

ARHE
Časopis za filozofiju
FILOZOFSKI FAKULTET
Odsek za filozofiju
NOVI SAD
Godina XVIII, № 36/2021

ARCHE
Journal of Philosophy
FACULTY OF PHILOSOPHY
Department of Philosophy
Novi Sad
Year XVIII, № 36/2021

ISSN 1820-0958 (Novi Sad) UDK 10/14 (05) (štampano izdanje)

ISSN 2560-5593 (elektronsko izdanje)

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
Stanko Vlaški

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

Izvršne urednice/Executive Editors
Mina Đikanović, Nevena Jevtić

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
Željko Kaluđerović (Novi Sad), 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)21 485-3860
e-mail: casopis.arhe@gmail.com

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

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

SADRŽAJ

Uvodnik

TEMA BROJA

PROBLEMI ONTOLOGIJE

- 9 / Željko Kaluđerović, *Aer kao arche*
- 29 / Nevena Jevtić, *Refleksija i spekulacija. Rani Hegelov koncept logike kao samokritike refleksije*
- 53 / Una Popović, *Pitanje o stvari: Hajdeger o kategorijalnim bivstvujućima*
- 73 / Ana Miljević, *Određenja izvornog značenja physis-a kao problem ontologije*
- 99 / Mihailo Stojanović, *Prilog razumevanju nadracionalnih elemenata Platonove spoznajne psihologije: Analiza odrednice θέα*
- 129 / Aleksandar Ostojić, *Lajbnic i souvenir virtual*
- 153 / Tanja Todorović, *Estetička uloga fantazije i novi status slike kod Huserla*
- 177 / Mihajlo Stamenković, *Problem načina postojanja književnog dela kod Ingardena*

STUDIJE I OGLEDI

- 205 / Emiliano Mettini, *Universal Principles in Political Philosophy of Dante Alighieri and Immanuel Kant (Part II)*
- 235 / Nikola Tatalović, *Gadamerovo „ponavljanje“ mimezisa II*
- 255 / Lazar Atanasković, *Šiler i aporije istorijske karakterologije*
- 275 / Miloš Janković, *Pogledi na direktnu demokratiju i samoupravljanje iz perspektive časopisa Praxis*
- 295 / Odilon-Gbènoukpo Singbo, *Rastjelovljenje ljudskoga. O (id)entitetu transhumanističkog subjekta*
- 323 / Ivica Kelam & Tomislav Nedić, *The Legal and Ethical Aspects of the Use of Lethal Autonomous Weapon Systems in Warfare*

- 353 / Igor Ševo, *Destruktivni uticaj posthumanističke semiotičke ideologije na akademiju kao arhetipni entitet*
- 385 / Gordana Vulević & Maja Milić, *Frojdov san o Irminoj injekciji. Eriksonova i Lakanova interpretacija*

PRILOZI

- 407 / Letopisne beleške nastavnika i saradnika Odseka za filozofiju

CONTENTS

Editorial

TOPIC OF THE ISSUE

PROBLEMS OF ONTOLOGY

- 9 / Željko Kaluđerović, *Aer as an Arche*
- 29 / Nevena Jevtić, *Reflection and Speculation. Hegel's Early Concept of Logic as Self-Criticism of Reflection*
- 53 / Una Popović, *The Question of the Thing: Heidegger on Categorical Beings*
- 73 / Ana Miljević, *Determinations of the Original Meaning of physis as a Problem of Ontology*
- 99 / Mihailo Stojanović, *A Contribution to the Understanding of the Suprarational Elements of Plato's Cognitive Psychology: Analysis of the Notion *θέα**
- 129 / Aleksandar Ostojić, *Leibniz and souvenir virtual*
- 153 / Tanja Todorović, *The Aesthetic Role of Phantasy and the New Status of Image in Husserl's Philosophy*
- 177 / Mihajlo Stamenković, *Ingarden's Problem of the Mode of Existence of the Literary Work*

STUDIES AND INQUIRIES

- 205 / Emiliano Mettini, *Universal Principles in Political Philosophy of Dante Alighieri and Immanuel Kant (Part II)*
- 235 / Nikola Tatalović, *Gadamer's "Repetition" of Mimesis II*
- 255 / Lazar Atanasković, *Schiller and Aporias of Historiographical Characterology*
- 275 / Miloš Janković, *Views on Direct Democracy and Self-Government from the Perspective of Praxis Journal*
- 295 / Odilon-Gbènoukpo Singbo, *Disembodiment of Human. About (Id)Entity of Transhumanist Subject*

- 323 / Ivica Kelam & Tomislav Nedić, *The Legal and Ethical Aspects of the Use of Lethal Autonomous Weapon Systems in Warfare*
- 353 / Igor Ševo, *The Destructive Influence of Posthumanist Semiotic Ideology on the Academy as an Archetypal Entity*
- 385 / Gordana Vulević & Maja Milić, *Freud's Dream of Irma's Injection. Erikson's and Lacan's Interpretation*

REVIEWS

407 / Chronicle of the Department of Philosophy

UVODNIK

Usmeravanjem tematske pažnje na vodeća disciplinarna i problemska težišta filozofskog mišljenja, časopis *Arhe* u svom dosadašnjem radu kontinuirano je podsticao na preispitivanje načina na koji jesu ključni fenomeni ljudske duhovnosti, poput prava, morala, politike, istorije, umetnosti, kulture, religije i drugih. No, filozofska preispitivanja načina na koji bitno jesu ovi fenomeni uvek su izrekom ili prećutno značila zauzimanje stava povodom pitanja šta se uopšte misli kada se govori o tom *jeste* samom. Razvijala su se na ontološkom tlu. U vremenu u kojem filozofija neretko pokazuje zazor pred pitanošću o sopstvenim ontološkim, odnosno metafizičkim osnovama, a time i pred onim što se na aristotelovskom tragu uvek pokazivalo da jeste *prva* filozofija sama, Uredništvo je odlukom da temat 36. broja posveti problemima ontologije, ohrabrilu saradnike da se na svetlo iznova izvedu upravo ti osnovi. Osam radova koji sačinjavaju tematski blok pokazuju kako se biće s obzirom na sâm svoj bitak sagledava na različitim istorijskim horizontima filozofskog mišljenja. Oni obrazuju celinu kojom je osvetljena srž raspravljanja o ontologiji u čitavom istorijskom životu filozofije. Prva tri rada u tematskom bloku posvećena su trima paradigmatičnim ontološkim orijentacijama mišljenja. Temat otvara rad Željka Kaluđerovića u kojem se pokazuje u čemu se ogleda iskorak koji se u helenskoj filozofiji događa s Anaksimenovim shvatanjem vazduha kao *arche*-a. Istovremeno, pokazuje se i da je Anaksimenovim objašnjenjem prirode promene i upućivanjem mišljenja ka razlici bivstva i svojstava oblikovana svaka docnija ontologija. U prvom planu rada Nevene Jevtić pitanje je o odnosu logike i metafizike kod ranog Hegela, kao i smisao njegove težnje da se refleksija shvati kao metoda onoga umskog. Na poljima Hajdegerove diskusije s metafizičkom tradicijom, Una Popović tematizuje pozno Hajdegerovo poimanje stvari i osvetljava prostornost kao izvorni horizont mišljenja o bićima koja nisu čovek. Tragom etimologije reči i spektra njenih značenja u Homerovoj *Odiseji*, u radu Ane Miljević pojmom *physis* mišljen je bitak koji jeste u bivanju. U članku Mihaila Stojanovića, raspravlja se o granicama onih ontoloških tumačenja Platonove filozofije u kojima se hipostazira ideja dobra. Odrednica *thea* shvaćena je kao mogućnost dopuštanja ogledanja Dobra, kao akta Dobra samog. Međusobno prožimanje metafizičkog i epistemološkog aspekta u pojmu memorije koji se razvija u Lajbnicovom učenju, u centru je pažnje teksta Aleksandra Ostojića. Tematski blok zatvaraju dva rada u čijem su fokusu estetičke dimenzije fenomenološke ontologije. Istraživačka pažnja Tanje Todorović usmerena je ka pitanju o konstitutivnoj ulozi moći fantazije kod Huserla i fenomenološkom pojmu slike kao posrednice

između subjekta i sveta. U radu Mihajla Stamenkovića tematizuje se ontološki status književnog dela prema koncepciji Romana Ingardena.

Rubriku *Studije i ogledi* otvara drugi deo studije Emilijana Metinija kojom se u vezu dovode univerzalizam Danteove i Kantove etičko-političke misli. U središte pažnje sada su postavljena pitanja o njihovom shvatanju umnosti, pravde i slobode individualnosti. U drugom delu svoje studije o Gadamerovoj rehabilitaciji pojma *mimesis*, Nikola Tatalović pokazuje da ta rehabilitacija ostaje određena platonističkim nasleđem shvatanja ovog pojma, te sukobljenošću dva načina poimanja istine – kao korespondencije i kao samopojavljivanja *physis*-a. U radu Lazara Atanaskovića, pripovest o Nizozemskom ustanku Fridriha Šilera tumačena je u svetlu dinamike u odnosu pojmova tiranije i slobode. Miloš Janković propituje i sistematizuje stavove o direktnoj demokratiji i samoupravljanju koji su razvijani u najznačajnijem filozofskom glasilu bivše Jugoslavije, časopisu *Praxis*. Tematsku potcelinu rubrike obrazuju radovi u kojima se iz različitih perspektiva pristupa problemima samoidentifikacije savremenog subjekta. Odilon-Gbènoukpo Singbo u svom članku sprovodi integralnu kritičku analizu transhumanističkih nastojanja da se ukinu manjkavosti vezane za ljudsku telesnost. U prilog tezi o neetičnosti, nelegalnosti i dehumanizujućem karakteru upotrebe tzv. autonomnih oružanih sistema u ratovanju, argumente daju Ivica Kelam i Tomislav Nedić. U radu Igora Ševa, razvoj ideologije posthumanizma kritički je sagledan sa stanovišta ugroženosti akademskog ideala, koji je, na jungovskom tragu, shvaćen kao arhetipski entitet duševnosti. Rubriku zaključuje tekst Gordane Vulević i Maje Milić u kojem se razmatraju ogledanja Frojdove teorije snova u Eriksonovom i Lakanovom tumačenju prirode subjektivnosti.

Svesku zatvara rubrika *Prilozi*, u kojoj Letopisne beleške nastavnika i saradnika Odseka za filozofiju informišu čitaoce o tome kako se novosadski filozofski život održavao u još jednoj godini pandemije.

UREDNIŠTVO

TEMA BROJA

PROBLEMI ONTOLOGIJE

Arhe XVIII, 36/2021

UDK 1 Anaximenes

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.36.9-28>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

*AER KAO ARCHE**

Sažetak: Autor u članku utvrđuje dve grupe razloga kojima se rukovodio Anaksimenes prilikom odabira *aer*-a kao *arche*-a svega. Jedna grupa ima znanstveno poreklo, dok u drugu grupu spadaju manje reflektovani motivi koji su izranjali iz opšteg duhovnog ambijenta u kome su Anaksimenes i druga dvojica Milećana živeli. Nasuprot čestom stavu o regresu Anaksimenesa u odnosu na Anaksimandru kada je reč o postuliranju vazduha kao načela, autor je na stanovištu da stavovi poslednjeg Milećanina predstavljaju misaoni napredak u odnosu na njegove prethodnike. Argumenti za ovu tvrdnju pronalaze se najpre u njegovom stilu pisanja – proznom, koji ukazuje na Anaksimenesov otklon od mitske pozadine i približavanje racionalnom diskursu; drugo, Anaksimenes je preformulisao prvobitni kontekst reči *aer* u njegovo današnje značenje nevidljive tvari koja nas okružuje, razumevši vazduh kao „nešto” a ne „ništa” i postavljajući ga kao načelo; on je učinio korak napred i kada je preciziranje filozofske terminologije u pitanju, distingvirajući bivstvo i svojstva; sa Anaksimenesom, konačno, očigledne razlike u vrsti ili kvalitetu su po prvi put svedene na zajedničko poreklo u razlici kvantiteta. Ovome treba dodati uvođenje sintagme zgušnjavanje i razređivanje kojom je pokušao objasniti nastajanje i promenu, odnosno ovim pojmovnim parom Anaksimenes je anticipirao pronalazjenje izvora kretanja ili *causa efficiens*-a.

Cljučne reči: Anaksimenes, *aer*, *arche*, znanstveni razlozi, manje reflektovani motivi, zgušnjavanje, razređivanje

¹ E-mail adresa autora: zeljko.kaludjerovic@ff.uns.ac.rs

* Ovaj rad nastao je u okviru projekta „Od različitosti tradicija do zajedničke euromediterranske bioetičke platforme – stvaranje alata za dijalog i delovanje (EuroBioMed)”, broj 2020-02-7450, koji potpomaže Hrvatska zaklada za znanost.

Na prvi pogled čini se kao korak unazad kada Anaksimenu, nakon Anaksimandrovog *apeiron*-a, za prvobitno načelo postavi jednu tako „običnu” (s)tvor, poznatu iz svakodnevnog iskustva, kao što je vazduh (*ἀήρ*).² Da prvi pogled ume da vara, i da Anaksimenuov izbor *arche*-a, naprotiv, predstavlja napredak u odnosu na Anaksimandrovo „ono neograničeno” (*τὸ ἄπειρον*), teza je koja će biti obrazložena i branjena u nastavku ovog rada.³

Razlozi kojima se rukovodio poslednji od trojice Milećana prilikom odabira *aer*-a kao načela, mogu biti razvrstani u dve grupe:

1. Jednu grupu čine razlozi koji imaju znanstveno poreklo, pošto predstavljaju kombinaciju zapažanja, iskustva i racionalnog promišljanja. Ovi razlozi su, kasnije, bili jedini koji su ozbiljno uzimani u razmatranje od strane istoričara filozofije.
2. Drugu grupu čine razlozi koji su bili proizvod nedovoljno reflektovanog predmnevanja koje je Anaksimenu baštiniio iz svetonazora svoga vremena.

² Značajni delovi i ovog članka objavljeni su prethodnih godina u nekoliko kraćih ili dužih obrada i interpretacija u našoj zemlji i inostranstvu. Izmene sadržinskog i stilskog karaktera vršene su radi sažimanja teksta, rasterećenja od povremenih digresija i neophodnih preciziranja uzrokovanih naknadnim uvidima, zbog dostupne dodatne literature i sopstvenih prevodilačkih rešenja referentnih filozofskih termina i pojmova, kao i radi preglednijeg i tečnijeg izlaganja.

³ O Anaksimenuovom napretku u mišljenju svedoče i Hegelove (G. W. F. Hegel) reči: „*On označuje tako reći prelaz filozofije prirode u filozofiju svesti ili napuštanje predmetnoga načina prasuštine*” (*„er bezeichnet gleichsam den Übergang der Naturphilosophie in die Philosophie des Bewußtseins oder das Aufgeben der gegenständlichen Weise des Urwesens“*). Prev. N. M. Popović. G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije I*, BIGZ, Beograd 1975, str. 157. Original *Istorije filozofije I (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie)* preuzet je sa Internet adrese:

<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Vorlesungen+%C3%BCber+die+Geschichte+der+Philosophie/Erster+Teil%3A+Griechische+Philosophie/Erster+Abschnitt.+Von+Thales+bis+Aristoteles/Erstes+Kapitel.+Von+Thales+bis+Anaxagoras/A.+Philosophie+der+Ionier/3.+Anaximenes>.

1. Pripadajući tradiciji jonskih monista, koja se oslanjala na legendarnog Muzeja, Anaksimenov *aer* je u jednom smislu, kao i Anaksimandrov *apeiron*, ono iz čega (prev. Ž. Kaluđerović) „sve nastaje i u njega se opet razlaže” (πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι) (DK13B2, DK13A7). Ono što je Anaksimena osobito zanimalo, i u čemu je načinio otklon u odnosu na ostalu dvojicu Milećana, bilo je njegovo objašnjavanje načina na koji su se odgovarajuće promene dešavale. Ako stvar ne ostaje zauvek u svom osnovnom stanju, da li je bilo moguće ponuditi neko *prirodno* objašnjenje zašto, ili barem kako, se ona transformiše i razvija u raznoliko mnoštvo u kojem se pojavljuje. Prirodni proces kojim je, po Anaksimenu, bilo moguće objasniti kako poredak u *kosmosu* tako i tok u njemu, jeste proces zgušnjavanja i razređivanja.

Kada Aristotel, u četvrtom poglavlju prve knjige *Fizike* (Φυσικῆς ἀκροάσεως) (187a12-23), pravi podelu *fisičara*⁴ u dve grupe, on Milećane, i uopšte Jonjane, izdvaja na osnovu toga što su oni smatrali da sve stvari jesu jedno posredstvom jedne tvari.⁵ Stagiranin kaže „Neki su, naime, bića činili podležećim telom koje je jedno”⁶ (οἱ μὲν γὰρ ἐν ποιήσαντες τὸ ὄν σῶμα τὸ ὑποκείμενον). Ova rečenica sama po sebi ipak nije ono što razlikuje prvu grupu filozofa od druge, jer i „Drugi [smatraju] da se iz jednog u kome jesu oprečnosti one i izdvajaju”⁷ (οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι).

Ono što je distingvirajuće svojstvo prve grupe filozofa je:

⁴ οἱ φυσικοί su u opreci sa Elećanima (*Phys.* 184b16), mada ovo nije jedino takvo mesto gde su rani jonski filozofi, Empedokle, Anaksagora i atomisti na jednoj strani, a naspram njih stoje Elejci i Pitagorejci (*Phys.* 186a20 i d., *Phys.* 203a13 i d.; *Met.* 1078b19 i d.).

⁵ Stouks (M. C. Stokes), nasuprot brojnim argumentovanim iskazima, pokušava da dokaže da Milećani nisu mogli zastupati tezu o jedinstvenom supstratu *kosmosa*, i da pre Parmenida niko nije tvrdio da je zbiljnost jedna. M. C. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Center for Hellenic Studies, Washington D. C. 1971, p. 48, 66.

⁶ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006, str. 18, 187a12-13.

⁷ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006, str. 19, 187a20-21.

- a) Da oni identifikuju podležeću tvar sa jednim od tri elementa (voda, vazduh i vatra),⁸ ili sa nečim „između” njih.
- b) Sve ostale stvari oni izvode iz ove jedne podležeće tvari zgušnjavanjem i razređivanjem.

Specifično za drugu grupu filozofa je sledeće:

- a) Oni opisuju ono što podleži kao nešto neodređeno u kome su sve određene stvari potencijalno prisutne.
- b) Sve ostale stvari nastaju postupkom izdvajanja iz ove neizdiferencirane mešavine. U drugoj grupi se nalaze kasniji presokratovci Empedokle i Anaksagora, koji su postulirali više uzroka, ali i Anaksimandar, za koga se smatra da je Aristotel u određenju meri bio u dilemi kako da ga okarakteriše.⁹

Jednu od teškoća u interpretaciji ovog pasusa predstavlja činjenica da Stagiranin direktno nije spomenuo ni jedno jedino ime. Sem teze da ono što je „gušće od vatre a finije (nežnije) od vazduha”¹⁰ (πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον) predstavlja, možda, stanovište Anaksimandra, postoji i drugačiji interpretacijski pristup, koji tvrdi da pomenuti stav potiče iz nekog docnijeg perioda, jer on, u izvesnom smislu, posreduje između Heraklita i Anaksimena, Talesa i Anaksimena ili Heraklita i Talesa. Ovakvo mišljenje vodi do tvrdnje da verovanje u „posrednu” tvar pripada nekom članu Anaksimenovne škole, moguće nekom od poslednjih sledbenika, koji je imao velikog uticaja u kasnijim vremenima.¹¹ Ako, kada je u pitanju „nešto

⁸ U spisu *O duši* (Περὶ ψυχῆς) (405b8) Aristotel beleži da su svi elementi imali „zastupnike” osim zemlje. Stagiranin potvrđuje ovu svoju misao i u *Metafizici* (Μετὰ τὰ φυσικά) (989a5-6). O ovoj temi biće detaljnije govora u autorovom radu posvećenom Ksenofanovom *jednom*.

⁹ Videti prethodni autorov članak. Ž. Kaluđerović, „*Ono neograničeno načelo*”, u: *ARHE*, god. XVIII, br. 35, Novi Sad 2021.

¹⁰ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006, str. 18, 187a14-15.

¹¹ Simplikije, u svojim komentarima Aristotelove *Fizike* (149.13 i 151.21), pripisuje Nikolaju i Porfiriju izjavu da je Diogen iz Apolonije autor koji je rekao da je načelo nešto između vatre i vazduha. Sam Simplikije negira njihovu tezu,

između” (τὸ μεταξύ ἢ τὸ μέσον), i može biti nedoumica na koga je Aristotel mislio, kada se spomene voda (Tales, Hipon (?)) i vatra (Heraklit, Hipas) znatno je izvjesnije o kome se radi. Nema mnogo dileme ni kada se navede treći element – vazduh. Reč je o Anaksimenu i Diogenu iz Apolonije. Stagiranin, na drugom mestu, eksplicitno i kaže (*Met.*984a5-7):

<p><i>Anaksimēn i Diogen postavljaju vazduh kao [da]lje raniji od vode, i kao najviše načelo od jednostavnih tela.</i>¹²</p>	<p>Ἀναξίμενης δὲ ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστα ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἀπλῶν σωματίων.</p>
---	--

Osim što je Anaksimēn postavio novo načelo svega, vazduh, on je bio, kao što je već pomenuto, i prvi filozof koji je govorio o zgušnjavanju i razređivanju. Tu tvrdnju Teofrast je dodatno ojačao u jednom delu svoje „istorije filozofije” konstatacijom da je Anaksimēn bio i jedini koji je razrađivao pomenutu temu. Simplikije, na tragu Aristotelovog autoriteta, ispravlja Teofrasta, govoreći da se na navedenom mestu (*Phys.*187a15-16)

dođajući (DK64A5) da je do njega došao Diogenov spis *O prirodi* (*Περὶ φύσεως*), u kome je jasno navedeno da je vazduh načelo.

¹² Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 12, 984a5-7. Ovo je jedno od ukupno tri mesta (uz *Cael.*294b13-18 i *Meteor.*365b6-12) u Aristotelovom korpusu na kojima se pominje Anaksimēnovo ime. Potonji komentari i analize, ipak, u znatnoj meri zavise od Teofrasta, koji je, osim rada na prvoj monumentalnoj „istoriji filozofije” u 16 odnosno 18 knjiga od Talesa do Platona pod naslovom *Mnenja fizičara* (*Φυσικῶν Δόξαι*), napisao i jedno delo o Anaksimēnovom učenju (*Περὶ τῶν Ἀναξίμενους α’*) (*DL*,V,42). Kratka verzija Teofrastovog prikaza sačuvana je posredstvom Simplikija i biće izložena u nastavku ovog teksta.

Diogen iz Apolonije je, kao poslednji ili među poslednjim *fizičarima*, pokušao da reafirmiše staro jonsko monističko učenje o jednom jedinstvenom *arche*-u. Premda je njegov pokušaj uklapanja monističkog principa u tada aktuelne tokove pluralizma načela već od Teofrasta opravdano bio prepoznat kao eklektički, Diogenov pristup procesu nastajanja, postojanju praznine, shvatanju duše i svojevršnom teleološkom tumačenju prirode, bio je plodotvoran u kasnijim filozofskim koncepcijama. Detaljnije o ovom mlađem Anaksagorinom savremeniku konsultovati u: Ž. Kaluđerović, „Anaksimēnov i Diogenov *animizam*”, u: *Filozofska istraživanja*, 141, god. 36, sv. 1, Zagreb 2016, str. 75-88.

spominjanje gustoće i retkoće (*πυκνότητι και μανότητι*) odnosi na čitavu prvu grupu *fisičara*, a ne isključivo na Anaksimena.¹³

Dils (H. Diels) je pokušao stvar izgladiti predlažući da se reč *μόνου* („jedino”, „samo”) iz Simplikijevog navoda čita kao da se htelo reći da je Anaksimena, u stvari, *πρώτου* („prvi”) koji je implementirao ovakvu teoriju.

Simplikije je, ipak, bio dovoljno precizan, pa je teško u njegov tekst učitati nešto što ne odgovara ni duhu ni slovu napisanog (DK13A5):

<p><i>Zbog toga je, naime, samo o njegovom [Anaksimenu] razređivanju i zgušnjavanju govorio Teofrast u Istoriji [fr. 2. Dox. 477], a očigledno je da su se i ostali služili retkoćom i gustoćom.</i>¹⁴</p>	<p><i>ἐπὶ γὰρ τούτου μόνου [Anaximenes] Θεόφραστος ἐν τῇ Ἱστορίαι [fr. 2. Dox. 477] τὴν μ ἄ ν ω σ ι ν εἶρηκε και π ὄ κ ν ω σ ι ν, δῆλον δὲ ὡς και οἱ ἄλλοι τῇ μανότητι και πυκνότητι ἐχρῶντο.</i></p>
---	---

Možda bi se Teofrastova tvrdnja mogla sagledati i iz sledeće perspektive: prirodni procesi poput nastajanja kiše iz oblaka, isparavanje, promena agregatnih stanja vode, i slična druga „razređivanja i zgušnjavanja” promene su koje su, bez sumnje, bile prihvatljive za većinu presokratovaca. No ono što treba naglasiti, i što je verovatno bila Teofrastova namera, jeste da ih je jedino Anaksimena objašnjavao u terminima koji tretiraju različitu gustinu jedne tvari, pošto su jedino za poslednjeg od trojice Milećana gusto i retko bili suštinski elementi njegove doktrine. Tako da je verovatno Teofrast onaj koji je u slučaju ove dimenzije Anaksimenuve filozofije bio bliže istini, kako u odnosu na

¹³ Tako odista i piše kod Stagiranina: „*A ostalo tvore [pomoću] gustoće i retkoće i tako dobijaju mnoštvo*” (τὰλλα γενῶσι πυκνότητι και μανότητι πολλὰ ποιῶντες). Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006, str. 18, 187a15-16. Černis (H. Cherniss) je konstatovao kako je Aristotel ovde, u nameri da prilagodi stavove ranih filozofa prirode sopstvenom stanovištu, dao previše pojednostavljenu klasifikaciju. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, OCTAGON BOOKS INC., New York 1964, p. 49 i dalje, p. 55.

¹⁴ Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 87, A5. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 91, A5.

Aristotela tako i u odnosu na Simplikija. Sam Simplikije na sledeći način izlaže srž Anaksimenovae filozofije (DK13A5):

<p><i>A[naksimēn] Milećanin, [sin] Euristratov, govori se družbenik Anaksimandrov, tvrdi kao i on [Anaksimandar] da je podležea priroda jedna i neograničena, ali ne [tvrdi] kao ovaj da je neodređena, već određena, nazivajući je vazduhom... I on smatra da je kretanje večno i da zbog njega nastaje promena.¹⁵</i></p>	<p>Ἄ δὲ Εὐρουστράτου Μιλήσιος, ἑταῖρος γεγονώς Ἀναξιμάνδρου, μίαν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἄπειρον φησιν ὡσπερ ἐκεῖνος, οὐκ ἀόριστον δὲ ὡσπερ ἐκεῖνος, ἀλλὰ ὠρισμένην, ἄερα λέγων αὐτήν... κίνησιν δὲ καὶ οὗτος αἰδίον ποιεῖ, δι' ἣν καὶ τὴν μεταβολὴν γίνεσθαι.</p>
--	---

A Ciceron o Milećaninu kaže (DK13A9):

<p><i>[nakon Anaksimandra] njegov učenik Anaksimēn je [tvrdio] da je vazduh neograničen, ali da je ono što iz njega nastaje ograničeno: i zemlja, voda i vatra nastaju, a od njih sve ostalo.¹⁶</i></p>	<p>[nach Anaximander] post eius auditor Anaximenes infinitum aëra, sed ea, quae ex eo orerentur, definita: gigni autem terram, aquam, ignem, tum ex iis omnia.</p>
--	--

¹⁵ Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 87, A5. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 91, A5. Verzija hrišćanskog doksografa Hipolita duža je od Simplikijeve, zahvaljujući ekstenzivnijem prikazu i dodatnim interpretacijama Teofrasta. Prvi njen paragraf (DK13A7) izložen je na sledeći način: „*A[naksimēn] i sam Milećanin, Euristratov sin, rekao je da je načelo neograničeni vazduh iz koga nastaje ono što nastaje, ono što je nastalo i ono što će nastati, bogovi i [ono] božansko*” (Ἄ. δὲ καὶ αὐτὸς ὢν Μιλήσιος, υἱὸς δ' Εὐρουστράτου, ἄερα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι). Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 87, A7. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 92, A7.

¹⁶ Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 88, A9. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 93, A9.

Čitajući Cicerona, u sličnom tonu piše i Hipolit (DK13A7), može se zaključiti da kod Anaksimena, to jest u njegovoj koncepciji, vazduh najpre ima svoje „potomke” (ἀπόγονος) a da sve drugo, potom, nastaje od njih.¹⁷ „Potomci” vazduha su, naravno, ostala tri elementa, zemlja, voda i vatra, a sve ostalo je od njih načinjeno. Čitava ova elaboracija nagoveštava da postoje dva stadijuma u nastajanju. Prvi je oblikovanje elemenata zgušnjavanjem i razređivanjem vazduha. Drugi stadijum bio bi nastajanje „ostalog”. Čini se malo verovatnim, mišljenje je autora ovog članka, kada je već postulirao postupak razređivanja i zgušnjavanja kao sasvim dovoljan za objašnjenje svih mogućih varijacija, čak i za nastajanje kamenja iz vazduha, da je Anaksimenes osećao potrebu za bilo kakvom dvostepenošću procesa stvaranja kao takvog.

Teofrast se, zatim, pominje kao onaj mislilac koji je Milećaninu pripisao kasnije učenje o četiri elementa. Ova teorija eksplicitno je bila formulisana kod Empedokla i prilagođena od strane Aristotela radi njegovog sopstvenog objašnjenja promene. U Anaksimenovom doba ona nije mogla biti do kraja artikulisana, a jedan od razloga je i to što je njeno nastajanje bilo rezultat jasnog napuštanja monističke pozicije kada su uzroci u pitanju, što se u zbilji dogodilo tek negde nakon Parmenida. Na stranu što pomenuta četiri elementa ni kod samog Anaksimena nemaju privilegovan status, već se ravnopravno sa njima kao „potomci” vazduha pojavljuju vetrovi, oblaci i kamenje (DK13A5,DK13A7).

Anaksimenes je verovatno izabrao vazduh kao načelo i zbog toga što je smatrao da je on u svom nevidljivom stanju, kao atmosferski vazduh, u svom „najprirodnijem” stanju i da bi, štaviše, takav uvek bio ako bi ga „ostavili na miru”. Pošto ga „hladnoća i toplota, vlažnost i kretanje čine vidljivim”¹⁸ (δηλοῦσθαι δὲ τῶι ψυχρῶι καὶ τῶι θερμῶι καὶ τῶι

¹⁷ Ovo je dovelo do toga, kako kaže Vindelband (W. Windelband), da se kod Anaksimena pokušavala praviti razlika između metafizičkog „vazduha” i empirijskog vazduha. Videti: V. Vindelband, *Istorija filozofije*, BOOK & MARSO, Beograd 2007, str. 32.

¹⁸ Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 87, A7.2. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 92, A7.2.

νοτεῖται καὶ τῷ κινουμένῳ)(DK13A7.2), njegovo jednoliko (doslovno „najjednoličnije“, ὁμαλώτατος) stanje se razara i on postaje razređen ili zgusnut na različitim mestima, što kao rezultat daje diferencirane vidljive oblike. Tako je za Anaksimena bilo očigledno da vazduh u vlažnom danu postaje vidljiv kao magla, te da nastavljanjem istog procesa (zgušnjavanja) magla ili oblak postaju kiša ili neki drugi oblik vode. Zagrevanjem vode, dakako, proces teče u obrnutom smeru. Ona se, najpre, razređivanjem preobraća u vidljivu paru, a potom se „gubi“ u nevidljivom vazduhu. Na jednoj strani ovaj tok vrhuni sa zemljom i kamenjem, a na drugoj sa vatrom.

Razlozi zbog kojih se može smatrati da Anaksimena postignuća predstavljaju misaoni napredak u odnosu na rad njegovih jonskih prethodnika su sledeći:

a) Podatak da neko piše u prozi, iako naizgled informacija spoljašnjeg karaktera, nije bila samo činjenica koja je ukazivala na nečiji stil izražavanja. Ona je pogotovo u doba rađanja filozofije imala i jednu dublju dimenziju, ukazivala je, naime, na otklon od mitske pozadine i na približavanje racionalnom diskursu. U tom smislu treba reći da za razliku od Anaksimandrovog „nekako pesničkijeg načina kazivanja i pisanja“¹⁹ (ποιητικώτεροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων) (DK12A9), punog „davanja pravdi“, „naknada“ i „nepravdi“, Anaksimena piše tj. „služi se prirodnim i jednostavnim jonskim dijalektom“²⁰ (κέχρηται τε λέξει Ἰάδι ἀπλῆ καὶ ἀπερίττω) (DL,II,3).

b) U drevnim vremenima reč ἀήρ uobičajeno je označavala vlagu, paru, maglu, gasovito stanje uopšte ili čak tamu – nešto što otežava viđenje i prikriva stvari koje okružuje (Homer, *Ilijada* (Ἰλιάς),

¹⁹ Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 78, A9. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 83, A9.

²⁰ Prev. Ž. Kaluđerović. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 43, II, 3. Original *Života i mišljenja istaknutih filozofa* (Βίοι καὶ γράμμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εἰδοκιμησάντων) preuzet je sa Internet adrese: <http://www.mikrosapoplous.gr/dl/dl02.html#anaximenis>.

XVII, 644, 645, 649).²¹ Sa Anaksimenom *aer* dobija smisao koji danas predstavlja jedino značenje reči „vazduh”, nevidljiva tvar koja nas okružuje.²² To se eksplicitno i može pronaći u parafraziranom Hipolitovom fragmentu (DK13A7.2), gde se doslovno kaže da vazduh „kad je, zaista, najjednoličniji vidu je sakriven”²³ (ὅταν μὲν ὁμαλώτατος ᾗ, ὄψει ἄδηλον), ili, posredno, kada se, nešto dalje, vetrovi definišu kao „vazduh koji se zgusnuo”²⁴ (ἀνέμους δὲ πάλιν εἶναι ἄερα πυκνούμενον) (DK13A7.3). Trebalo je dosta misaone smelosti da se sredinom VI veka pre naše ere, nasuprot tradiranom mnenju, preformuliše prvobitni smisao reči *aer*, i još više umnog napora da se ovako protumačen „vazduh” najpre razume kao „nešto” (a ne ništa, praznina) ili „tvar”, a odmah potom i postavi kao načelo od koga je sve načinjeno.²⁵

c) Anaksimenu je učinio korak napred i kada je filozofska terminologija u pitanju. Kao što se može uočiti iz Simplikijevog fragmenta (DK13A5), *aer* je i *apeiron*, samo što se kod Anaksimena

²¹ Naspram kojeg je stajao *αιθήρ* to jest eter, čisti, gornji, svetli vazduh, što pokazuje da je *eter* bio simbol svetlosti i vedrine, pa i prebivalište bogova. Konsultovati: H. G. Liddel, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1996, p. 37.

²² U tzv. krivom Olimpiodorovom fragmentu (DK13.3), piše da je „Vazduh sličan [nečemu] netelesnom” (ἐγγύς ἐστιν ὁ ἀήρ τοῦ ἀσωμάτου). Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 92, 3. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 96, 3. Šredinger (E. Schrödinger) hvali Anaksimenu izbor vazduha, smatrajući da je poslednji Milećanin umesto vazduha rekao „disocirani vodonični gas”, što se od njega, naravno, nije moglo očekivati, ne bi bio mnogo udaljen od našeg današnjeg shvatanja. E. Šredinger, *Priroda i Grci*, Fedon, Beograd 2007, str. 62.

²³ Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 87, A7.2. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 92, A7.2.

²⁴ Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 87, A7.3. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 92, A7.3.

²⁵ Algra (K. Algra), pozivajući se na DK13A6, dodaje da po Anaksimenu sve u svetu još uvek jeste vazduh. K. Algra, "The beginnings of cosmology", p. 58, u: A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to EARLY GREEK PHILOSOPHY*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

apeiron tretira kao svojstvo osnovnog bivstva, a ne, kao što je to slučaj kod Anaksimandra, kao samo bivstvo. Za Anaksimena je vazduh to bivstvo. Vazduh je neograničen, ali samo u kvantitativnom smislu.²⁶ On nije, drugačije rečeno, neodređen u kvalitativnom smislu. Ako sve ovo nije Aristotelov ili, eventualno, Teofrastov dodatak, onda to predstavlja značajan napredak, jer je Anaksimenu time učinio korak bliže ka razlikovanju bivstva i svojstva,²⁷ kvaliteta i kvantiteta.

d) Sa Anaksimenom očigledne razlike u vrsti ili kvalitetu po prvi put su svedene na zajedničko poreklo u razlici kvantiteta.²⁸

Uvođenje kvantitativnog kriterijuma za kvalitativne razlike nije samo zaokružilo monistički sistem Milećana, već je donelo i bogate plodove u kasnijem grčkom i uopšte evropskom mišljenju. Anaksimenu nije mogao precizirati eventualnu matematičku primenu sopstvenog novog principa, jer se to može pripisati tek pitagorejcima, ali je on načinio prvi značajan korak na dugom putu etabliranja ovog principa. Da fizikalni fenomeni, boja, zvuk ili nešto treće, mogu biti izraženi u obliku

²⁶ U verziji Diogena Laertija (II,3), Anaksimenu je rekao da je načelo vazduh i ono neograničeno (*οὐτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καὶ τὸ ἄπειρον*), što demonstrira koliko je svojstvo neograničenosti bilo naglašeno u to doba (videti i **DK58B30**). Konsultovati: D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 43, II, 3. Za ovu Laertijevu konstataciju Hegel kaže da je napisana kao da su u pitanju dva principa. I dodaje: „*Ipak se može i ἀρχὴν καὶ ἄπειρον obuhvatiti ujedno kao subjekat, a ἀέρα kao predikat stava*” (“*Doch kann man auch archên kai apeiron zusammennemen als Subjekt und aeraals Prädikat des Satzes*”), što bi u njegovoj interpretaciji značilo da su načelo i neograničeno vazduh, i ne bi mnogo menjalo stvari u suštastvenom smislu. Prev. M. N. Popović. G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije I*, BIGZ, Beograd 1975, str. 157. Original *Istorije filozofije I* preuzet je sa Internet adrese:

<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Vorlesungen+%C3%BCber+die+Geschichte+der+Philosophie/Erster+Teil%3A+Griechische+Philosophie/Erster+Abschnitt.+Von+Thales+bis+Aristoteles/Erstes+Kapitel.+Von+Thales+bis+Anaxagoras/A.+Philosophie+der+Ionier/3.+Anaximenes#fn17>.

²⁷ Latinizirano rečeno, supstancije i akcidencije.

²⁸ Černis smatra da je Anaksimenu ovim načinio važan pomak, mada dodaje da to vodi direktno do zaključka o fizikalnom relativizmu. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, OCTAGON BOOKS INC., New York 1964, p.380.

matematičke jednačine, ili da se sve razlike kvaliteta svedu na razlike kvantiteta, jer tek tako mogu biti naučno razmatrane, pretpostavka je na kojoj se temelje moderne prirodne nauke.²⁹ Objašnjavajući sve kvalitativne razlike stvari različitim stepenima zgušnjavanja i razređivanja prvobitne tvari, Anaksimena je, ako ne osigurao a ono svakako zahtevao, kvantitativno objašnjenje.³⁰

2. Osim racionalnog razloga koji je vodio Anaksimena do njegovog izbora *aer*-a kao *arche*-a, postojali su i manje reflektovani motivi za taj izbor, koji su izranjali iz opšteg misaonog ambijenta u kome su on i ostala dvojica Milećana živeli, i koji su oni delili sa svojim nefilozofski nastrojenim sugrađanima. Takav je npr. bio njegov stav da je vazduh u kretanju i da je to ono što čini promenu mogućom (DK13A5, DK13A6, DK13A7 i DK13A10). Jednako kao i njegovi prethodnici, Anaksimena nije ponudio objašnjenje za jednu ovako izrečenu konstataciju. Ona je bila izrečena bez „davanja razloga” (*λόγον διδόναι*), i to je ono što je, po Aristotelu, bilo neoprostivo.

Anaksimena je delio Talesovo mišljenje o oživljenosti odnosno oduševljenosti svega,³¹ što se u njegovoj verziji moglo objasniti i permanentnom pokretljivošću vazduha, i njegovim opažljivim

²⁹ Barnes (J. Barnes) piše: „*Za nas je, sada, gustoća kvantitativan pojam podložan merenju, stoga je Anaksimenaova fizika fundamentalno kvantitativna, i ona nagoveštava ono načelo koje obuhvata 'istinsku bit nauke': 'da kvalitet može biti sveden na kvantitet'*” (“*Now to us density is a quantitative notion, amenable to measurement: thus Anaximenes' physics is fundamentally quantitative, and it adumbrates that principle which comprises 'the very essence of science': 'that quality can be reduced to quantity'*”). Prev. Ž. Kaluđerović. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers I*, Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston 1979, p.45.

³⁰ Videti: W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge University Press, Cambridge 1962, p. 127; J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, The World Publishing Company, Cleveland and New York 1962, p. 74.

³¹ Iz onog što je sačuvano od Anaksimena, vidi se da je njegova kosmogonija bila zasnovana na viziji *kosmosa* kao ogromnog živog organizma koji diše, te, dakle, ima i dušu. Ovo govori da je i poslednji od trojice poznatih miletskih filozofa bio pod uticajem animističkih predstava, to jest animističkog doživljavanja prirode.

manifestacijama.³² Prvobitno načelo, kako su ga Milećani shvatili, bilo je razumljeno kao večno i stoga nužno neuzrokovano ili samouzrokovano, te bez jasno razgraničenog, aristotelovski kazano, *causa materialis*-a i *causa efficiens*-a. Odgovor na pitanje toga vremena šta je ono samouzrokovano ili samopokrećuće gotovo uvek je bio: duša ili život ($\psi\upsilon\chi\eta$).³³ I Anaksimenu je respektovao stara verovanja koja su povezivala, pa i identifikovala, dah i život³⁴ i dah i dušu.³⁵ Veza život-dah-duša-vazduh, drugačije rečeno, odavno je utvrđena u popularnom shvatanju života duše i vazduha, pa onda zaista nije bilo teško doći do predstave o

³² Vindelband beleži da je, pri Talesovom odabiru vode i Anaksimenu izboru vazduha kao *arche*-a, merodavna verovatno bila samo pokretljivost, pretvorljivost i prividna unutrašnja živost vode i vazduha. Milećani, po njemu, nisu toliko mislili na hemijska svojstva vode i vazduha, nego samo na određena agregatna stanja: „*Dok se čvrsto čini po sebi mrtvo, samo spolja živahno, tekuće i gasovito stvara utisak samostalne pokretljivosti i živosti*” (“*Während das Feste als das an sich Todte, nur von aussen Bewegte erscheint, macht das Flüssige und das Flüchtige den Eindruck selbständiger Beweglichkeit und Lebendigkeit*”). Prev. N. Šašel, D. Grlić, D. Pejović. V. Vindelband, *Istorija filozofije*, BOOK & MARSO, Beograd 2007, str. 32. Original *Istorije filozofije* (*Geschichte der Philosophie*) preuzet je sa Internet adrese: <https://archive.org/stream/geschichtederphi00wind#page/26/mode/2up>.

³³ Mada, kad je Anaksimenu u pitanju, Jeger (W. Jaeger) pravi jednu pojmovnu distinkciju. On kaže da Anaksimenu koristi reč $\psi\upsilon\chi\eta$ u smislu „duša” a ne u smislu „život”, a to obrazlaže time da je vazduh sam nosilac života. Za Anaksimenu je osnovno bivstvo, po Jegeru, već oživljeno i ono se odnosi prema vidljivom telesnom svetu kao duša prema ljudskom telu. W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, Oxford 1967, p. 79.

³⁴ Gatri (W. K. C. Guthrie) smatra da je Anaksimenu izabrao vazduh kao *arche* i zbog svog plaćanja danka drevnoj identifikaciji daha i života. W. K. C. Guthrie, "ANAXIMENES AND *ΤΟ ΚΡΥΣΤΑΛΛΟΕΙΔΕΣ*", p. 44, u: *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 6, No. 1/2. (Jan. - Apr., 1956).

³⁵ Moguće da je Anaksimenu imao u vidu i one pretpostavke koje ispunjavaju deo iskustva običnih ljudi, predstave o smrti kao izdahnuću, u smislu da se za nekog ako je umro kaže da je izdahnuo, te se i u kolokvijalnom shvatanju izjednačuju dah i duša. Pavlović pravi i zanimljivo etimologizovanje, navodeći da kada se rastavi reč vaz-duh: „*pokazuje da je to duh koji se svugde nalazi. Kao da je sama naša reč skovana na sličnim osnovama na kojima je počivala i Anaksimenuova vizija o aeru kao osnovnoj supstanciji*”. B. Pavlović, *Presokratska misao*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 1997, str. 75.

analogiji duše i vazduha što ga čovek udiše i tako živi. Opažanje i uviđanje da je vazduh kosmički ekvivalent duše to jest života u čoveku, moglo je biti važan motiv da Anaksimenu izabere vazduh kao *arche* svega.³⁶ I ne samo to, nego u skladu sa hillozoističkim gledištem, koje je Anaksimenu delio sa ostalom dvojicom miletskih filozofa, građa *kosmosa* morala je u isti mah biti i građa života.

Postoji i svedočanstvo, na koje se i Jeger osvrnuo, da je Anaksimenu napravio analogiju, a potom i njegov sledbenik Diogen iz Apolonije, između delovanja vazduha u *kosmosu* kao celini i delovanja duše u pojedinačnom čoveku. Ovo se može iščitati iz Aetijevog fragmenta, koji je označen tako kao da je u pitanju autentični Anaksimenuov citat.³⁷ Evo kako on glasi (DK13B2):

<p><i>A[naksimenu], Euristratov [sin], Milećanin, izjavio je da je vazduh načelo bića: jer iz njega sve nastaje i u njega se opet razlaže. „Kao što nas naša duša”, kaže, „koja je vazduh, (čvrsto) drži zajedno, tako i dah i vazduh obuhvataju celi kosmos” (a vazduh i dah su istog značenja). Ali i on se vara misleći da su živa bića sastavljena iz jednostavnog i</i></p>	<p><i>’Α. Εὐροστράτου Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφώνησεν· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι. ὅσion ἢ ψυχῆ, φησὶν, ἢ ἡμετέρα ἀήρ οὐσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει’ (λέγεται δὲ συνωνύμως ἀήρ καὶ πνεῦμα). ἀμαρτάνει δὲ καὶ οὗτος ἐξ ἀπλοῦ καὶ</i></p>
--	--

³⁶ Anaksimenu se, ipak, nije na tome zadržao, već je otišao dalje u preoblikovanju i filozofskom recipiranju zatečenog stanovišta. Ako se izuzme Talesovo shvatanje duše, koje je izloženo u spisu *O duši* (405a19-21), drugi Anaksimenuov fragment (DK13B2) prvi je originalni presokratski stav o duši koji je sačuvan.

³⁷ Autentičnost ovog fragmenta, između ostalih, osporavali su Reinhart (K. Reinhardt), Vilamovic-Melendorf (U. v. Wilamowitz-Moellendorff), Gigon (O. Gigon), Frankel (H. Fränkel), Keršenštajner (J. Kerschensteiner). Kao autentičan prihvataju ga Kranc (W. Kranz), Nestle (W. Nestle), Prehter (K. Praechter), Barnet (J. Burnet), Gatri, Barns. Alt (K. Alt), argumentima ne baš potkrepljeno, tvrdi da je DK13B2 autentičan, ali da on ne pripada Anaksimenu već Diogenu iz Apolonije (K. Alt, "Zum Satz des Anaximenes über die Seele: Untersuchung von Aëtios *περὶ ἀρχῶν*", *Hermes* 101 (1973), s. 129-164). Detaljnije videti u pominjanom autorovom tekstu. Ž. Kaluđerović, „Anaksimenuov i Diogenov *animizam*”, u: *Filozofska istraživanja*, 141, god. 36, sv. 1, Zagreb 2016, str. 75-88.

jednoličkog vazduha i daha: nemoguće je, || μονοειδοῦς ἀέρος καὶ πνεύματος δοκῶν
 naime, postaviti jednu tvar za načelo || συνεστάναι τὰ ζῶια· ἀδύνατον γὰρ
 bića, nego treba postaviti i delatni || ἀρχὴν μίαν τὴν ἕλην τῶν ὄντων
 uzrok³⁸ || ἵποστῆναι, ἀλλὰ καὶ τὸ ποιοῦν αἴτιον
 || χρὴ ἵποτιθέσθαι.

Pretpostavka o srodnosti između duše u čoveku i sveprožimajućeg kosmičkog božanstva nema mnogo veze ni sa nastankom fizioloških (Barnet), a ni medicinskih (Kirk (G. S. Kirk)) nauka. Ona je pre svega utemeljena na religijskim osnovama, i to ne onim koje se pozivaju na nasleđe olimpijskog panteona kod Homera, već onim koje pripadaju religijskim fermentima koji su aficirali različite slojeve stanovništva u VI veku pre n.e. i koji su dali podstreka i „svetom” pesništvu znanom kao orfičko. Glasnici posvećeni u ime Orfeja su u religijskoj sferi bili suočeni sa problemom koji je u različitim oblicima bio i problem Milećana, ali i čitave antičke filozofije, a to je odnos jednog i mnoštva.³⁹ To što je Anaksimenovno načelo bilo božansko i istovremeno činilo tvar naše duše⁴⁰ pokazuje da se ni on nije bio potpuno oslobodio okvira narodnog, nefilozofskog konstituisanja sveta,

³⁸ Preveo i podvukao Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 91, B2. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 95, B2. Podvučene reči najčešće su prihvatane kao da su izvorno Anaksimeneve. Reči oko čije autentičnosti se filozofi i filolozi uglavnom spore su *συνκρατεῖ* („držanje zajedno”), *κόσμος* („red”, „svet”) i *πνεῦμα* („dah”). Konsultovati i: G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 1957, pp. 159-161; R. D. McKirahan, *Philosophy Before Socrates*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 2010, pp. 53-54.

³⁹ Videti: W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, Beacon Press, Boston 2001, p. 316.

⁴⁰ Verovatno i na Anaksimena misli Aristotel izričući frazu „i neki drugi” (*καὶ ἕτεροί τινες*) u *O duši* 405a21-22, spominjući Diogena iz Apolonije i govoreći da je duša vazduh. Ros (W. D. Ross), u svom komentaru ovog mesta, kaže da se osim Anaksimena pominju još i imena Anaksagore, Arhelaja i Anaksimandra, kao i da je prema Platonovom *Fedonu* (*ΦΑΙΔΩΝ*) (96b4), ovo stanovište bilo dobro poznato i samom Sokratu. W. D. Ross, *Aristotle DE ANIMA*, Oxford University Press, Oxford 1999, p. 180.

ali i još nešto – da je kod njega već bilo moguće razaznati analogiju između makro i mikrokosmosa.⁴¹

Suprotno mišljenju nekih današnjih filozofa, koji, verovatno i pod Hajdegerovim (M. Heidegger) uticajem, nastoje proglasiti Anaksimandra ne samo jednim od najvećih presokratskih filozofa uopšte, nego i prvim i, svakako, najznačajnijim miletskim filozofom,⁴² Anaksimenes je kao poslednji *fisičar* iz velike trojke, bio u očima svojih savremenika, ali i kasnije, uticajnija ličnost nego što je to bio Anaksimandar. Pitagora je prilikom oblikovanja vlastite kosmologije više sledio Anaksimena nego Anaksimandra. O Anaksagori se govorilo, iako to po svoj prilici nije tačno, da je bio Anaksimenesov učenik (DK59A1), kao i da je bio u bliskoj vezi sa Anaksimenesovom filozofijom (DK59A41).⁴³ Anaksimenes je, smatra se, presudno uticao i na fundamentalnu tezu Diogena iz Apolonije o vazduhu kao *arhe*-u svega. Tragovi Anaksimenesovog uticaja mogu se, konačno, pronaći i u nekim kosmološkim pogledima Leukipa i Demokrita.⁴⁴

Iako tvrdnja da su sve stvari nastale od vazduha i da će se sve u njega vratiti kad propadnu, može izgledati kao povratak na Talesovo stanovište, osim što je voda zamenjena vazduhom, Anaksimenes je dodao i jednu odredbu koja ga je učinila osobenim – stvari, po njemu, nastaju iz

⁴¹ Šofild (M. Schofield) misli drugačije. On smatra da se čini neverovatnim da se Anaksimenes približio formulisanju koncepcije čoveka kao mikrokosmosa, dodajući da nije izvesno ni u kojoj je meri Milećaninova kosmologija bila vitalistička. M. Schofield, *Routledge History of Philosophy Volume I. From the Beginning to Plato* (ed. C. C. W. Taylor), Taylor & Francis e-Library, London and New York 2005, p. 59.

⁴² Niče (F. Nietzsche), na primer, Anaksimena ni ne spominje u svojoj knjizi *Filozofija u tragičnom razdoblju Grka (Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen)*, već jednostavno nakon Anaksimandra prelazi na razmatranje Heraklita.

⁴³ O čemu će više biti reči u autorovom članku o Anaksagorinim *homeomerijama* i *Nous*-u.

⁴⁴ I o ovoj temi autor će izvestiti u radu o Leukipovim i Demokritovim atomima i praznini. O Anaksimenesovoj čuvenosti, i o njegovom uticaju u kasnijim vremenima, piše i Burnet u svojoj knjizi. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, The World Publishing Company, Cleveland and New York 1962, pp. 78-79, 108, 253-254, 270-272, 339-340, 353-355.

vazduha na određeni način: zgušnjavanjem i razređivanjem.⁴⁵ Ovaj podatak je od velike važnosti, zato što on ukazuje da je Anaksimenes, osim što je odredio prirodu temeljne tvari, pokušao da, pomoću zgušnjavanja i razređivanja, pronađe univerzalni ključ kojim će objasniti svo nastajanje i promenu.⁴⁶ On, naravno, ne precizira zašto dolazi do zgušnjavanja i razređivanja, osim ako ne usvojimo drugu, već spomenutu, tezu da do njega dolazi usled kretanja, koje je, opet, večno. Anaksimenes nije dospao do poimanja aristotelovski shvaćenog eficientnog uzroka,⁴⁷ ali je makar nagovestio da, prvobitnom bivstvu koje podleži svim promenama, treba dodati i izvor kretanja.⁴⁸

LITERATURA

- Algra, K., "The beginnings of cosmology", u: A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to EARLY GREEK PHILOSOPHY*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Alt, K., "Zum Satz des Anaximenes über die Seele: Untersuchung von Aëtios περί ἀρχῶν", u: *Hermes* 101 (1973).
- Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007.
- Aristotel, *O duši. Parva naturalia*, PAIDEIA, Beograd 2012.
- Aristotel, *O nebu. O postajanju i propadanju*, PAIDEIA, Beograd 2009.
- Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006.

⁴⁵ Koplston (F. Copleston) smatra da se Anaksimenesovo rešenje problema objašnjavanja nastajanja stvari iz vazduha pomoću zgušnjavanja i razređivanja odlikuje genijalnošću. F. Koplston, *Istorija filozofije Grčka i Rim*, BIGZ, Beograd 1991, str. 61.

⁴⁶ Iberveg (F. Ueberweg) i Prehter, osim učenja o zgušnjavanju i razređivanju, napredak Anaksimenesa u odnosu na prethodnike vide i u lakoj mogućnosti uspostavljanja analogije između vazduha i duše. F. Ueberweg, K. Praechter, *Grundriß der Geschichte der Philosophie I*, E. S. Mittler und Sohn, Berlin 1909, s. 35.

⁴⁷ Konsultovati: Ž. Kaluđerović, *Stagiratin*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci • Novi Sad 2018, str. 87-98.

⁴⁸ Na sličan način, premda u nešto manje obazrivom tonu, svoje izlaganje o Anaksimenu završava i španski filozof Marias (J. Mariás). J. Marias, *History of Philosophy*, Dover Publications, Inc., New York 1967, p. 15.

- Aristotelis Opera*, ex.rec. Immanuelis Bekkeri, ed. Acad. Regia Borussica, I-V, Berlin 1831-1870. Novo izdanje pripremio je O. Gigon, Berlin 1970-1987. Svi Aristotelovi navodi srađnjivani su prema ovom izdanju.
- Aristotle, *Meteorology*, u: J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle I*, Princeton University Press, Princeton 1991.
- Barnes, J., *Early Greek Philosophy*, Penguin Putnam, New York 2001.
- Barnes, J., *The Presocratic Philosophers I-II*, Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston 1979.
- Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, The World Publishing Company, Cleveland and New York 1962.
- Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, OCTAGON BOOKS INC., New York 1964.
- Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I-III*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985-1987.
- Diels, H., *Predsokratovci fragmenti I-II*, Naprijed, Zagreb 1983.
- Gomperz, H., "Problems and Methods of Early Greek Science", u: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 4, No. 2. (Apr., 1943).
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge University Press, Cambridge 1962.
- Guthrie, W. K. C., "ANAXIMENES AND TO ΚΡΤΣΤΑΛΛΟΕΙΔΕΣ", u: *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 6, No. 1/2. (Jan. - Apr., 1956).
- Guthrie, W. K. C., *The Greeks and their Gods*, Beacon Press, Boston 2001.
- Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije I*, BIGZ, Beograd 1975. Original *Istorije filozofije I* preuzet je sa Internet adrese: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Vorlesungen+%C3%BCber+die+Geschichte+der+Philosophie>.
- Homer, *Ilijada*, Prosveta, Beograd 1968.
- Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, Oxford 1967.
- Kaluđerović, Ž., „Anaksimenov i Diogenov animatizam”, u: *Filozofska istraživanja*, 141, god. 36, sv. 1, Zagreb 2016.
- Kaluđerović, Ž., *Dike i dikaiosyne*, Magnasken, Skopje (Severna Makedonija) 2015.
- Kaluđerović, Ž., *Stagiratin*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci · Novi Sad 2018.
- McKirahan, R. D., *Philosophy Before Socrates*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 2010.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 1957.

-
- Koplston, F., *Istorija filozofije Grčka i Rim*, BIGZ, Beograd 1991.
- Laertije, D., *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973. Original *Života i mišljenja istaknutih filozofa* preuzet je sa Internet adrese: <http://www.mikrosapoplous.gr/dl/dl.html>.
- Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1996.
- Marías, J., *History of Philosophy*, Dover Publications, Inc., New York 1967.
- Mirhady, D., "Non-Technical Pisteis in Aristotle and Anaximenes", u: *The American Journal of Philology*, Vol. 112, No. 1. (Spring, 1991).
- Niče, F., *Filozofija u tragičkom razdoblju Grka*, u: *Spisi o grčkoj književnosti i filozofiji*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Novu Sad 1998.
- Pavlović, B., *Presokratska misao*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 1997.
- Platon, *Fedon*, u: *Dijalozi*, Kultura, Beograd 1970.
- Ross, W. D., *Aristotle DE ANIMA*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- Schofield, M., *Routledge History of Philosophy Volume I. From the Beginning to Plato* (ed. C. C. W. Taylor), Taylor & Francis e-Library, London and New York 2005.
- Stokes, M. C., *One and Many in Presocratic Philosophy*, Center for Hellenic Studies, Washington D. C. 1971.
- Šredinger, E., *Priroda i Grci*, Fedon, Beograd 2007.
- Vindelband, V., *Istorija filozofije*, BOOK & MARSO, Beograd 2007. Original *Istorije filozofije* preuzet je sa Internet adrese: <https://archive.org/stream/geschichtederphi00wind#page/n3/mode/2up>.
- Ueberweg, F., Praechter, K., *Grundriß der Geschichte der Philosophie I*, E. S. Mittler und Sohn, Berlin 1909.

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

AER AS AN ARCHE

Abstract: In the article, the author identifies two groups of reasons that guided Anaximenes when he had chosen *aer* as *arche* of everything. One group of reasons has a scientific origin, while the other group includes less reflected motives that emerged from the common spiritual ambiance where Anaximenes and the other two Milesians had lived. Contrary to the frequently taken attitude about the Anaximenes' regress towards Anaximander when it comes to postulating air as a principle, the author is of the opinion that the attitudes of the last Milesian make progress in comparison with his predecessors. Firstly, the evidence for this statement could be found in his writing style – prose, that points out Anaximenes' retreat from mythological background and an approach to rational discourse. Secondly, Anaximenes reformulated the original context of the word *aer* into its current meaning of invisible matter that surrounds us, understanding air as "something" rather than "nothing" and setting it as a principle. He also stepped forward while refining philosophical terminology, distinguishing substance and affections. With Anaximenes, finally, obvious differences in the type or quality were reduced for the first time to a common origin in the difference in quantity. To this should be added the introduction of syntagm of condensation and rarefaction, with which he tried to explain the becoming and change, thus, Anaximenes anticipated the discovery of the efficient cause or *causa efficiens* by this conceptual pair.

Keywords: Anaximenes, *aer*, *arche*, scientific reasons, less reflected motives, condensation, rarefaction

Primljeno: 30.8.2021.

Prihvaćeno: 2.11.2021.

Arhe XVIII, 36/2021
UDK 16 Hegel G.
17.024.3 : 174.5
DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.36.29-51>
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

NEVENA JEVTIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

REFLEKSIJA I SPEKULACIJA

Rani Hegelov koncept logike kao samokritike refleksije

Sažetak: U ovom radu, autorka će predstaviti Hegelove pojmove refleksije i spekulacije onako kako su razvijani u njegovom spisu *Razlika*. Refleksija i spekulacija, kao međusobno povezane i uslovljene misaone procedure, u stanju su da ispune dvostruki zadatak kritičkog uvođenja i sistematskog razvijanja filozofije. Kao radikalno zahvatanje u antinomije refleksije, zapravo izvođenje antinomija iz samog apsolutnog identiteta, samo-kritička refleksija jeste metoda onoga umskog ili spekulativnog. U manuskriptu Hegelovih predavanja iz 1804/5. godine, *Logika – metafizika – filozofija prirode*, na primeru logičkog izvođenja vrsta sudova vidljiva je samokritika refleksivnih misaonih odredaba na delu. Ovaj rani koncept logike, koju Hegel naziva logikom refleksije ili logikom razuma, igra ulogu uvoda u metafiziku.

Ključne reči: Hegel, refleksija, spekulacija, um, logika, metafizika

UVOD

Termini refleksija i spekulacija u Hegelovoj filozofiji čine jedan snažno povezan pojmovni par. S obzirom na bogato problemsko tkivo i pojmovnu mrežu koja izrasta iz njihovog odnosa, on predstavlja jedno od ključnih filozofskih sredstava kojima je Hegel konsolidovao vlastiti sistem². Međutim, on je ujedno i veoma bitno sredstvo kritike filozofskih

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

² Dizing tvrdi da je to, takođe, slučaj i sa Šelingom i njegovim sistemom filozofije identiteta (Düsing, K., *Spekulation und Reflexion*, S. 95). Dizing ukazuje na stanovite razlike između prvog izdanja i kasnijeg ponovljenog izdanja Šelingovog spisa *Ideje za filozofiju prirode* (iz 1797. i 1803. godine). On

sistema njegovih savremenika. U takozvanom jenskom periodu, Hegel se intenzivno bavim onim filozofima (Kant, Jakobi, Fihte) čije je sisteme nazivao filozofijom refleksije. Najistaknutiju karakteristiku ovog načina mišljenja predstavljaju dualistička postavljanja vlastite problematike.

U osnovi dualizama u vezi sa problemima spoznaje, kao i tretmana epistemološke aparature svesti u refleksijskoj filozofiji, počiva jedan prethodni istorijski sukob. Odvajanje vere i razuma za Hegela predstavlja trijumf prosvetiteljstva, ali on u svom klimaksu podseća na slučaj podvođenja pobedničke strane pod *Weltanschauung* gubitnika. Pobjeda razuma nad verom uslovljava nadalje paradoksalna dešavanja. Prema Hegelu, njome je ustoličena merodavnost konačnih formi mišljenja, koje predstavljaju zajednički imenitelj modernih koncepata racionalnosti (Dekart, Kant) uprkos mnogih međusobno različitim momenata. Analizirajući dominantne epistemološke predrasude modernog vremena, Hegel u spisu *Vera i znanje* kaže: „Stvari koje bivaju spoznate kroz razum samo su pojave, ništa po sebi, – što je posve istiniti rezultat; međutim, po neposrednom sudu je i razum – koji spoznaje samo pojave i ništa-po-sebi; ali tako spoznajući, diskurzivni razum se, naprotiv, posmatra kao po sebi i apsolutan, a spoznavanje pojava se dogmatički posmatra kao jedini način spoznavanja, dok se

pokazuje kako je upotreba termina „spekulacija“ u prvom izdanju zamenjena terminom „refleksija“ u drugom. S obzirom na prvo izdanje vidimo kako je, u osnovi određenja prirodne filozofije, definisan prvi akt spekulacije, te time i početka filozofije, kao odvajanje samosvesti od vlastitog sveta (Videti: Op. cit., S. 102–103). Prema Dizingu je, dakle, Hegelovo vrednovanje filozofije koja stoji na stanovištu refleksije i one koja stoji na stanovištu spekulacije blisko drugom izmenjenom izdanju pomenutog Šelingovog spisa (Op. cit., S. 105). Primer tog vrednovanja je svakako sam termin *Reflexions-Philosophie* u podnaslovu spisa o *Veri i znanju*. Kasniji Šelingov govor (u spisu o *Odnosu filozofije prirode sa filozofijom uopšte*, 1802. godine) o „prastarom razdvajanju“ (uralten Entzweiung) koje mora biti „ukinuto“ (aufgehoben), potvrđuje zajednički ishodišni zadatak filozofije koji je određivao njihovu saradnju u *Kritičkom časopisu* (Loc. cit). Šelingova kritika Fihtea otvoreno pozajmljuje od Hegelove, koju je ovaj izneo u ovom časopisu. Stoga je, prema Dizingu, Hegelova kritika doprinela da Šeling izmeni smisao pojma spekulacije u drugom izdanju pomenutog spisa. Ona je tada postala čisto umsko saznanje apsoluta koje stoji nasuprot refleksiji (Op. cit., S. 106).

umska spoznaja poriče³. Međutim, s vrednovanjem razumske spoznaje kao jedine epistemološki opravdane, uz stav da je razumska spoznaja onda legitimna i smislena kada je usmerena na spoznaju pojava, negira se mogućnost da konačne forme spoznaje uopšte dosegnu do onoga *po sebi*. Sa stanovišta trijumfalnog razuma, kao analitičke moći svesti razvijane u kontinuitetu od Dekarta do Kanta, postala je transparentna dvostruka nekompetentnost razuma da niti ispuni, a ni potisne zahtev vere. Vera se neminovno „vraća“ prodirući u sedište razuma, u formi neispunjenog ili neispunjivog zahteva za prevladavanjem konačnosti⁴.

Razdvajanje znanja i apsoluta biće temeljna predrasuda i razlog okoštavanja refleksijske filozofije. Reč je o nepropitanoj predrasudi na osnovu koje refleksija fiksira vlastite produkte i određenja. Razdvajanje znanja i apsoluta, bitka i mišljenja, u krajnjoj liniji prate i ostali dualizmi kao nepropitane „pretpostavke, da je beskonačnost različna od konačnosti, da je sadržina nešto drugo nego forma, da se ono unutrašnje razlikuje od onoga što je spoljašnje, isto tako da posredovanje nije neposrednost“⁵. U spisu *Razlika između Fichteovog i Šelingovog sistema filozofije*, refleksija je prepoznata kao onaj faktor čiji je uticaj na dominantni način formirao iskustvo mišljenja Hegelove epohe. Hegel u tom spisu zagovara iskustvo mišljenja i filozofiju koja polazi sa stanovišta spekulacije, te bi neposredni utisak mogao da bude da će refleksija i spekulacija predstavljati samo još jedan primer pomenutog dominantnog dualističkog manira postavljanja problema. Međutim, razmatranje se ne svodi na to da se ona i spekulacija međusobno isključuju. Ovaj pojmovni par, refleksija i spekulacija uzeti skupa kao međusobno povezane i uslovljene misaone procedure, može ispuniti dvostruki zadatak kritičkog uvođenja i sistematskog razvijanja one

³ Hegel, G. V. F., *Vera i znanje*, str. 228 – 229.

⁴ U *Fenomenologiji duha*, Hegel opisuje rezultat dijalektičkog odnosa razuma (prosvetćenosti) i vere i ovako: „Vjera je time postala ustvari ono isto što i prosvjeta, naime svijest o odnosu onoga po sebi postojećeg konačnog spram bespredikatnog, nespoznatog i nespoznatljiva apsolutnoga; samo što je ona zadovoljena, a vjera pak nezadovoljena prosvjeta“ (Hegel, G. W. F., *Fenomenologija duha*, str. 372).

⁵ Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, str. 44.

filozofije koja bi prevladavala ograničenja filozofske kulture i naučne obrazovanosti svoga vremena. Stoga će upravo u razmatranju višedimenzionalnog karaktera njihovog međusobnog odnosa ležati ključ Hegelove interpretacije ove misaone procedure.

Pojam refleksije ima dugu filozofsku istoriju. Ruso je, na primer, „stanje refleksije“ (l'état de réflexion) označio kao neprirodno ili čak protivprirodno stanje prema kome je čovek koji razmišlja odnosno reflektuje „iskvarena životinja“⁶. Time je refleksija kod njega imala karakter one moći koja razbija обруч prirodnosti čovekove egzistencije i verovatno počiva u osnovi svih zala koja su pala na ljudski rod s uspostavljanjem njegove „druge prirode“. U suprotnom tonu, doduše, u odnosu na Rusoa, ali u sličnom antropološkom kontekstu, govori i Herder o refleksiji. Naime, govoreći isprva o specifično ljudskoj karakteristici da, nasuprot vezanosti za instinkt i sferu prirodnosti, pronade za sebe samostalnu „sferu ogledanja“ i da „se u sebi ogleda“⁷, Herder će refleksiju odrediti kao slobodnu funkciju svesti koja u „okeanu utisaka koji plave dušu preko čula“ može da se izdvoji, okrene vlastitu pažnju ka „jednom talasu“ i bude svesna te svoje aktivnosti⁸. Tako i ovde refleksija, podrazumevajući svojevrsno distanciranje u odnosu na ono neposredno dato, suprotstavlja se neposrednoj, konzumativnoj uronjenosti svesti u vlastito okruženje. S refleksijom postaje moguće da se pojavi sama relacija između svesti i njenog predmeta, kao i distinkcija između akta svesti i njenog sadržaja. Relacija se javlja zahvaljujući tome što refleksija postiže da se od različitih sadržaja apstrahuje sve što ne pripada opštim osobinama jednog predmeta⁹.

Ovaj niz slučajeva shvatanja refleksije kao moći koja prekida, zaustavlja, upravlja se protiv onoga neposrednog, primenjuje opšte interpretativne obrasce na osnovu kojih razabira, može se nastaviti sa Fihteom. Kako bi se uopšte „uhvatila“ delatnost svesti, recimo u kontekstu opažanja ili zrenja, Fihte zaključuje da je pre svega potrebno

⁶ Ruso, Ž.-Ž., „O poreklu i osnovima nejednakosti među ljudima“, u: *Društveni ugovor*, str. 142.

⁷ Herder, J. G., *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, S. 26.

⁸ Op. cit., S. 87.

⁹ Loc. cit.

fiksirati delatnost zrenja koja je okrenuta ka predmetu zrenja (ili kako on kaže „ka vani“) i delatnost koja je zapravo refleksija na prvu delatnost (delatnost koja „ide prema unutra“). Da bi se u procesu zrenja svest mogla posvedočiti uistinu kao subjekt zrenja, kao delatna strana, smatra Fihte, potrebno je izdvojiti, fiksirati sami pojedinačni zor odnosno opažaj. Njegov opis procesa zrenja, na nivou prirodne svesti, efektivno liči na Herderov, koji govori o okeanu neodređenih stanja percipirajućeg subjekta. Herder je fiksiranje rešio upravo sintetizovanjem refleksivnog momenta svesti u svakom njenom pojedinačnom aktu: sa pojedinačnom spoznajom (erkennen) dato je i raspoznavanje ili priznanje za sebe (bei sich Anerkennen) jedne ili nekoliko, među mnogima, određujućih svojstava¹⁰. Refleksivno svojstvo svesti bilo bi ono koje, u krajnjoj liniji, razabira opšte odredbe i artikuliše ono fragmentarno prema opštim obrascima. Kod Herdera je, refleksivnost u tesnoj vezi sa formiranjem pojmova, procesom suđenja (kao i formiranja jezika). Kod Fihtea se, takođe, refleksija vezuje za kontekst pojmovne artikulacije. On kaže: „Zrenje kao takvo nije ništa fiksirano, nego je lebdenje uobrazilje između protivurječnih pravaca. Ono treba da se fiksira, znači: uobrazilja ne treba više da lebdi (...) Prije svega radnja fiksiranja ili učvršćivanja. Cijelo fiksiranje zbiva se u svrhu refleksije pomoću *spontaniteta*, ono se dešava pomoću tog spontaniteta same refleksije (...) Jasno je da mora postojati neka moć čvrstog držanja, ako to zahtijevano čvrsto držanje treba da bude moguće; a takva moć nije ni određivački um, ni uobrazilja koja producira (..) neka srednja moć između obojih. To je moć kojom se *održava* (besteht) nešto promenljivo, kojoj se ono takoreći *zaustavlja* ili pre-staje (dovodi, takoreći, do stajanja) pa se stoga s pravom zove *razum* (der Verstand)“¹¹. U krajnjoj liniji, može se reći da je refleksija funkcija razuma ili spontaniteta koji fiksira, zaustavlja delatni tok svesti i omogućuje razlikovanje odnosno određivanje prema unapred pripremljenoj „spremnici“ proizvoda uobrazilje i umnih određenja. Istraživanje zakonomernosti procesa refleksije ide „natrag

¹⁰ Op. cit., S. 32. Herder zatim određuje „der erste Aktus dieser Anerkenntnis gibt deutlichen Begriff; es ist das erste Urteil der Seele“ (Loc. cit.).

¹¹ Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 169–170.

samo do razuma“. Ona jeste mišljena kao naročiti samoodnos subjekta koji posreduje između međusobno suprotstavljenih strana čulnosti i razuma, s jedne strane, dok je s druge za nju karakteristično isto ono što bi se moglo nazvati opštom strukturom iskustva kao odnos prema nečemu datom¹². Određenja fiksirajućeg, ili što je isto, analitičkog razuma su nešto *dato* za refleksiju i iskustvo refleksije se prema tome razume kao nešto objektivno uslovljeno ili vezano za datost predstava. Prirodnoj refleksiji, smatra Fichte, izmiče uvid u to kako je „ono dano došlo u razum“¹³ i ne može uhvatiti samu produkciju realiteta, za razliku od transcendentalne, filozofske refleksije, koja bi trebalo da zaseca u taj mehanizam. Pošto je reč o posredovanju između čulnog opažanja i čistih pojmova razuma, to znači da je reč zapravo ne samo o istraživanju „uslova mogućnosti spoznaje“, kao formalne mogućnosti, već realnosti spoznaje, koja, kao i kod Kanta, predstavlja sintezu suprotnih elemenata.

Međutim, termin „transcendentalna refleksija“ javlja se isprva kod Kanta, ali je pitanje da li je ona kod njega imala ovu funkciju. Ona označava jednu misaonu proceduru upoređivanja predstave sa onom moći saznanja kojoj pripada, odnosno utvrđivanja odnosa među predstavama prema tome kojoj moći pripadaju. Ona je usmerena na „sadržinu pojmova“, to jest nju interesuje „da li su same stvari istovetne ili različne, saglasne ili suprotne“¹⁴. Međutim, za refleksiju uopšte (poput onoga što bi Fichte kasnije nazvao „prirodna refleksija“, a koje je Kant isprva poistovetio sa razmišljanjem (Überlegung)) karakteristično je to što se ne bavi predmetima, već služi ispitivanju subjektivnih uslova saznanja. On kaže: „*Razmišljanje (reflexio)* nema nikakva posla sa samim predmetima, kako bi se upravo o njima dobili pojmovi, već znači stanje duha u kome se mi prvo pripremamo na to da pronađemo subjektivne uslove pod kojima možemo doći do pojmova. Refleksija je svest o odnosu datih predstava prema našim različitim izvorima

¹² Arndt, Andreas, *Dialektik und Reflexion*, S. 19.

¹³ Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 170.

¹⁴ Kant, I., *Kritika čistog uma*, str. 203. Zapravo, pun spisak odnosa glasi: odnos istovetnosti i razlike, saglasnosti i suprotnosti, unutrašnjega i spoljašnjega, materije i forme, pri čemu ovo poslednje predstavlja osnov za „svaku drugu refleksiju“ (Isto, str. 205).

saznanja, i jedino pomoću te svesti može pravilno da se odredi međusobni odnos представа¹⁵. Рефлексија uopšte bi prekidała prirodni, spontani proces pojmovne artikulacije iskustva i u tom smislu, prema onome što smo već razmatrali gore, imala bi kao svoj efekat zaustavljanje misaonog toka, potenciranje pažnje, što je već uobičajeno razumevanje refleksiје¹⁶. Ovo Kantovo određenje refleksiје kreće na liniji tradicionalnog shvatanja, pri čemu je ona, uz pažnju, osnovna funkcija razuma.

Međutim, Kant će samo nekoliko redova kasnije, objašnjavajući jednu naročitu, transcendentalnu funkciju refleksiје, navesti kako se ona „odnosi na same predstave“ i „sadrži razlog mogućnosti objektivne komparacije predstava među sobom“¹⁷. Kako se ova dva određenja refleksiје međusobno odnose? Prirodna ili logička refleksiја ne bavi se predmetima već „subjektivnim uslovima“, a transcendentalna refleksiја, tome suprotno, okreće se ka „objektivnim uslovima“ i poređenju „stvari“. Pošto transcendentalna refleksiја govori o objektivnim uslovima i stvarnim odnosima, ona bi s obzirom na konkretni proces spoznaje, kao sinteze pojmova i opažaja (u krajnjoj liniji jedinstva subjekta i objekta), obavljala svoju funkciju. Prema Kantovom određenju „transcendentalnog mesta“, refleksiја razvrstava predstave prema tome da li ih „čisti razum zamišlja“ (noumena) ili ih „čulnost pokazuje u pojavi“ (fenomena). Njen osnov jeste ono jedinstvo koje garantuje objektivno važenje ili realitet naše spoznaje, na osnovu koga je sučeljavanje predstava i njihovo razvrstavanje s obzirom na odnos među sazajnim moćima uopšte moguće. Međutim, o tom osnovu sam Kant smatra da je nemoguće položiti račun: „Transcendentalni objekt koji je možda uzrok ove pojave (...) jeste samo neko izvesno nešto, o kome mi ne bismo razumeli šta znači čak i onda kada bi nam to neko mogao reći... Odnos čulnosti prema objektu, kao i transcendentalni osnov toga jedinstva leže nesumnjivo suviše duboko skriveni da bismo mi, koji,

¹⁵ Isto, str. 202.

¹⁶ Takvo shvatanje je karakteristično i za Volfa: Ch. Wolff, *Psychologia empirica*, Fracofurti & Lipsiae, in officina libraria Rengeriana, 1738, §257.

¹⁷ Kant, I., *Kritika čistog uma*, str. 203.

štaviše, sami sebe poznajemo samo pomoću unutrašnjeg čula, to jeste kao pojavu, mogli upotrebiti jedno tako nepodesno sredstvo našeg ispitivanja u tome cilju da iznalazimo nešto drugo osim pojava¹⁸. Predstava transcendentnog objekta, a da bi se on pokazao s onu stranu konačnih formi mišljenja, postoji samo kao problematični pojam, kao i predstava transcendentnog subjekta, kada bi se i do njega moglo dospeti kao stvari po sebi. Kada bi transcendentna refleksija zaista mogla da prevaziđe kontekst procesa realne spoznaje, kao što se se čini da ka tome postoji podsticaj, ona bi zasekla u sam ontološki osnov tog epistemološkog okvira¹⁹. Transcendentni objekt, u epistemološkom smislu, nije ništa više do pretpostavka, puki noumenon. Ukoliko bismo na ovom mestu podsetili na Kantovo učenje o transcendentnom prividu, moglo bi se zaključiti i to da taj nužni privid, nastaje refleksijom onoga uslovljenog na ono neuslovljeno, kada um nastoji da odredi sebe kao totalitet, te se time napuštaju granice epistemološkog okvira u kome naše znanje ima objektivno važeći odnos s realitetom. Refleksija prezentira subjektivnost pod onim uslovima koji je određuju – u relaciji s objektom – kao uslovljenu subjektivnost. Međutim, njena otkrića predstavljaju granice koje se samo nelegitimno prelaze ili netransparentni izvori koji počivaju u osnovi subjekta.

Refleksija, onako kako je izložena u filozofijama Hegelovih savremenika (kao i ne toliko dalekih prethodnika), ne prevazilazi sferu konačne subjektivnosti i mišljenja ka sferi „neograničenog“, apsolutnog mišljenja koje bi predstavljalo istinsko tlo filozofije. Stoga bi trebalo da refleksija dobije dublji filozofski osnov koji bi bio položen u mehanizam „apsolutne sinteze“, kao jedinstvo konačnog i beskonačnog, uslovljenog

¹⁸ Isto, str. 210–211.

¹⁹ Naravno, anticipiramo sve one konceptualne probleme i rešenja koja će biti u vezi sa mogućnošću prevazilaženja refleksivnog koncepta svesti uopšte i adekvatnosti takvog koncepta za objašnjenje samosvesti i apsolutnog Ja (rečima mladog Šelunga onoga neuslovljenog u saznanju): „Iz intelektualnog opažanja se budimo kao iz stanja smrti. Budimo se pomoću *refleksije*, tj., iznuđenim povratkom sebi samima. Međutim, bez otpora se ne može zamisliti nikakav povratak, a bez *objekta* nikakva refleksija“ (Šeling, F. V. J., *Forma i princip filozofije*, str. 218).

i neuslovljenog. Realizovanje apsolutne sinteze pripisano je radu spekulacije, koja je sa svoje strane izjednačena sa stanovištem uma²⁰. Odbijajući predrasude filozofija refleksije, kod Hegela je um kompetentan za spoznaju onoga „po sebi“, neuslovljenog, apsolutnog. Ono po sebi, na primer u najpoznatijoj formulaciji „stvar po sebi“, više nije shvaćeno kao nešto postojeće za sebe, izvan Ja, već je stvar po sebi sada afirmisana kao legitimni predmet umske spoznaje. Ovo daje sasvim drugačiji ontološki osnov epistemološkom okviru unutar koga je, prema Hegelu, moguće sprovesti jedan napredniji filozofski projekat. U kontekstu spisa *Razlika*, taj projekat predstavlja odgovor na potrebu filozofije nastalu iz samog duha epohe, odnosno onoga što Hegel naziva „razdvajanje“ (Entzweiung). Refleksija je i ovde shvaćena kao funkcija razuma, a „snaga ograničavanja, razum, podiže svoju zgradu, koju postavlja između ljudi i apsoluta – sve što je čoveku vredno i sveto, učvršćuje ga pomoću svih sila prirode i talenata i produžuje ga u beskonačnost. Tu se nalazi ceo totalitet ograničavanja, samo ne apsolut sam; izgubljen u delovima, on podstiče razum na njegovo beskrajno razvijanje raznolikosti, koji u njima nastoji da se proširi do apsoluta, ipak

²⁰ Hegel je već u spisu *Razlika*, koji je izašao u julu 1801. godine, u odeljku o Šellingu, odredio vlastiti pojam apsoluta. Reč je poznatoj definiciji prema kojoj je apsolut „identitet identiteta i neidentiteta“ (Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 96). Nasuprot tome, u spisu *Prikaz mojega sistema filozofije* (maj 1801. godine), Šeling vlastiti pojam apsoluta određuje kao „identitet identiteta“ (Schelling, F. W. J., *Sämmtliche Werke*, I, 4, S. 121). Podaci o vremenu kada su spisi izašli nisu dovoljni da bi se bez ikakve sumnje zaključilo o tome kom autoru bi trebalo dati prednost u pogledu originalnosti. Dizing upozorava da se mora uzeti u obzir da postoji obostrani uticaj između ove dve filozofije i to u toku celog ovog perioda u kome se oblikuje konkretno pojmovlje metafizike identiteta (Videti: Dizing, K., *Spekulation und Reflexion*, S. 113). Ono što je ovde izuzetno bitno se tiče upravo pitanje odnosa između refleksije i spekulacije, tačnije odnosa između stanovišta refleksije i spekulacije. Šeling u *Prikazu* ne ispostavlja kao poseban problem odnos ova dva stanovišta, te da li refleksija stoji u komplementarnom odnosu sa spekulacijom i da li je njen zadatak nužan. Šeling se, naime, ne izjašnjava o tome ima li refleksija pozitivan smisao. Hegelov manuskript, o kome je u ovom radu reč, bavi se upravo ovim odnosom metafizike i logike, odnosno spekulacije i refleksije. (Op. cit., S. 123.).

u beskraj samog sebe proizvodi i samome sebi podsmeva²¹. Međutim, filozofija uopšte ne bi mogla bez ove funkcije razuma, odnosno bez protivrečja i razdvajanja koje proizvodi, na osnovu kojih ona tek dobija odgovarajući podsticaj. Stoga je odlučujuće pitanje kako se um odnosi prema razumu, a spekulacija prema refleksiji?

Na Kantovom tragu, Hegel će razum uopšteno odrediti kao mišljenje čiji je predmet ono uslovljeno, dok je um mišljenje neuslovljeno. Razum je, preciznije, ono mišljenje koje istrajava u potrebi za prikazivanjem svake misaone odredbe naporedo s njenom suprotnošću, dok je „jedini interes uma“, prema Hegelu, „ukinuti takve očvrsele suprotnosti“²². Um postaje spekulacija time „što se uzdiže do sama sebe i povjerava se jedino samome sebi i apsolutu, koji istodobno postaje njegov predmet“²³. On postaje spekulacija kada se „dočepa“, kaže Hegel u nastavku, „utemeljenja u samome sebi“, istupajući van odnosa suprotnosti, ali u konačnici i izvan odnosa posredovanja između njega i njegovog objekta: „U beskonačnoj delatnosti postajanja i proizvođenja um je sjedinio ono što je bilo odvojeno i apsolutnu razdvojenost umanjio u relativnu, koja [je] uslovljena iskonskim identitetom“²⁴. Hegel govori o „borbi“ između razuma i uma i opisuje je personifikujući ove pojmove u likove sa prepoznatljivim agendama, interesima a nejasnim domenima. Njen je povod, pomalo kantovski inspirisana situacija, odnosno prekoračenje ingerencija i podele rada između ove dve moći mišljenja. Vidimo da razum „podražava“ um utoliko što „imitira“ apsolutno postavljanje karakteristično za umsko mišljenje i time, kako kaže Hegel, sebi daje „privid uma“. Proizvodi ovog mimezisa su čuvene suprotnosti poput „duha i materije“, „duše i tela“, „vere i razuma“, „slobode i nužnosti“, transformisale su se istorijski zatim i u suprotnost između „uma i čulnosti“, „inteligencije i prirode“, kao i u fundamentalnu suprotnost „apsolutne subjektivnosti i

²¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 20.

²² Hegel, G. W. F., *Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije*, str. 15.

²³ Isto, str. 13.

²⁴ Isto, str. 15–16.

apsolutne objektivnosti“²⁵. Ove protivstavljenosti prividno važe „kao proizvodi uma“ u smislu u kome predstavljaju jednostrano fiksiranje negativne delatnosti uma. Na primer, da bi protivstavljanje između slobode i nužnosti bilo postavljeno apsolutno, razum negativnu moć uma upotrebljava tako da bi odredbu beskonačnosti suprotstavio odredbi konačnog, i to tako što je beskonačno razumljeno samo u ovom negativnom odnosu suprotstavljanja, kao neodređena negacija konačnosti, vezujući zatim jednostrano slobodu za prvu odredbu a nužnost za drugu. Um, sa svoje strane, obe ove odredbe vidi kao odredbe i jednog i drugog pojma, kako sloboda tako i nužnost podrazumevaju jedinstvo ovih suprotnih odredbi. Dalje, oba pojma se međusobno ne isključuju, već upravo na osnovu toga što im je ono jedinstvo svojstveno, predstavljaju oboje određenja kako čovekove delatnosti tako i prirode.

No, ubrzo će se pokazati da um upotrebljava naročitu strategiju u toj borbi, jer Hegel daje natuknicu o „tajnoj delotvornosti uma“²⁶. Razum se stalno iznova opisuje psihološkim pojmovima tvrdoglavosti, upornosti, svojeglavosti, dok je na strani uma – tajna, prikrivena delotvornost i anticipacija uspeha. Dajući mimetički sebi umnu formu, usavršavajući svoja ograničenja, razum sebe dovodi do toga da se njegov zadatak proširuje u „beskonačnost“, u situaciju u kojoj beskonačno i konačno (teza i antiteza) važe istovremeno, što predstavlja, Kantovim rečnikom rečeno, antinomiju. Za razliku od Kanta, ovde je pravo „središte“ antinomije razum, koji se neuspešno krije pod prividom uma, dok je upravo antinomija pukotina na tom prividnom liku. Antinomija je, prema ovoj Hegelovoj analizi, neposredno proizašla iz fiksiranja umske negacije u suprotnost usred jedne konačne forme, kakvo je razumsko mišljenje, te je ona poput znaka koji um interpretira kao zloupotrebu vlastite delatnosti. Ono beskonačno i konačno trebalo bi da se u potpunosti međusobno negiraju, te ukoliko je ovima moguće da stoje naporedo, razum se neminovno razara²⁷. Tačnije, Hegel tvrdi da „um razara razum“, time što „uništava“ oba suprotstavljena faktora njihovim

²⁵ Isto, str. 15.

²⁶ Isto, str. 18.

²⁷ Isto, str. 19.

sjedinjavanjem²⁸. Znanje je upravo rezultat svesnog ujedinjavanja konačnog i beskonačnog, predstavljeno slikom „sjedinjenja u svesti dvaju svetova“, te je opis gigantomahije uma i razuma stigao do svog rezultata.

Definišući znanje na ovaj način dat je opis ontološkog okvira unutar koga je moguće ispuniti zadatak filozofije kao „konstruisanje apsoluta za svest“²⁹. Da se apsolut učini sadržajem svesti, da bude *za* svest, to za nemačke idealiste, te time i Hegela, znači da on mora biti postavljen. Apsolut treba da bude reflektiran, a prema tome kako je rad refleksije uobičajeno shvaćen, kao funkcija razuma, to će značiti da će apsolut tim postavljanjem ujedno biti ograničen i ukinut kao apsolut. Hegel kaže: „Posredovanje ove protivrečnosti je filozofska refleksija“³⁰. Da bi se objasnio mehanizam posredovanja refleksije, te time pokazalo da li uopšte i kako je ona sposobna za shvatanje apsoluta, odnosno da bude spekulacija, nasuprot Fihteovom uverenju, Hegel je rekonstruisao ono po čemu se fundamentalno razlikuju razum i um, te govoreći o uništenju razuma od strane uma zapravo opisivao učinak refleksije. Hegel jasno ističe konstitutivnu ulogu refleksije u umskoj sintezi: „Refleksija kao moć konačnog i njoj protivstavljeno beskonačno su sintetizirani u umu, čija beskonačnost prihvata konačno u sebe“³¹. Štaviše, ona „postaje um“ čim učini sama sebe svojim predmetom, budući da će se, smatra Hegel, pokazati kao neminovnost i svojevrsno „lukavstvo uma“ to da refleksija može postati umom samo preko svog samorazaranja³².

Da bi se najbolje uhvatio odnos refleksije i spekulacije potrebno je okrenuti se mestu na kome Hegel sumira rezultat poređenja Fihteove i Šelingove filozofije, odnosno njihovu razliku. Oba sistema počivaju na isto apsolutnom principu, koji se može, kako to izlaže Hegel, izraziti u refleksijskoj formi, putem suprotstavljanja subjekta i objekta kao njihov identitet. Apsolut u svakom slučaju mora biti *za* svest i biti predmetom

²⁸ Loc. cit.

²⁹ Isto, str. 18.

³⁰ Op. cit.

³¹ Isto, str. 19.

³² Loc. cit.

nauke, što potpada pod ingerencije refleksije uopšte. Filozofska refleksija, kao relacija ova dva određenja, samu sebe čini predmetom i, kako kaže Hegel, „jedno je sa njim; time je ona spekulacija. Fichteova filozofija je zbog toga pravi proizvod spekulacije“³³. Međutim, Hegel smatra da time što je refleksija učinila samu sebe predmetom, reflektujući na živi reflektivni proces svesti u Fihteovoj filozofiji, postavila je sebe kao nešto uslovljeno, kao subjektivnu aktivnost. Potreban je još jedan korak, da se apstrahuje od onoga subjektivnoga, pošto će refleksija tako biti podignuta na viši nivo, odnosno nivo spekulacije, a ujedno će i suprotnost subjekta i objekta biti prevaziđena. Hegel na ovom mestu predlaže novu refleksijsku suprotnost u formuli „Ja i Priroda“³⁴, koja „zakon svog uništenja“ dobija prema apsolutnom principu kao „samouništenje“ konačnih formi svesti.

SAMOKRITIČKA ULOGA RANOG KONCEPTA LOGIKE

U manuskriptu Hegelovih predavanja iz 1804/5. godine, *Logika – metafizika – filozofija prirode*, moguće je u logičkom izvođenju vrsta sudaova videti samokritiku refleksivnih misaonih odredaba. Hegel sud ovde određuje na sledeći način: „Sud je izraz onoga što pojam uistinu jeste, stoga uključuje u sebi negativno jedno“³⁵. Negativno jedinstvo

³³ Isto, str. 83.

³⁴ Hegel koristi termin *transzendentalte Anschauung*, međutim, iz konteksta ovog odeljka se može zaključiti da je taj termin upotrebljen sinonimno sa refleksijom. Na jednom mestu, za refleksiju će reći da je uslovljena, što je isto po svom smislu i odredba transcendentalnog opažaja, prema tome što se on izdiže, slobodnom apstrakcijom, iz raznolikosti empirijske svesti (Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 115). Oba termina govore o istome, jedan je svojstven više rečniku tadašnje Šelingove filozofije i Hegelovoj interpretativnoj poziciji u ovom tekstu, dok je drugi svojstven kantovskom rečniku, kao problemskom ishodištu sva tri mislioca (Fihtea, Šelinga, Hegela).

³⁵ Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe II*, S. 80. Na samom početku ovog odeljka o sudu, Hegel će odrediti sud i na sledeći način: „Sud je momenat drugobitka određenog pojma, ili njegova puka realnost, u kome je ono šta je u njemu stavljeno kao jedno izvedeno *jedno izvan drugog i razlikovano za sebe*“ (Loc. cit. [istakla N. J.]). Za razumevanje suda je od izuzetnog značaja ono što Hegel određuje kao *Fürsichsein*. U *Nauci logike*, međutim, ova misaona

suprotnih određenja predstavlja subjekt kao nešto posebno. Pri tome je reč o supstanciji kao subjektu. Supstancija je postavljena kao ukinuta na osnovu onoga opšteg, međutim negativno jedinstvo koje ovde dobija značajno mesto upravo postavlja to opšte kao nešto negativno. „Ovo opšte nije postavljeno kao biće po sebi već samo u odnosu na drugo kao subjekt, te predstavlja njegovo svojstvo, nešto drugo no ono samo; ovaj drugobitak, ili bitak u drugom, jeste nužan izraz određenosti supstancije, on je suprotstavljen suprotstavljenim određenjima čije je negativno jedinstvo subjekat“³⁶. Hegel već ovde stavlja svoje učenje o sudu nasuprot formalnologičkom. Sa supsumcijom posebnog pod opšte, u sudu je ujedinjena i suprotstavljena supsumcija – onoga opšteg pod posebno. „U pojmu one su u jednostavnom jedinstvu, ono što sud izražava jeste pojmu samom strana refleksija“³⁷.

Odnos subjekta i predikata koji je izražen kopulom suda Hegel tumači na osnovu ovog modela jedinstva dve suprotstavljene supsumcije. U svakoj od supsumcija jedno je postavljeno kao nešto suštinsko, čime je drugo istovremeno dobilo smisao nečega prividnog, ukinutog ili idealnog. Suđenje donosi sa sobom refleksivnost koja unosi „strani“ element u odnosu na prethodnu logičku instancu odnosno određeni pojam. Sud unosi sebi svojstven element u ono što je bila „jednostavnost“ refleksivnosti određenog pojma. Hegel smatra da se u sudu refleksija duplira, odnosno (samo)deli ili duplira u suprotna

odredba biva razvijana u učenju o biću, odnosno prvom delu objektivne logike. „[P]ostojanje predstavlja sferu diferencije, dualizma, oblast konačnosti... U biću za sebe razlika između bića i određenosti ili negacije jeste postavljena i izgrađena; kvalitet, drugobitak, granica, kao i realitet, biće po sebi, trebanje itd. – predstavljaju ona nesavršena ugrađivanja negacije u biće ... u konačnosti negacija [je] prešla u beskonačnost, u *postavljenu* negaciju negacije“ (Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 5, S. 174). U ontologičkom smislu, Hegel insistira na tome da kretanje refleksije, koje određuje kao „kretanje od ništa ka ništa i tako nazad k sebi“, ima pozitivan sadržaj. Ovo kretanje se mora razumeti kao gore opisana negacija negacije (Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 6, S. 24). Hegel u ranoj logici polazi od pojma odnosa, koji se može razumeti kao relativni totalitet ili, prema navedenom mestu iz kasnije *Nauke logike*, beskonačne negacije. Onda bi bilo lakše za razumevanje da refleksija negira ovu (beskonačnu) negaciju.

³⁶ Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe II*, S. 80.

³⁷ Op. cit., S. 81.

određenja. Iz toga proizilazi još kao konstitutivna i važna veza samih veza subjekta i predikata. Sad možemo govoriti o „novoj“ jednostavnosti koja je svojstvena sudu i koju izražava kopula isprva kao „prazan bitak, nereflektovana veza“. Unutar ove jednostavnosti će se, radom više refleksije, formirati nova razlika. Pojam u sudu izlazi izvan sebe, ovim izlaganje dobija vlastiti izraz, vlastito ispoljenje³⁸.

Kretanje logičkih odredbi koje opisuje pri analizi suda, Hegel naziva „putem refleksije“³⁹. Svaki od elemenata suda (subjekat i predikat) je *za sebe* – svaki mora postavljati idealnost onoga drugog, što znači da je svaki *za sebe* ukoliko to drugi nije. Ovo „samoodržanje kroz prinudu“ drugog (Selbsterhaltung durch Bezwungung) predstavlja veoma interesantan motiv utoliko što je određujući za dalje kretanje suđenja. Onaj momenat koji ovladava drugim istovremeno postaje drugo za to „prinudavano“ drugo. Time je i sebe dovelo na isto tlo prinude. Subjekt predstavlja nešto univerzalno ako je postavljen kao ukinuta određenost posebnosti. On mora biti postavljen, jer treba da bude *za sebe*, a ne supstancija ili zbiljnost (Wirklichkeit)⁴⁰. „Ponovno uspostavljanje posebnosti u onome opštem nije međutim postavljanje onoga šta subjekt kao takav jeste; on bi trebalo da bude za sebe i zaista kao subjekt“⁴¹. No, subjekt ostaje nešto posebno, jer je u vezi sa predikatom kao onim opštim. Ipak da bi se dijalektičko kretanje ovih delova suda zaista pokazalo, Hegel pokazuje kako se oba momenta suda, subjekat i predikat, moraju postaviti kao opštost. U ovom slučaju bi opštost subjekta ukidala ono supsumirajuće predikata (odnosno njegovu opštost). Međutim, u suprotnom slučaju, kada bi subjekt bio supsumiranim pod predikat, takođe je potrebna negacija. Da bi bila

³⁸ S obzirom na zrelo Hegelovo učenje o sudu, Tanabe tvrdi kako samo ono posebno ima u vlasititoj suštini takvu podvojenost da reprezentuje ono opšte i time u sebi sadrži ono pojedinačno, kao njegov supstrat. Istovremeno, međutim, ono posebno biva ostvareno i izmenjeno onim pojedinačnim, koje je vrhunac samoozbiljenja onoga opšteg, te pripada na taj način samom pojedinačnom (Tanabe, H., *Zu Hegels Lehre vom Urteil*, S. 223 - 224).

³⁹ Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe II*, S. 82.

⁴⁰ Naravno, sva težina i značaj ove teme o postajanju supstancije subjektom čine je jednim od centralnih motiva Hegelove filozofije uopšte.

⁴¹ Op. cit., S. 83.

supsumirana, opštost se kao takva mora ograničiti i u sebi samoj izraziti ovo postajanje supsumiranim. Ovo ograničenje kao ograničenje opštosti u subjektu je neodređeno, partikularno poput „neki A su B“. U ovom slučaju je subjekt nešto samo potpuno neodređeno („neki A“), stoga je sud problematičan⁴². „Neki A nisu B“ je jednako tačan sud. Hegel ističe kako je veza između A i B jednako moguća, na ovom mestu u izlaganju (ili dedukciji formi sudova?), i kao pozitivna i kao negativna. Stoga je ona potpuno neodređena i slučajna.

Ono što partikularni sud zapravo izražava je puko *Sollen*, jer zahtev da se subjekt postavi kao negativno jedno nije ispunjen. Subjekt će dalje biti singularan, kako se to „treba“ partikularnog ili problematičnog suda ukida. U sudu „Ovo (Dieses) je B“, kategorija „ovo“ je određena kao: „Ovo je nešto posebno za sebe samo, negativno jedno, suprotstavljeno je onome opštem i od njega oslobođeno“⁴³. U *Fenomenologiji duha*, na nivou čulne izvesnosti, Hegel je pokazao kako čak jedna naizgled jednostavna izreka, „ovo“ „ovde“ i „sada“ podleže dijalektici koja prožima samu mogućnost izražavanja⁴⁴. Ne može se obezbediti osnov nužnosti ni u jednom pravcu, odnosno ne može se tvrditi da „ovo“ „ovde“ i „sada“ nužno izriče pojedinačno i relevantno „ovo“ „ovde“ i „sada“. Takođe, ne može se tvrditi da u potpunosti adekvatno izražava opštost svih mogućih „ovo“ „ovde“ i „sada“. U manuskriptu iz 1804. godine ova dijalektika stalno izlazi na videlo u analizi formalnogičkih vrsta sudova.

U hipotetičkom suđenju, na osnovu toga što je u problematičkom subjektu potpuno relativizovan, predikat ovladava celim suđenjem. Subjekt biva supsumiran pod predikat tek kao nešto moguće. Forma hipotetičkog suda, stoga, ima ovaj izraz: „Ako *ovo jeste*, onda je B“. Sud je uopšte problematičan u onom smislu u kome se subjekat vezuje za ono „ovo“. Na osnovu tog „ovog“, kao mesta za subjekat, subjekat se vezuje za predikat. U hipotetičkom sudu, ta veza još podrazumeva određeni uslov. Međutim, ono mesto, ili „ovo“, ne može

⁴² Loc. cit.

⁴³ Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe II*, S. 84.

⁴⁴ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 82 – 92.

obezbediti bilo kakvu nužnost za subjekt. Ne može se reći da to „ovo“ zaista izražava na adekvatan način sami subjekt. S hipotetičkim sudom, međutim, upravo je ovaj izostanak odgovarajućeg osnova za nužnost kopule doveden do svesti. U opštem sudu veza između predikata i subjekta je prazna, te je njegova izražajna moć suštinski mala. U hipotetičkom sudu se ono pojedinačno izražava kao puko moguće, a to je u direktnoj suprotnosti s onim što je priroda subjekta kao supstancije i jednosti, tvrdi Hegel⁴⁵.

Hipotetički sud ipak treba posmatrati kao jedan korak dalje u zahtevanju nužnosti i polaganju računa o osnovu nužnosti ovih logičkih odredbi. Ukoliko se pogleda celokupna analiza logičkih kategorija u ovom spisu do sada, sama kategorija nužnosti nije bila predmetom analize. Ali se može reći da je sve vreme bila ciljana i tražena tom analizom. Prvi put se s raspravljanjem o hipotetičkom sudu ona pojavljuje, doduše kao nešto negativno i zahtevano. U subjektu je sa hipotetičkim sudom otvoreno pitanje o vezi onoga mogućeg i onoga aktualnog. Prema strukturi suda, kako je ovde Hegel na početku određuje, vidimo da bi se nužnost morala tražiti u vezi ove veze (mogućeg i aktuelnog) sa onim opštim. Potreban je srednji član koji bi izrazio njihovu nužnost, njihov postavljen identitet: „Ovaj zahtev je ono poslednje realizacije subjekta, koji se može ispuniti jedino realizovanjem predikata, onoga opšteg“⁴⁶.

Međutim, Hegel se upušta u prikazivanje kompleksne dijalektike u kojoj se ingerencije i smisao svake vrste suda izokreće u drugu vrstu. S obzirom na njihovu izražajnu moć, nijedan sud ne može da se izoluje i posmatra kao zaseban izraz ili samostalna forma. „Prikaz predikata kao nečega što je određeno po sebi, kao da je ono svojstvo subjekta po sebi, ne može da bude ništa drugo do ukidanje samog sebe i postavljanje samog sebe kao jednog sa suprotstavljenom određenošću, čime proizilazi jedno novo jedinstvo, viša opštost“⁴⁷. Pa se time otvara isti problem na jednom novom nivou. Vidimo da je, na primer, kod Kanta svaka vrsta

⁴⁵ Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe II*, S. 85.

⁴⁶ Op. cit., S. 87.

⁴⁷ Loc. cit.

suda izvedena prema odgovarajućoj funkciji suđenja. Kako se koja funkcija izoluje i zasebno posmatra, moguće je sačiniti određenu listu kategorija. Čim se, međutim, pokuša jedna dedukcija na Fihteovom tragu, koja će zapravo istražiti nužnost tih kategorija, vidimo da se zasebnost i jasna razdvojenost ingerencija tih kategorija ne može održati. Iz dijalektike dedukcije kategorija, počev od one prve, proizilaze preostale kategorije. Stoga Hegel ukazuje na to da je partikularni sud nužno i negativan sud. Oba su, međutim, samo problematični i hipotetički i tako dalje.

Iz toga proizilazi ono što Hegel tvrdi da se s obzirom na neki stav može govoriti o razlici između toga da li on ima samo formu suda, te je tek formalno ispravan, ili *de facto* sudi o nečemu, te bi se moralo zahvatiti u njegovu materiju. Naime, ukoliko se negativni momenat pokazuje kao ništa uopšte, sud je opšti time što je predikat potpuno neodređen, te dotični stav i nije sud. S obzirom na drugi smisao onoga negativnoga, sud je totalno problematičan, te se ne može smerati samo na jedan ili drugi smisao negativnoga. Negativni sud prelazi u beskonačni: u negativnom subjekat nema *ovaj* predikat, budući da je on negiran, a u beskonačnom nema nikakav predikat. Stoga, Hegel zaključuje da, s obzirom na proizvoljnost Kantove liste kategorija, beskonačni sud tek imitira suđenje. Ne sudi *de facto* ništa ni o čemu. „Ali negacija, ništa nije uopšte nešto prazno, ona je ništa ove određenosti i jednosti, koja je negativna suprotstavljena određenost“⁴⁸.

Stoga se Hegel vraća hipotetičkom sudu, kao primeru pravog suđenja u materijalnom smislu. Njemu stoji nasuprot disjunktivni sud. U disjunktivnom sudu je reč o razvijenoj refleksiji *u sebe* predikata. „Predikat isključuje ono suprotno određenosti, ali je isto tako isključen time ... povezan tako da on u ovoj vezi isključuje drugo, ali u njoj ono drugo tako isključuje istovremeno njega. Ovim totalitetom predikata subjekt je zaista očuvao sebe, ili ovim je načinio predikat onim što on u ovom odnosu ustinu jeste, naime određenost koja je u negativnom jedinstvu subjekta postavljena kao ukinuta“⁴⁹.

⁴⁸ Op. cit., S. 89.

⁴⁹ Op. cit., S. 91.

Dijalektika suđenja se pokazuje, razvija i dovršava na ovim dvema suprotstavljenim supsumcijama subjekta pod predikat i predikata pod subjekat. U oba slučaja je određujući termin, bilo to predikat ili subjekat, imao smisao fiksirane tačke koja je ostajala to što jeste odnosno za sebe. Međutim, pravo kretanje se odvijalo na drugoj strani, kao na strani onoga što je određivano. To drugo je prikazivalo samorefleksiju u sebe, kao ono što je na taj način zaista imalo pravi status onoga *za sebe*. I u ovom ranom Hegelovom učenju to znači da je to drugo, ono određivano, u kome se odvijao rad refleksije, imalo smisao onoga što je realno. „Jer ono je u sebi prikazivalo totalitet odnosa, dok je ono drugo očuvalo sebe samo kao fiksirani član odnosa“⁵⁰. Tek na osnovu toga je moguće govoriti o opravdanosti određenih vrsta sudova, ukoliko se pokaže kako oni predstavljaju istinski prikaz vlastitih momenata. Hipotetički i disjunktivni sud su pokazatelji prave prirode subjekta i predikata kao takvih. Ono što je ispostavljeno analizom suda od strane „kritičke“ logike jesu kategorija mogućnosti i slučajnosti.

Međutim, ova realizacija subjekta i predikata je „loša realizacija“ suđenja, jer se suđenje samo nije vratilo sebi iz vlastite podvojenosti (Verdopplung)⁵¹. Stoga će se nužnost utemeljiti tek na osnovu „kritike“ zaključka, koji je i ovde, u ovoj ranoj koncepciji, realizacija suda. Nužnost nije tek jedna kategorija među drugima, već ona koja je u temelju zakonomernosti mišljenja, stoga ona omogućava i ovaj kritički pogled u celi tok njenog razvijanja i ekspliciranja. Da će se određene formalnologičke kategorije razviti u određenom, odnosno nužnom pravcu, predstavlja način na koji se dijalektika uopšte može razumeti kao „sredstvo“ ili metoda nauke. Spoznaja apsolutnog identiteta obuhvata u sebi protivrečje, te se u tome utemeljuju nužna diferenciranja⁵².

⁵⁰ Loc. cit.

⁵¹ Op. cit., S. 96.

⁵² Düsing, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, S. 99. Takođe se možemo složiti sa stavom da je zbiljnost uopšte suštinski protivrečna, budući da je refleksivna. Koncept refleksije i u *Nauki logike* podrazumeva da se ona sastoji od kretanja kojim se protivrečnost pokazuje u jednom određenju, te se time ukida. Međutim, ona istovremeno dovodi do toga da se protivrečnost

Tako je Hegel u ovoj logici posmatrao formalno jedinstvo međusobno suprotstavljenih članova kao javljanje apsolutnog identiteta. Sud ne može zaista da prikaže i izrazi apsolutni identitet već ostaje formalna sinteza. U zaključku pak identitet neće biti uspostavljen ili prikazan kao neposredno jedinstvo preko prazne kopule, već je omogućeno posredovanje putem srednjeg termina. Međutim, ovaj srednji termin ne sadrži suštinski u sebi ekstremna određenja, te je i ovo posredovanje formalno. Nakon analize silogizma, Hegel u poglavlju o „Proporciji“ izlaže određenja poput definicije, deobe, konstrukcije, dokaza i dedukcije. Ove teme zaista pre pripadaju izlaganju osnova naučne spoznaje ili učenju o metodi⁵³. Sam termin „proporcija“ se odnosi na jedinstvo odnosa bića (ukinutog jednostavnog odnosa) i odnosa mišljenja. Odeljak o „postavljenoj spoznaji“ zaključuje logiku, te iz toga proizilazi da rasprava o logici uopšte vrhuni u raspravi o metodi. Međutim, tu je samokritički momenat posebno izražen, jer refleksija zna za sebe i opisuje vlastite logičke zakone kao eksplicitna metodološka pravila a ne mutne intuicije. Na vrhuncu logike i nakon samoopisa mehanizma refleksije, spoznaja prestaje da bude stvar logike i prelazi u metafiziku⁵⁴.

ZAKLJUČNA PRIMEDBA

Kao što je rečeno, u ovom manuskriptu Hegel jasno deli domen logike i metafizike. Spoznaja postaje vlastitom refleksijom sama svoj prvi momenat, te kao nešto što leži za sebe, samostalno, pasivno „izvan“ spoznaje razvija se kao drugi momenat. Ona ima dvojaki karakter da je drugo same sebe i kao ona sama odnos je prema drugom⁵⁵. Logika

samopotvrđi u drugom određenju. Protivrečnost nije znak teorijske slabosti ili nedostataka pojmljenja, već predstavlja unutrašnju strukturu bilo koga objekta. Stoga se, u Hegelovom zreлом logičkom učenju, upravo na samoj „kategoriji“ protivrečnosti najčistije pokazuje celokupna dijalektika refleksije. Videti: DiGiovanni, G., *Reflection and Contradiction*, p. 158 - 160.

⁵³ Düsing, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, S. 90.

⁵⁴ Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe II*, S. 124 – 125.

⁵⁵ Op. cit., S. 126.

prelazi u metafiziku i to je rezultat čitavog procesa kretanja refleksije od momenta kada je sama sebi postala problematičnom s kategorijom određenog pojma. Spoznaja prelazi u metafiziku kao „ukidanje logike same, kao dijalektike, ili idealizma“⁵⁶. Poput kretanja refleksije koja sama sebe uništava kako bi se podigla na stanovište uma u spisu *Razlika*, Hegel je i ovo kretanje nazvao negativnom stranom znanja. Tako se može izvesti zaključak da je i kritička logika identična sa putem na kome se refleksija samoukida i podiže do stanovišta spekulacije. Ovde nije teško uvideti da se utvrđivanje puta – na osnovu koga je u refleksiji moguće razlučiti javljanje apsoluta – odvija na osnovu toga što je apsolut spoznat⁵⁷. Stoga Dizing i smatra da je logika u ovom jenskom manuskriptu, pored toga što predstavlja uvod u metafiziku, ujedno i zasnivanje metafizike⁵⁸. Kao radikalnije zahvatanje u antinomije refleksije, kao izvođenje antinomija iz samog apsolutnog identiteta, pojam refleksije, razvijen u ovom periodu Hegelovog filozofskog razvoja, jeste metoda onoga umskog ili spekulativnog. U manuskriptima iz 1804/05. godine mu je stalo da pokaže kako se logika kao logika konačnosti ili logika razuma sama ukida u metafizici. S obzirom na ovo njen samorazvoj i samoukidanje, on je naziva dijalektikom. Međutim, dijalektika ovde nije još uvek shvaćena kao univerzalni i jedinstveni filozofski metod. U *Fenomenologiji duha* će pojmovi razuma, uma, dijalektike i spekulacije dobiti onaj sadržaj na osnovu kojih su postali najpoznatiji pojmovi hegelijanske filozofije. Hegel će, posebno u predgovoru ove knjige, pretresti problem filozofskog metoda i problem uvoda u filozofiju. Za razliku od prethodno pomenutih predavanja iz 1804/5. godine, logika se ovde ne izjednačava sa dijalektikom ili

⁵⁶ Op. cit., S. 127.

⁵⁷ Posredovanje, kao postajanje nečim drugim, izmenjenim, čini karakter spoznaje uopšte, te time i spoznaje apsolutnog. U predgovoru *Fenomenologije duha*, Hegel to posredovanje određuje kao refleksiju u sebe sama, momenat za sebe postojećeg Ja, čisti negativitet ili, apstraktno formulirano, jednostavno postajanje. Ovaj momenat refleksije se ne može „isključiti iz onoga istinitog“. Ona se mora razumeti kao pozitivni momenat onoga apsolutnog (Videti: Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 25).

⁵⁸ Düsing, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, S. 150.

idealizmom koji se ukida u metafizici kao spekulativnoj filozofiji. Logika je metafizika odnosno spekulativna logika.

LITERATURA

- Arndt, Andreas, *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994.
- Ch. Wolff, *Psychologia empirica*, Fracofurti & Lipsiae, in officina libraria Rengeriana, 1738.
- DiGiovanni, George, *Reflection and Contradiction. A commentary on Some Passages of Hegel's Science of Logic*, Hegel-Studien 8 (1973), p. 131 – 161.
- Düsing, Klaus, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, (Hegel-Studien, Beiheft 15), Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1976.
- Düsing, Klaus, *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*, Hegel- Studien 5 (1969), S. 95 – 128.
- Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, Zagreb: Naprijed, 1974.
- Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, Beograd: BIGZ, 1987.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, „Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije“, „Vjera i znanje“, u: *Jenski spisi*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1983.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke*, Band 7, Jenaer Systementwürfe II, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1971.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971-1979.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich., *Fenomenologija duha*, Zagreb: Naprijed, 1987.
- Herder, J. G., *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Stuttgart: GmbH & Co. KG, 1966.
- Kant, Imanuel, *Kritika čistog uma*, Beograd, 1976.
- Ruso, Žan-Žak, *Društveni ugovor*, Beograd: Filip Višnjić, 1993.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta Verlag, 1856 - 1861.
- Šeling, Fridrih Vilhelm Jozef, *Forma i princip filozofije*, Beograd: Nolit, 1988.
- Tanabe, Hajime, *Zu Hegels Lehre vom Urteil*, Hegel-Studien 6 (1971), S. 211 – 229.

NEVENA JEVTIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

REFLECTION AND SPECULATION

Hegel's Early Concept of Logic as Self-Criticism of Reflection

Abstract: The author of this paper will present Hegel's concepts of reflection and speculation, in the way they were developed in his *Differenzschrift*. Reflection and speculation, being connected and conditioned intellectual procedures, are in fact able to fulfil twofold task of philosophy, i. e. the critical task of introduction and systematic task of developing of philosophy. As a radical grasping into the antinomy of reflection, as a way of exposing the antinomies in the absolute identity itself, self-critical reflection is the method of reason or speculation. In manuscript of Hegel's lecture from 1804/5, *Logic – Metaphysics – Philosophy of Nature*, taking logical development of the forms of judgment as an example, the self-criticism of reflexive categories is obvious. This early concept of logic, which Hegel calls logic of reflection or logic of understanding, plays a role of the introduction to metaphysics.

Keywords: Hegel, Reflection, Speculation, Reason, Logic, Metaphysics

Primljeno: 31.8.2021.

Prihvaćeno: 2.11.2021.

Arhe XVIII, 36/2021
UDK 1 Heidegger M.

111.852

165.23

114

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.36.53-72>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

UNA POPOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

PITANJE O STVARI: HAJDEGER O KATEGORIJALNIM BIVSTVUJUĆIMA

Sažetak: Ovo istraživanje posvećeno je problemu razmatranja bivstvujućih različitih od čoveka u Hajdegerovoj misli tridesetih godina XX veka. Cilj rada je da se ukaže na značaj ovog problema u poznoj Hajdegerovoj filozofiji, a spram pozicija rane faze. U radu ćemo pojam stvari uzeti kao odlikovani pojam za ovaj tip bivstvujućih, a problem prostora predstavimo kao nit vodilju za njihovo tumačenje. Rezultati analiza trebalo bi da omoguće precizniji rad na razmatranju pitanja o umetničkom delu, tvorevini i slično.

Ključne reči: Martin Hajdeger, stvar, kategorijalna bivstvujuća, prostor, mesto

Hajdegerova (Martin Heidegger) filozofska delatnost obeležena je pitanjem o bivstvovanju, koje Hajdeger razume kao ključno pitanje kako sopstvene, tako i filozofije uopšte. Ovo pitanje postavljeno je u kritici tradicije, koja po Hajdegeru previđa problem *ontološke diferencije*, tako da se bivstvovanje razume kao neko izuzetno bivstvujuće.

U osnovi sprovođenja takvog gesta, smatra Hajdeger, leži usmerenost na bivstvujuća koja uobičajeno nazivamo objektima, predmetima ili stvarima – usmerenost koja je prirodna za način ljudskog mišljenja i postojanja.² Upravo takva bivstvujuća postala su model metafizičkih analiza, te se i poimanje bivstvovanja u tradiciji izgrađivalo

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

² Up. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1988, str. 13, 16.

s obzirom na njih; model se, potom, primenjivao i na čoveka.³ Prema Hajdegeru, navedeni gest pogrešan je, te je njegova namera da umesto objekata i stvari za model sopstvene ontologije izabere čoveka.⁴ Pitanje o tubivstvovanju, što je Hajdegerov novi termin za ontološku konstituciju čoveka, tako postaje *provodno i pomoćno pitanje* analiza koje bi, u krajnjem, trebalo da dovedu do ispravnog postavljanja pitanja o bivstvovanju kao takvom.

Činjenica da Hajdeger nije dovršio *Bivstvovanje i vreme*, odnosno da njegovi zaokruženi delovi nude samo analizu tubivstvovanja, vodila je izuzetnom naglašavanju čoveka i egzistencije u interpretacijama. Pri tome, u senci ostaje Hajdegerov interes za stvari i predmete, za bivstvujuća čiji je način bivstvovanja različit od onog karakterističnog za čoveka. Usvajajući terminološku razliku kojom se Hajdeger služi upravo u *Bivstvovanju i vremenu*, način bivstvovanja tubivstvovanja nadalje ćemo označavati *egzistencijalnim*, a način bivstvovanja stvari, predmeta i objekata *kategorijalnim*.⁵

Ipak, iako u fundamentalnoj ontologiji Hajdeger insistira na ontološkoj diferenciji između čoveka sa jedne, te stvari, predmeta i objekata sa druge strane, značaj *Analitike tubivstvovanja* kategorijalna bivstvujuća stavlja u drugi plan. Takva slika se, međutim, bitno menja tridesetih godina XX veka, kada počinje zasnivanje poznog Hajdegerovog mišljenja. U okretu (*Kehre*) od ranih pozicija, Hajdeger posebnu pažnju posvećuje upravo kategorijalnim bivstvujućima. Ključni termin koji on u tom pogledu bira je pojam *stvari* (*Sache*), koji, za sada, treba uzeti kao relativno neutralnu oznaku za bića koja nisu čovek, za kategorijalna bivstvujuća uopšte. Tako on u predavanju *Stvar* iz 1950. godine kaže: „Ono stvarno što je tipično za stvar ostaje skriveno, zaboravljeno. Suština stvari nikad ne izlazi na videlo, to jest o njoj se

³ Tako Hajdeger govori i u poznoj filozofiji. Up. Хајдегер, М., „Извор уметничког дела”, у: *Шумски путеви*, Плато, Београд, 2000, стр. 11, 18.

⁴ Up. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, str. 12.

⁵ Up. *Ibid.*, str. 49. Slična pojmovnost se pojavljuje, ali i razrađuje, i u poznim radovima. Up. Хајдегер, М., *Увод у метафизику*, Ейдос, Врњачка Бања, 1997, стр. 168-169.

nikad ne zbori”, implicirajući da pitanje o stvari sada treba naglašeno postaviti.⁶

Pitanje o stvari u naslovu rada ukazuje na nameru da ovde ispitamo to pomeranje Hajdegerovog interesa: cilj nam je da osvetlimo značaj fokusa na bivstvujuća koja nisu čovek, kao i način na koji ih Hajdeger tematizuje u poznoj misli. Pri tome ćemo se prevashodno orijentisati na period tridesetih godina XX veka: radovi iz tog perioda početka izgradnje poznih pozicija, smatramo, omogućavaju bolje razumevanje izmene Hajdegerovog pristupa kategorijalnim bivstvujućima.

NOVO RAZUMEVANJE KATEGORIJALNIH BIVSTVUJUĆIH

Pitanje o stvari u Hajdegerovoj poznoj filozofiji ne treba shvatiti kao jednoznačno; upravo to se može uzeti kao ključna razlika u odnosu na rane radove. Sam izbor termina *stvar* (*Sache*) ovde ima osoben smisao: Hajdeger ga bira kao poželjniju alternativu takođe tradicionalnim terminima *predmeta* (*Gegenstand*) i *objekta* (*Objekt*), u nameri da posredno ukaže na to da novovekovna paradigma, kojoj ovi pojmovi pripadaju, ima svoje korene u starijoj tradiciji. Pojam stvari, dakle, treba uzeti kao pojam koji se odnosi na sva bivstvujuća koja nisu čovek, i to tako da ukazuje na tradiciju njihovog metafizičkog razumevanja.

Sa druge strane, Hajdeger nesumnjivo ne želi da zadrži tradicionalno razumevanje ovog tipa bivstvujućih, te izbor navedenog termina treba uzeti sa rezervom. U skladu sa ciljem *prevladavanja metafizike*,⁷ Hajdeger tematizacijom stvari želi upravo da isključi tradicionalna podrazumevanja, te da ponudi nov pogled na kategorijalna bivstvujuća. Ukoliko metafiziku treba prevladati, te ako je ona izgrađena u nivelaciji ontološke diferencije – prema modelu stvari, onda se za stvar

⁶ Хајдегер, М., „Ствар”, у: *Предавања и расправе*, Плато, Београд, 1999, стр. 135.

⁷ Up. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji. Iz događaja*, Naklada Breza, Zagreb, 2008, str. 149.

mora ponuditi drugačije ontološko tumačenje.⁸ Upravo to je Hajdegerova namera, a počev od tridesetih godina XX veka on je postupno, ali sistemski i sprovodi.

Kako smo pomenuli, tridesete godine XX veka period su sudara ranih fundamentalno-ontoloških i novih pozicija povesnog mišljenja bivstvovanja. U pogledu na kategorijalna bivstvujuća, to znači da se ispitivanje stvari sprovodi iz nove perspektive, te da se uloga tog pitanja razlikuje od one u fundamentalnoj ontologiji; zapravo, ono sada ima funkciju sličnu onoj koju je u *Bivstvovanju i vremenu* imalo pitanje o tubivstvovanju. Ipak, uprkos sličnostima, funkciju i status ta dva pitanja važno je razdvojiti: za razliku od *pitanja o tubivstvovanju* u ranim radovima, *pitanje o stvari* u poznoj filozofiji *nije jedino* odlikovano pitanje putem kog se izgrađuje pristup pitanju o bivstvovanju kao takvom.⁹

U oba slučaja radi se o pitanju o bivstvovanju kao takvom; i pitanje o tubivstvovanju i pitanje o stvari (kao i druga pitanja) predstavljaju samo pomoćne strategije za izgradnju pristupa ovom ključnom problemu. Ipak, status *pomoćnih pitanja* u ranim i poznim radovima ne može se poistovetiti, zbog toga što je u međuvremenu promenjen i status ključnog pitanja. Hajdeger to i eksplicira u čuvenom seminaru u Le Toru 1969. godine: pitanje o bivstvovanju on predstavlja preko dve formulacije – najpre, u ranim radovima kao *pitanje o smislu bivstvovanja*, a potom, u poznoj filozofiji, kao *pitanje o istini bivstvovanja*.¹⁰

Dve formulacije bi trebalo jasno da naznače promenu u načinu pristupa tom pitanju, a za našu analizu to znači da se, shodno njegovoj

⁸ Up. Хайдегер, М., „Превладавање метафизике”, у: *Предавања и расправе*, Плато, Београд, 1999, стр. 53, 56, 64.

⁹ Razliku rane i pozne filozofije Hajdeger u *Prilozima filozofiji* jasno označava kao razliku koja se izgrađuje na poligonu promene miljenja pitanja o bivstvovanju od statusa *vodećeg pitanja (Leitfrage)* do statusa *temelnog pitanja (Grundfrage)*. Štaviše, sopstvenu delatnost Hajdeger vidi upravo kao napor da se takvo pomeranje izvede. Up. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, str. 175, 197, 217, 381.

¹⁰ Up. Heidegger, M., „Seminar in Le Thor 1969”, in: *Seminare*, GA 15, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1986, str. 335.

promeni, menjaju smisao i uloga pomoćnih pitanja. Kako vidimo, ključna promena ovde je da za rešavanje *pitanja o smislu bivstvovanja* imamo samo jedno pomoćno pitanje – *pitanje o tubivstvovanju*, dok u slučaju *pitanja o istini bivstvovanja* imamo više takvih pomoćnih pitanja; za sada smo pomenuli *pitanje o stvari*, ali i *pitanje o tubivstvovanju*, postavljeno sa novih i izmenjenih pozicija.

Pitanje o stvari je u ovom pogledu dodatno zanimljivo, jer se ono i samo grana u nekoliko pravaca. Za razliku od ranih pozicija, gde su bivstvjuća drugačija od čoveka bila bez razlike zahvaćena kao *pribor* (kategorijalna bivstvjuća), u poznoj filozofiji se jednoznačnost rasipa na nekoliko smisaonih pravaca. Klasični primer toga zatičemo u predavanjima *Izvor umetničkog dela* iz 1935-1936. godine, gde Hajdeger razlikuje pojmove *stvari*, *tvorevine* (*Zeug*) i (umetničkog) *dela* (*Werk*).¹¹ Tu on jasno pokazuje da pojam stvari smatra dominantnim upravo zbog tradicionalno-metafizičkog primata, koji implicira da se tvorevina i delo imaju uzeti za neke osobene vrste stvari.¹²

Svakako, Hajdegerov napor ide ka tome da se pojmovi tvorevine i dela oslobode tradicionalnog zahvata, pri čemu je fokus nesumnjivo na delu: tako se do konačnog određenja suštine umetnosti dolazi u potezu koji fokusira odnos između tvorevine i dela (ne i stvari), te, u konačnom, upravo delo pokazuje istinu tvorevine.¹³ Polazeći od ovih predavanja, možemo konstatovati da se pitanje o stvari transformisalo u bar tri pitanja – *pitanje o stvari* (kao takvoj), *pitanje o tvorevini* i *pitanje o umetničkom delu*. Shodno rečenom, pitanja o tvorevini i delu ne bi više trebalo smatrati za instance pitanja o stvari; ovo su sada zasebna pitanja.

Pitanje o tvorevini i pitanje o delu signaliziraju šire teme Hajdegerovog interesa u poznoj filozofiji – reč je o *problemu tehnike* i *problemu umetnosti*. Svako od njih ima posebnu ulogu: pitanje o tehnici vezano je za kritiku savremenog razumevanja bivstvovanja i kritiku novovekovne metafizike, na kojoj isto, prema Hajdegeru, počiva, dok je pitanje o umetnosti usmereno na iskivanje novih puteva filozofije. S

¹¹ Ур. Хајдегер, М., „Извор уметничког дела”, стр. 10, 16-17.

¹² Ур. *Ibid.*, стр. 10-11.

¹³ Ур. *Ibid.*, стр. 22, 23.

obzirom na veliku pažnju koju Hajdeger posvećuje ovim problemima, pitanje o stvari iznova ostaje u drugom planu.

Karakteristična crta sva tri navedena pitanja – pitanja o stvari, tehnici (tvorevini) i umetnosti (delu) – jeste Hajdegerova kritika njihovog metafizičkog razumevanja. Naime, iako je pitanje o stvari naročito vezano za kritiku metafizike, a pitanje o tehnici za kritiku metafizičkih osnova savremenosti, ni jedno od njih nema primat u pogledu navedenih akcenata; na svakom od ovih puteva mišljenja tradicija, ali i novo mišljenje, sagledavaju se iz neke specifične pozicije. Isto važi i za pitanje o umetnosti, o čemu Hajdeger govori direktno u smislu *prevladavanja estetike*, iznova specifično vezano za novovekovlje.¹⁴ Slično tome, iako je pitanje o umetnosti postavljeno kao prostor iskivanja novog filozofskog mišljenja, u duhu opaske o umetnosti kao onog spasonosnog, nema sumnje da se i sama ta opaska izvodi u sučeljavanju sa pitanjem o tehnici, te da je ono, makar i u negativnom gestu, deo (pozitivnog kraka) prevladavanja metafizike i tradicije.¹⁵

Ipak, iako su kritika tradicije i iskivanje novog mišljenja tačke između kojih osciliraju i povezuju se navedena tri pitanja, ono što ta uplitanja vodi je njihov status *pomoćnih pitanja* u odnosu na *pitanje o bivstvovanju*. Drugim rečima, zajedničko za tri pitanja je njihova veza sa pitanjem o istini: upravo tako Hajdeger i predstavlja svoje pomeranje razumevanja kategorijalnih bivstvajućih u poznim radovima, o čemu govori na više mesta.

Veza pitanja o istini i skupa pitanja posvećenih oblastima kategorijalnih bivstvajućih, međutim, u poznim radovima nije postavljena samo formalno, kao veza pripremljenih i centralnog pitanja. Naprotiv, kako bi ove formalne odnose uopšte mogao da stavi u pogon, Hajdeger se odlučuje za više „sadržinski” pristup – za odabir još jedne teme koja bi, ovaj put imanentno, povezala sva navedena pomoćna pitanja; radi se o *problemu prostora*.

¹⁴ Up. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, str. 408-409.

¹⁵ Up. Хајдегер, М., „Питање о техници”, у: *Предавања и расправе*, Плато, Београд, 1999, str. 32.

Drugačije rečeno, funkcionalni odnos pitanja o stvari, tehnici i umetnosti prema nadređenom pitanju o istini svodi se na to da su prva tri pomoćna područja čijim se istraživanjima priprema mogućnost postavljanja i odgovaranja na pitanje o istini. Shodno tome, povratno se i preplitanja tri pripremna i pomoćna pitanja pokazuju smislenim samo s obzirom na tu nadređenu i zajedničku perspektivu. Ipak, da bi tri pomoćna pitanja mogla da ostvare svoju funkciju, ona moraju biti povezana imanentno – što znači da ona dele neku okosnicu oko koje se pozicioniraju.¹⁶ Ta okosnica upravo je problem prostora, što znači da su prostornost stvari, tvorevine i dela – tri različite prostornosti – ono putem čega treba doći do istine bivstvovanja u vezi sa ovakvim bivstvujućima.¹⁷

Odnos pitanja o istini i problema prostora jedan je od najintringantnijih u Hajdegerovoj poznoj filozofiji. Razlog je pominjani seminar u Le Toru, gde Hajdeger pominje i *pitanje o mestu (Ort) bivstvovanja*, odnosno *topologiju bivstvovanja*.¹⁸ Dato je bilo povod za jednu od najuticajnijih interpretacija Hajdegerove misli, onu Ota Pegelera (Otto Pöggeler), koji zastupa tezu da je treća faza Hajdegerove filozofije upravo topologija bivstvovanja.¹⁹ Prema Pegeleru, pitanje o bivstvovanju konačni oblik dobija upravo u vezi sa problemom prostora.

Pegelerovom tumačenju suprotstavio se drugi ključni interpretator, F.-V. fon Herman (Friedrich-Wilhelm von Hermann), ukazujući na to da je u istom seminaru Hajdeger *povezao* pitanje o istini i pitanje o mestu, tako da je drugo obuhvaćeno i određeno prvim.²⁰ U ovom istraživanju i mi pratimo fon Hermana, te Hajdegerovu filozofiju razumemo kao podeljenu na dve, a ne na tri faze. Ipak, to ne znači

¹⁶ Up. Young, J., *Heidegger's Later Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, str. 101.

¹⁷ Up. Sharr, A., *Heidegger for Architects*, Routledge, London, 2007, str. 26.

¹⁸ Up. Heidegger, M., „Seminar in Le Thor 1969”, str. 335.

¹⁹ Up. Pöggeler, O., *Heidegger u svom vremenu*, Šahinpašić, Sarajevo, 2005, str. 10-11.

²⁰ Up. Heidegger, M., „Seminar in Le Thor 1969”, str. 344; von Hermann, F.-W., *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes”*, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Mein, 1994, str. 28-29.

zanemarivanje problema prostora u poznoj Hajdegerovoj misli; naše ključno pitanje vezano je upravo za njega.

Prvo na šta moramo obratiti pažnju je kontrast između naglaska prostora (*Raum*) u poznim radovima i fokusiranja vremena (*Zeit*) u fundamentalnoj ontologiji. Pitanje prostora u poznim radovima ima autonomiju u odnosu na pitanje vremena: u okvirima *Bivstvovanja i vremena* ono je zadobilo kraću tematizaciju, ali je Hajdeger jasno istakao da vreme tu ima i egzistencijalni i ontološki primat.²¹ U poznim radovima, međutim, prostor i vreme razumeju se kao jednakoizvorni, odnosno kao *vreme-prostor (Zeit-Raum)*.²²

Uravnoteženje tretiranja prostora i vremena, čak do preplitanja u jedinstveni fenomen,²³ tumačimo u duhu opisanog mnoštva pripremnih pitanja spram pitanja o istini bivstvovanja. Kao što je ekskluzivnost pitanja o tubivstvovanju u odnosu na pitanje o smislu bivstvovanja zamenjena ravnopravnošću nekoliko pripremnih i pomoćnih pitanja u odnosu na pitanje o istini bivstvovanja, tako se i rani primat vremena dopunjava jednakim statusom prostora i vremena, njihovim strukturnim jedinstvom u formulaciji vreme-prostora.²⁴ Ovde, dakle, nije reč o inverziji prostora i vremena, pri čemu bi prostor preuzeo primat vremena iz ranih radova. Naprotiv, reč je o njihovoj *naporednosti*, koja odgovara uvažavanju jednako otvorenih mogućnosti ispitivanja istine bivstvovanja polazeći od čoveka sa jedne, te polazeći od stvari sa druge strane. U redovima koji slede, nastojaćemo da ukratko prikažemo kako tako mišljen prostor otvara novo razumevanje kategorijalnih bivstvujućih.

²¹ Up. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, str. 418.

²² Up. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, str. 39, 164-165, 218-219, 308, 312; Хајдегер, М., *Питање о ствари/Кантова теза о битку*, Плато, Београд, 2009, str. 21; Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being. Reflections on Heidegger's Later Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 1984, str. 69-70.

²³ Up. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, str. 70, 249.

²⁴ Up. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers, Beiträgen zur Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1994, str. 38.

KATEGORIJALNA BIVSTVUJUĆA I PROSTOR

Kada je reč o Hajdegerovom poimanju prostora, dve su tačke koje ga obeležavaju jednako u ranim i poznim radovima. Reč je o kritici tradicionalnog razumevanja ovog pojma, te, sa druge strane, o uvažavanju njegove mnogoznačnosti – postojanja *više različitih prostornosti*.²⁵

Već u *Bivstvovanju i vremenu* Hajdeger pojam prostora vezuje za ontološku problematiku, a potom ukazuje na prikrivene metafizičke osnove pojma prostora utkanog u novovekovni projekat nauke. Okosnica kritike tiče se jednoznačnosti pojma prostora u tradiciji: prema Hajdegerovom sudu, tradicija prostor razume kao prazan okvir unutar kog se situiraju pojedinačna bića i događaji, zauzimajući u njemu određena mesta-lokacije (*Plaz*).²⁶ Ova paradigma pojam prostora nadređuje pojmu mesta, te predviđa njegovu jednoobraznost i homogenost za sva bivstvujuća i događaje. Nasuprot tome, Hajdeger predlaže bar dve različite vrste prostora i prostornosti – onu koja karakteriše kategorijalna bivstvujuća i onu koja pripada tubivstvovanju;²⁷ egzistencijalna prostornost temeljniji je fenomen i osnova tumačenja kategorijalne.²⁸

Razlika ostaje na snazi i u poznim radovima, ali se dodatno razrađuje. Prvo pomeranje je odustajanje od teze da se kategorijalna prostornost mora tumačiti polazeći od egzistencijalne.²⁹ Iako to ne znači ukidanje njihove veze, Hajdeger će pokušati da kategorijalnu prostornost fokusira polazeći od nje same i priznajući joj status zasebnog fenomena. Pitanja o stvari, tvorevini i delu upravo su instance te namere.

²⁵ Up. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, str. 128.

²⁶ Up. *Ibid.*, str. 108-109, 128.

²⁷ Up. *Ibid.*, str. 59-60.

²⁸ Up. Malpas, J. E., *Heidegger's Topology: Being, Place, World*, The MIT Press, Cambridge, 2006, str. 63.

²⁹ Ona je komplementarna odustajanju od utemeljenja prostornosti u vremenitosti. Up. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, str. 369; Хајдегер, М., *Питање о ствари/Кантова теза о битку*, str. 21.

Druga ključna razlika, nagoveštena i u *Bivstvovanju i vremenu*, jeste fokusiranje problema prostora na primat *mesta (Ort)*.³⁰ U kontrastavu spram tradicije, Hajdeger će primat prostora nad mestom invertovati u primat mesta nad prostorom; pri tome se pojam mesta razume kao *Ort*, a ne više kao *Plaz* (lokacija u prostoru).³¹ To znači da se smisao prostora sada mora ispitivati polazeći od fenomena mesta, a ne obrnuto: mesta, stoga, nisu puke pozicije u prostoru. Shodno tome, prvi Hajdegerov zadatak je da pronađe način na koji može da zahvati fenomen mesta, a time i da obezbedi pristup problemu prostora.³² Taj zadatak, međutim, ispunjen je fokusiranjem nekategorijalnih bivstvjućih kao *osobnih mesta*.³³

Važno je primetiti da se i u poznoj filozofiji Hajdeger rukovodi tezom o više različitih prostornosti, ali se sada radi o razlikama *unutar* kategorijalne prostornosti. Hajdeger detaljnije ispituje kategorijalnu prostornost kao takvu, te uočava da ni ona nije homogena i da se, kao fenomen, pokazuje različito s obzirom na različita bivstvjuća. Posledično, sada moramo govoriti o *prostornosti stvari*, *prostornosti tvorevine* i *prostornosti dela* i tome slično, i to tako da ih razumemo kao kvalitativno različite.

Imajući u vidu da se te prostornosti ne mogu zahvatiti drugačije do zahvatanjem fenomena stvari, tvorevine i dela – da se njihovi osobeni kvaliteti ne mogu *a priori* predvideti – dolazimo do sledećeg i ključnog Hajdegerovog poteza. Primarni fenomeni su u ovom slučaju *fenomen stvari*, *fenomen tvorevine* i *fenomen dela*; tek njihovim detaljnijim razmatranjem moglo bi se doći do sa njima datih *fenomena prostornosti stvari*, *fenomena prostornosti tvorevine* i *fenomena prostornosti dela*. Kao fenomeni, bivstvjuća imaju primat: otuda se opravdava i naglasak na pojmu mesta, umesto na pojmu prostora.

³⁰ O značaju Hajdegerovog tematizovanja mesta, nasuprot prostoru, videti: Malpas, J. E., *Heidegger's Topology: Being, Place, World*, str. 6.

³¹ Up. Villela-Petit, M., 'Heidegger's Conception of Space', in: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments. Volume I: Philosophy*, Routledge, London, 1992, str. 129, 134.

³² Up. Young, J., *Heidegger's Later Philosophy*, str. 100, 117.

³³ Up. Villela-Petit, M., 'Heidegger's Conception of Space', str. 91.

Naime, ako prostor ne razumemo kao apstraktni okvir za mesta kao lokacije, onda se mesto mora vezati za ono što ga „ispunjava”, bivstvjuće. Mesto izjednačavamo sa bivstvjućim, koje se, pak, pokazuje kao *mesno* i *prostorno*; karakter njegovog bivstvovanja uslovljava i karakter sadatog mesta i prostornosti. Time se pokazuje i poreklo razlika unutar kategorijalne prostornosti: one su posledice različitih načina bivstvovanja ovih bivstvjućih. Isto važi i za njihovu prethodnu nivelaciju – i njeno poreklo je u načinu razumevanja bivstvovanja ovakvih bivstvjućih. Tako Hajdeger u predavanju *Stvar* kaže: „Budući da reč 'stvar' u jeziku zapadne metafizike znači ono što uopšte i na neki način jeste nešto, značenje naziva 'stvar' menja se shodno tumačenju onoga što jeste, to jest – bivstvjućeg”.³⁴

Za razliku od ranih pozicija, koje kategorijalnim bivstvjućima pripisuju karakter *priručnosti* i *predručnosti*, u poznim radovima Hajdeger insistira na njihovim različitim i nesvodivim načinima bivstvovanja, u toj meri da je donekle i upitno da li je primereno za sve njih koristiti pojam kategorijalnosti. Dakle, stvar, tvorevina i delo imaju posve različite načine bivstvovanja, te zahtevaju i zasebne ontološke analize.

Štaviše, ovi nazivi predstavljaju samo neophodna teorijska uopštavanja, čak i za Hajdegera samog; na delu su uvek konkretna bivstvjuća, individualna i neponovljiva, koja predstavljaju i zasebne fenomene. O tome Hajdeger posebno svedoči prilikom tumačenja umetnosti: ona nikada nisu orijentisana na umetnost uopšte, već su uvek uzemljena tumačenjem nekog konkretnog dela – slike Van Goga (Vincent van Gogh) na primer. Nijedno od njih se, dakle, ne tretira kao instanca umetnosti ili stvaralaštva određenog autora, već kao fenomen za sebe. Razlog zbog kog se ovakav postupak daleko češće sreće u slučaju pitanja o umetnosti možemo tražiti u već pomenutoj funkciji tog pitanja u pogledu izgradnje novog načina filozofskog mišljenja.

Ovakva veza kategorijalnih bivstvjućih i njihove prostornosti bi trebalo da obezbedi nov način njihovog promišljanja. Mišljena otuda, ontološka diferencija takođe se pokazuje u drugačijem svetlu, jer

³⁴ Хайдегер, М., „Ствар”, стр. 140-141.

Hajdeger cilja na radikalnije mišljenje bivstvovanja, neuslovljeno perspektivom koju nudi neko odabrano bivstvujeće; u tom smislu on govori o *bystvovanju* (*Seyn*), a ne o *bivstvovanju* (*Sein*). Tako on kaže: „Pitanje o razlici bitka i bića ovdje ima sasvim drukčiji karakter nego u području pitanja provodnog pitanja (ontologije)”, kao i „sada se mora postaviti i pojmiti i 'razlikovanje' bytka i bića, te sve ono što se na tom razlikovanju temelji, ukoliko na 'stranu' bićevnosti pada sve 'kategorijalno' i 'ontološko’”.³⁵

Shodno tome, promenu sagledavanja kategorijalnih bivstvujućih treba situirati spram promene ontološke diferencije. Za to Hajdeger daje sledeće naznake: „No ne ostaje li uprkos tome neki put, bar pripremni, da se na način 'ontologija' različitih 'područja' (priroda, povijest) stvori neki vidokrug bitkovnog nabačaja i tako postane moguće iskusiti ta područja na nov način? Tako nešto može postati nužno kao *prijelaz*”.³⁶ Slično: „No gdje biljka, životinja, kamen i more i nebo postaju bivstvujući, a da ne otpadaju u predmetnost, tu vlada izmaknuće (uskraćivanje) bytka, on kao izmaknuće”.³⁷

Ove naznake pokazuju da je u poznoj filozofiji zaista na delu pokušaj da se kategorijalna bivstvjuća misle u otklonu od tradicije (prevladavanje metafizike), ali i u radikalnijem zahvatu od fundamentalne ontologije. Kada pominje predmetnost, Hajdeger cilja na tradicionalni način njihovog sagledavanja; o tome on detaljnije govori u predavanjima *Pitanje o stvari* iz 1935-1936. godine, kao i u predavanjima *Uvod u metafiziku* iz 1935. godine, gde se, između ostalog, pokazuje i da ideja pripadnosti mesta i stvari potiče iz antičke misli.³⁸

Nov pristup podrazumeva da se o kategorijalnim bivstvjućima misli s obzirom na *Seyn*, što je određeno *pitanjem o istini bivstvovanja*. Stoga nov način sagledavanja treba povezati sa pitanjem o istini, što Hajdeger, naročito u *Prilozima filozofiji*, razvija pod pojmom *sklanjanja*

³⁵ Up. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, str. 217, 240.

³⁶ Up. *Ibid.*, str. 229.

³⁷ Up. *Ibid.*, str. 245.

³⁸ Up. Хајдегер, М., *Питање о ствари/Кантова теза о битку*, str. 100-101; Хајдегер, М., *Увод у метафизику*, str. 64-65.

(*Bergung*).³⁹ Tako on kaže: „Njegova istina [istina događaja (*Ereignis*) – prim. U. P.], tj. sama istina kao takva, biva samo u sklanjanju kao umjetnost, mišljenje, pjesništvo, čin”.⁴⁰

Navedeni citati ukazuju i na to da se pojmovni okvir kategorijalnih bivstvjućih ne rasipa samo na stvar, tvorevinu i delo. Naprotiv, isto je zamislivo i za biljku, životinju, kamen, nebo i more; kasnije Hajdeger govori i o građevini, skulpturi, slici i tome slično. Budući da nam ovde nije cilj da svako od njih analiziramo prema njemu svojstvenom načinu bivstvovanja, ove razlike, koje impliciraju stari fenomenološki pojam *regionalnih ontologija*, ostavićemo po strani. Vredi primetiti da se tim dovodi u pitanje i sama ideja regionalnih ontologija *kao ontologija*.⁴¹

Pojam sklanjanja označava vezu bivstvovanja u smislu *Sein* i pojedinačnih bivstvjućih. On upućuje na *povesno mišljenje bivstvjućih*: ukoliko tradicija filozofije nije uspevala da razlikuje bivstvovanje bivstvjućih i bivstvovanje kao takvo – ukoliko je fundamentalna ontologija razlikovala ove dve perspektive, ali je odlikovala tubivstvovanje – u poznoj misli Hajdeger napušta obe strategije i pokušava da izgradi novu. Takođe, i za poznu filozofiju važi stav da se bivstvovanje kao takvo ne može „pronaći” u stvarnosti, kao da je ono neko bivstvjuće; stoga, mišljenje istine bivstvovanja mora biti u nekoj vezi sa mišljenjem bivstvjućih. Ipak, ta veza nije jednosmeran hod od bivstvjućeg ka njegovom bivstvovanju, a otuda ka bivstvovanju kao takvom. Naprotiv, bivstvovanje bivstvjućeg sada se posmatra kao mesto otvaranja i zahvatanja bivstvovanja kao takvog (*Sein*), dok se samo to bivstvovanje razume kao dostupno tek s obzirom na mnogobrojna i različita mesta sopstvenog otvaranja, odnosno događanja (*Ereignis*).⁴²

³⁹ Up. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, str. 96.

⁴⁰ Up. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, str. 215.

⁴¹ Up. Hajdeger, M., „Увод за 'Шта је метафизика?'”, у: *Путни знакови*, Плато, Београд, 2003, str. 336-337.

⁴² Up. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, str. 113; Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, str. 57.

Rečju, pristup bivstvovanju (*Sejn*) mora ići iz više različitih perspektiva, a njihovo uklapanje predmet je ispitivanja u celini Hajdegerove pozne misli. Istovremeno, odnos bivstvjuće – *Sejn* razume se kao osciliranje (*Gegenschwung*), kao hod koji ide tamo-amo, bez jasno definisane krajnje tačke, a ne kao linearni hod od početne do zaključne tačke puta koji treba preći.⁴³ Pojam sklanjanja upućuje upravo na ovako shvaćen odnos bivstvjućeg i *Sejn*, te Hajdeger kaže da „tek u sklanjanju biće postaje *bivstvjućim*“.⁴⁴ Kada je reč o odnosu sklanjanja i istine, on kaže da „istina uvijek biva kao neko sklonjeno istinito“.⁴⁵ Radi se o tome da: „Prepiranje prijepora stavlja istinu u djelo, u pribor, izkusuje je kao stvar, provodi je u činu i žrtvi“.⁴⁶

Drugim rečima, ono što se zahvata na fenomenu nekog bivstvjućeg je *istina tog bivstvjućeg*, ali time i *istina sama* (odnosno *Sejn*), te je svako pojedinačno bivstvjuće istovremeno i svedočanstvo i ovaploćenje svega navedenog.⁴⁷ Ukoliko bismo otuda pokušali da mislimo ka istini bivstvovanja, to znači da fenomen bivstvjućeg moramo uvažiti kao izrazito kompleksan i višestruko strukturiran. U detalje te strukture ovde ne možemo zalaziti; ipak, ponudićemo objašnjenje funkcije pojma prostora u vezi sa navedenim pitanjima.

Osvrnucemo se na Hajdegerove interpretacije metafizike iz *Uvoda u metafiziku*. On kaže: „Viđena <polazeći> iz suštine prostora, razlika između pojavljivanja i pojavljivanja je ova: pojavljivanje u prvom i pravom smislu zauzima, kao sabrano samoodvođenje-do-stajanja <samo-uspostavljanje>, prostor, osvaja ga tek, <naime> kao tako tu stojeće ono sebi stvara prostor, izdejstvovava sve što u njega spada, i samo se naknadno ne obrazuje. Pojavljivanje u drugom smislu

⁴³ Hajdeger to posebno ilustruje na primeru tubivstvovanja, ali mi verujemo da isto važi i za kategorijalna bivstvjuća. Up. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, str. 211.

⁴⁴ Up. *Ibid.*, str. 294.

⁴⁵ Up. *Ibid.*, str. 323.

⁴⁶ Up. *Ibid.*, str. 322.

⁴⁷ Up. Ridling, Z., *The Lightness of Being. A Comprehensive Study of Heidegger's Thought*, ACESS Foundation, Kansas City, 2001, str. 536-537.

iz-stupa samo iz nekog već gotovog prostora i putem gledanja se opaža u već čvrstim protezanjima toga prostora”.⁴⁸

S obzirom na kontekst rasprave, pojam pojavljivanja bi trebalo shvatiti dvoznačno: kao ontološki pojam, čijom analizom Hajdeger polaže računa o putevima nastanka metafizike, ali i kao uže metodski pojam, vezan za fenomenologiju i shvatanje fenomena; vezu fenomenologije i ontologije Hajdeger tvrdi još u *Bivstvovanju i vremenu*.⁴⁹ Ako to imamo u vidu, citat pokazuje dve mogućnosti razumevanja prostora: prva se tiče onoga na šta Hajdeger cilja sa poznim radovima, dok se druga odnosi na ono što se želi prevazići. Novo razumevanje prostora pokazuje da se *pojavljivanje pokazuje istovremeno i zajedno sa prostorom*, koji je time i dat, i obrnuto – iz karaktera prostornosti može se sagledati i karakter njim uspostavljenog pojavljivanja. Slobodnije rečeno, prostor se pojavljuje isključivo kao nekakav fenomen, dok se određeni fenomen uvek pokazuje u nekakvoj prostornosti.⁵⁰

Takođe, ako imamo u vidu da u istom predavanju Hajdeger ukazuje na izjednačavanje bivstvovanja bivstvujućih sa njihovom prezencijom u tradiciji, citat zapravo pokazuje da je pojavljivanje mišljeno kao datost bivstvovanja bivstvujućeg. Otuda sledi da je ona neraskidiva od prostornosti, da se pojavljuje kao „uprostorena”. U istom predavanju Hajdeger istinu mišljenu kao *neskrivenost* izjednačava sa prostorom koji je „uspostavljen za pojavljivanje onoga što biva”.⁵¹

Ovu naznaku možemo povezati sa prethodnim nalazima. Naime, ako je pitanje bivstvovanja tubivstvovanja u fundamentalnoj ontologiji sagledavano s obzirom na njegov „smisao” – vremenitost, pitanje bivstvovanja kategorijalnih bivstvujućih u poznim radovima se, u sličnom duhu, sagledava spram pitanja prostora. Prostor ima ulogu „smisla”

⁴⁸ Хайдегер, М., *Увод у метафизику*, str. 165.

⁴⁹ Up. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, str. 29-30; von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, str. 131-132.

⁵⁰ Naznake za ovakvo promišljanje pojma fenomena i same fenomenologije iznova su date još u *Bivstvovanju i vremenu*. Up. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, str. 420.

⁵¹ Up. Хайдегер, М., *Увод у метафизику*, str. 171; Ridling, Z., *The Lightness of Being*, str. 538.

bivstvovanja kategorijalnih bivstvujućih, a pošto je pitanje o smislu zamenjeno pitanjem o istini, uloga prostora je vezana za istinu, a ne za smisao.⁵² Uopšteno govoreći, to znači da istinu bivstvovanja ovih bivstvujućih treba tumačiti s obzirom na njihovu prostornost.

Dva preciziranja su ovde neophodna. Najpre, pojmovi prostora i prostornosti u poznim radovima ne stoje samostalno, već su oni jedan od momenata fenomena vreme-prostora. To znači da se istina kategorijalnih bivstvujućih ne može zahvatiti bez vremenske dimenzije: iako je očekivano da se vreme stavi na stranu tubivstvovanja, a prostor na stranu kategorijalnih bivstvujućih, na delu je jedinstvo oba u oba navedena slučaja. O tome će Hajdeger govori i konkretno: jedan od tipičnih slučajeva je naglašavanje *sveta istorijskog naroda*, jednog aspekta ontološke konstitucije umetničkog dela (hrama) u *Izvoru*.⁵³ Takođe, preplitanje prostora i vremena odgovara ravnopravnosti više pripremnih i pomoćnih pitanja u poznim radovima. Ciljamo na ravnopravnost pitanja o tubivstvovanju i kategorijalnim bivstvujućima, ali i na sva pitanja dobijena rasipanjem homogenog razumevanja kategorijalnosti: pitanje o stvari, pitanje o umetnosti (delu), pitanje o tehnici (tvorevina), itd.

Drugo preciziranje tiče se same prostornosti bivstvujućih, koja se sada tretira kao mesto (*Ort*) i identifikuje sa bivstvujućim. To znači da njihova istina zavisi od načina na koji će se pokazati njihova prostornost, drugačije od slučaja do slučaja – različito kod umetničkog dela u odnosu na tvorevinu, ili u slici u odnosu na skulpturu. Od ključnog značaja je da usvojimo mnogovrsnost različitih prostornosti kategorijalnih bivstvujućih, jer upravo ona predstavlja način njihovog promišljanja u poznim radovima.

Nju možemo ilustrovati na sledeći način. Ukoliko se na nekoj slici, na primer, likovnim sredstvima može prikazati izvor svetlosti, tako što se prikazuje prostor koji on osvetljava, onda bi kao izvor takve svetlosti i njom ocrtane prostornosti trebalo razumeti upravo istinu pojedinačnog bivstvujućeg. Dalje, pošto se u saobraćanju sa stvarnošću ne susrećemo

⁵² O vezi smisla i istine bivstvovanja videti i: Хајдегер, М., „Увод за 'Шта је метафизика?'”, str. 334.

⁵³ Ур. Хајдегер, М., „Извор уметничког дела”, str. 28; Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, str. 215-216.

samo sa jednim, već sa mnogim bivstvjućima, njeno zahvatanje zapravo predstavlja ukrštanje velikog broja takvih svetlosnih područja. Rezultirajuća igra svetlosti mogla bi biti zahvaćena kao jedinstvena i homogena svetlost, unutar koje se jednako vide (i ne vide) njom osvetljena bivstvjuća; ovo bi odgovaralo novovekovnoj tradiciji mišljenja prostora. Ipak, zadatak je da se, uprkos takvoj iluziji, razotkriju sva pojedinačna svetlosna područja, njima specifični kvaliteti osvetljenja, kao i mesta odakle ona potiču.

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Analize koje smo sprovedi imale su za cilj da pitanje o kategorijalnim bivstvjućima istaknu kao značajnu temu Hajdegerove pozne misli. Shodno primatu tubivstvovanja i vremena iz ranih radova, ova perspektiva omogućava da se jasnije sagleda karakter Hajdegerovog okreta; otuda smo našu raspravu vezali za period tridesetih godina XX veka, te je sprovodili ukazivanjem na razlike ranih i poznih pozicija.

Analize, najpre, ukazuju na to da se pozno mišljenje mora razumeti kao multifokalno, odnosno spram višeznačnosti – a ne jedinstvenog ili zajedničkog značenja pojma bivstvovanja. Upravo stoga je problem kategorijalnih bivstvjućih značajan, jer upravo on uvodi mnogovrsnost perspektiva: metodski gledano, svako od bivstvjućih sa kojima se susrećemo mogući je prohod ka bivstvovanju, što odgovara kritici tradicije.

Hajdegerov postupak u ovako ocrtanom projektu ima dva kretanja. Prvo, kojim se u ovom radu nismo podrobnije bavili, hvata se u koštac sa različitim načinima bivstvovanja bivstvjućih; to je kontekst promišljanja umetničkog dela, tvorevine, građevine, stvari i slično. Drugi od njih, međutim, podrazumeva razmatranje uslova mogućnosti pod kojima se bivstvovanje kao takvo može zateći s obzirom na bivstvjuća. Navedeno Hajdeger ne sprovodi eksplicitno, već tiho i imanentno, na način na koji on inače metode postupke ušiva u svoje misaono postupanje.

Reč je, naravno, o prostornosti kategorijalnih bivstvjućih. Kako smo pokazali, upravo pitanje prostornosti stvari, dela i tome slično znak je za netradicionalno razmatranje bivstvovanja tih bivstvjućih. Takav izbor je, nesumnjivo, i sam određen tradicijom, te je utoliko jasnije da je na delu prevladavanje metafizike. Ipak, pošto je u pitanju prevladavanje, jasno je i

da pojam prostora mora ovde biti oslobođen za svoja nova i nestandardna značenja. Ona se, pak, orijentišu oko primata mesta, kao i oko veze mesnosti i načina bivstvovanja kategorijalnih bivstvujućih.

Navedeni momenti jasno ukazuju i na mogućnosti dalje razrade ove tematike. Tako možemo istraživati nov smisao prostora, što je tema od odlučujućeg značaja za razumevanje pozne filozofije (topologija). Isto tako, veza kategorijalnih bivstvujućih i mesta morala bi zadobiti zasebnu tematizaciju, kao i pitanja o nesvodivim načinima bivstvovanja ovakvih bivstvujućih. Ipak, smatramo da su poslednje dve perspektive neraskidive, odnosno da se pitanje o mestu ne može sagledati u apstraktnom potezu, ma koliko da je ono srž novog razumevanja prostornosti. Naprotiv, ono bi se moglo postaviti samo spram zasebnih perspektiva, kao pitanje o mestu umetničkog dela – koje se rasipa na pitanja o mesnosti hrama, mosta, skulpture, slike itd., pitanje o mestu stvari, pitanje o mestu tvorevine i slično. Naknadno povezivanje ovih perspektiva bi, svakako, moglo biti pitanje za sebe, ali ono bi, time, podrazumevalo i dublje zalaženje u multifokalnost poznog Hajdegerovog mišljenja.

Kako god da stvari stoje sa ovim problemima, čini se nesumnjivim da je njihov glavni motiv veza bivstvovanja (*Seyn*) i pojedinačnih bivstvujućih, odnosno *sklanjanje*. Ili, kako Hajdeger to kaže: „Ako mislimo o stvari kao stvari, tad suštinu stvari pošteđujemo sklanjajući je u područje iz kojeg nam se pokazuje”.⁵⁴ Pitanje o stvari, stoga, treba razumeti kao jedno od odlučujućih pitanja Hajdegerove pozne misli – kao pitanje koje ukazuje i unapred i unazad, koje se pokazuje u jedinstvu i mnoštvu svojih značenja istovremeno, te koje i metodski implicira uspostavljanje novih odnosa temeljnih, vodećih i pripremnih pitanja. U tom pogledu, smatramo, pitanje o stvari u malom ocrta karakter poznog Hajdegerovog mišljenja načelno, a razrešavanjem njihovog odnosa, čini se, otvaraju se mnogobrojni putevi njegovog daljeg i fokusiranijeg tumačenja.

⁵⁴ Хајдегер, М., „Ствар”, стр. 144.

LITERATURA

- Heidegger, M., „Seminar in Le Thor 1969”, in: *Seminare*, GA 15, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1986.
- Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1988.
- Хајдегер, М., *Увод у метафизику*, Еидос, Врњачка Бања, 1997.
- Хајдегер, М., „Питање о техници”, у: *Предавања и расправе*, Плато, Београд, 1999.
- Хајдегер, М., „Превладавање метафизике”, у: *Предавања и расправе*, Плато, Београд, 1999.
- Хајдегер, М., „Ствар”, у: *Предавања и расправе*, Плато, Београд, 1999.
- Хајдегер, М., „Извор уметничког дела”, у: *Шумски путеви*, Плато, Београд, 2000.
- Хајдегер, М., „Увод за 'Шта је метафизика?'”, у: *Путни знакови*, Плато, Београд, 2003.
- Heidegger, M., *Prilozi filozofiji. Iz događaja*, Naklada Breza, Zagreb, 2008.
- Хајдегер, М., *Питање о ствари/Кантова теза о битку*, Плато, Београд, 2009.
- von Hermann, F.-W., *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes”*, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Mein, 1994.
- von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers, Beiträgen zur Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1994.
- Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being. Reflections on Heidegger's Later Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 1984.
- Malpas, J. E., *Heidegger's Topology: Being, Place, World*, The MIT Press, Cambridge, 2006.
- Pöggeler, O., *Heidegger u svom vremenu*, Šahinpašić, Sarajevo, 2005.
- Villela-Petit, M., 'Heidegger's Conception of Space', in: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assesments. Volume I: Philosophy*, Routledge, London, 1992.
- Ridling, Z., *The Lightness of Being. A Comprehensive Study of Heidegger's Thought*, Acess Foundation, Kansas City, 2001.
- Sharr, A., *Heidegger for Architects*, Routledge, London, 2007.
- Young, J., *Heidegger's Later Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

UNA POPOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

THE QUESTION OF THE THING: HEIDEGGER ON CATEGORIAL BEINGS

Abstract: This paper is about the problem of understanding of non-human beings in Heidegger's philosophy during 1930's. My point is to stress the importance of this problem is in Heidegger's later philosophy, in comparison to his early thought. I will try to show that 'thing' is the main Heidegger's notion denoting categorial kind of beings. I will also present the problem of space as the key perspective for the interpretation of categorial beings. The results of these analyses should enable further and more precise interpretation of particular topics of Heidegger's thought, such as question of artwork, of thing, of building, etc.

Keywords: Martin Heidegger, thing, categorial beings, space, place

Primljeno: 31.8.2021.

Prihvaćeno: 1.11.2021.

Arhe XVIII, 36/2021

UDK 111.1

81'37

2-264

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.36.73-97>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

АНА МИЉЕВИЋ¹

Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет

ОДРЕЂЕЊА ИЗВОРНОГ ЗНАЧЕЊА *PHYSIS*-А КАО ПРОБЛЕМ ОНТОЛОГИЈЕ

Сажетак: Питање изворног значења *φύσις*-а поставља се зарад наше властите онтолошке позиционираности, зарад савремености у којој и којом битно *јесмо*. Овај рад стога испитује семантику корена *φύσις*-а, хеленску основу *φν-*, и одатле могућу везу са *εἶναι*. Уколико значења *φύσις*-а, с обзиром на етимолошку основу речи, леже између *раста*, *подстицања на раст* и *бивствовања*, поставља се питање раслојавања значења у његовој употреби у песништву. У раду се испитује дата вишезначност кроз однос *θεῖον*-а и *φύσις*-а. Издвајају се три момента овог односа која су присутна у митском мишљењу: козмо-теогонијски, логосно-виталистички и етосно-вредносни. Теза је да се са ових хриди митског *φύσις* може сагледати у свом изворном значењу као *(з)бивање којим биће јесте*. Теза се испитује на примеру значења *φύσις*-а у Хомеровој *Одисеји*.

Кључне речи: *physis*, онтологија, митологија, семантика, Хомер

φύσις δὲ καθ' Ἡράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ.

DK22 B123

Из обзорја Хераклитове мисли израња упитаност над изворним значењем *φύσις*-а. Како тада у Јонији, где је појам рођен,²

¹ Е-mail адреса ауторке: anamiljevic@ff.uns.ac.rs

² Најранији забележени појам *φύσις*-а налазимо управо у Хераклитовим фрагментима. О значењу идиома *φιλεῖν* + у јонском дијалекту и могућој персонификацији „природе“ у DK22 B123 видети код Graham, D. W.,

тако и данас, „модернима“, измиче оно шта је *φύσις* према свом битном одређењу. На који год начин питали, а модерни питају другачије, рекло би се спољашње, у последња два века доксографски, историјски, културолошки, лексички etc., већ спрам тог упитаног проналасе да значење *φύσις*-а на датој разини није потпуно, слуте у њему нешто недоречено, наиме, да *φύσις при себи нешто још скрива*. И сами *затајимо* оно што у овом појму слутимо.³ Јер оно, *зашто* питамо за хеленски појам *φύσις*-а, шта је сврха нашег обраћања античкој епохи, јесте готово извесно, али најчешће прећутано. Наиме, ми питамо зарад нас самих, зарад наше властите онтолошке позиционираниности, зарад савремености у којој и којом битно *јесмо*. Стојећи пред понором небића, ми савремени питамо о хеленском поимању *φύσις*-а. Тако и једино тако наше питање јесте из саме ствари. У захтеву за објективношћу при испитивању појма *φύσις*-а, апоретичност лежи у томе што се исходиште хеленског разумевања *φύσις*-а појављује као савременост, из које се потом пита о проблему његовог изворног одређења. Наш задатак овде није и не може бити изналагање еупорије у захтеву за објективношћу, већ осветљавање дијалектике појма *φύσις*-а, којом се појам обнавља и питано опетуге.⁴

ПОРЕКЛО РЕЧИ *PHYSIS*

Расправе око етимологије и семантике појма *φύσις* су у последњем веку веома бучне. Почеле су, чини се, са Барнетовим делом *Рана грчка филозофија* и ставом да *φύσις* у V веку п.н. ере

„Does Nature Love to Hide? Heraclitus B123 DK“, in: *Classical Philology*, 98, 2003, pp. 175-179.

³ Хеленски глагол *κρύπτω* којег проналазимо у наведеном Хераклитовом фрагменту, може значити већ према својим облицима (*med.*) *при себи нешто скривати*, или (*akt. tranz.*) у пренесеном смислу *затајити, прећутати*. Видети у: Gorski, O., Majnarić, N., *Grčko-hrvatski ili srpski rječnik*, Školska knjiga, Zagreb, 1983., str. 241.

⁴ Наиме, као бесконачно поновљено питање како је мишљено у Z књизи Аристотелове Метафизике (*Met. Z 1028b 2-5*).

означава оно што је у промени стално и непропадљиво, „од чега је свет сачињен“⁵, а против чега је устао Хејдел у свом раду *Περὶ Φύσεως* тврдећи да *φύσις* превасходно значи *раст*, *процес раста* или *његов резултат*⁶. Аутори који су у наредним деценијама заузели, ако ништа друго а оно у главним обрисима, једну или другу страну, проширили су њихову аргументацију.

Према већини истраживача етимолошко порекло именице женског рода *φύσις* лежи у глаголу *φύομαι*.⁷ У *An Intermediate Greek-English Lexicon*-у Лидел-Скота се за основу *φύσις*-а узима презент индикатив актива овог глагола који гласи *φύω*,⁸ дакле, са кратким вокалом и чини се углавном прелазног значења у употреби у Хомеровим еповима. Према Мајнарићу и Горском значење глагола *φύω* као транзитивног глагола се креће од *родити* до *производити*, *учинити нешто да расте*, а у примеру из *Илијаде* (II. 6, 149)⁹ као

⁵ Barnet, Dž., *Rana grčka filozofija*, prev. B. Gligorić, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2004, str. 20. Група аутора који у мањој или већој мери стоје на страни Барнета и његовог тумачења *φύσις*-а као бића или штавише бивства, придружују се још Поленц, Лавцој, Кирк, Гатри, Холверада, и у само начелно, у главним цртама: Лебедев, јер заузима став контра Барнета поготово када је реч о Пармениду, а слично Гатрију; Жмуд код Питагороваца као све што доспева у бивствовање према поретку.

⁶ Heidel, W., A., “*Περὶ Φύσεως*. A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics”, in *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 45, 1910. Бирдли, Вудбриц, делом Патцер, Хајниман, Жмуд (код Емпедокла и Парменида) слажу се са Хејделом да *φύσις* првенствено означава *постанак*, *рађање* и *раст*, дакле да има условно процесуално значење.

⁷ Штавише и Барнет истиче да никада није довео у сумњу понуђену етимолошку основу. (Barnet, Dž., *Rana grčka filozofija*, str.425.)

⁸ Liddell, H. G., Scott, R. *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Преузето са сајта:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0058%3Aentry%3Dfu%2Fsis>

⁹ Истичемо да ово није честа употреба, али је треба нагласити. Стихови II. 6, 149: *ὥς ἀνδρῶν γενεή ἢ μὲν φύει ἢ δ' ἀπολήγει* (*Tako i ljudi jedni dosp'jevaју, a drugi ginu.* прев. Maretić) показују опозицију *φύει* и *ἀπολήγει* која ће се понављати и у пресократској филозофији, нарочито код Парменида и у првим стиховима Емпедоклове поеме *Φυσικά*.

непрелазан може значити *постајати*, *расти* или *потјецати*.¹⁰ Проналазимо га у старини једнако као и код трагичара нпр. Еурипида¹¹ или у Софокловом *Едипу* (у 436. стиху) и *Антигони* (у стиху 647), те у многим другим примерима, па отуда и бројна значења овог глагола које Лидел-Скот наводе, а која ћемо ми сврстати у два основна:¹²

1. Са основним значењем „производити, произносити“ (eng. *bring forth, produce, put forth*) од ког глагол *φύω* транзитивно, у презенту, футуру или аористу има изведену семантику која упућује на узроковање развоја, те тако значи „родити, створити, изазвати, породити“ (eng. *beget, engender*) у Еурипидовим *Феничанкама* у 869. стиху или *Хелени* у 87. стиху, затим „развој појединаца/јединки спрам раста његових делова“ (eng. *...of individuals in reference to the growth of parts of themselves*) као код Херодота у 104. реду осмог поглавља, код ког такође лежи и метафоричко значење „произвести високо мишљење о себи“ (eng. *get glory or to form a high opinion of oneself*) у 5. поглављу 91. реда, а које је употребио и Софокле у *Антигони* на горе поменутом месту;

2. Са значењем „расти, ницати, напредовати“ (eng. *grow, wax, spring up, forth*). За биљни свет, и особе најчешће у аористу са значењем „бити по/рођен“ (eng. *to be begotten, born*) у Есхиловом *Окованом Прометеју* 27. стиху, затим значење „постати“ (eng. *become*) у Софокловом *Φιλοκτήτης*-у (558), потом у истом делу (стих 88.) као и *Антигони* (888) стоји употреба у смислу „бити обликован или предиспозициониран од стране природе да се дела на савим одређен начин“ (eng. *to be formed or disposed by nature to do so and so*), док је у Еурипидовој *Медеји* (у 928. стиху) смисао глагола „бити по природи склон“ (eng. *is by nature prone*).

¹⁰ Gorski, O., Majnarić, N., *Grčko-hrvatski ili srpski rječnik*, Školska knjiga, Zagreb, 1983., str. 449.

¹¹ Euripides, *Βακχαι*, 651.

¹² Видети у: Liddell, H. G., Scott, R. *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Преузето са сајта:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Dfu%2Fw>

Не само у етимолошком смислу, већ семантички глагол *φύομαι*, *φύω*, упућује на градивну основу *φυ-*, а њену велику продуктивност и бројне изведенице показао је Фриск у свом *Griechische ethymologische Wörterbuch*, где поред основних значења глагола *φύομαι*¹³ наводи и из глагола изведене именице међу којима је и *φύσις* као еквивалент немачком *Wuchs*, *Beschaffenheit*, *Abstammung*, *Natur*, *Wesen*. Према Фриску, присутне форме глагола *φύομαι*, па и од њега изведене именице, настале су од примарног непрелазног облика аориста *φῦναι*, *ἔφῦν* укључујући и веома старе облике перфекта. Сходно томе и изведеницу *φύσις* би требало разумети кроз овај облик, посебно ако тражимо еквивалент за хеленску основу *φυ-* у индо-европском корену *bhū-*, који носи значење *бити*, *постати*, али и *потицати на развој*. Фриск тврди да: *Zum Aorist ἔφῦ stimmt ganz aind. á-bhū-t „er wurde“: idg. *é-bhū-t. Dazu noch aksl. Aor. 2. u. 3. sg. by, alit. bu, lat. fui (alat. fui) usw.*¹⁴ То указује да у творбеном смислу за читав низ именица изведених од глагола *φύομαι* може да се повуче паралела у групи индо-европских језика, од којих су за наш рад значајне две: прва је поменута латинска основа перфекта *fū-* глагола *бити*, а друга старословенски аорист *бы* 2. и 3. лица једнине. Оба примера показују да индо-европски корен чува етимолошку, а видећемо и семантичку, сродност *φύσις*-а са групом апстрактних именица, а које су, када је реч о српском језику, произашле из корена *би-*. Многе од њих припадају нашој филозофској и теолошкој терминологији као нпр. *биће*, *бивање*, *бивствујуће*, *бит*, *бивствовање*, али и *јестање*, *јестаство*, *суштина* etc. При том је важно истаћи да су се сва рачвања из индо-европског у посебне облике појединачних језика

¹³ Према Фриску, непрелазна значења овог глагола која често стоје уз префиксе *ἐκ-*, *ἐπι-*, *περι-* etc. су: *wachsen*, *entstehen*, *werden*, док су за прелазни облик понуђене немачке речи: *wachsen lassen*, *erzeugen*, *hervorbringen*. За даљи семантички развој интресантни су посебно значења глагола у перфекту и аористу која Фриск преводи са *von Natur geschaffen*, *beschaffen sein*, *da sein*. (Frisk, H. *Griechische ethymologische Wörterbuch*, Band II, Heidelberg, 1970, S. 1052.)

¹⁴ *Ibid.*, S. 1054.

према Фриску развијала упоредо, а независно једна од других, јер то додатно, упућује на семантичку паралелу између *φύσις* и наведене групе термина.¹⁵ Стога, Барнетово инсистирање на томе да је хеленска основа *φυ-* еквивалент енглеског *be* и да нема у сваком смислу семантику коју је носио глагол *φύομαι* у непрелазном смислу, дакле са дугим вокалом у значењу *расти*, треба разумети из контекста дате аргументације.¹⁶ Кирк се изгледа слаже са Барнетом у погледу значења глагола *φύομαι*, иако истиче да Барнет грешни када *φύσις* одређује као *тварно почело* (енг. *stuff*). Наиме, он сматра да је *расти* (енг. *grow*) изведено значење овог глагола и да

¹⁵ Важно запажање Фриска следи једнакости које постоје у групи индо-европских језика: “Die Nomina steuern mehrere Gleichungen bei, die aber wegen der abweichenden Bedeutungen in mehereren Fällen eher als Parallelbildungen denn als Vertreter indogermanischer Grundwörter zu betrachten sind: *φῦμα* „Gewächs, Geschwulst“ = aind. *bhūta* „Erde, Welt, Wesen“, alb. *bimë* „Pflanze“ (Mann Lang. 26.386) (срп. *биље*, прим. А. М.); *φῦτόν* „Gewächs, Pflanze“ = lit. *būtas* „Haus“, air. *both* „Hütte“, alle mit kurzem *ū* gegenüber den langvokalischen aind. *bhūtām* n. „Wesen, Geschöpf, die vergangene Zeit“, slav., z. B. russ. *byt* „Wesen, Lebensart“; *φύσις* „Wuchs, Beschaffenheit, Natur usw.“: aind. *bhūti-*, *bhūti-* „Wohnlergehen, Wohlfahrt, Kraft, Reichtum“ (vgl. Porzig Satzinhalte 333f.)“ Ibid. S. 1053, 1054. *Именице дају неколико једначина, али их због различитих значења у неколико случајева треба сматрати паралелним творевинама, а не представницама индо-европских основних речи: φῦμα 'Gewächs, Geschwulst' = aind. bhūta n. 'земља, свет, бивство', alb. bimë 'биљка' (Mann Lang. 26, 386); φῦτόν 'биље, биљке' = lit. būtas 'кућа', air. both 'јазбина', све са кратким ū насупрот дугом самогласнику aind. bhūtām n. 'бивство, створење, прошло време', слав., нпр. руски 'бивство, начин живота'; φύσις (-ŷ-) 'раст, структура, природа итд.': aind. bhūti-, bhūti- 'благодат, благостање, снага, богатство' (упор. садржај реченице Porzig 333 f.). (прев. аут.). Стога, Фемић-Касапис добро примећује да коренска сродност хеленског *φύσις*-а и словенског инфинитива *būti* у семантичком смислу значи да „све оно што бива, што јесте, што постоји, тим својим постојањем саопштава да у самој ствари *расте, развија се.*“ Фемић-Касапис, Ј., *Порекло термина φύσις, οὐσία ὑπόστασις и њихов семантички развој од најранијих помена до црквених отаца*, ПБФ, Београд, 2010, стр. 10.*

¹⁶ Barnet, Dž., *Rana grčka filozofija*, str. 425. Према Барнету *φύσις* је готово еквивалентан *ἀρχή*-у.

The root *φν*- simply implies existence, and the broad general sense of *φύσις*, from which all specialized sense are derived, is essence or nature, the way a thing is made and, what is at times connected with this, the way it normally behaves.¹⁷

При том треба имати на уму да је највероватније на делу одсуство диференције значења унутар појма *φύσις*-а, јер су за Талеса, каже Харди, *Werden und Sein noch begrifflich zusammen* и то првенствено као *φύσις*¹⁸, упркос корену *φν*- из ког је именица настала или управо стога.

Поменуто разлику у пореклу и значењу изведеница, а отуда и именице *φύσις*, из глагола *φύω*, а спрам дужине вокала, имплицитно даје и Аристотел у појмовнику Δ књиге *Μεταφυσικε*. Аристотел наине, прво примећује да је један од начина говора о *φύσις*-у, говор у смислу *постанка онога што расте (раслина)* упућујући на дуг вокал у изговору речи *φύσις*. У коментару Ладановог превода овог одељка Радин каже да је етимолошка основа речи *φύσις*, глагол *φύεσθαι* чији облици дају дуг вокал *υ*,¹⁹ а чини се да Аристотел упућује на везу између *φύεσθαι (расти)* и *φυτόν (оно што израста, биљка)*: *φύσις λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἢ τῶν φυομένων γένεσις, οἷον εἴ τις ἐπεκτείνας λέγει τὸ υ*²⁰. Веза пак није нужна, јер Аристотел очигледно мисли да је за јасност и доследност у овом разумевању *φύσις*-а потребна измена саме речи, као кад би сама реч *φύσις* била изговорена са дугим вокалом. Присутна суздржаност у одређењу

¹⁷ Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge University Press, 1954, p. 228. „Корен *φν*- једноставно имплицира постојање, а широк општи смисао *φυσис*-а, одакле произилази сваки посебан смисао, јесте бит или природа, начин на који је ствар направљена и, оно значење које се са тим повремено повезује, начин уобичајеног понашања.“ (прев. аут.)

¹⁸ Hardy, E., *Der Begriff der Physis in der Griechischen Philosophie*, Erster Teil, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1884, S.14. *Постанак и биствовање (су) појмовно још заједно.*(прев. аут.)

¹⁹ Aristotel, *Metafizika*, прев. Ladan, T., Globus, Zagreb, 1988, str. 112.

²⁰ Arist. *Met.* Δ 1014b 15-16. Преузето са сајта:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.005>

φύσις-а преко глагола *φύεσθαι* и наглашавање да је то значење условљено могућом етимологијом, показује да оно није потпуно јасно и подразумевано значење у хеленском свету, у коме је због промене фонемских структура у језику коренски основ речи често био магловит и непрепознатљив.²¹ И према Лавцоју је како етимолошка повезаност, о којој је реч, тако и она семантичка из ње изведена, могућа тек као секундарна:

... there is no safe inference from the meaning of *φύομαι* to that of *φύσις*, even where they happen to occur near one another in the same writer. The prevailing usage of *φύομαι* kept relatively close to the literal sense of 'to be born,' 'to be originated'; while by far the most frequent usage of *φύσις* in all classes of writers of all periods is in the highly developed sense which I have mentioned, - a sense developed out of a secondary meaning of *φύομαι*, 'to be of such and such a sort by birth,' or 'innately'.²²

На крају, чини се да ни сама етимолошка веза између *φύεσθαι* и *φύσις*-а није тако очигледна и непосредна ни за Аристотела.²³

Φύσις кроз одређење *φουμένων γένεσις*, међутим, не означава тек етимолошку везу између *φύεσθαι* и *φύσις*-а иако нас на њу Аристотел на овом месту у *Μεταφισιци* имплицитно упућује. Наиме, ствар стоји другачије са семантичким односом *φύσις*-а и *γένεσις*-а, и њега треба испитати, не само у Аристотеловој филозофији, већ и у префилософском контексту разумевања *φύσις*-а.

²¹ Steintal, H., *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römer, mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1883, S.24-36.

²² Lovejoy, A. "The Meaning of *Φυσις* in the Greek Physiologists", in: *The Philosophical Review*, 18, 1909, p. 375. „...не постоји сигуран пут од значења *φύομαι* и до значења *φύσις*, чак и тамо где се код истог писца случајно употребљавају један уз други. Преовлађујућа употреба *φύομαι* дата је релативно близу смисла 'бити рођен', 'настао'; док је најчешће коришћена употреба *φύσις*-а код свих класичних писаца у свим периодима у високо развијеном смислу који сам већ поменуо, – смислу који је произашао из секундарног значења *φύομαι*, 'бити такве и такве (сасвим одређене) карактеристике по рођењу', или 'урођен'". (прев. ауто.)

²³ Barnet, DŽ., *Rana grčka filozofija*, str. 427;

Јер између φύσις-а и γένεσις-а, постоји битна разлика, дата спрам самосвојствености бића које се рађа или постаје, тј. с обзором на бивство у смислу рода. Тако је и етимолошка основа γεν- у хеленском језику, како је то Патцер показао, везана за род животиња, одакле γένεσις носи семантику рађања, што се не може према њему тврдити за корен φυ- који изворно упућује на *биље*: *Die Pflanze ist dementsprechend der gesuchte Urbereich der Wurzel φυ- und das Hervorbringen oder Wachsen die in dieser Wurze angesprochene Urerscheinung.*²⁴ Φύσις према томе не може да значи исто што и γένεσις како то поједине интерпретације нуде или доводе у битну семантичку везу. Φυομένων γένεσις у одређењу φύσις-а би могло значити бивање бића рађањем, бивање бића које рађајући се узраста до пуноће свога битисања.²⁵

С друге стране, могући разлог за Аристотелову суздржаност када је реч о етимолошкој основи φύσις-а проналазимо у хеленском глаголу φύειν у коме према Патцеру лежи корен значења φύσις-а у смислу резултата раста и развоја, али не и у смислу самог процеса који до резултата доводи. Према тој семантици глагола φύειν, тврди Патцер, и φύσις носи семантику немачког *Sein* (бивствовање). Појачавању тог значења доприноси и наставак -σι, који чува градивну везу са τὸ εἶναι.²⁶ Интересантно је да за Холверду сама етимологија φύσις-а лежи у τὸ εἶναι и мимо суфикса, а глаголи попут

²⁴ Patzer H., *Physis: Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes*, Steiner, Wiesbaden, 1993, S. 10. Сасвим је опречног мишљења Хејдел према коме се φύσις у свом основном значењу *раста* подједнако односи на раст и животиња и биљака. (Heidel, W., A., “*Περὶ Φύσεως. A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics*”, p. 98.)

²⁵ Ово је, наравно, тек изведена и с обзиром на целину Аристотеловог појмовног корпуса могућа интерпретација датог места у *Μεταφυσίци*, јер упућује и на процес и на његово усврховљење у довршености (крају/результату) и први је мисаони корак који води ка појмовном пару δύναμις – ενέργεια.

²⁶ Фриск наводи да је творба забележеног новог облика аориста φύσαι, ἔφασα, одвијала према моделу ἔστην. (Frisk, H. *Griechische ethymologische Wörterbuch*, Band II, Heidelberg, 1970, S.1052) О суфиксу -σι видети више у Фемић-Касапис, Ј., *Порекло термина φύσις, οὐσία, ἰπόστασις*, стр. 10.

φύειν и φύομαι су тек секундарног порекла и нису евидентан етимолошки корен φύσις-а.²⁷

Из наведеног се читује да постоје, како међу класичним филолозима тако и међу историчарима филозофије, не само неслагања око порекла и значења речи φύσις, већ да постоји спор и око саме семантике глагола φύειν, φύομαι, φύεσθαι. Стога се чини, да се суочавамо са бројним и неразмрсивим апоријама, уколико значење φύσις-а вежемо за семантику његове етимолошке основе φύομαι, што у прелазном што у непрелазном виду, тим пре што φύσις у свом распону значења има шири обим од онога што нам се понуђеном етимологијом намеће. Треба, међутим, нагласити да тешкоћа у коју смо запали није садржана у самој лексици, већ у нашој навикнутости да мислимо у категоријама које не припадају хеленском дискурсу, а када је реч о хеленском поимању φύσις-а, то пре свега значи, да апорија којом смо сапети при покушају његовог

²⁷ У полемици са Бридслијем и Патцером, а у уводу своје дисертације, Холверда каже: „Quod ad dispositionem attinet: in perpendendis locis quos collegi, magis atque magis miratus sum quod identidem idque quidem diversissime adhibita vox φύσις verbo 'esse' respondet. Sic paulatim inductus sum, ut principalem vocis φύσεως significationem τὸ εἶναι putarem. Quo facto mox sponte se obtulit divisio tripartita. Verbum enim εἶναι, cum copulative tum absolute adhibetur, praeterea τῷ δοκεῖν opponi potest. Cum vocem quae est φύσις in eisdem tres partes se findere appareret, his singulis deinceps singula capita tribui. Nonnullas tamen significationes huic significationi principali subiungi non posse apparuit utpote quae arte cum verbo φύειν (с. q. φύεσθαι) cohaereant.“ Holwerda, D., *Commentatio de vocis quae est ΦΥΣΙΣ VI atque usu praesertim in graecitate Aristotele anteriore*, Groningen, 1955, 1.7. „Што се тиче диспозиције: промишљајући места (делове текста, прим. аут.) која сам прикупио, изнова сам се чудило колико реч φύσις и на како све различите начине одговара речи „бити“. Тако сам временом био подстакнут главном речју φύσεως да размотрим значење τὸ εἶναι. Након што сам то учинио, троделна подела се наметнула сама од себе. Јер реч εἶναι било у копулативној или апсолутној употреби такође, може бити антитеза τῷ δοκεῖν. Уколико се реч φύσις унутар себе подели на иста три дела, утолико постоји паралела у додељивању свакој целини (значења) одговарајућег дела. Испоставило се да се главном значењу не могу доделити нека значења, управо јер су уско кохерентна са речју φύειν (с. q. φύεσθαι).“ (прев. аут.)

разумевања лежи у нашем опетовању о истозначности *φύσις*-а и *природе* у нововековном смислу. Та привидна истозначност је последица низа метафизичких редукција, које је мишљење баштинило вековима.

У *Уводу у Метафизику* Хајдегер наглашавајући да наш истински однос према стварима *присуствује* (постаје и јесте) у језику, поставља питање шта је истинско значење хеленског глагола *φύειν*, уколико је он корен именице *φύσις*. За Хајдегера *расти* (нем. *wachsen*) означава појавност/присуство бивања, али не у смислу у ком субјекат опажа на неком појединачном објекту оно што се као ново показује кроз промену, раст и развој неке ствари, а која стоји у мноштву других феномена. *Φύσις* одатле није укупност природне промене спрам које се ми на спољашњи начин односимо. Напротив, *Die φύσις ist das Sein selbst, kraft dessen des Seinde erst beobachtbar wird und bleibt.*²⁸ Речју, на основу *φύσις*-а као бивствовања, треба разумети глагол *φύειν*, јер у супротном он остаје за наше мишљење неприступачан и лишен свог изворног смисла. *Расти*, *φύειν*, отуда је самоизношење бивствовања бића, а не тек појавна промена на стварима или начин у којем се појединачно биће на спољашњи начин субјекту даје у опажају.

Из хеленског одношења спрам бивствовања, из њиховог искуства света, произилази именовање *φύσις*-а као бивствовања, кроз који се потом у мишљењу пројављује само бивање бића бићем.

Die Griechen haben nicht erst an der Naturvorgängen erfahren, was *φύσις* ist, sondern umgekehrt: aufgrund einer dichtend-denkenden Grunderfahrung des Seins erschloß sich ihnen das, was sie *φύσις* nennen mußten.²⁹

²⁸ Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983., S.17. „*Φύσις* је бивствовање само, дејством којег биће тек постаје и остаје опажљиво.“ (прев. аут.)

²⁹ Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, S. 17. („Грци нису тек искушавали шта је *φύσις* кроз природне процесе, већ обрнуто: на основу песничко-мисаоног искуства бивствовања за них се отворило оно што су морали да назову/именују *φύσις*.“ прев. аут.)

Уз претпоставку да семантика глагола *φύομαι* заиста указује на изворно одређење *φύσις-а*, Хајдегерово разматрање представља својеврстан искорак из редукција које су, оно што је хеленски *φύσις*, довеле до подразумеваног контекста *природе*. У том смислу, разумети сам глагол из онога што је означено као могуће одређење појма не представља догматски пут мишљења, већ дијалогски моменат као захтев да се чује оно што саопштава хеленска епоха. У складу са тим захтевом, преостаје нам да се упутимо у поетско-мисаоно искуство Хелена које је прво именовало *φύσις*.

ΜΥTHOS И ОБРИСИ МОГУЋЕ СЕΜΑΝΤΙΚЕ ΡHYSIS-Α

Предањска основа на којој почива хеленски свет према Аристотеловом суду изреченом у Λ књизи *Μεταφизике* је *περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν*.³⁰ Другим речима, Аристотел нам саопштава да је наслеђем „древних“ према коме божанско обухвата цео *φύσις*, изграђена хеленска митологија и обичајност, њихово мисаоно искуство света, које је уткано у песништво. Али како у песништву појам *θεῖον-а* и појам *φύσις-а* још нису сасвим одређени, они и не могу да имају општост која је одлика филозофског мишљења и не треба их схватати у апсолутном смислу. Њихово се значење тек наслућује кроз опевано *збивање* у коме хеленски јунак вођен божанским наумом и сопственим *φύσις-ом* тка обичајност. Песник сведочи и једно и друго, али никада као опште, као целину. Тога је свестан и Аристотел када на истом месту каже да је на предању „древних“, а на корист светине, изграђен Олимп антропоморфних богова, и то зарад одржања обичајности и закона. Наслеђе

³⁰ Aristo. *Meta.* 1074b 1-4: *παράδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπάλαιων ἐν μύθου σχήματι καταλειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν*. Преузето са сајта:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.005>

1

(„Drevni i prastari /judi/ preneli su u obliku priče docnijim naraštajima predanja da su nebeska tela bogovi i da to božansko obuhvata celokupnu prirodu.“ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, str. 433.)

„прастарих“ ипак није тек полазиште ових, већ управља сваким *μῦθος*-ом, и као таквог га Аристотел и износи у Λ књизи. Стога, када кажемо да је за разумевање појма *φύσις*-а као темељног појма хеленске филозофије из ког извиру сви други појмови неопходан увид у хеленску обичајност, пре свега мислимо на нераскидивост, штавише идентитет, између *ἡ φύσις* и *τὸ θεῖον* у својеврсном *Stimmung*-у хеленског човека.

Очаран величином и лепотом живота, епски јунак са дивљењем и чуђењем посматра пројављивање овог органског јединства божанског и *φύσις*-а које се догађа пред његовим очима.³¹ И управо је ова одлика хеленског духа, моменат који повезује *φιλόμυθος*-а и *φιλόσοφος*-а. То нам најимплицитније говори Аристотел на самом почетку *Μεταφυσικῆς* у 982b 17-19: *Сматра се да онај који поставља питања и који се чуди не зна (зато је љубитељ мита филозоф на неки начин, јер мит се састоји од чудесног)...*³² Јасно је да није реч о томе да је *φύσις* једноставно заменио Олимп, појам слику, *λόγος μῦθος*, а како је то приметил Хејдел:

... in the world of Homeric thought every event was regarded as due to the activity of the gods, and that, as the conception of Nature replaced that of the gods as a basis of explanation, *φύσις* was conceived as the source of the manifold activities of the world. The phenomena of life, cosmic and microcosmic, seeming to occur spontaneously and without external cause and direction, naturally engrossed the attention of the philosopher and might well make it appear possible to dispense with a special cause of motion.³³

³¹ Упркос томе што је оно дато у представном смислу и што је готово немогуће успоставити диференцију међу њима (или управо због тога), немогуће је *φύσις* свести на *θεῖον* и обрнуто.

³² Аристотел, *Μεταφυσικῆς*, прев. С. Благојевић, стр. 7

³³ Heidel, W., A., “*Περὶ Φύσεως*. A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics”, p. 88, p 105. „У свету Хомерове мисли сваки догађај је сматран последицом активности богова, и то, како је концепција Природе замењивала концепцију богова као основ разјашњења, *φύσις* је замишљен као извор многоструких активности света. Животни феномени, козмички и микрокозмички, који се чине спонтани и без спољашњих узрока и

већ да је реч о органској повезаности φύσις-а и божанског, којом је хеленски дух исткао свој однос према „феномену живота“, а који је исказивао поетским говором. Иако Хејдел с правом тврди да хеленско поимање φύσις-а представља основу за објашњење догађања како у микро- тако и у макрокосмосу, а који су сви одреда повезани са животношћу и њеном манифестацијом кроз снагу, покрет, раст и развој, ипак се не можемо сложити са тим да је хеленско промишљање φύσις-а потиснуло, а још мање да је заменило божански свет Олимпа. Поетски израз којим су се служили први филозофи и његово упадљиво одступање од употребног говора показује да *a common picture of the nature of the Universe, of living creatures, and of divinity was shared by a surprising number of Greek philosophical and religious thinkers of the 6th and early 5th centuries B.C.*³⁴ И без обзира да ли ова заједничка одлика митотворног и филозофског начина мишљења долази из опажања сталне промене и кретања у космолошком, физиолошком, метеоролошком и физичком смислу, или свести о властитој повесности и пролазности, у њој се читава потрага за узроком и почелом бивања (φύσις-а).

Али зар у једном изузетно важном смислу став: περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν није парадоксалан? Зар оно што се поима као θεῖον може бити у идентитету са φύσις-ом уколико φύσις јесте кроз постанак, раст, развој и пропадање, кретање и промену? Зар основна одлика θεῖον-а није вечност, непропадљивост, сталност? Зар питање пред нама не лежи у основи запитаности младог Платона; зар не лежи у покушајима дијалектичког разрешења датог парадокса у његовим позним дијалозима; зар питање није већ

усмеравања, природно су закупили пажњу филозофа и чинили су могућим да се одвоје од посебног узрока кретања.“ (прев. аут.)

³⁴ Gutrie, W. K. C., „The Presocratic World-Picture“ in: *The Harvard Theological Review*, 45, 1952, pp. 87-104: „...заједничку слику природе универзума, живих створења и божанског је делио изненађујуће велики број грчких филозофа и религиозних мислилаца 6. и раног 5. века п.н.е.“ (прев. аут.)

порођено у филозофији Парменида, који своју мисао изражава у стиху богатом митолошким сликама?

Али упитаност и појмовно уобличавање парадокса органског јединства *θεῖον*-а и *φύσις*-а и његово превладавање кроз хеленску филозофију само потврђују истинитост Аристотелове тврдње. Другим речима, апоретичност овог јединства је присутна у самој ствари, али је свест о њој потоња. За хеленски начин мишљења парадоксалност је начин по коме све бива, она је истина догађања живота, света, човека.

Из приложеног се наслућује шта би могло да буде значење *φύσις*-а у свом изворном смислу уколико га разумемо кроз његову етимолошку основу *φύ-*. Наиме, полазећи од поимања *φύσις*-а као неодвојивог од поимања *θεῖον*-а, упућени смо на испитивање начина и домета хеленског искуства *божанског*. Како је, међутим, наш примарни интерес расветљавање појма *φύσις*-а, а како хеленска мисао није развила систематску и јединствену теологију, у истраживању треба сагледати три битна момента митског која отварају врата за разумевање *φύσις*-а у филозофском дискурсу. Они се у митологији појављују појединачно попут хридовитих представа и у битном смислу покушај њиховог систематског повезивања би био својеврсно духовно насиље, урушавање смисла ког собом носе. Можемо их одредити, дакле, само с обзиром на њих саме и према ономе што са њих као таквих у даљини сагледавамо.

1. Први моменат *μῦθος*-а је кроз литературу већ обилно показан као *козмо-теогонијски простор* у коме је постанак схваћен на начин временског почетка (*αρχή*) из ког извире филозофско разумевање почела (*αρχή*) и слога (*στοιχεῖον*). Рађање поретка као начина на који јесте и *φύσις* и *θεῖον*, вечно млад у динамици бивања света доводи поимање *φύσις*-а у везу са *γενεσις*-ом. Парадоксално, оно *вечно* у козмо-теогонијским представама постаје, рађа се, извире, *временује у поретку*, али не стари, не пропада, не умире.
2. Друга хрид митског, *логосно-виталистичка*, сагледава *феномен живота и снаге* као при-сутност божанства у

догађању. Дакле, дата је, не више у претходном космо-теогонијском смислу свеукупности и динамике поретка света, већ као *животна снага* у појединачном, која је а) *узрок* промене, обрта, динамике сасвим одређеног догађаја, а којом се парадоксално б) сабира *смисао* догађања уопште. У литератури најчешће обрађивана кроз подручје „психолошког“ (*Geist-Seele*), она је подручје *узрока* и *сагледавања смисла бивања бића* које *φύσις* у филозофском дискурсу везују првенствено за *ψυχή* и *δυμός, φρένες* и *νόος*.³⁵

3. Трећа хрид, *етосно-вредносна*, јесте *свет смртника* који погледом добацује до божанског поретка и који начином на који јесте у свету *може* бити са-учесник у њему. Та могућност је отворена тек изврсношћу чина појединца у догађању, чина којим се смртник обесмрћује и показује племениту *самосвојност* (*ἡθως*), урођену или стечену. Херојски *ἡθως* изграђује хеленску обичајност чиме је постављен као највиша *вредност*. У самосвојности као *битносној одлици бића* открива се *φύσις* првенствено у лирском песништву и код трагичара. Одатле појам *φύσις*-а у филозофском промишљању стоји у спрези са самосвојношћу бића, а изведено са бивством (*οὐσία*).

Тек кроз ове моменте митолошког можемо да наслутимо читаво семантичко богатство *φύσις*-а, диференцијације унутар његовог поимања, нивое онтологизације, редукције које су потом уследиле, и на крају наш појам природе, као само једно, изведено и чини се узгредно значење појма *φύσις*-а.³⁶ И да ствар о којој

³⁵ Видети у: Miljević, A. „Одређење животне снаге у Homеровим еповима”, у: *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, 42, 2017., 47-58.

³⁶ Посебна тешкоћа је то што семантика *φύσις*-а која се ослања на хеленско поимање божанског није у литератури посматрана из саме ствари, већ изведено зарад бољег разумевања *θεῖον*-а. Сам *φύσις* је најчешће читан кроз значење *αεχθή*-а као твари како то чини Барнет и они који заузимају њему сличну позицију, а треба нагласити да Гатри и Јегер чине изузетке. Видети у: Guthrie, W. K. C. „The Presocratic World-Picture”, и у: Jeger, *Teologija*

говоримо не би остала тек слутња, наредни редови ће бити посвећени првој употреби речи *φύσις*. Јер треба сагледати *φύσις* као *бити* које је увек већ у бивању, као биће које *јесте* у догађању. Другим речима, нећемо код Хомера пронаћи хероја мимо херојског чина у догађају, догађај мимо божанског дејства, снагу мимо покрета. Ничеански речено нема субјекта *иза*, који стоји мимо самог чина.³⁷ Тако песници готово никад не говоре о *φύσις*-у у општем, апстрактном, апсолутном смислу мимо његове уприсутности у бивању бића, па и када је реч о уприсутним својствима рода бића. На крају песници не говоре ни о *θεῖον*-у као таквом.³⁸ Треба, дакле, основу *φύ-* сагледати мимо навикнутости мишљења на дистинкцију бивања и бивствовања. Јер основа *φύ-* још сабира оно што ми називамо или бивање или бивствовање.³⁹ Она је у целини наш глагол *јесте*.

НОМ. ОД. X 302-306: *PHYSIS* У ДОГАЂАЈУ

Прву забележену употребу речи *φύσις* треба посматрати у ширем контексту догађаја у којој се она појављује, јер из њега израња смисао који и сама реч носи.

Лепокоса богиња Кирка, божанску певајући песму, намами Одисејеве сапутнике у своје дворе, те их напитком од „погубних“

ranih grčkih filozofa, Službeni glasnik, Beograd, 2007. Хејдел је учинио први озбиљан искорак ка разумевању *φύσις*-а у опозиту спрам *θεῖον*-а, али у спрези са митским начином мишљења, чини се, међутим, да истраживачи који су следили његове резултате нису у потпуности то препознали. Видети у: Heidel, W., A., „*Περὶ Φύσεως. A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics*”.

³⁷ Tatalović, N., „Niče i problem ‘metafizike’”, u *Velikani filozofskih nauka*, knj. 4, Univerzitetska biblioteka Svetozar Marković, Beograd, 2018/19, str. 113-123, str. 117.

³⁸ Изузетак је Еурипид и стихови из његове изгубљене Оде, које Барнет истиче како би одбранио свој став да *φύσις* носи семантику бића. Видети: Eur. *Dramatic Fr.* 910.

³⁹ Тако Кирк тврди да у раној употреби *φύσις*-а није било присутна дата дистинкција. Видети у: Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, p. 228.

трава претвори у крмке. На путу ка богињи, Одисеја сусретне скоротеча, златошапник, пратилац душа у подземни свет, Хермија. Бог Хермија, сличан „младићу најлепше доби“, обраћа се хероју епа Одисеју. Зашто? Да би га ослободио од зла. Хермија одговара упркос томе што питање није изговорено. Заправо, Одисеј не говори, говори једино Хермија. „Погубне“ траве су одређене као зло. Можда, јер њихово дејство нарушава одлике људскости. Наиме, по испијању напитка Одисејеви другови су прво заборавили „очинску земљу“, потом су изгубили људско обличје. Хермија, у сврху ослобађања Одисеја од зла, пружа добру траву и подучава Одисеја исправном опхођењу према богињи. Песник изнова говори о трави, али не више кроз бога Хермију, већ кроз Одисеја:

Hom. *Od.* X 302-306

<p>ὡς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον ἀργεῖφόντης ἐκ γαίης ἐρύσας, καὶ μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε. ῥίζην μὲν μέλαν ἔσχε, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνδρος: μῶλυ δέ μιν καλέουσι θεοί: χαλεπὸν δὲ τ' ὀρύσσειν ἀνδράσι γε θνητοῖσι, θεοὶ δὲ τε πάντα δύνανται.⁴⁰</p>	<p>Tako skoroteča reče i onu dade mi travu Izvadiv je iz zemlje i narav mi pokaza njenu, Korijen bješe joj crn, cvijetom nalik na mlijeko. Bozi zovu je <i>moly</i>, a smrtnim ljudima nju je Teško iskopati gdje, ali bozima sve je moguće.⁴¹</p>
--	--

Потом се Хермија вратио на Олимп, а Одисеј упутио у дворе богиње Кирке, крај које је, заштићен од њених враџбина *φύσις*-ом биљке, провео годину дана. Богиња је на молбу Одисеја вратила Одисејевим друговима људско обличје, сада снажније и лепше, и они су га одмах препознали.

⁴⁰ Homer, *Odyssey* X 302-306.

Преузето са сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0135>

⁴¹ Homer, *Ilijada i Odiseja*, prev. T. Maretić, Matica hrvatska, Zagreb, 1961, str. 720.

Следе разине на којима се показују одређења изворног значења *φύσις*-а у Хомеровом *μῦθος*-у :

1. Козмо-теогонијска хрид
 - 1.1. *Φύσις* је увек *φύσις* нечега, неког бића. Пред Одисеја се појављује *φύσις* биљке, који је за њега претходно био у потпуности непознат. И не само да је *φύσις* непознат, већ је и сама биљка тиме од смртника скривена (Hom. *Od.* X 302). Парадоксално, *φύσις* биљке скрива земља (Hom. *Od.* X 303, 306), при чему биљка сама израња из ње, као из онога одакле је њено ницање и њено израстање. Земља је, као скривено присуство *φύσις*-а, *скривено присуство ницања*.
 - 1.2. Али, уколико Хермија подучава⁴² Одисеја *ницању* биљке, то није тек спољашња промена на биљци, већ пре начело ницања, оно чиме биљка *јесте* у ницању. Речју, *φύσις* означава: *уприсутно начело ницања, израстања, раста и узростања*;
 - 1.3. При предочавању *φύσις*-а искрсава спољашњи изглед биљке, наиме боја њеног корена и цвета. У појави биљке присуствује њен *φύσις*, а не у *φύσις*-у појава.⁴³ Само тако реч *φύσις* може означавати *појаву*;

⁴² Како *ἔδειξε* аорист глагола *δείκνυμι* стоји уз *φύσις* јасно је да понуђени превод 303. стиха није могуће прихватити мимо контекста. Наиме, *δείκνυμι* значи *изнети на видело, показати*, али такође и *подучити (некога нечему)*, при чему је извесно да је Хермија подучио Одисеја о својствениости биљке непознате смртницима, која се огледа у дејству које има над чаролијама.

⁴³ Лавцој сугерише значење речи *φύσις*-а код Хомера као квалитативног карактера или дотераности (*make-up*), што је блиско спољашњем изгледу. Међутим, како видимо, није реч о потпуном подудару значења, јер ипак је код Хомера *φύσις* много шире од онога што нуди реч *настанак или телесни раст*, а његово *the dominant and central sense, apparently even so early as Homer, and certainly in fifth century writers, involves the idea of 'qualitative character,' 'make-up,' 'essential nature'*.⁴³ Lovejoy, O., „The Meaning of *Φύσις* in the Greek Physiologers“, p. 376.

2. Логосно-виталистичка хрид

- 2.1. *Φύσις* се смртнику појављује у близини божанског. Заправо, смртнику се отвара тек након интервенције неког од богова, у овом случају Хермије. За смртника *φύσις* није, не постоји, мимо његовог односа са божанском природом. Зашто? Јер се слично сличним спознаје, и како у козмо-теогонијском смислу, тако и у онтичком, *φύσις* и *θεῖον* су једно бивство. Смртнику је немогуће да га позна својом смртношћу (Hom. *Od.* X, 305, 306);
- 2.2. Боговима *φύσις* није откривен, већ је за божанско и божанским увек већ присутан. Како? Непосредно, зато *ο φύσις*-у биљке у епу и не проговара Хермија, већ је на-зива и пружа је смртнику. *Ο φύσις*-у говори смртник, *за богове је на-зив λόγος* (сабиралиште, говор) самог *φύσις*-а. Одатле треба разумети и обредну функцију речи у култовима, у митском. У њима је назив такође при-суство божанског, не само и тек реч, не било која реч. На-зив је при-зив и при-суство;⁴⁴
- 2.3. Божанско именовање⁴⁵ биљке, *λόγος φύσις*-а траве, јесте *μῶλυ* (Hom. *Od.* X 305). Називом је Хермија саопштио дејство, *делотворност* биљке Одисеју, јер *μῶλυ* највероватније према етимолошком корену значи *оно што поништава магијске моћи*⁴⁶. *Λόγος φύσις*-а је истоветан са дејством. *Φύσις* биљке је њена *снага која је узрок обрта у догађању*, како то говори само име биљке.

⁴⁴ По-казивање (које је овде једнако са подучавањем) је начин откривања *присутства* смртнику. Зато у стиховима стоји, са једне стране божанско именовање (*μῶλυ δέ μιν καλέουσι θεοί*), с друге стране, немогућност да смртник ископа, открије, спозна *φύσις* мимо божанског (*χαλεπὸν δέ τ' ὀρέσσειν ἀνδράσι γε θνητοῖσι*).

⁴⁵ О нивоима изричаја, о разлици између божанског и људског именовања, видети у: Miljević, A., Kaluđerović, Ž., „Filozofska osnova Parmenidova stiha“, u: *Filozofska istraživanja*, 147, 2017, str. 597-613.

⁴⁶ Homer, *Ilijada i Odiseja*, prev. T. Maretić, str. 720.

3. Етосно-вредносна хрид

3.1. Да бисмо докучили нијансирање значења *φύσις*-а које следи, морамо се вратити три корака уназад, наиме на тачку 2.1. којом се намеће питање: ако смртник не спознаје *φύσις* својом смртношћу, већ *θεῖον*-ом, ко је онај коме се предочава *φύσις*? *Φύσις* се открива Одисеју, са-учеснику у божанском догађању, који сваким својим чином потврђује херојску изврсноћ. Његова самосвојност није статична, није издвојена из догађаја. Она се израђује, расте, начином на који Одисеј јесте у догађају. Изврсноћ још означава племенитост и снагу којом смртник са-учествује у божанском. Изведено, изврсношћу се показује Одисејев *φύσις* као једнак са његовим *ἦθος*-ом.⁴⁷

3.2. Одатле дејство *μῶλυ* чува Одисејев племенити *φύσις* од врацбина које могу паралелно да промене његову самосвојност, тј. *ἦθος*: *ἀλλ' οὐδ' ὡς θέλξει σε δυνήσεται· οὐ γὰρ εἴσει φάρμακον ἐσθλόν.* (Hom. *Od.* X 291). То се потврђује и претходним стиховима у којима су Одисејеви другови Киркином чаролијом заборавили *ἦθος*,⁴⁸ и потом изгубили људски облик (Hom. *Od.* X 236: *ἀνέμισγε δὲ σίτῳ φάρμακα λύγρ', ἴνα πάγχυ λαοδίωτο πατρίδος αἴης.*).

3.3. Зло (*κακῶν*) у стиху 286 (Hom. *Od.* X 286: *ἀλλ' ἄγε δὴ σε κακῶν ἐκλύσομαι ἢδὲ σαώσω.*) сагледано је као оно што нарушава

⁴⁷ Песници су користили у овом смислу именицу *φύσις* исте основе као и реч *φύσις*. Она је код Пиндара, Софокла, Есхила и самог Хомера много фреквентнија од речи *φύσις*. Према Бирдслију, на небројано много места каже се једноставно *φύσις* када се истиче врлинска изврсноћ јунака, што није случај са *φύσις*-ом. (Beardslee, J. W., *The Use of φύσις in fifth-century Greek Literature*, p. 7.) Са Бирдслијем се слаже Мајрес, али он при том инсистира на процесуалном значењу речи, тј. да две одлике, физичке карактеристике биљке које су наведене, означавају два начина њеног појављивања, у лето и зиму, а *φύσις* биљке означава целину процеса раста и развоја. Видети у: Myles, J., *The Political Ideas of Greeks*, The Abingdon Press, New York, 1927, pp. 255-257. Синонимна употреба ове две речи је такође честа, а временом је *φύσις* преузео значења која је носила именица *φύσις*.

⁴⁸ Сасвим извесно је перифраза *ἦθος*-а садржана у *πατρίδος αἴης*.

изврсноћ појединца из које извире највиша вредност; ἐσθλός, добро, је отворено кроз φύσις биљке у следећем стиху (Hom. Od. X 287-8: τῆ, τὸδε φάρμακον ἐσθλὸν ἔχων ἐς δώματα Κίρκης ἔρχετο, ὃ κέν τοι κρατὸς ἀλλάλκῃσιν κακὸν ἦμαρ.) као оно што чува и φύσις и ἦθος епског јунака. Одатле следи да је φύσις чувар вредности.⁴⁹

На концу догађаја, Одисејевим друговима богиња Кирка враћа сећање и људско обличје, заслугом самог Одисеја и његовог врлинског држања. Епски јунак обнавља заједницу (ἔθνος) својом изврсношћу и потврђује поредак бивања у коме су и θεῖον и φύσις једно бивство.

ЛИТЕРАТУРА

- Aristotel, *Metafizika*, prev. Ladan, T., Globus, Zagreb, 1988.
- Aristotel, *Metafizika*, prev. Blagojević, S., Paideia, Beograd, 2010.
- Aristotle, *Metaphysics*. Преузето са сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0051>
- Aristotle, *Protreptikos*. Преузето са сајта: <http://www.protrepticus.info/>
- Barnet, Dž., *Rana grčka filozofija*, prev. B. Gligorić, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2004.
- Beardslee, J. W., *The Use of φύσις in fifth-century Greek Literature*, The University of Chicago Press, Chicago, 1918.
- Frisk, H., *Griechische ethymologische Wörterbuch*, Band II, Heidelberg, 1970.
- Gorski, O., Majnarić, N., *Grčko-hrvatski ili srpski rječnik*, Školska knjiga, Zagreb, 1983.
- Graham, D. W., „Does Nature Love to Hide? Heraclitus B123 DK“, in: *Classical Philology*, 98, 2003., pp. 175-179.
- Guthrie, W. K. C., „The Presocratic World-Picture“ in: *The Harvard Theological Review*, Vol. 45, 1952, pp. 87- 104.

⁴⁹ У том смислу Калуђеровић с правом истиче да је хеленско поимање φύσις-а основа за изградњу не само појма правде, већ и целокупне етике хеленског човека: *U tom preuzimanju pojam physis će postati relevantan i merodavan za adekvatno razumevanje onoga što Aristotel prikladno zove "ljudske stvari". Jednom izražena ova ideja postala je zajednička svojina klasičnog misaonog diskursa*. Калуђеровић, Ž., *Helensko poimanje pravde*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci/Novi Sad, 2010, str. 45.

- Hardy, E., *Der Begriff der Physis in der Griechischen Philosophie*, Erster Teil, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1884.
- Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.
- Heidel, W. A., “*Περὶ Φύσεως*. A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics” in *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 45, 1910.
- Holwerda, D., *Commentatio de vocis quae est ΦΥΣΙΣ VI atque usu praesertim in graecitate Aristotele anteriore*, Groningen, 1955.
- Homer, *Ilijada i Odiseja*, prev. T. Maretić, Matica hrvatska, Zagreb, 1961.
- Homer, *Odysey*, преузето са сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0135>
- Jeger, V., *Teologija ranih grčkih filozofa*, Službeni glasnik, Beograd, 2007.
- Kaluđerović, Ž., *Helensko poimanje pravde*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci/Novi Sad, 2010.
- Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge University Press, London/New York, 1954.
- Liddell, H. G., Scott, R., *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Преузето са сајта:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0058%3Aentry%3Dfu%2Fsis>
- Lovejoy, O., „The Meaning of Φυσις in the Greek Physiologists“, in: *The Philosophical Review*, Vol. 18, 1909, pp. 369-383.
- Miljević, A., „Određenje životne snage u Homerovim epovima“, u: *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, 42, 2017., 47-58.
- Miljević, A., „Physis u filozofiji Milećana“, u *Arhe*, 30, 2018, str. 213-229.
- Miljević, A., Kaluđerović, Ž., „Filozofska osnova Parmenidova stiha“, u: *Filozofska istraživanja*, 147, 2017, str. 597-613.
- Myres, J., *The Political Ideas of Greeks*, The Abingdon Press, New York, 1927.
- Patzer, H., *Physis: Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes*, Steiner, Wiesbaden, 1993.
- Steinthal, H., *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern, mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1883.
- Tatalović, N., „Niće i problem ‘metafizike’“, u *Velikani filozofskih nauka*, knj. 4, Univerzitetska biblioteka Svetozar Marković, Beograd, 2018/19, str. 113-123.

Фемић-Касапис, Ј., *Порекло термина φύσις, οὐσία ὑπόστασις и њихов семантички развој од најранијих помена до црквених отаца*, ПБФ, Београд, 2010.

ANA MILJEVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

DETERMINATIONS OF THE ORIGINAL MEANING OF *PHYSIS* AS A PROBLEM OF ONTOLOGY

Abstract: The question of the original meaning of *φύσις* is asked for the sake of our own ontological positioning, for the sake of the modernity in which and with which we significantly are. This paper therefore examines the semantics of the root *φύσις*, the Hellenic basis *φυ-*, and hence the possible connection with *εἶναι*. If the meanings of *φύσις*, with respect to the etymological basis of the word, lie between growth and being, then the question of the layering of meaning in its poetry usage arises. The paper examines the given ambiguity through the relationship of *θεῖον* and *φύσις*. There are three moments of this relationship that are present in mythical thinking: cosmo-theogonic, logos-vitality and ethos-value. The thesis is that from these rocks the mythical *φύσις* can be seen in its original meaning as an event by which the being is. This thesis is examined on the example of the meaning of *φύσις* in Homer's *Odyssey*.

Keywords: physis, ontology, mythology, semantics, Homer

Primljeno: 31.8.2021.

Prihvaćeno: 2.11.2021.

Arhe XVIII, 36/2021

UDK 16 Plato

165.0

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.36.99-127>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

МИХАИЛО СТОЈАНОВИЋ¹

Иновациони центар Универзитета у Нишу

ПРИЛОГ РАЗУМЕВАЊУ НАДРАЦИОНАЛНИХ ЕЛЕМЕНАТА ПЛАТОНОВЕ СПОЗНАЈНЕ ПСИХОЛОГИЈЕ

– Анализа одреднице *ἁεα* –

Сажетак: Истраживачки пројекат се у раду излаже у три фазе. У уводном се даје кратка абревијација становишта поводом проблема Добра унутар Платонове метафизике. У другом делу се уводи одредница *ἁεα*, дефинише њено семантичко поље у ширем смислу и разлаже улога у систему Платонове философије. Овде настојимо показати да се кроз смисао овог појма долази до централних момената учења. Консеквентно, *ἁεα* се показује као интегрални део Платоновог система. У трећем делу се у историјско-философском смислу разматрају садржинска одређења одреднице *ἁεα*. На основу датих анализа истраживачки рад настоји да пружи изван *новум* у погледу егзегезе Платонових текстова, а овај се примарно односи на приступ проблему Добра. Уместо учесталог онтолошког третмана (када се одредници таксативно приписују особине), овде нудимо гносеолошки угао у разумевању. Резултати истраживања указују на блискост између доминантне религијске институције антике (култ Елеусине) и спекулативног система Платонове метафизике.

Кључне речи: Платон, Добро, душа, *ἁεα*, Елеусина, сазнање

¹ E-mail адреса аутора: mihailophilosophy@gmail.com

§1.0 УВОД

Разумевање проблема Добра (примарно *Pol.* 509b) у литератури се начелно нудило у неколико аргументованих варијанти. Прво, ту је група која је Добро посматрала као *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, дакле, као надсуштаствену инстанцу која је двоструко трансцендирана у односу на биће.² Нешто мања, али исто тако гласовита је она група према којој је ово једна врста заблуде или омашке: Добро је према њима пре свега једна од идеја, премда би се већина сложила како унутар те равни оно заузима једно почастовано место (*primus inter pares*).³ Трећа група је мање хомогена, но ипак се сви слажу у томе како идеја друге трансценденције аутора из прве групе захтева једну додатну интерпретацију. Тако је према једнима Добро начин на који свака ствар стоји у вези са сваком другом ствари. Оно је систем који има претежно математичке особине.⁴ Према другима, „идеја Добра није посебна идеја већ телеолошка структура стварности“⁵, а према трећима је сам „реалитет обликован телеологијом Добра“⁶. Четврта група нарочито наглашава однос Добра и Демијурга, односно бога. Према овима постоји читав низ места (пре свега у *Тимају* и *Законима*) где се о богу говори једнако као о Добру, након чега

² Најдоминантнији члан ове групе је Крамер (H. J. Krämer) који је у периоду између 1959. и 1969. издао неколицину утицајних чланака. Овом начину мишљења се придружују и неки други значајни истраживачи од којих овде издвајамо: De Vogel, *Rethinking Plato and Platonism*, Mnemosyne, Supplement 92, E. J. Brill, 1986; Ferber, R., *Platos Idee des Guten*, Academia Philosophical Studies 2, Dritte Auflage, Academia Verlag, St. Augustin 2015; Halfwassen, J., *Der Aufstieg zum Einen*, Beiträge zur Altertumskunde 9, Stuttgart 1992.

³ Matthias Baltes, “Is the Idea of the Good in Plato’s Republic Beyond Being?”, *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, Routledge, 1997.

⁴ Gosling, J. B. C., *Plato*, Routledge and Keegean Paul, 1973. (нарочито: стр. 67-68, 102, 118.)

⁵ Fine, G., “Knowledge and Belief in Republic V-VII”, *Epistemology* (Stephen Everson, ed.), Cambridge 1991, стр. 97.

⁶ Dorter, K., *Form and the Good in Plato’s Elatic Dialogues*, University of California Press, California, 1994, стр. 97.

подсећају да устројство Платонове метафизике не допушта постојање два крајња мерна принципа.

Резултати истраживања које прилажемо на следећим страницама имају за основ другачију методолошку поставку. Добро, наиме, не разматрамо као предметну одредницу, дакле, као *ens reale* или *ens ideale* већ само у оним аспектима у којима ова одредница стоји у вези са могућом спознајом.

§2.0 О ТОМЕ ДА ЈЕ ΘΕΑ ДЕО ПЛАТОНОВОГ УЧЕЊА

На неколико битних места се унутар Платоновог опуса сусреће термин *θεα* који је остао недовољно тематизован. Излагање смисла и значења, као и перспективе коју ова одредница отвара представља централни део рада. Започињемо прилажући сегмент текста Данијела Бучана:

„Контемплација Идеје Добра је за Платона *thea* (вид) – вид, директно посматрање, директна контемплација [...] Зато ‘окренути се директно’ према Врховној Идеји не може значити ‘мислити’. *Thea* не може бити *theoria!*”⁷

Не би ли се дошло до оног начина разлагања на основу кога је могуће разумети смисао у читавом варијететном спектру његове појавности, реч *θεα*⁸ испрва треба да буде одређена у језичкој

⁷ Vučan, D., “Thinkable and Unthinkable”, *Synthesis Philosophica*, 62, 2/2016. str. 365. Бучан долази до запажања која одиста одговарају Платоновом мишљењу. Међутим, начин његовог доласка – као уосталом и на неким другим местима – може бити споран.

⁸ Одредница *θεα*, са значењем утемељеним у ознакама за вид, према једном устаљеном тумачењу долази из јонско-атичког *θᾶFā*. Роберт Брикс наводи како је реч пре-хеленског порекла. Уколико се основа прати кроз индоевропски језик може се свести на корене: *dhejə-: dhjā- :dhī-*. *dh треба да стоји у основи *θ* и носи одреднице виђења, гледања, проматрања, посматрања и вида. Тако се и грчко *θεωμα* (дивљење, чуђење) везује за индоевропско *dhəu-m̥. Види: *Proto-Indo-European Etymological Dictionary, A Revised Edition of Julius Pokorny’s Indogermanisches Etymologisches, Wörterbuch*, 2007. (odrednice *dhejə-: dhjā- :dhī-*) i Beekes, R. S. P., *Etymological dictionary of Greek*, Brill, 2009 (odrednica *θεα*).

димензији, или прецизније, у семантичко-прагматичким нијансама. Реч се разумева у три слоја значења:

а) У првом смислу реч значи виђење, односно, гледање.⁹

б) У другом смислу реч означава *спектакл, представу*, и тако једно *релационо постојање*.¹⁰

в) У трећем смислу, и даље држећи се театролошке терминологије, *ῥέα* представља (неретко најбоље) место у позоришту. Оваква употреба стоји директно супротно у односу на *αἰγείρου ῥέα* (од *αἰγείρος* или *Populus nigra* – митско дрво подземља) што је означавало она места у театру, обично директно иза стуба или неке друге препреке, због чега се од њих сцена уопште није могла видети. У овом контексту реч већ почиње да задобија семантичке црте погодне за каснију метафизичку рефлексију. *ῤέα* је позиција посматрања.¹¹

⁹ На овај начин се реч користи код Херодота. *Историја* је као форма сведочења за њега једна непосредност, неприкривена датост и сценска откривеност (*ἀπόδειξις*, Hdt. 1.1). Предмет описа је након тога обележен као вредан или достојан *виђења* (*δέης ἄξιος*, Hdt. 1.14, 1.184, 2.111, 2.163, 2.176). Готово иста фраза је присутна и код Ксенофона: описујући дивљење над бродом у који се треба укрцати, он записује: *ἄξια ἐγένετο ῥέας ἢ σπουδή* (Xen. Hell. 6.2.34).

¹⁰ Контекст позоришта са собом носи низ вредних и високо диференцираних значењских нијанси. У том смислу, означено постојеће је једно које постоји у односу чињеницу посматрања. Изостанак тога момента уједно би означавао својеврстан онтолошки губитак. Када је осуђен на адске муке, Прометеј није окован само зарад себе самог; другачије: Зевсово уживање у призору, његова наслада над муком представља *онтолошки конституент догађаја*: „*ἄνητοὺς δ' ἐν οἴκῳ προθέμενος, τούτου τυχεῖν/ οὐκ ἠξιώσθη αὐτός, ἀλλὰ νηλεῶς/ ὠδ' ἐρούθμισμαι, Ζηνὶ δυσκλεῆς ῥέα*“. / „Јер самилост ме спрам смртника обузе./ Сам наћи не завриједих је, већ немило/ Приредише ме, – Зеусу призор недичан!“ (Aesch. *PB*, 240).

¹¹ Тако Есхин, велики политичар и један од десеторице античких оратора у погледу (овде мање битних) дипломатских приредби пише: „*οὐ τοίνυν μόνον ταῦτα ἐγράψεν, ἀλλὰ καὶ μετὰ ταῦτα ἐν τῇ βουλῇ ῥεαν εἰς τὰ Διονύσια καταγεῖμαι τοῖς πρέσβεσιν, ἐπειδὴν ἤκωσι, τοῖς Φιλίππου. λέγε καὶ τοῦτο τὸ ψήφισμα*.“¹²“Шта више, не само да је поднео ове захтеве, већ је потом прешао у Сенат да би поводом фестивала Великих Дионисија доделио места у позоришту Филиповим амбасадорима.“(Aeschin. 2 55).

На макар два битна места Платон користи овај термин: прво, у 525а наводи: „тако би сазнање о јединици могло бити међу оним сазнањима која воде и обрађају душу према посматрању (*ῥέα*) онога што јесте.“¹²; друго, у 525ц: „[...]те да оне који ће у држави имати највише дужности убедимо да се баве логистиком, али никако на незналачки начин, него тако да расуђивањем доспеју до посматрања (*ῥέα*) природе бројева“¹³.

¹² У изворнику стоји: „καὶ οὕτω τῶν ἀγωγῶν ἂν εἴη καὶ μεταστρεπτικῶν ἐπὶ τῆν τοῦ ἑντος ῥέαν ἢ περὶ τὸ ἐν μάθησις“ (*Pol.* 525a). Философирање је – као метафизичка делатност и акт душевности – ухваћено у три инстанце. Прво, оно се тиче извесног знања. Након што је интернализано, ово знање има функцију метаморфолошке организације унутрашњости, то јест, извесне промене, (пре)обраћања или окретања да би се, на крају, дошло до вишег спознајног момента, директне контемплације природе ствари. Што се тиче првог (τὸ ἐν μάθησις) треба напоменути: неодржив је такав теоријско-преводилички став са чијег се становишта τὸ ἐν тумачи као „јединица“. Ово уједно значи сажимање и одузимање значења кроз фиксирање уског круга значењских ознака; другачије: τὸ ἐν се мора третирати као „једно“ (Овако чине и други преводиоци: Блуми Јовет, „the study of the one“, Грифит: „studying the one“, Рив: „learning about number one“ а Бурнет „study of unity“). И Ривово решење показује једно уназађивање. Једно – или сада: један – у стриктном смислу надилази категорију броја с обзиром да је, на темељу питагорејске традиције присутне у Платоновој мисли не само број, већ основ бројности као такве. Надаље, знање о једном (τὸ ἐν μάθησις) вероватно је највиши могући дискурзивни степен знања. То је оно што је, према посредним сведочењима, било главни предмет унутрашњег учења, и око чега се организује учење тибингенске школе тумачења. Бити довољно дуго у контакту са овим предметом, на начин једне духовне вежбе, обраћа, мења и усмерава (*μεταστρεπτικός*) човека, тако да овај бива способним за једну другачију активност: непосредно искушавање или директно гледање (τῆν τοῦ ἑντος ῥέαν) онога што јесте. Не треба занемарити ни фразеолошки оквир: „τῆν τοῦ ἑντος [...]“ – „спрам-, према- и на- бивствовање, стварност, оно што јесте“ већ се рабила у пресудном смислу. У *Федону* је философски напор одређен управо у овим терминима: τῆν τοῦ ἑντος θήραν: философија је – реченица је дата у негативном облику али са овим значењем: „лов на бивствовање“, „лов на оно што јесте“ (*Федон*, 66c). Логички неодређенији али интуитивно приступачнији θήραν замењен је метафизички и логички одређенијим, но интуитивно неприступачнијим ῥέαν.

¹³ При летимичном читању се може чинити како реченица не иде у прилог реченом, то јест, како да се ῥέα (изнова у облику ῥέαν) везује за нешто мање

Чак и у случају да су ова места једина забележена спомињана, тезу о *θέα*-и као спознајној способности било би могуће бранити. Ипак, један други извор даје за право да са још већом сигурношћу тврдимо овако нешто. Као „друго питање” у осмој књизи Плутархових *Quaestiones Convivales* проналази се поднаслов:

узвишено. Уколико се размотри позорније, показује се како то није случај: *προσῆκον δὴ τὸ μάθημα ἂν εἴη, ὃ Γλαύκων, νομοθετῆσαι καὶ πείθειν τοὺς μέλλοντας ἐν τῇ πόλει τῶν μεγίστων μεδέξειν ἐπὶ λογιστικὴν ἵεναι καὶ ἀνδάπτειν αὐτῆς μὴ ἰδιωτικῶς, ἀλλ' ἕως ἂν ἐπὶ θέαν τῆς τῶν ἀριθμῶν φύσεως ἀφίκοιενται τῇ νόησει αὐτῆς.* (Pol. 252c). Прво, пут успињања који је описан у тексту показује карактеристике које изостају у преводу. „Бавити се логистиком“; превод је овде у ствари не више од транскрипције (*μεδέξειν ἐπὶ λογιστικὴν*) макар онда када се говори о речи *λογιστικὴν*. У питању је позив или обавеза учествовања (*μεδέξειν*) у једној умној делатности. Чудноватост израза је наглашена изостанку употребе *ἀριθμητικὴ* која би директније одговарала предмету *τῶν ἀριθμῶν*. Уместо тога Платон наглашава *λογιστικὴν*, реч која, поред и поврх математичких значењских нијанси има и своје метафизичке импликације. Такође, реч није постављена такоређи ниоудку, већ је била у специфичном оквиру припремљена у 524б: „ἐν τοῖς τοιοῦτοις πρώτον μὲν πειράσθαι *λογισμόν* τε καὶ *νόησιν* ψυχῆ παρακαλοῦσα ἐπισκοπεῖν εἴτε ἐν εἴτε δύο ἐστὶν ἕκαστα τῶν εἰσαγγελλομένων.“ На основу реченице је могуће понудити дефиницију: *λογισμόν* је (упарен са *νόησιν*) априорна моћ душе којом она (душа) из конгломерата мноштва дати предмет може да захвати као једно (ἐν). С тим што, треба нагласити, априорност овде бива дата као феноменолошки а не трансценденталан појам: инхерентна душевна способност. Даљу везу са појмом једно (што у консеквенци упућује на његову даљу експликацију: Једно као Добро) треба видети из увиђајног коментара Џејмса Адама, уредника Кембрицовог издања грчког текста *Државе*: поводом термина *θέαν* у овој реченици он пише: „Природа бројева' се не може видети *потпуно* [директно, М. С.] осим у њиховој вези са Добрим и осталим *νοητα*. Платон наравно не подразумева да ће *ἀριθμητικὴ* сама по себи постићи овај резултат (мада се може чинити да су неки од његових наследника ову науку уздигли до нечега оваквог достојанства: видети нпр. *Erinomis*): ни *ἀριθμητικὴ* ни пропедеутичке науке неће нас одвести толико далеко. Он под овиме мисли да се ученик (енг. student; филозоф), након што је стао на овај успињући пут (енг. ladder, lestвицу) не сме се од њега померати док не дође до Добра. Тада и само тада ће разумети 'природу бројева'“. (*The Republic of Plato II* (уредио: James Adam), Cambridge University Press, Cambridge, 2009 (First edition: 1902), коментар на страни 114. поводом параграфа 525ц.

Πῶς Πλάτων ἔλεγε τὸν θεὸν αἰεὶ γεωμετρεῖν / Шта Платон мисли под тим да се бог увек игра геометријом.

Унутар расправе о овом питању, Плутарх сведочи о нечему нама важном:

„[...] ἑμῶν γεωμετρίαν, ὡς ἀποσπῶσαν ἡμᾶς προσισχυμένους τῇ αἰσθησει καὶ ἀποστρέφουσιν ἐπὶ τὴν νοητὴν καὶ αἰδιον φύσιν, ἧς θεὰ τέλος ἐστὶ φιλοσοφίας αἶον ἐποπτεία τελετηῆς“

“[...] када је хвалио геометрију као науку која човека одваја од видљивих ствари, и чини га да се посвети интелигибилној и вечној природи [рекао је да је] созерцање [θεᾶ] [ове природе] сврха [циљ, смисао] философије, [и да] оно наликује чину у мистеријским инцијацијским обредима”¹⁴

Одредница „θεᾶ“ је према Плутарху двоструко одређена: а) као „τέλος ἐστὶ φιλοσοφίας“ / „крајња сврха философије“ и б) као да стоји у извесном односу сличења спрам ἐποπτεία τελετηῆς. Одредница τελετηῆς¹⁵ означава опште посвећивање у мистерије Елеусина; но дата

¹⁴ Плутарх се за разлику од неких других историчара увек показивао као истанчано доследан у употреби термина. Ваљда је, с обзиром да ствара током првог века након Христа, услед накупљеног философског и доксографског знања разумео значај детаља. Тако се и овде може узети као веран извештач о дискусијама које су се у Атини водиле, а на то нас наводи још једна историјска згода, наиме та да је Несоријус, истакнути неоплатониста и према Маринусу Тирском (70—130. година после Христа) аутор два значајна дела (*Orgia* и *Theurgica agoge*), отац или деда Плутархов, преко кога је овај могао имати непосреднији увид неголи неки други доксографи (види: Buetler, R., *Plutarchos von Athen*, R. E. 21, 1951, стр: 962 - 975.)

¹⁵ Ово треба разликовати од *телестериона*, премда и овај назив долази од исте речи. Телестерион је представљао иницијацијски храм у Елеусини и спомиње се још од времена Хомерове *Химне Деметри*. Види: Evans, N. A.,

у фрази са *ἐποπτεία*, она упућује на трећи и завршни иницијацијски чин, традиционално назван *гледањем тајне*.¹⁶

На основу досадашњег излагања је могуће дати два прелиминарна одређења. Прво, проблем Добра могуће је дефинисати у форми спознајних проблема, с тим што је тражени појмовни апаратус измештен у односу на учестале прилике. Друго, упркос томе што је јасно како *ἑῷ* није нити може да буде централни појам Платонове философије, исто се тако јасним показује како разматрање њеног значења, могућег и стварног, истраживача доводи до центра философије Платона: директног погледа у суштину реалитета.

§3.0 САДРЖИНСКО ОДРЕЂЕЊЕ ΘΕΑ-Ε

Први део реконструкције је полазио од предложеног термина и извирао у захтеву за учењем о спознаји Добра. Тражење праве садржине појма мора бити одговарајуће и тиме супротно у поступку: усмерити се на *могућност* спознаје Добра, не би ли се у томе термину *ἑῷ* пружио конкретније одређење.

§3.1 Θεῶν као моћ душе

Проблем Добра (у равни спознајних проблема), бива ухваћен у инконгруенцији двају постулата: (а) Добро се треба, мора и стога може спознати и (б) човек нема одговарајућу (специфичну) душевну моћ којом је Добро могуће спознати.¹⁷

„Sanctuaries, Sacrifices, and the Eleusinian Mysteries“, *Numen*, Vol. 49, Fasc. 3, 2002., стр. 227-254.

¹⁶ Види: Robert, S. M., “Myesis, Telete and Mysteria”, *GRBS* 31 308 *Eschatology, mysteries and hero cults*, Arial 1990., стр. 183.

¹⁷ Оба става је могуће ишчитати из великог броја реченица из опуса, с тим што је проблем њиховог односа остао нетематизован. О разлогу и намери која стоји иза овог става *занемаривања* неће бити речи. То је тема која захтева другачију и у првом реду биографску обраду.

Исказ да човек нема неку посебну моћ којом се Добро (као такво) може спознати утемељује се у оним елементима Платоновог учења која се узимају као релевантна за теоријску обраду проблема спознаје. Од најбитнијих издвајамо следеће: учење о четворострукој моћи душе из *Државе*, о сећању из *Менона* и *Федона*, о знању и организацији чулности из *Теетета*, и логичкој организацији унутрашњости из *Парменида* и *Софиста*.

Ни један од дијалога не пружа директан одговор. Да бисмо тезу коју заступамо извели на што непосреднији начин, у наставку ћемо покушати да начинимо типологију спознајних моћи, посредством које ће одговор постати јаснији.

Настојимо да покажемо како је *ἕξις* латентна (и стога: *могућа*) душевна моћ која се оспољава (прелаз од могућег ка стварном) онда када то подлежећа душевна база допусти. О схематизму се може мислити као о *моћи душе другог реда*. Прелазак са првог на други ред – још пре него што се дотакнемо садржаја ма ког реда – значи један квалитативно-кванитативни (или чак: *онтолошки*) скок, какав дијалектичка визија стварности допушта. Кретање довољно великог броја материјалних корпускула, када пређе извесну границу, читава се као феномен другог реда – топлота. Различит скуп тонова, макар проистекао са различитих извора, након што је једном постављен у математички адекватан однос читава се као феномен другог реда – хармоник. У оба случаја се добијени феномен може разматрати као *посебно бивство*. Одиста, њега није могуће без заостатка свести на претходне елементе. То је, онда, уједно принцип генеришуће стварности.

Типологија душевних моћи, онда када је у питању тумачење опуса, готово без изузетка у литератури бива понуђена у матрици *онтогенетичког развоја*, те се аналогно и консеквентно говори о природама или регијама душевности. Првом поделом се од *рационалног* издваја *ирационално*, док се другом ово ирационално удваја на *апетитивно* и *вољно*.¹⁸ Нешто другачије од уобичајеног,

¹⁸ Одређење је постојано онда када је у питању третман индивидуалне душе. Читав низ аутора се усредсређује и на она места на којима се о

проблем *ἑα*-е овде настојимо понудити на линији *филогенетског развоја елемената душевности*.

У наставку укратко нудимо филогенетску типологију рационалних душевних моћи, кроз шта се нуди и прво садржинско одређење *ἑα*-е. Користећи се Лајбницовим терминима (без корелације смисла и значења) можемо констатовати: у оквиру ширег испитивања Платонове структуре душевности, онда када се она види као моменат у дијалектичком развоју *Једног*, моћи душе се – већ према логичком прогресу – дају раздвојити на *категорематске*, *синкатегорематске* и *хиперкатегорематске* моћи.

У прву групу, премда нису експлицитно обележене као *моћи* потпадају логички предпојмови душе, дакле, целокупна њена *логичка прошлост* којом је одређена.

На овом ступњу се о души може говорити као о математичком бивству. За Спеусипа је душа организациона форма све-протежности,¹⁹ све конкретне величине и датости почивају на инваријантним облицима чија је природа везана за дубље или више метафизичке слојеве. Све-димензионална распрострањеност *Једног* је од душе интерпретирана у складу са унутрашњим и логичким начелима појавности. У другом смислу стоји оно казивање према коме је душа одређена као број. У *Тимају* се ово тематизује када се каже да је душа „суштаство које је неподељено и које увек остаје исто“ (*Тимај*, 35а). Тако је исказано и код Хипасије Питагорејца када каже: „унутрашњост је инструмент помоћу којег бог, стваралац

душевном принципу говори као о подлежећем самом бићу. Ј. Харвард и поред *Тимаја* нарочито издваја неке делове *Закона* (896е) у којима се ова слика нарочито учвршћује; види: Harvard J., „The doctrine of the soul in Plato and Aristotle“, *Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, 5 (2):124 – 131, 1927., стр. 125-126. *Федар* представља наличје овог односа. Ту је општа и рационална душевност постављена у индивидуални контекст. Предео апетита и страхова види се као елемент телесности. Види: Karasmanis, V., „Soul and body in Plato“, *International Congress Series Vol. 1286*, 2006.

¹⁹ Став је сачуван у остацима Спеусиповог трактата *О питагорејским бројевима*, а понавља га и Јамблих у *DCMS*.

света, мери.²⁰ Иста је слика присутна и код Ксенократа: душа је за њега „самопокретан број“.²¹ Као категорематски, и тако, математички феномен, душа је у исто време и извесна *хармонија*. Ово гледиште се учесталим упадима уприсутњује кроз читаву старину, почевши од првих тематских разлагања природе душевности (Симија Питагоровац из Платоновог *Федона* 85) па све до позног времена Неоплатонизма. Порфирије (осамнаесто поглавље *Sententiae*) природу активности душе види као *трансцендентну хармонију* која стоји у основи свеколиког искуства. Суштинска разнородност утисака и моћи душе, пратећи овакво извођење, захтева надређени елемент који ће ове опажаје у моменту објединити у целину. Ово је могуће стога што, дијаметрално различито Хризиповој и Зеноновој замисли, душа (као хармонија) стоји у основи чулности. Не гледа око – може се појаснити Порфиријева замисао – већ душа иманентном хармонијском уређеношћу, уприсутњеном у органу, овај користи по сопственој вољи. Занимљив је – мада суд о адекватности приказа може отићи на обе стране – један фрагмент из Прокловог *Коментара Тимаја* (2.213.8 - 215.28) који овај посвећује управо

²⁰ Iamblichus, *De Communi Mathematica Scientia* (ed. N. Festa), Stanford University Library, California, 1891, § 76.

²¹ Душа је наиме *αριθμός αὐτὸν κινῶν*, само- или себе-покретајући број. У списима Плацита Атиуса (види: Дилс, фр. 169.), ова се формула приписује и Питагоровцима. Додуше, највећи је број текстова Ксенократових изгубљено, а међу овима и два списа: *О души* и *О Питагоровцима*, тако да је могуће да је Атиусово извештавање заправо под утицајем Ксенократа. Такође поводом Ксенократа види: Granieri, R., “Xenocrates and the Two-Category Scheme”, De Gruyter, *Apeiron*, 2019., стр. 1-24.; Valpy, A. John; Barker, E. Henry, “Extracts from some of the lost Works of Aristotle, Xenocrates, and Theophrastus”, *The Classical Journal*, Vol. 10, 2013., стр. 272-285; David Whitehead, “Xenocrates the Metic”, *Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge*, 124. Bd., Н. ¾, 1981., стр. 223-244; Schibli S., “Xenocrates' Daemons and the Irrational Soul”, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 43, No. 1, 1993., стр. 143-167.; Scott A., “Origen's Use of Xenocrates of Ephesus”, *Vigiliae Christianae*, Vol. 45, No. 3, Sep., 1991., стр. 278-285.

излагању Порфиријевог виђења: душа, наиме, целину космоса испуњава хармонијом. Ово је даља концептуализација виђења према коме душа, мада се сада не сме узети у њеном индивидуалном смислу, већ унапред стоји присутна у целини, баш зато што се космос одређује појмовима *мере, склада, реда и броја*. Порфиријево излагање, како се може закључити из хронологије, тематског и појмовног приступа, настаје инспирисано једним Платиновим уносом насловљеним *О бесмртности онога што нема тело (Енеаде, 3. 6,4)*. Претходно разматрање међу-зависне активности органа и душе, овде, на темељима аналогије Симије Питагоровца засијаће у пуноме сјају: „жице не би могле бити покренуте чак и да музичар то жели, да хармонија то не каже”. Проблем оваквог приказа показује се у бићевности музичара (инстанце воље, па стога експонента, заступника душе), који се ставља напоредо са свим другим бићима. Душа, премда суштаствена, није једно од бића, не стоји као једно напоредо са другим постојећим; она се од осталог разликује на онај начин на који се средиште круга разликује од његове ивице, онда када се ивици приписује сав реалитет. Душа је мера одстојања, хармонијска изведеница која неопажено чини радијус и закривљење и тако у принципијелном смислу стоји као његова основа. „Пошто [...] у опажајном поретку постоји оно што је потпуно дељиво, тада пре опажајног поретка а *некако близу њега и у њему* (нагласио М. С.) постоји нека друга природа која није примарно дељива као тела”. (*Енеаде, 4.1,1*) Као једност она „она није једно како је тело једно” (*Енеаде, 4.1,1*). Душа је једност које не стоји поред, насупрот, испод или изнад многог (премда су некада ови термини zgodни), она је једност суштаствено другачија од многости, једност у којој се многост као могућност рађа.

У логичкој прогресији у којој су категорематске моћи биле обележене као првобитне и конститутивне, синкатегорематске чине групу првих конституисаних моћи. У овима се, у геометријској схематици, сажимају две развојне линије, па се тога и префикс син (*lat. syn-*) може читати двоструко. Прво, то је даља логичка компликација чија је једна страна (извор, почетак) урођена у

Једно.²² У другом смислу оно представља сусретање душе са телом. Из овог контакта и на овом ступњу појављује се читав низ душевних моћи које ћемо овде обележити као *моћи душе првог реда*. У трострукој схематици која је овде понуђена, ова је група моћи најпознатија те ћемо се на њој најмање задржати. У моћи првог реда испрва потпадају све *телесне чулне моћи*, од којих су *вид* и *слух* дакако најбитније. Даље, ту је и *моћ покрета* која на овом ступњу излази из оквира покретања мисаоног живота те се развија у правцу покрета тела; ближе чистој унутрашњости, а у вези са појмом времена, стоје *меморија*, *антиципација* и *пажња*. Логичка законитост категорематског типа овде је развијена у линеарну форму: *језик* као део шире *појмовне рационалности*. Заједничка особина моћи првог реда јесте та да се могу посматрати кроз призму *врлине*. Наравно, овде се врлина не узима (само) у својим моралним одредницама, већ као онда када се о ножу, руци или оку може говорити да садржи или мањка врлину. Речју, моћи душе првог реда подлежу *степену изврности*. Овај степен се опет конституише двоструко: (а) једна моћ се може усавршавати у односу на себе саму и (б) једна моћ се може усавршавати тако што се поставља у однос спрам неке друге моћи. Ствар постаје јаснија кроз пример: чуло укуса (чест Платонов егземплар) може постићи највећи степен изврности (потпуну врлину) и таква ће пружати изванредан степен интензитета и пробитачности доживљеног. Ипак, након што је упарена са једним другим чулом, чулом мириса, укус (не као моћ, чуло, већ продукт чула) бива дат у новој димензији интензитета. Тако се извесност сваке моћи мери двоструком мером. Прво, у односу на сопствену природу, то јест, инхерентни потенцијал који се ваља остварити (изворно везано за реч *φύσις*), и

²² „Али многи прекидају извођење дошавши до одређене тачке попут оних који постављају Једно и неодређену Двојину: наиме, након што су извели бројеве, ликове и тела, брже боље се истављају свег другог осим толико да се дотакну те једино објашњавају да једне ствари потичу од неодређене Двојине, попут места (*τόπος*), празнине (*κένωμα*) и бесконачног (*ἄπειρος*), а друге од бројева и Једног, попут душе и неких других ствари“ (Theophrastus, *Met.*, 6a22-61).

друго, у односу на *односе* у које се моћи постављају спрам других моћи.

У светлу *односа моћи* треба разложити трећу врсту, *хиперкатегорематске моћи*, или овде погодније и у једнини: *ἑα-у* као хиперкатегорематску моћ душе.

Одређење је на овом ступњу и даље прелиминарно, што значи да се у овим категоријама не може пронаћи *конкретан садржај*. *ἑα* није једноставна (или: првостепена) душевна моћ на начин било које пређашње, већ латентна способност која се конституише и манифестује само и једино унутар адекватне организације комплексне целине. У оквиру реченог треба одредити и значење друге две тачке из дефиниције.

Што се тиче првог: целина о којој је реч представља заједништво категорематских и синкатегорематских моћи, с тим што је, како прва група стоји ван могућности свесне и вољне оперативности (*нужност* логичког), акценат стављен на другу групу. У оквиру овога момента (а он се како је горе било изложено тиче *степенa изврсноcти*) могуће је даље типологизирати укупност предмета опуса; консеквентно се може говорити о три групе односа: однос према људском, према земаљском и према божанском. Први однос је ухваћен у појму *праведности*, други *аскезе* и трећи *светости*. Сваки од момената представља извесну *хармонијску одредницу*. Праведност (и не само у *Држави* премда је ту најјасније одређена) представља поредак и склад делова унутар целине; она стога није врлина у ужем смислу речи, или другачије: није иста врста „ствари“ – на шта упућује и Аристотел – као што су то храброст, мудрост, умереност и побожност. Још треба имати у виду и двоструки стандард: за свакога се, уколико обавља сопствен посао и не крши извештан број начела може рећи да је да је праведан. Но бити човеком који је праведан на тај начин да сваки његов део ради баш оно што њему припада – то је *праведност философа* и као таква се још мање може захтевати него што је то случај са херојством. Аскезу и светост – уколико је праведност била ствар хоризонтале – треба мислити као вертикалне одреднице. Прва се тиче адекватног односа према земаљском: код Платона (*Писма*,

Горгија, Федар, Федон, Држава) то значи према сопственом телу и њему природеном хтењу – конзумирању света. Светост, коју је битно разликовати од побожности, представља наличје овога односа. Она је исправан однос спрема бога, а то значи спрема *бића* и *небића*, *бесконечног* и *коначног*, *једног* и *многог*.²³

Друга тачка одређења *ἑα*-е тиче се адекватне организације претходног скупа односа, одакле је, у теоријском смислу могуће понудити спољашње и унутрашње одређење. Реченим се (у домену спољашњег) циља на следеће: рећи да је праведност поредак и склад делова душевности, њених апетитивних, вољних и рационалних датости уједно значи постулирати праведност као *ствар другог реда*. Другачије речено, праведност се појављује онда када претходни елементи (који су по себи, опет, *релације*) стану у *специфично одређен систем односа*. Моделирање овог (мета)система односа могуће је извести на велики број начина (па стога и многост од Платона именованих типова личности, а још више неименованих), али само један облик или поредак односа (*аристократија*) проузрокује јављање (образовање, стварање) праведности. Аналогно, укупност категорематских и синкатегорематских моћи – чак и онда када се због упрошћења типологизирају у групе праведности, светости и аскезе – могуће је у погледу система односа моделирати на *икс* различитих начина али само један скуп односа омогућава јављање (образовање, стварање) *ἑα*-е као моћи вишег реда. Овиме је питање о адекватном односу било одређено у спољашњим категоријама. У погледу унутрашњих одређења питање је могуће поставити на следећи начин:

Шта је основ законитости на основу које је могуће говорити о више или мање адекватној матрици система душевних

²³ Када се бог мисли у одредницама какве Целер претпоставља – а то су одреднице *апсолута* – бива немогуће у односу на њега конструисати исправан или неисправан однос. Стога се три појмовна пара узимају као прва двајања, и стога најспекулативнији принципи. Овако, чини се, поступа и Хегел. За разлику од појма апсолута – у коме је свако одређење уједно афирмисано и негирано, што значи: *изгубљено* – у датим појмовним паровима јесте могуће конструисати систем односа.

појава, и шта је референтна схема у односу спрам које је могуће говорити о степенима адекватације?

Дати потпун одговор значи изложити читаву Платонову философију. Ипак, неке елементе питања јесте могуће расветлити. Исто се питање (поново користећи појам праведности као формални аналогон) може поставити у форми *Еутифронове дилеме*: Да ли је један душевни поредак – онакав какав је претпостављен у другој, трећој и четвртој књизи *Државе* – праведан зато што из њега и на основу њега следи праведност, или пак праведност из њега следи пошто је он по себи већ на неки начин праведан? Јасно је да је дилема лажна. Из овога се пак наслућује нешто о позитивним аспектима учења. Дихотомија коју дилема претпоставља у принципу је неважећа пошто се праведност као хармонијска одредница види као ствар другог категоријалног реда у односу на претходну и њој дату укупност. Ствар је у следећем: када се каже да из једног, таквог-и-таквог душевног поретка – код Платона одређеног као *аристократског* – следи праведност онда то не значи *онтолошки додатак*, онда када се додатак види као додатак масе или увећање по броју. Стога смислу реченог одговара логичка одредница *следа*. Речју: у питању је промена структуре. Исто важи и поводом *ἕξις*-е. Онтолошки скок са собом доноси категоријални новум, а како је у питању систем сазнања, могуће је разумети непрестано Платоново враћање на терминологију луминисценције. Предмет је у вишој колаборацији осветљен на начин који је недоступан било којој претходној индивидуалној инстанци. „У најмању руку не постоји мој спис о томе [чиме се бавим] нити ће га икада бити: јер то никако није могуће као друге науке исказати помоћу речи, него услед дугог друговања са самим предметом и захваљујући саживљавању са њим се изненада појави у души као што из искресане варнице блесне светлост и одмах сама од себе расте“ (341ц-д).

Одавде је могуће поставити питање *именовања* (или *конкретног одређења*) принципа који лежи у позадини матрице (схеме, поретка) адекватације. Када је било говора о праведности, онда се принцип одређивао у захтеву да сваки елемент чини оно

што треба да чини. Принцип је, наравно, крајње спекулативан. Како дознати шта сваки елемент – по себи, за себе и за друго – треба да чини? Да ли жеља, примера ради, треба да представља мотивацијску снагу или не? Да ли је могуће уопште претпоставити једну такву вођеност системом смисла и разлога у чијој се логичкој основи не би пронашао заматак жеље? Као и у случају праведности, принцип адекватног уређења система категорематских и синкатегорематских односа могуће је овде одредити само крајње спекулативно и негативно. Сваки елемент, пошто је конституент односа, треба да буде уређен у корист те конституције. Конкретно и позитивно одређење сваког у низу односа увелико би превазишло оквира рада.

Као хиперкатегорематска моћ душе *ἡεα* се на основу реченог показује да код човека испрва постоји у латентном стању. То онда значи да је она логичка могућност душевности која се у манифестној форми показује онда када то база учини могућим. На тај начин о њој треба говорити као о моћи душе другог реда. „Али се сазнање о ономе што је савршено с тешком муком рађа чак и у души која је савршена“ (*Седмо писмо*, 343e); консеквентно, у питању је учење о савршеној души. Такође, с обзиром да је у питању логичка или интерна способност, њено се јављање описује као спонтано, тренутачно и ван домена воље или каквог напора. О овом моменту Платон сведочи у *Писмима*. Као што је једна дуж, када су на њу положени унутрашњи оштри углови, *нужно* и *аутоматски* завршена у фигури троугла, ова довршеност није питање и предмет избора и њен се онтолошки темељ везује за егзистенцију дужи и двају углова.

§3.2 *Ἰεα* у призми проблема несамерљивости човека и Добра

Друго питање гласи: Како је у Платоновој слици света могуће рећи како човек може спознати Добро? Питање је не само *квалитативно* – такво да се тиче тражене моћи – већ исто тако и *квантитативно*, односно, такво да је дато у *степену интензитета*; Речју: Добро – као *Једно* и *бог* – у тој мери надилази човека да је за

овога, имао или немао адекватну душевну спознајну базу немогуће да га захвати. Ствар треба разложити:

Прво могуће решење огледало би се у следећем: може се претпоставити да човек не спознаје Добро у целини. Ово у једном смислу не противречи другим аспектима из опуса у којима се тврди степенасто успињање ка идеји. Дакле, држећи се онаквог модела какав је Плотин користио описујући супстанцу душе, може се тврдити да је Добро у свакој својој *минималној квантитативној јединици* (јединици коју човек на основу другостепене моћи душе може да захвати) *квалитативно једнако себи*. По истом принципу, чини се, бива могућим твдити како је Добро у својој еманацији могуће „разблажити“ према критерију квантитета и интензитета, без да та промена утиче на категорију каквоће.

Аргумент, колико год заводљив, није у складу са остатком опуса. Дијалектичко успињање свести – најјасније описано у *Гозби* – очито указује на следећу ствар: Добро се (овде као Лепота) увек квалитативно појављује као исто и себи једнако. Ипак, ову минималну јединицу треба надићи, трансцендирати, да би се дошло до њеног извора:

„Ко је, дакле, упућен у тајне љубави [аналогно: тајне дијалектике, логике, метафизике, теологије], посматрајући лепоту тим редом и правилом [дијалектичко успињање које је уједно закон збивања и закон мишљења, нужна градација у којој сваки следећи степен бива условљен метаморфозом сазнавачког субјекта], тај ће, приближавајући се крају љубавних тајни [аналогно: крају могућег сазнања, крају дискурзивног као таквог], наједаред [у питању је, као што је било сугерисано скок несводив на укупност претходних стадија, један истински *новум*] угледати нешто по својој природи чудесно лепо. То је баш оно, Сократе, ради чега су се и вршили пређашњи напори [у питању је крајње исходиште, усврховљеност философије и живота самог, Добро, Једно или бог]. [...] Нешто што је, прво, вечно и што нити постаје нити пропада [...] [оно је] *ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μὲθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν* – по себи и са собом једноврсно [једнооблично] и вечно“ (Sym. 211). Ова вечност – Добро и/или Лепо по себи – онда када је дата у *целини*

(„пралепота“, 211д), представља тражену предметност. Стога горе изложен начин не може да буде одговарајућ.

Могуће је изградити и другачији модел: Дијалектички пут успињања омогућава *не више* од рационалног моделирања нужног предуслова истине и бића. Дакле, *Добро је нешто на шта се закључује*. Оно није предмет, ма како неодређено схватили ту реч, са којим човек стаје у директан, непосредан однос, већ аксиоматска претпоставка до које се дошло у интелектуалној декомпозицији структуре реалитета. Уколико се жели постулирати контингентна стварност, онда се, не би ли се запало у бесконачан регрес, поставља један нужан предмет, извор и узрок тоталитета.

Овакав аргумент је изнова заводљив. Њиме се у једном смислу одржава реалитет Добра и то кроз логички појам *важења*. До њега се не долази директно већ посредовано и то тиме што се постулира као онтолошки ентитет на који је теорија у целини обавезана. Додатно се чини могућим утолико што је ова претпоставка ваљана у структуру опуса. Добро – нарочито као Једно – јесте ентитет на који се Платонова метафизика обавезује, што је нарочито јасно показао Кремер у поглављу *Теорија почела у свјетлу аналитичке филозофије*.²⁴ Ипак, ствар је у следећем: понуђено гледиште не може да објасни низ других места на којима се говори о директном и непосредном контакту или другачије: *искуству Добра*. На ово упућује и непрестано враћање на терминологију *погледа* и *виђења*. „Зар немаш на уму да ће он, гледајући Лепоту [по себи] оком којим се она може гледати [...] (Sym. 212a)“⁴. Премда тексту недостају даље спецификације, јасно је и то да у питању није само процес спознаје. Ствар је нарочито јасна када се постави у контраст спрам *Парменида* и *Софиста*. Ту је дијалектика, чак, дијалектичка апоретика дата у чистом формалном смислу. Такође, сагледано на тај начин, *Једно* је нешто на шта се закључује. У односу на овај моменат је, према Фреберу, могуће направити разлику између Платона и Аристотела: „То што за

²⁴ Kramer H., *Platonovo utemeljenje metafizike*, Demetra, Zagreb, 1997., стр. 227.

Платона највише биће уопште није биће [...] разлика је између Платона и Аристотела. За Аристотела је оно ‘највише и први узрок’ у нечему божанском и бивствујућем, а за Платона у *нечему посве божанском што се да видети* [нагласио М. С.]“

Два изложена модела су проблем несамерљивости човека и Добра настојала да реше на два различита начина, и оба су се показала као неконсеквентна у односу на извесне друге ставове из опуса. Овде ћемо покушати да понудимо епистемички модел који макар делимично превладава недостатке претходних. Као што ће се показати, модел поседује четири квалитета: а) експанаторна функција у ужем смислу (решава конкретан проблем); б) експанаторна функција у ширем смислу (омогућава конзистентно читање многих елемената Платоновог учења); в) неконтрадикторност (не стоји у супротности са целином опуса) и г) универзалност (аналоган је многим духовно-философским традицијама из старине). Од мана модела као најдоминантнију издвајамо следећу: осим у посредном смислу – и то тиме што не стоји у супротности – модел који нудимо није изграђен на темељу текста Платона, већ је превасходно инспирисан учењем култа Елеусине, чији је Платон био посвећеник. Према овом виђењу, које је једним делом изникло из даљих консеквенци Плутарховог текста *Quaestiones Convivales*, Платонова философија у себи и на сопствен начин инкорпорира елементе *Великих мистерија*, а посебно њеног најдуховнијег дела – *гледања тајне*. Треба додати још једну напомену: процес конституције модела представља различито питање од његове експанаторне учинковитости. У наставку рада нећемо се дотаћи првог дела; то је питање крајње егзегетичко и историјско. Супротно, модел прилажемо као апстракцију која у већем или мањем степену омогућава читање Платона.

1. Добро, Једно или бог као принцип принципа није статична одредница. Другачије, његова је манифестација (појава, сијање, истицање) континуална у свакој тачки простора и времена. У мери у којој је Добро извор истине, бића и суштине, а мера је дата у степену *потпуности*, свако

појединачно биће (*ens reale, ens ideale*) представља локализовану појаву, односно, локализовано сијање Добра.

(Додатак) Треба имати у виду могућу еквивокацију појма узрока: На један начин се о узроку говори као о просторно временском догађају који, након што је произвео последицу (као човек који производи артефакт или потпомство) може бити укинут у сопственом постојању и та укинутост неће реметити постојање последице. Други је начин онај у којем се говори о узроковању од принципа. То је, такорећи, симултана узрочност, она која никада не сме бити укинута или ће све остало у својој егзистенцији бити укинуто.

2. Добро може исијати на савршен и несавршен начин, што је разлика коју обележавамо у категоријама дифузне и спекуларне рефлексije.

(Додатак) Дифузна рефлексija представља онај начин сијања у коме интелигибилна и/или формална (готово: *геометријска*) структура исијаног (Добра) није очувана. Локализовано (дифузно) исијање Добра (*ens reale, ens ideale*) из те тачке прати сопствену логичку законитост на основу које се то појединачно биће појављује као индиферентно спрема других бића. Спекуларна рефлексija представља онај начин сијања у коме је интелигибилна структура Добра очувана. То значи да се Добро не појављује као нешто различито од себе (Добро као тај-и-тај живот, тај-и-тај облик, та-и-та идеја итд.) већ као Добро само. Његова појава представља формирање *архетипске слике* (стога два човека на различитим местима у исто време могу да имају аутентично искуство Добра без да се оно умножава). Архетипска слика, с обзиром да настаје као продукт спекуларне рефлексije, представља онтолошки реалитет. Став треба разумети на следећи начин: с обзиром да је архетипска слика ствар *адекватне рецептибилности* (хармонична и истинита уређеност категорематских, синкатегорематских и хиперкатегорематских моћи) слика бива

онтолошки развлашћена *ауторства*. Она није створена, није артефакт уобразиље, перцепције па чак ни субјекта; другачије: њена је конституција у онтолошком смислу једно *допуштање*, односно, *удостојење*.

3. Један филозофски и метафизички метод чији је крајњи циљ директан однос (сазнавачки, интуитивни или другачији) са најузвишенијим од бића (Добро, Једно или бог), не мора, зарад тог циља, исто биће поставити као основни предмет бављења. Другачије: у односу *средство – циљ*, пошто се *циљ* према претходном појављује као *рефлектован у средству*, треба се бавити *усавршавањем* средства (прелаз од дифузног до спекуларног: процес *изградње* и *очишћења*). Став је оличен у индивидуацијском устројству читаве Платонове филозофије.²⁵

На основу претходног је могуће конститутивно одредити *ἑα*-у:

4. *Човекова душа* (свест, унутрашњост, биће) у *директном спознању Добра (ἑα), Добро не захвата*.

(Додатак) Ово је пресудна одредница која уноси егзегетички новум. Гореизнешен аргумент је гласио: човек не може спознати Добро зато што га оно увелико надмашује. Разлог је ваљан само у оном моменту у којем се о спознаји говори као о захватању (*μεθεχίς*). *ἑα* се стога битно разликује од других сазнајних моћи, што унутар својих одређења она не садржи идеју *μεθεχίς*-а, те наместо захватања

²⁵ Може бити упутно приложити један део Целеровог текста: „Душа, у својој истинској природи, нема крај ни почетак. Она је слободна од свег мноштва, неједнакости и сложености. [...] Ова висока позиција одговара души само онда када се мисли у суштинском смислу и без односа према реметећем утицају тела. Душа у садашњем стању тако мало коинцидира овој природи да је Платон објашњава као душу која је пала; такође, он не проналази никакву утеху за ову несавршеност, осим у могућем повратку у неокаљано стање“. Zeller, E., *Plato and the Older Academy*, Longmans, Green, 1876, стр. 389-389.

долази *огледање*. Огледање је чистије од захватања у том погледу што унутар себе не садржи моменат *поседовања*.

5. *Θέα* представља *могућност допуштања огледања*.

(Додатак) Како је појам огледања горе одређен, овде одређујемо друга два термина: а) под појмом *могућности* треба разумети латентну логичку могућност свести да – онда када је база (категорематска и синкатегорематска) уређена на адекватан начин – прикаже своју особину другог реда, особину која за своје конституенте узима укупност аспекта душевног живота (код Платона: делови душе и њихов однос спрам телесног и духовног). б) под појмом *допуштања* треба мислити акт који стоји између или у индиференцији активног и пасивног душевног става, значење какво појам већ има у категоријама морала и религије. У духу овог одређења могуће је кохерентно разумети *n*-ти број места у опусу у којем се циља на неку врсту *екстатичности*. У питању је акт који се не може адекватно одредити у појмовној опозицији вољног и аутоматског (невољног или нужног): стога је у питању извесно сусретање двеју страна. Прве која вољно стреми циљу (*напор у усавршавању себе и сазнања*) и друге која циљ у једном тренутку довршава (Платонов учестао опис тренутачности и изненадности спознаје Добра).

6. Рефлектовано Добро, пошто стоји у директном односу са субјектом у коме се одвија спекуларна рефлексија, у својој се архетипској слици рефлектује *симултано и целовито*.

(Додатак) Ово стоји на основу става да је у питању појава слике одрешене ауторства а не артефакт или другостепена творевина.

7. Одгледање Добра може се третирати као *акт увећања и хомологичке прогресије принципа*.

(Додатак) С тим у вези оно не представља издвојен и унутар-свесни догађај; у питању је понашање свести саме, њена латентна могућност преведена и остварена у актуелитету. Отуда *архетипска слика* не представља слику унутар свести, субјектни феномен, већ супротно, објектност постављену у субјекат. Онтолошке одреднице Добра, конесквентно и у разлици спрам слике у уобичајеном смислу речи, овде су очуване. Ствар се може разумети као у аналогији: Када се у једном огледалу рефлектује извор светлости (сунце или свећа), огледало, пошто је на основу своје структуре допустило одржање геометријских и логичких законитости, постаје секундаран (али не и привидан или лажан) извор светлости.

§4.0 УМЕСТО ЗАКЉУЧКА: РЕТРОСПЕКТИВА И ПЕРСПЕКТИВА

У ретроспективном прегледу у нешто другачијој терминологији прилажемо три тачке са упутама за могуће даље испитивање:

а) Пре-аристотеловско јављање модела емергентних, истичућих особина (Emergent Properties). Доминатно мишљење поводом историје проблема емергентних особина, како у епистемолошкој тако и онтолошкој визури, овај начин мишљења (или прецизније: идеју да један *скуп партикуларија* може показивати особине које превазилазе укупност особина истих тих партикуларија) датира најдаље до Аристотела и перипатетичке школе (уп. Аристотел – Начелно темат односа материје и форме; Александар Афродизијак – *О души*; Гален – *О елементима према Хипократу и на другим местима*²⁶). На основу поглавља §3.3 (*Θέα* као моћ душе), у чијем се првом делу намерно инсистирало на Платоновим непосредним следбеницима (у њима су неке идеје логички јасније изнешене, а саме су несумњиво платоничке), јасно

²⁶ За разраду види: Caston, V., “Epiphenomenalisms, Ancient and Modern”, *The Philosophical Review*, 106(3), 1997. стр. 309–363, нарочито 347-353.

је да Платонова философија не само допушта већ и претпоставља генерисање неких аспеката постојања (моћи душе) на начин емергентних својстава.

б) Један део Платонове философије на изванредан начин кореспондира делу учења Елеусијанских мистерија. Сам факат кореспонденције као такве философски је великим делом нерелевантан; зато се у раду и није баратало опсежном историјском грађом која превазилази текстуалне артефакте и великим делом бива ослоњена на антрополошке и археолошке налазе. Битност је у следећем: на основу ове грађе је могуће изградити оперативне моделе на основу којих је могуће извести конзистентно тумачење неких елемената Платоновог учења. Веза између *очишћења* и *рефлексije*, примера ради, није по својој природи аналитичка нити таква да се може директно ишчитати из Платоновог опуса; упркос томе, управо је на основу те везе могуће направити теоријске мостове којим је омогућено јасније читање великог броја иначе нејасних реченица.

в) Трећа тачка је у својој суштини перспективне природе и тиче се везе између Платона и различитих духовних традиција које долазе у каснијим вековима. Иста или готово иста схематика (прочишћење и рефлексija) проналази се на пуно места у историји (Псеудо Дионисије Ареопагит; Августин; Тереза Авилска па све до исихазма). Овде треба разложити две ствари: а) заједнички конституент мишљења свих представника ових духовних традиција представља уверење у метафизичку слику реалности, која мање или више, бива објављена са Платоном. б) Изузев последњег наведеног (исихастички покрет), чија је теоријска експозиција праксе била условљена историјски и егзистенцијално, и која је унутар својега система аргумената хетерономна (одбрањена искључиво у односу на *објављене истине вере*), свим духовним праксама, као што је уосталом и случај са култом Елеусине, недостаје адекватна теоријска експозиција на основу аналитичких и рационалних законитости. Платонова философија у овом смислу може да буде третирана као адекватан теоријски апаратус којим је, у већој или мањој мери могуће систематски разложити смисао реченог.

ЛИТЕРАТУРА

ПЛАТОН

Изворни текстови:

- Plato, *Republic*, у Plato. Platonis Opera, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.
- Plato, *Epistles*, у Plato. Platonis Opera, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.
- Plato, *Phaedo*, у Plato. Platonis Opera, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.
- Plato, *Timaeus*, у Plato. Platonis Opera, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.
- Plato, *Symposium*, у Plato. Platonis Opera, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.
- Plato, *Phaedrus*, у Plato. Platonis Opera, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.

Преводи Државе

- Platon, *Država* (preveli dr Albin Vilhar i dr Branko Pavlović), BIGZ, Beograd, 2002.
- Plato, *Republic* (preveo Benjamin Jowett), Barnes and Nobles, New York, 2005.
- Plato, *The Republic of Plato* (preveo Allan Bloom), Basic Books, USA, 1991.
- Plato, *Republic* (preveo Tom Griffith), Cambridge University Press, UK, 2003.
- Plato, *Republic* (preveo C. D. C. Reeve), Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis / Cambridge, 2004.
- Plato, *The Republic of Plato II* (уредио: James Adam), Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

Остала Платонова дела у преводу:

- Platon, *Gozba*, у Ijon; Gozba; Fedar, BIGZ, Beograd, 1979.
- Platon, *Fedar*, у Ijon; Gozba; Fedar, BIGZ, Beograd, 1979.
- Platon, *Fedon ili o duši*, Zadruga Profesorskog društva, Beograd, 1937.
- Platon, *Pisma*, Tanesi, Beograd, 2012.
- Platon, *Timaj*, Mladost, Beograd, 1981.
- Platon, *Parmenid*, Kultura, Beograd, 1959.
- Platon, *Zakoni*, Naprijed, Zagreb, 1974.

Остала навођена литература:

- Aeschines, *On the Embassy*, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1919.
- Aeschylus, *Prometheus Bound*, Cambridge, Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1926.
- Aishylos, *Okovani prometej*, Beograd, Gutembergova Galaksija, 2002.
- Beekes, R. S. P., *Etymological dictionary of Greek*, Brill, 2009.
- Buetler, R., *Plutarchos von Athen*, R. E. 21, 1951.
- Bučan, D., "Thinkable and Unthinkable", *Synthesis Philosophica*, 62, 2/2016.
- Caston, V., "Epiphenomenalisms, Ancient and Modern", *The Philosophical Review*, 106(3), 1997.
- David Whitehead, "Xenocrates the Metic", *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, 124. Bd., H. 3/4, 1981.
- De Vogel, *Rethinking Plato and Platonism*, Mnemosyne, Supplement 92, E. J. Brill, 1986.
- Dorter, K., *Form and the Good in Plato's Elatic Dialogues*, University of California Press California, 1994.
- Evans, N. A., „Sanctuaries, Sacrifices, and the Eleusinian Mysteries“, *Numen Vol. 49*, Fasc. 3, 2002.
- Iamblichus, *De Communi Mathematica Scientia* (ed. N. Festa), Stanford University Library, California, 1891.
- Ferber, R., *Platos Idee des Guten*, Academia Philosophical Studies 2, Dritte Auflage, Academia Verlag, St. Augustin 2015.
- Fine, G., "Knowledge and Belief in Republic V-VII", *Epistemology* (Stephen Everson, ed), Cambridge 1991.
- Gosling, J. B. C., *Plato*, Routledge and Keegean Paul, 1973.
- Granieri, R., "Xenocrates and the Two-Category Scheme", *De Gruyter, Apeiron*, 2019.
- Halfwassen, J., *Der Aufstieg zum Einen*, Beiträge zur Altertumskunde 9, Stuttgart 1992.
- Harward, J., „The doctrine of the soul in Plato and Aristotle“, *Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, 5 (2), 1927.
- Herodotus, *Histories*, Cambridge, Harvard University Press, 1920.
- Karasmanis, V., „Soul and body in Plato“, *International Congress Series Vol. 1286*, 2006.
- Kramer, H., *Platonovo utemeljenje metafizike*, Demetra, Zagreb, 1997.
- Plotin, *Eneade* (3), Beograd, Književne novine, 1984.
- Plotin, *Eneade* (4), Beograd, Književne novine, 1984.

- Plutarch, *Quaestiones Convivales* (Plutarch's Morals), Cambridge, Press Of John Wilson and son, 1874.
- Proclus, *The commentaries of Proclus on the Timaeus of Plato in five books* (trans. Thomas Taylor), Andesite Press, 2015.
- Proto-Indo-European Etymological Dictionary A Revised Edition of Julius Pokorny's Indogermanisches Etymologisches, Wörterbuch Indo-European Language Revival Association, 2007.
- Schibli, S., "Xenocrates' Daemons and the Irrational Soul", *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 43, No. 1 (1993)
- Scott, A., "Origen's Use of Xenocrates of Ephesus", *Vigiliae Christianae*, Vol. 45, No. 3, Sep., 1991.
- Theophrastus, *Metaphysics* (Ross, W.D. and F.H. Fobes), Oxford, Clarendon Press, 1929.
- Valpy, A. John; Barker, E. Henry, "Extracts from some of the lost Works of Aristotle, Xenocrates, and Theophrastus", *The Classical Journal*, Vol. 10, 2013.
- Xenophon, *Hellenica*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1921.
- Zeller, E., *Plato and the Older Academy*, Longmans, Green, 1876.

МИХАИЛО STOJANOVIĆ

Innovation Center, University of Niš

A CONTRIBUTION TO THE UNDERSTANDING OF
THE SUPRARATIONAL ELEMENTS OF PLATO'S
COGNITIVE PSYCHOLOGY

– Analysis of the notion *ἑξᾶ* –

Abstract: The research project is presented in three phases. The introduction gives a brief abbreviation of the positions on the *problem of Good* within Plato's metaphysics. The second part introduces the term *ἑξᾶ*, defines its semantic field in a broader sense, and explains its role in the system of Plato's philosophy. Here we try to show that through the meaning of this concept we come to the central moments of the doctrine. Consequently, *ἑξᾶ* proves to be an integral part of Plato's system. In the third part, in the historical-philosophical sense, the content of the concept *ἑξᾶ* is considered. Based on the given analyzes, this research seeks to provide a certain novelty in terms of the exegesis of Plato's texts, and this primarily refers to the approach to the problem of Good. Instead of frequent ontological treatment here we offer an epistemological angle in understanding. The results of the research indicate the closeness between the dominant religious institutions of antiquity (the Cult of Eleusis) and the speculative system of Plato's metaphysics.

Keywords: Plato, Good, soul, *ἑξᾶ*, Eleusis, cognition

Primljeno: 1.7.2021.

Prihvaćeno: 15.9.2021.

Arhe XVIII, 36/2021

UDK 1 Leibniz G.W.

004.252

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.36.129-152>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

АЛЕКСАНДАР ОСТОЈИЋ¹

Универзитет у Београду, Институт за филозофију и друштвену теорију /
Универзитет у Новом Саду, Економски факултет у Суботици

ЛАЈБНИЦ И *SOUVENIR VIRTUAL*²

Сажетак: Рад настоји да испита Лајбницов концепт виртуалне меморије, те да одреди њену улогу унутар монадолошке концепције света. Лајбницов појам меморије је свакако вишезначан, што ће се у раду увидети, кроз експликацију места у Лајбницовим текстовима, на којима је меморија различито одређена. Прецизније, видећемо да Лајбниц разликује различите функције унутар појма меморије и да их у складу са тим различито и именује, а да су ипак сви они обухваћени унутар виртуалне меморије која чини како онтолошки, тако и епистемолошки основ Лајбницовог универзума. У првом делу рада изложићемо начелне монадолошке поставке, те разлоге због којих виртуална меморија има великог удела у њима. Затим ћемо испитати места на којима Лајбниц пише о меморији, настојећи да их, поред разлика које постоје између тих одређења, објединимо унутар нашег разумевања виртуалне меморије. Да би се истакао значај новина које Лајбниц уноси у разумевање овог феномена, биће неопходно ставити такво разумевање наспрам традиције, унутар које ћемо се фокусирати на Аристотела. На крају, видећемо зашто је таква поставка меморије, коју претпостављамо, нераздвојна од свих видова увећања знања код Лајбница, односно представља нужну структуру на којој се знање темељи.

Кључне речи: Лајбниц, меморија, монадологија, памћење, виртуално, знање, Аристотел

¹ Е-mail адреса аутора: aleksandar.ostojic@instifdt.bg.ac.rs; aleksandar.ostojic@ef.uns.ac.rs

² Овај рад је реализован уз подршку Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије према Уговору о реализацији и финансирању научноистраживачког рада.

Проблем меморије заузима значајно место у Лајбницовој мисли, те стога чуди што му се у интерпретацијама не поклања толико пажње. Неколико тумачења ипак адресирају овај проблем, а уобичајено му се приступа у једном од ова два аспекта. Један начин да се приступи Лајбницовом појму меморије је кроз епистемолошку призму: разум или ум у сваком покушају закључивања, или уопште процеса мишљења, морају да се служе меморијом, стога је њена улога у доласку до знања унеколико очигледна. Меморија се испоставља као услов могућности разумског делања, јер она је услов могућности да се идеје (односно перцепције истих) повезују. Са друге стране, меморија има своју метафизичку улогу у конституисању Лајбницовог универзума. Веза између монада и између идеја и концепата које оне деле заснива се на меморији. Тако и „престабилирана хармонија”, на којој почива структура Лајбницовог универзума, у себи већ обухвата меморију, како ће се у раду и показати.

Интерпретација унутар овог рада се неће искључиво водити ниједним од два уобичајена приступа сагледавања меморије у Лајбниковој филозофији: епистемичким и метафизичким. За нас, релација меморије и знања подразумева јединство једног и другог погледа, епистемолошко и метафизичко су испреплетани и међусобно условљени, како у овом раду, тако и код самог Лајбница. Ми ћемо се, дакле, водити јединственим приступом у покушају да лоцирамо меморију и знање унутар целости Лајбницево мисли. За такав задатак неопходно је образложити и појаснити почетне наводе, како би се повратно пружио неопходан легитимитет оваквом приступу, што захтева пар основних напомена о Лајбницовом метафизичком систему. Поврх тога, како би се Лајбниково разумевање меморије и значај истог адекватно истакао, потребно је позиционирати га, стављајући га наспрам других (одабраних) концепција меморије унутар дуге традиције разумевања овог феномена – почевши од њеног митолошког извора – Мнемосине.

МОНАДОЛОГИЈА И ВИРТУАЛНА МЕМОРИЈА – ПРИСТУП
БЕСКОНАЧНОМ ЗНАЊУ

По Лајбницу, Универзум се састоји од бесконачног броја индивидуалних супстанција, које он назива „монадама”.³ Монаде немају делове, те стога нису дељиве, а не поседују ни протежност ни форму. Такође, оне не могу постепено умрети (угинути), нити постепено настати – створене су одједном од стране Бога и стога једини начин на који могу нестати није природни процес, већ уништење (једино од стране Бога). Лајбниц даље наводи да „нема начина на који би се објаснило како би се монада могла подругојачити, или променити у својој унутрашњости од каквог другог створења”⁴, јер, како каже толико пута понављана мисао, „Монаде немају прозора, кроз које би нешто у њих могло ући, или из њих изаћи.”⁵ Међутим, то нипошто не значи да се монаде не мењају, јер главна одлика света јесте *промена* – те монаде непрекидно мењају „стања” у којима се налазе. Ова стања Лајбниц карактерише као „перцепције”, док њихову тежњу ка промени стања назива „апетиција”.⁶ За наш проблем меморије и знања кључно је, међутим, следеће: ниједна монада није иста, али у својој перцепцији, монада је нека врста огледала, те она „одражава” читав универзум, који се управо састоји од монада. Лајбниц ће рећи да свака монада *изражава* стање свих осталих монада у датом тренутку – ово поистовећивање мноштва и јединства представља дословно преклапање микро и макрокосмоса – како Лајбниц каже: „свака монада је читав универзум у малом”⁷. Помиње се да је при

³ Leibniz, G. W., „Rasprava o metafizici“, у: *Izabrani filozofski spisi*, стр. 114–115. Lajbnić, G. V., *Monadologija*, превод и коментари: Душан Неделјковић, Kultura, Београд, 1957. стр. 49-53.

⁴ Lajbnić, G. V., *Monadologija*, стр. 49.

⁵ Исто.

⁶ Неке од ових навода детаљније ћемо анализирати касније, овде се нацрт система даје само како би меморија могла да се позиционира унутар њега.

⁷ Mates, Benson, *The philosophy of Leibniz, Metaphysics and Language*, стр. 37.

извођењу оваквог закључка на Лајбница велики утицај имало Левенхуково откриће, али није ни Лајбниц први који ће тврдити да постоје „светови у световима”, на шта упућује следећи цитат: „Треба прихватити, како су запазили реномирани микрографисти Кирхер и Хук, да ће већину квалитета на које смо осетљиви у већим стварима, вешт опажач открити у пропорцији у мањим стварима. А ако ово иде до бесконачности – сваки атом ће бити бесконачне врсте, попут некаквог света, и постојаће *светови унутар светова до бесконачности*.”⁸

Монада, дакле, *перципира* стања свих осталих монада у датом тренутку, а Лајбниц ће при том тврдити да је свако стање монаде природна последица њених прошлих и будућих стања („садашњост је бременита будућношћу”⁹); одатле следи да свака монада у сваком тренутку у себи садржи све што се догодило и што ће се догодити.¹⁰ Приметимо да се у једном моменту помиње да монада *перципира* све остале монаде, а у другом да их *изражава*. За сада је довољно разумети да, премда Лајбниц има засебне дефиниције за перцепцију и за изражавање, и да су стога то два различита концепта, у његовој монадологији монада *изражава тако што перципира*. Идеја јесте изражена на начин на који је монада перципира. Реч је о два нимало једноставна термина у Лајбницовом систему; проблемом *изражавања* бавићемо се у следећем поглављу, а што се тиче *перцепције*, Лајбницова подела исте сложенија је од оне његових савременика (Декарт, Спиноза); стога је овде потребно направити кратак осврт на ту поделу, на коју ћемо се враћати касније.

Према Лајбницу, спознаја може бити тамна или јасна; јасна је, пак, збркана или развојна, а развојна је или адекватна или инадекватна, симболична или интуитивна.¹¹ Велика новина у

⁸ Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Philosophical papers and letters*, ed. Loemker, стр. 338.

⁹ Lajbnić, G. V., *Monadologija*, стр. 52.

¹⁰ Исто.

¹¹ Leibniz, G. W., „Razmatranja o spoznaji, istini i idejama“, у: *Izabrani filozofski spisi*, стр. 3.

односу на савременике јесте што чулна спознаја за Лајбница може да буде јасна, те самим тим она није погрешна: уколико не умем да изнесем дефиницију предмета набрајајући његове одлике (карактеристике), по чему бих га разликовао од других предмета, ја имам неразговорну, односно збркану спознају, али она је и даље јасна (довољно је испунити захтев препознавања). Вратимо се сада на тврдњу да монада у сваком моменту перципира све остале монаде, и обратимо пажњу на резонување Мејтса:

„Дакле, говорећи да у сваком тренутку стање сваке монаде изражава стања свих осталих, Лајбниц само тврди да је, с обзиром на потпуно знање о стању било које одређене монаде у било које одређено време, довољно проицљив ум могао да прочита стање било које друге монаде у то време. Даље, свако стање монаде на сличан начин одражава сва прошла и будућа стања те монаде. Сходно томе, ако би човек у потпуности знао стање било које монаде у било ком тренутку и ако би имао адекватне логичке моћи, могао би у сваком тренутку да утврди стања те и свих осталих монада. То је смисао у којем је ‘све повезано са свиме’.”¹²

Све је, дакле, са свиме повезано, а у складу са претходно реченим, разлика између више различитих израза јесте разлика у перцепцији или спознаји, али не и у садржају који се перципира. Покушајмо да сумирамо речено. Свет се састоји од монада, које су створене од стране Бога, али и сам Бог је монада, рећи ће Лајбниц¹³, у потпуности савршена и првотна монада – али и даље монада, што значи да је Бог део монадолошког света. Постоји бесконачан број монада; Бог у себи обухвата ову бесконачност, односно јасно је види¹⁴, јер и Бог је монада која перципира све остале монаде. Али пошто свака монада перципира стања свих осталих монада

¹² Mates, Benson, *The philosophy of Leibniz, Metaphysics and Language*, стр. 38.

¹³ Lajbnić, G. V., *Monadologija*, стр. 55.

¹⁴ Премда је божанска перцепција увек јасна и разговорна, бесконачност остаје бесконачност, погледати: Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Logical Papers: A Selection*, ed. Parkinson, стр. 109.

(укључујући и Бога), свака монада мора да има приступ овој бесконачности, премда је не обухвата (не види јасно).

Уколико монаде перципирају бесконачност, а њихове једине карактеристике су перцепција и апетиција, да ли то значи да су и оне бесконачне? Лајбниц ће рећи: „Душа не може да развије све своје превоје, јер они иду у бесконачност”¹⁵. О томе говори и Миленковић, у предговору за „Набор”: „Душа је монада, а монада према речима самог Лајбница нема прозоре који гледају на споља. Ако је, пак, тако, о којој онда врсти бесконачности говоримо? Очигледно не о просторној, већ о бесконачности иманенције, или, што није сасвим исто, иманентној бесконачности набора.”¹⁶ Ипак, треба бити опрезан са термином бесконачности. Могућности „извијања”, изражавања монаде, или онога што би она могла да захвати, јесу бесконачне, јер она путем перцепције дели садржај божанске монаде. Са друге стране, Лајбниц јасно напомиње да су монаде створене од стране Бога, што, уз хришћански контекст унутар ког Лајбниц пише, једноставно не дозвољава бесконачност монада. Међутим, знајући да он хвали Спинозину поделу бесконачности на три врсте, логично би било закључити да монаде нису бесконачне по себи, већ да су бесконачне по узроку. Лајбниц ипак има мало другачије виђење бесконачности и краја¹⁷ од

¹⁵ Lajbnic, G. V., *Monadologija*, стр. 54.

¹⁶ Milenković Ivan, „Predgovor“, u: Delez, Žil, *Nabor: Lajbnic i barok*, Fedon, Beograd, 2018.

¹⁷ Спиноза на две постојеће врсте бесконачности, бесконачно по себи и бесконачно по узроку, уводи и трећу, што ће Лајбницу управо бити повод за похвалу, а то је: бесконачно обухваћено границама. Не чуди да је ова подела блиска Лајбницу, имајући у виду да се његово развијање инфинитезималног рачуна базирало управо на изражавању или обухватању бесконачног низа, који тежи некој граници, али увек испоставља нови последњи члан. Лајбницу јесте блиско ово тумачење, и мада ћемо се у раду још дотицати аналогије са инфинитезималним рачуном, не желимо да улазимо у дебату да ли он своје виђење математике преноси на метафизику или обратно. За боље разумевање Лајбницовог односа између бесконачности и краја (бескрајности) погледати Leibniz, G. W., *Philosophiscen Schriften*, edited by: Gerhardt, C. I., vol. 7, Hildesheim, Berlin, 1965. I, стр. 137.

Спинозе, и премда није конзистентан у употреби овог термина, сматрамо из више разлога да је уместо њега, у овом случају правилније користити термин бескрајност, који у нашем раду, између осталог, упућује и на бесконачну унутрашњост монаде (која је уз то „одраз” њене спољашности).

На тај начин, монада ипак у себи има бесконачни универзум, па тако и све истине о њему, али на начин диспозиције – виртуално, рећи ће Лајбниц.¹⁸ Све монаде деле бескрајни садржај који перципирају, али га оне перципирају на различите начине, са тим да нису свесне већине својих перцепција – зато постоји тамно дно монаде. То тамно дно није актуализовано у знању или свести, „нити је разговетно доступно”¹⁹, али је доступно. Цео свет, са свим својим везама, ускладиштен је унутар монаде путем њених перцепција. У том свету будућност је најтешње повезана са прошлошћу, а јасност или нејасност унутрашњег садржаја истоветно се преноси и на њено изражавање – јер постоји безброј ситних и невидљивих кретања, ситних опажаја којих нисмо свесни, али које и даље опажамо и постоји „хиљаду знакова” путем којих се да видети „да су бесконачно много опажаја сваког трену у нама.”²⁰ Све је дакле доступно, свеукупно знање је похрањено унутар виртуалности, а та виртуалност је, као и код богиње *Мнемосине* – поље меморије.

¹⁸ Може се помислити да се појам *виртуално* користи у новијем тумачењу Лајбница (између осталих присутан је и код Делеза) и да је *реално* – *виртуално* нови облик старог пара *актуално* – *могуће* (да би се направила дистинкција у односу на Аристотелово разумевање ових термина; наиме, код Лајбница, за разлику од Аристотела, могућност надилази актуалност.) Међутим, Лајбниц у својим латинским списима употребљава управо реч *virtualno* која је у латинском синоним од речи *insitus* и знаћи: урођено, усађено, могућност уграђена од стана природе, природни потенцијал.

¹⁹ Lajbnić, G. V., *Novi ogledi o ljudskom razumu*, стр. 65.

²⁰ Исто, стр. 9.

ЗНАЊЕ И МОГУЋНОСТ

Окренимо се сада ка појму знања које произилази из претходно изложеног система. Лајбниц знање налази у *везама између идеја*, односно, ово је његова непосредна дефиниција знања, коју је лако утемељити уколико се позовемо на почетак књиге *IV Нових огледа о људском разуму*, где Филатет каже: „Сазнање није ништа друго до опажај везе између *две наше идеје*. Било да замишљамо, претпостављамо или пак верујемо, иста је ствар.”²¹ Ничег новог у овој тврдњи нема што би заинтриговало иоле упућеног читаоца, не само зато што је Филатет у дијалогу задужен да износи Локово учење, већ зато што се, и пре Лока, сазнање које се налази у увиђању веза изражавало путем исказа, за који се онда утврђивала истинитост или неистинитост. Ипак, у Теофиловом одговору Филалету, наговештена је велику новина коју ће Лајбниц увести. Та новина не односи се на форму саме дефиниције знања, која дакле остаје иста, већ на детаљну експликацију појмова садржаних у овој дефиницији. Питања која Лајбниц поставља, а која у великој мери раскрштају са традицијом, представљајући својеврсну (р)еволуцију разумевања знања, јесу следећа: *која је природа тих веза, како се оне уочавају, и како то на крају утиче на саме идеје?* Сваки од одговора, непосредно ће укључивати меморију.

Одговори на ова питања започињу од последњег – развијањем и разјашњавањем појма неопходног да би се прича о знању и меморији уобличила у кохерентну целину – Реч је, наравно, о идејама.²² На почетку *Нових огледа* одмах је уочљива разлика (али и сличност) са Платоном, јер, идеје јесу урођене истине, али оне не

²¹ Исто, стр. 315.

²² Када смо говорили од Декарту, Бекону и новој улози меморије у формирању метода, реч је управо била о томе да ја баратам са идејама унутар свог ума. У томе је и велика новина Логике Пор Ројала, управо зато што је реч о логици идеја. Погледати Поповић, Уна, „Logika ideja: Por Rojal i Dekartovo nasleđe“, у: *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду*, стр. 49–66.

припадају никаквом интелегибилном свету, нити су есенције за себе, већ су диспозиције или могућности мишљења.²³ Па тако налазимо: „Да би се знања, идеје или истине налазиле у нашем духу, није нимало неопходно да смо доиста актуелно мислили о њима. То су само природне склоности, тј. активне и пасивне способности и предиспозиције и нешто више од *tabula rasa*.”²⁴ Овако схватање идеја засновано је управо на монадолошком учењу.

Од своје дисертације *De Arte Combinatoria*, Лајбниц је настојао да изнађе неку врсту универзалног приступа знању²⁵. Да би универзални приступ могао постојати, неопходно је да се знање обухвати, да се на било који начин увеже. *Souvenire virtual* или виртуална меморија унутар Лајбницевог метафизике идеално је решење тако постављеног проблема – Све знање је увек унапред обухваћено у свакој перцепцији сваке монаде, врлином њиховог метафизичког устројства. Бесконачна могућност сазнања налази се унутар сваке монаде: начин посматрања свеукупности идеја је различит, али диспозиције су исте – јер морају да се преклапају са божанским. Ово се јасно да ишчитати из до сада реченог, поље виртуалности, монада, на изванредан начин, дели са свим осталим монадама, па тако и са божанском монадом. Лајбницева мисао у потпуности подупире овакав закључак: „Може се, штавише рећи, да свака супстанција на одређени начин скрива у себи карактер бесконачне мудрости и свемоћи божије и да га, колико је она за то способна, и опонаша. Сви су, наиме, догађаји универзума, прошли, садашњи и будући у њој изражени, премда само збркано, у чему има нека извесна сличност с бесконачном свеићу и бесконачном спознајом.”²⁶ [курзив А. О.]

Смемо ли ово бескрајно поље виртуалности назвати меморијом? Односно, да прецизније формулишемо питање, да ли Лајбниц употребљава појам меморије са овим значењем?

²³ Lajbnić, G. V., *Novi ogledi o ljudskom razumu*, prevod: Milan Tasić, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1986., стр. 61–67.

²⁴ Исто, стр. 65.

²⁵ Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Philosophical papers and letters*, стр. 77

²⁶ Leibniz, G. W., „Rasprava o metafizici“, у: *Izabrani filozofski spisi*, стр. 117.

Увидећемо да је одговор позитиван, и нема сумње да се такво виђење наслања на оно из мита о Мнемосини. Терка Гее и Урана и мајка свих музи, јесте она која све зна.²⁷ Свет је у потпуности развијен унутар њеног памћења, прошлост, садашњост и будућност су, као и код Лајбница, обухваћени. Таква поставка отвара бројне промене у односу на уобичајено разумевање сећања присутно и данас, а које затичемо још код Аристотела. Без залажења у дубљу анализу, излажемо само основну идеју: реч је наиме, о дискурзивном знању, о процесу доказивања које неко сазнање потврђује као знање. Традиционално, што и Лајбниц прихвата, валидни закључак добија се спајањем две или више исправних премиса. Премисе, међутим, за Лајбница нису ништа друго, доли идеје које смо актуализовали; стога је веза између премиса пре свега за Лајбница веза међу идејама. Премда уочавање ових веза, које омогућују сазнање, врши разум, та делатност разума омогућена је управо меморијом, јер управо је меморија та којој разум мора да приступи како би уопште могао да сазнаје. Тако, меморија и у овом случају представља конституент сазнања, односно услов могућности доласка до истог.²⁸ Међутим, чак и ово „једноставније“ разумевање меморије отвара питања која увиђа и Аристотел – попут оног „Шта је уопште то што се ‘враћа’ односно ‘призива’ у памћење“, или делезовски, шта је то, што се *репрезентује*?

Ипак, пре неголи пређемо на поменуте проблеме потребно је претходно испитати места у Лајбниковим списима где су присутни термини „меморије“, „памћења“ и „присећања“, како бисмо увидели да ли је уопште могуће објединити их.

²⁷ Погледати: Hesiod, *Teogonija*, prevod: Marko Višić, ITP „Unireks“, Podgorica, 2008.

²⁸ Погледати: Popović, Una, „Leibniz on memory and reason“, u Series: *Philosophy, Sociology, Psychology and History*, Facta Universitatis, Vol. 16, No 3, 2017, pp. 201-212 <https://doi.org/10.22190/FUPSPH1703201P>.

КОНЦЕПТИ МЕМОРИЈЕ У ЛАЈБНИЦОВИМ ТЕКСТОВИМА

Лари М. Јоргенсен у свом тексту *Leibniz on memory and consciousness* сматра да Лајбниц разликује три различита типа меморије²⁹. Ми смо пре сагласни са уобичајеним Лајбницовим маниром, разликовања ширег и ужег значења, које он помиње када говори о меморији (али и о знању³⁰); али, анализирајмо прво места на којима се јавља ова дистинкција.

Најпре: „Меморија је перцепција сопствене перцепције.”³¹ Ово једноставно одређење меморије, које је више психолошког типа, очигледно се не поклапа са нашим пређашњим одређењима меморије, па тако ни са неким наводима Лајбница која смо раније цитирали, јер уколико је меморија перцепција перцепције, то значи да је она сужена само на оно актуално у мислима, односно на самосвест. Ово је дефиниција из 1680. године, када Лајбниц још није развио своју монадолошку концепцију, али без обзира на то, као што примећује и Јоргенсен, Лајбниц на овом месту не прави дистинкцију између рефлексije и меморије коју ће, како ћемо видети, начинити касније. Постоје, међутим, и каснији наводи, које, уколико их надовежемо на ову дефиницију, иду у прилог пређашњим увидима. Такав је између осталих садржан у писмима Арноу из 1986: „Не постоји снажнија демонстрација, не само да су наше душе неуништиве, већ и то што она увек чува у својој природи трагове свих својих претходних услова са *виртуелном меморијом* (*souvenire virtual*) која се увек може пробудити јер душа има свест, или у себи зна оно што свако назива ‘ја’. То је оно што је чини способном за моралне квалитете, казну и награду, чак и после живота, јер би без памћења бесмртност била бескорисна.”³²

²⁹ Jorgensen, M., Larry, „Leibniz on Memory and Consciousness“, *British Journal for the History of Philosophy*, 19:5, 2011., стр. 887–916. DOI: 10.1080/09608788.2011.599568890

³⁰ Lajbnic, G. V., *Novi ogleđi o ljudskom razumu*, стр. 315.

³¹ Leibniz, G. W., „Rasprava o metafizici“, у: *Izabrani filozofski spisi*, стр. 126.

³² Leibniz, G. W., „Pisma Arnauldu, 1686, 14. jul“, у *Philosophical papers and letters*, ed. Loemker, стр. 337.

Много је речено на овом месту, а најзначајније је да „се сва пређашња стања” душе називају „виртуалном меморијом“. Такав став је већ у сагласју са тезом рада када је реч о памћењу код Лајбница, односно о виртуалној меморији. Уз то, Лајбниц и овде говори о бесмртности и неуништивости душе (тема о којој је много расправљао са Арноом). Упоредимо ли ово са пређашњим цитатом, допушта нам се једна надоградња која први цитат чини јаснијим – меморија је могућност да се има перцепција перцепције, а не сама та перцепција, јер Лајбниц каже „која увек може бити пробуђена”, а не да увек јесте пробуђена. Јер, све и да нема акта рефлексije, свака супстанција (монада) би перципирала сва своја стања (а судећи по каснијој *Монадологији*, и стања свих осталих супстанција), те би стога имала виртуалну меморију.³³

Следећа места из *Нових огледа о људском разуму* поново нас воде ка тумачењу Лајбницовог концепта меморије за које се залажемо: „Али се чудим што вам није пало на ум да ми поседујемо безброј различитих знања која не опажамо увек, чак ни онда када имамо потребе за њима. Улога памћења (*memoire*) јесте да их чува, а сећања (*reminiscence*) да их износи, што често, али не увек, и чини по потреби.”³⁴ Слично томе, читамо: „Пошто се неко стечено знање може сакрити памћењем, као што признајете да може, зашто природа такође не би могла сакрити неку јединицу неодређеног знања?”³⁵

³³ Исто примећује и Јоргенсен: “But any substance that does not have reflection would still have traces of all its preceding states, and in this sense would have a virtual memory” Jorgensen, M. Larry, „Leibniz on Memory and Consciousness“, *British Journal for the History of Philosophy*, стр. 891.

³⁴ Lajbnić, G. V., *Novi ogleđi o ljudskom razumu*, стр. 37. Сматрамо да би исправнији превод био „...а сећања, да их ставља опет пред нас “.

³⁵ „Јер, с обзиром на то да стечено знање може памћењем бити сакривено у души, што признајете, зашто не би било могућно да је природа једнако сакрила у себи извесно изворно знање”. Lajbnić, G. V., *Novi ogleđi o ljudskom razumu*, стр. 39.

Лајбниц овде, попут Аристотела³⁶, јасно раздваја присећање и памћење, или меморију, јер, судећи по овом, пример меморије из првог наведеног цитата овде би се односио на памћење – меморија је свеукупност перцепција, присећање је процес у којем то перципирано постаје и свесно. Дакле, чак и да присећање изостане (перцепција перципираног), све перцепције (читав универзум) се и даље складиште у меморији. Приметимо сада прелаз који је видљив на основу другог цитата; уколико је стечено (актуализовано) знање сачувано у меморији, Лајбниц пита зашто у њој не би било складиштено и изворно знање које је природа усадила (поставила) у нас. Другим речима, актуално знање није урођено, „али је урођено оно што можете назвати потенцијалним знањем“³⁷ – ми управо за тим посежемо, када покушавамо да актуализујемо знање – за меморијом. Поврх тога, меморија коју „је природа сакрила у нас“ дословно значи виртуална меморија, узимајући у обзир латинско значење речи виртуално. Другим речима, поседовање идеја унутар перцепције, те наша могућност да их призовемо у свест, не зависи од рефлексије истих, односно од тога да ли их тренутно и актуално промишљамо. Исто важи и за меморију. Имати меморију не значи нужно користити је, како би се призвало нешто из ње, она је већ увек присутна и независна је од наше актуализације њеног садржаја: све-могућа диспозиција свеукупног знања је присутна унутар ње, и све монаде га одувек поседују.

У наведеним цитатима веза меморије и знања показује се путем њиховог метафизичког устројства – начином на које све деле садржај који перципирају и начин на који су њихове перцепције међусобно усклађене (престабилираном хармонијом). У складу са реченим, обратимо пажњу на разлику између првог цитата у ком се помиње меморија и осталих који следе. Наиме, премда Лајбниц каже да је „Меморија перцепција своје перцепције“, јасно видимо

³⁶ Упореди са: Aristotle, „De Memoria et Reminiscentia“, u: *Aristotle on Memory and Recollection*, preveo: David Bloch, Brill, Leiden – Boston 2007. 449b4 str. 25.

³⁷ Lajbnic, G. V., *Novi ogledi o ljudskom razumu*, стр. 39.

касније да је меморија присутна и када се не долази до „перцепције перцепције”. У вези са овим, сматрамо да ову разлику треба разумети као ужи и шири концепт меморије, те да није реч о неспојивој разлици значења. Када кажемо „ужи и шири” концепт, користимо Лајбницову терминологију из *Нових огледа*: оно што би се мислило под тим јесте да „уже” реферише на употребу меморије, односно на конкретне тренутке када се меморија актуализује, док би „шири” појам меморије упућивао на *memoire virtual* или *souvenire virtual*, метафизичку концепцију меморије унутар које је ускладиштено бескрајно потенцијално знање. Тако се, по поставци монадолошког света, знање базира на овим одређењима меморије. Дакако, погледајмо још нека места која нам говоре да је нераскидива повезаност знања и меморије присутна и унутар „ужег” појма меморије (који подразумева самосвест).

Лајбниц тврди: „нема знања или резоновања без лика, јер се све резоновање или демонстрација одвија кроз памћење премиса”. Такође и на следећем месту: „Када монада има органе који су на тај начин подешени, кроз њих постоји контраст и разлика међу утисцима које добијају, а самим тим и контраст и разлика у перцепцији која их представља (у монади), онда то може довести до сензације, односно перцепције праћене меморијом...”³⁸ И даље: „Памћење пружа неку врсту последичности (секвенцијалности) душама, која подражава ум, али која се од њега мора разликовати.”³⁹

Ова места враћају нас на почетак поглавља, где смо говорили о процесу закључивања и о повезивању перцепција или идеја: ја морам моћи задржати идеје унутар свог ума, како бих уопште имао могућност да их повежем, а знање, како ћемо видети, управо почива на везама. Други цитат нам говори да је разлика представљања, заправо, само разлика јасноће перцепције; пошто се

³⁸ Leibniz, G. W., *Principles of nature and Grace* G VI 602, цитат преузет из: Jorgensen, M., Larry, „Leibniz on Memory and Consciousness“, *British Journal for the History of Philosophy*, стр. 894.

³⁹ Lajbnic, G. V., *Monadologija*, стр. 52.

перцепција јавља као идеја, тако је и свака чулна сензација, као идеја, базирана на функцији меморије. Управо разлика у нивоу перцепције на монадолошком нивоу, захтева опрез када је реч о разликовању меморије и разума на које Лајбниц позива: Ми „усмеравањем пажње”, истраживањем, путем чулних утисака „откривамо” (постајемо свесни) идеје, тако што увећавамо ниво перцепције исте, а то радимо када уочавамо везе између идеја. Али мноштво идеја (које су у меморији) већ се путем престаблиране хармоније налазе у односу који подразумева бесконачан број веза које оне граде. Јасноћа перцепције нам не дозвољава да увек уочимо ове везе, заправо, само мали број веза (веза које нам допуштају да изнесемо закључке) и можемо да уочимо. Зато није довољно само рећи да разум врши закључивање – у нашој меморији су идеје, али неке од тих идеја су унутар нас на крајње нејасан начин, што, уосталом, јесте одлика човека (и свих осталих монада осим Бога). „Ја морам да имам тело, пошто су унутар мене нејасне идеје”⁴⁰, рећи ће Делез, пратећи Лајбница. Меморија, дакле, можда омогућује приступ идејама, а јасноћа истих јесте задатак разума, а тек из ове јасноће расте увиђање веза које су есенција знања.

НАСЛЕЂЕ „ПАМЋЕЊА“: ИЗМЕЂУ МНЕМОСИНЕ И АРИСТОТЕЛА

Имајући у виду изразито обимну литературу посвећену искључиво Платоновом или Аристотеловом поимању меморије, а да не помињемо оне анализе које укључују и друге ауторе, односно концепције, јасно је да овакав вид поређења не може пружити никакве иоле исцрпне и детаљне увиде. Намера је пак, да се контурама различитих теорија о меморији адекватније истакне значај Лајбницевог мисли, и промена перспективе која је у тој мисли присутна, јер без тих, ма како базичних увида, одређени аспекти Лајбницевог виртуалне меморије остају неуочени.

⁴⁰ Delez, Žil, *Nabor, Lajbnic i barok*, стр. 161.

Текст који заступа тезу о *урођеним идејама*, до којих се долази истраживањем сопствене свести (дакле неком врстом присећања) не може избећи референцу на спис који представља један од „камена темељаца“ таквог става, унутар филозофског дискурса. Реч је наравно о Платоновом *Менону*, којег Лајбниц спомиње већ на самом почетку *Нових огледа*.⁴¹ Без сумње да овај дијалог, заједно са бројним истраживањима која упућују да се кључ за његово читање налази у орфичком миту (али и обрнуто)⁴², говори у прилог концепцији *виртуалне меморије*.⁴³ Међутим, да бисмо дошли до сличности, потребно је, како смо наговестили, прво осврнути се на оне теорије о меморији које истичу *разлику* – те се управо стога okreћемо ка Аристотелу.

Оно што у одређеној мери олакшава посао, јесте чињеница да је Аристотел проблему меморије посветио посебан спис под називом *De memoria et reminiscentia*⁴⁴, премда је аргументација изнесена у овом делу често у спреси са местима из других текстова, пре свих *Аналитика* или *О души*. Ипак, већ на самом почетку *De memoria* Аристотел излаже увиде који су нам у овом раду од главног интереса: „С обзиром на меморију и памћење, морамо изрећи шта су и који су разлози њиховог појављивања, као и у ком делу душе се јављају; а морамо исто то урадити и када је у питању присећање, јер људи који су добри у памћењу нису исти они који су добри у присећању.“⁴⁵ Дакле, одмах уочавамо да постоје три појма: *меморија* (μνήμη) и *памћење* (μνημονεύειν) који су овде сврстани у један заједнички корпус, и са друге стране *присећање*

⁴¹ Lajbnić, G. V., *Novi ogledi o ljudskom razumu*, стр. 38

⁴² Видети између осталог: Dinkelar M, Bјanka, „Plato and the Language of Mysteries: Orphic/Pythagorean and Eleusinian Motifs and Register in Ten Dialogues“ у *Mnemosyne: Journal of classic studies*, 73 (2020) 36–62.

⁴³ И поред суптилних разлика које ће Лајбниц истаћи на страници 39 *Novih ogleda*, али које се пре односе на начин на који су идеје „урођене“, а не на саму поставку „урођености“, те стога нису релевантне у овом моменту.

⁴⁴ У даљем тексту: *De memoria*

⁴⁵ Aristotle, „De Memoria et Reminiscentia“, у: *Aristotle on Memory and Recollection*, preveo: David Bloch, Brill, Leiden – Boston 2007.449b4 стр. 25. Превод на српски: Остојић А.

(αναμνηστικοί), за које, као што видимо, тврди да се разликује од памћења. Лајбниц ће на многим местима пратити ову, за тумачење незахвалну појмовну дистинкцију. Да бисмо приступили анализи или брижљивијем излагању ових нијансираних дистинкција, потребно је одмах увести и друго важно место из *De memoria*: „Меморија је стога, нити осет, нити концепт, већ стање или афекција која произилази из једног од ова два, након што је неко време протекло. Као што смо рекли, нема меморије о сада у садашњем тренутку. Јер у садашњости је осет, у будућности је очекивање, а у прошлости је меморија. Стога се сва меморија дешава у времену.“⁴⁶

Меморија је дакле, не осет, јер је осет оно што се дешава у садашњем времену, већ стање проузроковано осетом, али које подразумева да је неко време од непосредног осета протекло. Меморија је тако без сумње повезана са перцепцијом, али, као што и за Лајбница она остаје на општој или „несвесној“ перцепцији, тако је и код Аристотела више разлога зашто она не може да буде разумска перцепција, односно перцепција разума. Најпре, Аристотел ће рећи да постоје животиње које могу да имају меморију, а услов за то је да имају осећај о времену.⁴⁷ Добро је познато да је, за Аристотела, једина животиња која има разум управо човек. Да је меморија разумска активност, односно водећи се Аристотеловом терминологијом, да је то активност која припада разумском делу душе, не би постојала могућност да ма која животиња може да има меморију. Стога је Аристотел на неки начин принуђен да способност меморије припише осетилном делу душе. Али, посредни је још један, јачи разлог исказан на већ чувеном месту списа *О души*: „мишљење није могуће без представе“⁴⁸ рећи ће Аристотел. Представа овде јесте слика (ментална), односно фантазам који је продукт је имагинације (φαντασία). Садржај мисли,

⁴⁶ Исто, стр. 27, превод и курзив: Остојић А.

⁴⁷ Исто, стр. 29.

⁴⁸ Aristotel, *O Duši, Parva naturalia*, prevod: Slobodan Blagojević, PAIDEIA, Beograd, 2012., str. 278.

ма како апстрактан био, увек се изражава путем слике, тврди Аристотел. Та слика јесте оно што афицира чула, а у случају памћења, ово *произвођење слике* јесте управо вид оприсутњавања објекта памћења који је одсутан, а меморија омогућава да ова ментална слика која ре-презентује одсутни објекат, на исти начин афицира чула у датом моменту (у садашњости) као што је „прави“ објекат учинио у прошлости. Одатле за Аристотела следи да је меморија на првом месту везана за реафекцију чулности, односно за чулност: „Стога, меморија ће тек акцидентално припадати разуму, а суштински и примарно чулности.“⁴⁹ Два су дакле разлога у Аристотела да меморију припише осетилном делу душе. Нећемо на овом месту улазити у бројне проблеме и питања које ове поставке отварају, од теорија имагинације до природе „правог“ објекта код Аристотела, оно што нас пак у одређеној мери занима, јесте шта је то унутар меморије што остаје или што се враћа, јер оно чега се сећамо није присутно у садашњости, те да ли је време овде неопходан фактор? Ипак, пре него сумирамо речено, сада када смо изложили Аристотелово виђење меморије, пређимо на присећање.

Присећање није памћење, нити меморија⁵⁰, већ настаје онда када „кретање, следи неко друго кретање“⁵¹. О каквом кретању је реч? Када се присећамо, ми смо „покренути“ или подстакнути неким пређашњим тренуцима, и при том, није реч о једној кретњи, већ једна афекција покреће другу, једна кретња покреће другу, све док не дођемо до стања које желимо да се јави.⁵² Дакле, код Аристотела, меморија и памћење јесте начин на који у чулима остаје афекција изазвана од стране објекта памћења, док је

⁴⁹ Исто, стр. 29.

⁵⁰ Аристотел наводи неколико примера на којима извлачи разлике, ми ћемо овде прескочити анализу разлика, јер сматрамо да ће се кроз одређење појма разлика сама предочити.

⁵¹ Исто, стр. 39, курзив аутор.

⁵² Ова кретања се одвијају унутар душе, а Аристотел нимало не запоставља њихову улогу у могућности доласка до знања о универзалном. Погледати: Griford, Mark, „Aristotle on Platonic Recollection and the Paradox of Knowing Universals: "Prior Analytics"“, у: *Phronesis*, Brill, Vol. 44, No. 1 (Feb., 1999), str. 1-29.

присећање изазивање кретњи које ће на крају водити до тражене афекције. Изазивање тих кретњи врши разум, па тако чин присећања припада за разлику од памћења, разумском делу душе.

Премда је, како је већ речено, ова појмовна дистинкција присутна и код Лајбница, Аристотел за разлику од њега нема шири и ужи концепт меморије или присећања. Да се изразимо прецизније, премда их разликује, Аристотел све време говори искључиво о меморији и присећању као о *mneme*, а никако као *anamnesis* – односно, његово објашњење, барем на овом месту, усмерено је на сећање као психолошки чин, али и на његову онтолошко-митолошку димензију, на присећање као на делатни чин духа, као место које конституише однос индивидуе и света као код Лајбница, на *anamnesis* као *praxis* по речима Рикера.⁵³

Сумирајмо сада у којој мери Лајбницова концепција меморије одудара од Аристотеловог виђења исте, служећи се митолошком идејом Мнемосине. Унутар Мнемосине сједињени су прошлост, садашњост и будућност, другим речима обухваћен је читав Свет – она је та која све зна, Свет је са својим законима и у својим јављањима потпуно развијен унутар ње, унутар њене меморије. На исти начи, свет је, можда не развијен, али свакао увијен унутар Лајбницове монаде. Покушавајући да реши нововековни, али и антички проблем односа индивидуалитета супстанцијалитета и тоталитета, Лајбниц се надовезује на старо учење о преклапању микро и макрокосмоса, надограђујући га: „Он индивидуалитет узима као тоталитет, не као оно коначно које је напросто различито, него као оно што је бесконачно у разлици, као бесконачност индивидуалних тоталитета – монада“⁵⁴. *Виртуална меморија* је Мнемосинина меморија, али за разлику од грчког мита, свет унутар монаде је бесконачан, па је и поље меморије за Лајбница бесконачно. Присећање је увек код Лајбница *anamnesis* –

⁵³ Видети Рикерова поглавља о Платону и Аристотелу у: Riker, Pol. *Memory, History, Forgetting*, prevod: Ketlin Blejmi i Dejvid Peluer, Chicago: University of Chicago Press, 2004. str. 7-21.

⁵⁴ Perović, M., „Lajbnicova metafizika“, u *Filozofske rasprave*, biblioteka "Filozofska istraživanja", Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2011., str. 63.

делатни процес обухватања начина на који се свет јавља, који никад сем у случају врховне монаде није транспарентан (што је још једна разлика у односу на грчки мит).

Са друге стране, као и код Аристотела, присећање је кретање, унутар сопства, унутар душе⁵⁵, али сада стижемо до кључне разлике спрам претходних меморијских концепција рачунајући и Аристотелову: код Лајбница шири, односно онтолошки концепт меморије и присећања *неме никакве везе са временом*. Ово је огромна промена, јер је за цео средњи век као и за Аристотела, време основни предуслов памћења. Међутим, није реч о томе да је памћење код Лајбница независно од времена, већ заправо говорећи, *време не постоји*, свакако не на начин на који га традиција разумева. Као што Перовић примећује, монада је бесконачни тоталитет разлика – изрази унутар душе, јесу различити изрази света, различита стања душе, јесу различита стања у којима свет постоји, и њих је бесконачно. Виртуална меморија обухвата ову бесконачну потенцију, али присећање као унутрашње кретање унутар монаде или унутар света, није потрага за другим временом, већ за другим местом – *toposom*. Сећање се увек бави местима, а ако су, као код Лајбница, будућност и прошлост бременити и испреплетани међусобно, време губи своје онтолошко утемељење, оно само је само још један израз душе, који произилази из *виртуалне меморије*.⁵⁶ У складу са тим, за Лајбница су, као и за Платона, питања „шта је то што се враћа присећањем, када објекат остаје одсутан“, и „како ментална слика замењује објекат“ много лакше решива него за Аристотела. Ништа се не враћа, све је већ у

⁵⁵ Aristotle, „De Memoria et Reminiscentia“, str. 39–41.

⁵⁶ Свакако да је Лајбниново поимање времена тема која захтева више од ових пар преченица, али за наш приказ довољно је поред наведеног додати следеће: Време по себи претпоставља два система – на основу учесталости кретања/промена у једном ми меримо кретање/промене у другом. Свако обухватање или прецизније мерење, подразумева суптилнији механизам изван самог система. Али уколико је све један тоталитет, као што је реч о монади, не остаје ништа изван система, што би допустило постојање времена унутар њега – Као и у Лајбниновој меморији, време постаје излишан појам.

души, у супстанцијалитету, само смо сада у стању да перципирамо место које је раније било на мрачном дну виртуалности. Знање се налази у местима у меморији, та места се разликују међусобно, али су обухваћени тоталитетом монаде – способност Мнемосине, Лајбниц преноси на човека, али космолошка слика се променила. Та способност пред собом више нема затворени, коначни свет, већ (од Ђордана Бруна) бесконачни отворени Универзум. Та промена, захтевала је и промену приступа: *Anamnesis* је код Лајбница у пуној мери оживљен и поновно постаје делатни чин доласка до знања, са тим да му је природа измењена, јер присећање пред собом више нема затворену целину, већ бескрајни скуп актуалног и потенцијалног – *souvenir virtual*.

* * *

Показали смо да се у оба случаја, и метафизичком и епистемолошком, меморија испоставља као услов могућности сазнања, али и као главни конституенс на ком почива Лајбницово преклапање микро и макрокосмоса, односно монаде и света. На тај начин се и усмерава пажња на разумевање виртуалне меморије код Лајбница, појма који је често био запостављен унутар студија које су се за предмет проучавања имале Лајбницову филозофију.

У другом делу рада, термилошком анализом, у раду смо истражили различите називе које Лајбниц употребљава за меморију и различите функције које тим називима жели да именује. Управо ту, показује се да је *souvenir virtual* проблематично превести са памћење, јер је то само једно од бројних функција виртуалне меморије. Тако и присећање (*reminiscence*) није нужно пут у прошлост. Иако чињеница да Лајбниц није систематично разложио функције унутар појма меморије, успели смо да сва значења која се јављају у Лајбницовим текстовима обухватимо унутар нашег разумевања виртуалне меморије.

На крају смо се суочили са традицијом, и фокусирајући се на Аристотелово разумевање меморије и присећања подвукли разлике и новине које Лајбниц уводи, сједињавајући поимање

меморије античке Грчке са нововековном променом перспективе. Као што смо показали, меморија је „складиште” из којег се виртуалност света извија, могућност да се приступи бесконачном знању. Не треба да буде забуне, усмереност на меморију нипошто не представља сећање на прошлост. Сећање мења значење, меморија се више не посматра као складиштење старог (знања), већ као могућност да се види, спозна ново. Платонов Менон је избор фигуре која симболише тај поступак, зато га и Лајбниц користи, али наравно, не разумева га дословно, односно није у потпуности сагласан са њим: „Платоничари су мислили да су сва знања сећања и да зато истине које душа доноси с рађањем човека, зване урођене истине треба да буду остаци ранијег јасног сазнања. Али је ово мишљење потпуно неосновано и лако се показује како је нужно да душа већ има урођена сазнања у извесном претходном стању, ма колико далеко оно било, управо као и у садашњем стању.”⁵⁷

Тако понирање у виртуалну меморију није пут уназад, већ пут у потенцијалну свеукупност знања, у биће монаде, чија непрекидна динамичност омогућује да се за нас стално и изнова јавља ново знање.

ЛИТЕРАТУРА

- Aristotel, *O Duši, Parva naturalia*, prevod: Slobodan Blagojević, PAIDEIA, Beograd, 2012.
- Aristotle, „De Memoria et Reminiscentia“, u: *Aristotle on Memory and Recollection*, preveo: David Bloch, Brill, Leiden – Boston 2007.
- Delez, Žil, *Nabor: Lajbnic i barok*, Fedon, Beograd, 2018.
- Dinkelar M. Bjanka, „Plato and the Language of Mysteries: Orphic/Pythagorean and Eleusinian Motifs and Register in Ten Dialogues“ u *Mnemosyne: Journal of classic studies*, 73 (2020) 36–62.
- Griford, Mark, „Aristotle on Platonic Recollection and the Paradox of Knowing Universals: "Prior Analytics"“, y: *Phronesis*, Brill, Vol. 44, No. 1 (Feb., 1999), str. 1-29.
- Hesiod, *Teogonija*, prevod: Marko Višić, ITP „Unireks“, Podgorica, 2008.

⁵⁷ Lajbnic, G. V., *Novi ogledi o ljudskom razumu*, стр. 39.

-
- Jorgensen, M., Larry, „Leibniz on Memory and Consciousness“, *British Journal for the History of Philosophy*, 19:5, 2011., стр. 887–916. DOI: 10.1080/09608788.2011.599568890
- Lajbnić, G. V., *Novi ogledi o ljudskom razumu*, prevod: Milan Tasić, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1986.
- Lajbnić, G. V., *Monadologija*, prevod i komentari: Dušan Nedeljković, Kultura, Beograd, 1957.
- Leibniz, G. W., *Izabrani filozofski spisi*, Naprijed, Zagreb, 1980.
- Leibniz, G. W., *Philosophiscen Schriften*, edited by: Gerhardt, C. I., vol. 7, Hildesheim, Berlin, 1965.
- Leibniz, G. W., „Letters to Arnauld, 1686, 14. july“, u *Philosophical papers and letters*, ed. Loemker, Dodrecht: Reidel, 1979.
- Leibniz, Gottfried, Wilhelm, *Philosophical papers and letters*, (ed. Leroy Loemker), Dodrecht: Reidel, 1979.
- Mates, Benson, *The philosophy of Leibniz, Metaphysics and Language*, Oxford University press, New York, 1986.
- Milenković, Ivan, „Predgovor“, u: Delez, Žil, *Nabor: Lajbnić i barok*, Fedon, Beograd, 2018.
- Perović, Milenko, „Lajbnićova metafizika“, u *Filozofske rasprave*, biblioteka "Filozofska istraživanja", Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2011.
- Popović, Una, „Leibniz on memory and reason“ u Series: *Philosophy, Sociology, Psychology and History*, Facta Universitatis, Vol.16, No3, 2017., str. 201–212, <https://doi.org/10.22190/FUPSPH1703201P>
- Popović, Una, „Logika ideja: Por Rojal i Dekartovo nasleđe“, u: *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду*, стр. 49–66.

ALEKSANDAR OSTOJIĆ

University of Belgrade, Institute for Philosophy and Social Theory / University
of Novi Sad, Faculty of Economics in Subotica

LEIBNIZ AND *SOUVENIR VIRTUAL*

Abstract: This paper seeks to examine Leibniz's concept of virtual memory, and to determine its role within the monadological conception of the world. Leibniz's notion of memory is certainly ambiguous, which will be seen in the paper, through the explication of places in Leibniz's texts, in which memory is differently defined. More precisely, we will see that Leibniz distinguishes different functions within the notion of memory, and accordingly names them differently, yet they are all encompassed within virtual memory, which forms both the ontological and epistemological basis of the Leibniz universe. In the first part of the paper we will outline the principled monadological settings and the reasons why virtual memory has a large share in them. In the second part, we will examine the places in which Leibniz writes about memory, seeking to unify them within our understanding of virtual memory, in addition to the differences that exist between these definitions. For us to be able to adequately emphasize importance of Leibniz approach to concept of memory, it will be necessary to confront his understanding with that of the tradition, especially focusing on Aristotle. Finally, we will see why such a Leibniz memory setting, we suppose, is necessary to increase knowledge in any way.

Keywords: Leibniz, memory, monadology, reminiscence, virtual, knowledge, Aristotle

Primljeno: 2.5.2021.

Prihvaćeno: 5.7.2021.

Arhe XVIII, 36/2021

UDK 111.852 Huserl E.

159.954

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.36.153-175>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

TANJA TODOROVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

ESTETIČKA ULOGA FANTAZIJE I NOVI STATUS SLIKE KOD HUSERLA

Sažetak: Za Huserla pojam fantazije ima mnogostruko značenje. Estetička uloga fantazije je samo jedna od funkcija koju on ispituje u transcendentalnoj analizi čiste svesti. Huserl će porediti imaginaciju i fantaziju. U svojoj analizi on izbegava tradicionalni pojam uobrazilje, *Einbildungskraft*, i umesto toga se koristi pojmom *Phantasie*. Novo razumevanje medijacijske uloge slike u perceptivnim i re-rezentacijskim strukturama svesti će omogućiti ovu razliku. On nema sistemski razvijenu estetičku teoriju, ali posredstvom transcendentalno-fenomenološke pozicije razvija posebno mesto estetičke refleksije u strukturi svesti. Pokazaće se kako Huserl razlikujući *fantazijsku aprehenziju* od *perceptivnog* i *reprezentacijskog* predstavljanja otvara polje za estetiku kao slobodan režim. Time omogućava da se tradicionalna ideja dijalektike razvije u novom pravcu i gradi metodološki fundament za strukturalističku analizu fenomena slike i tela.

Ključne reči: estetika, fantazija, imaginacija, slika, strukturalizam, transcendentalna fenomenologija, telo

UVOD: HUSERL I AKTUALNOST TRANSCENDENTALNO- FENOMENOLOŠKE POZICIJE

Huserl ispituje pojam fantazije na temelju transcendentalne analize čiste svesti, pokazujući da se njena funkcija ne ograničava samo na estetičku, niti bilo koju drugu partikularnu ulogu, nego da ovaj pojam

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

može da ima mnogostruko značenje. Zbog toga je otežan pristup izdvajanju čisto estetičke uloge ovog pojma, posebno što se kroz njegove analize dekonstruiše tradicionalno razumevanje ovog fenomena. Za razliku od Kanta koji analizirajući formalnu podjelu subjektivnosti nalazi mesto uobrazilje u području između čulnosti i mišljenja, te zasniva estetiku po ugledu na naučni ideal, Huserl samo usputno pominje kako bi se na temelju čiste nauke subjektivnosti moglo reflektovati „umetničko delo“ i koji su subjektivni uslovi mogućnosti za jednu takvu analizu. Ipak, možda nedostatak konačne refleksije o poreklu estetičkog suđenja nije nužno i nedostatak Huserlove filozofske refleksije. Možda upravo ovu manjkavost njegove analize možemo posmatrati kao prednost njegove filozofske pozicije koja kroz transcendentalnu analizu daje jednu dekonstrukciju ranije estetike i omogućava podlogu za autore koji će definisati „kraj estetike“, a po ugledu na moderni ideal naučnosti. Tako je Bimel već u analizi Kafkine pripovetke veličao najavu kraja moderne metodologije koja je estetiku podvodila kroz formalističku racionalističku teoriju:

„Slijedeće su analize pokušaj da se umjetnost razumije, to jest protumači, *s aspekta filozofije*. Epoha u kojoj se tretiranje umjetnosti reduciralo na estetičko promatranje završena je, što doduše, ne znači da se ne možemo u nju uvek iznova vratiti, budući da se ta vrsta pristupa umjetnosti naizgled izravno nameće, a k tome nam je veoma bliska te postavlja promatraču najmanje zahteve.”²

Da bismo razumeli pravilno estetičku ulogu fantazije kod Huserla, prvo treba da položimo račune o njegovoj metodologiji koja pokazuje da je šira uloga fantazije mnogo obuhvatnija od teorije suđenja o umetničkim delima. Huserl pre svega ispituje ulogu fantazije u transcendentalnoj strukturi subjektivnosti, kako bi naknadno pokazao sve njene mnogostruke primene na posebna područja „objektivne realnosti”. To znači da se fantazija ne redukuje na estetičku ulogu, već da govori o *mногоstrukoj ulozi fantazije i mnogostrukim sferama* na koje se ona odnosi. Zarad praktičnosti analize mi ćemo se usmeriti na estetičku

² Podv. autor. Biemel, Walter. Predgovor u: *Filozofijske analize moderne umjetnosti*, prev. N. Čačinović-Puhovski, Prosveta, Zagreb, 1980., str. Xii.

ulogu fantazije i njen odnos sa pojmom imaginacije u ovom radu, dok ćemo o mnogostrukoj i široj ulozi samo usputno govoriti kako bismo dali širi nacrt Huserlove transcendentale fenomenološke pozicije.

Iako se Huserlova filozofska pozicija prvenstveno bavi analizom pojmova koji tek naknadno omogućavaju refleksiju umetničkog dela, u filozofskoj refleksiji ne može da nam promakne pokazivanje metodološke sličnosti između „nove“, „mlade“ umetnosti u nastajanju i fenomenološke pozicije. O ovoj sličnosti je govorio već Ortega i Gaset³ veoma opširno pokazujući primarno zadivljujuću i neraskidivu vezu između istorije slikarstva i filozofije:

„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 prema intersubjektivnosti.“⁴

Gaset na pomalo esejski način eksplicira da je došlo do progresivne de-objektivizacije sveta ne samo u filozofskom, nego i u estetičkom smislu te reči.⁵ Huserl će na sličan način govoriti o tome koristeći se terminom **subjekt-slika**⁶ kako bi objasnio suštinsku ulogu umetničkog dela u subjektivnom procesu aprehenzije. On će praviti razliku između *fizičke slike*, *objekt-slike*, i *subjekt-slike*.⁷ Ovom razlikom on će želeći da istakne slojevito razmatranje *objekta umetničkog dela*, kao *samostalnog subjekta*, pokazujući kako se, sa jedne strane,

³ Uporedi: Prole, Dragan. *Jednakost nejednakog*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Noví Sad, 2018, str. 236.

⁴ Prev. i podv. autor. Gasset, José y Ortega. *Sobre el punto de vista en las artes*. Revista de Occidente, Madrid, 1929., p. 129. Opširnije u: Todorović, Tanja. „Fantazija i stvaralaštvo u Gasetovoj filozofiji“, u: *Arhe* 33 (2020): 221-242.

⁵ On upravo ispituje novi status „slike“ poredeći fenomenologiju i savremeno slikarstvo u jednoj fenomenološkoj analizi modifikacije i aberacija ovog pojma kroz istoriju. Uporedi: Ćipranić, Miloš. "Fantasmas mudos: una nota sobre la pintura." *Escritura e Imagen* 15 (2019): 345-355, p. 354.

⁶ Uporedi: „Bildsujet“ u: Husserl, Edmund. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen*. The Hague – Boston – London: Martinus Nijhoff Publishers, 1980, str. 120.

⁷ „Physisches Bild“, „Bildobjekt“, Bildsubjekt“, Ibid.

subjektivnost ugrađuje u proces interpretacije smisla predmeta, dok sa druge, samo delo postaje slobodni subjekt koji diktira horizont i mogući pravac interpretacije za subjektivnost.

Transcendentalna fenomenologija nije prva metodologija koja je napravila otklon od moderne estetičke teorije, niti je Huserl eksplicirao jasne stavove o tradicionalnim filozofijama umetnosti. Poziv za novom metodologijom i interpretacijom je bio prisutan već uveliko u samim umetničkim praksama i delima. Iako napredna, Kantova estetička teorija je ostala delimično „zarobljena“ u modernosti. To je naročito vidljivo u njegovom stavu u kome veliča „prirodno lepo“ i u njegovim formalističkim podelama, koje estetiku pokušavaju zasnovati kao „čistu nauku“ koja se bavi posredničkim odnosom uobrazilje između čulnosti i mišljenja, ali koje ne pokazuju samo posredovanje u opštem sklopu duha vremena, kako sopstvenog tako ni istorijskog. Dakako da će ovo već Hegel kritikovati pokazujući medijacijsku ulogu estetike ka najvišim istinama apsolutne duhovnosti. Bimel upravo pokazuje kako je on uspeo da pomiri ideju negacije onog čulnog sa utemeljenjem njenih oblika u duhovnim formama. Ovo pomirenje između čulnog, razumskog i duhovnog je zadatak same umetnosti. A način tog pomirenja se odvija upravo preko fantazije:

„Fantazija je sposobnost koja omogućava pomirenje razumskog i duhovnog oblika. Fantazija je sposobnost odomaćena u čulnom elementu, ali se ipak izdvaja iz njega i stoji na raspolaganju samom duhu; element slobode koji igra vrlo važnu ulogu u fantaziji predstavlja duhovni momenat ovog elementa.“⁸

Pored usvajanja određenih Hegelovih uvida Bimel će pokazati granice njegove estetičke teorije. On će se, naime, složiti sa Hegelom da „najava kraja umetnosti i estetike“ znači i kraj posmatranja umetnosti kao apsolutne forme duhovnih tvorevina *čija je primarna težnja usmerena ka najvišim istinama stvarnosti*. On dovodi u prisutnost novu egzistencijalističku ravan u analizu umetničkih dela pokazujući da se uloga umetnosti ne ogleda samo u teorijskom-refleksivnom odnosu.

⁸ Prev. i podv. autor. Vidi: Biemel, Walter. "La estética de Hegel." *Convivium* (1962), p. 154.

Naime, uloga umetnosti mora biti i egzistencijalistička, ne samo da se pita o *istinitosti i neistinitosti predmeta*, nego o *smislu ili besmislu ljudske egzistencije i tvorevina u svetu života*. U duhu te kritike analizirajući Kafkine pripovetke, čija analiza ne može da se svede na puku kritiku društvenosti, Bimel pokazuje kako je na scenu stupilo tumačenje koje se odnosi i na smisao života pojedinca i njegovu ulogu ne samo u sistemu društvenosti, nego u kontekstu životnih vrednosti uopšte. Možda je najbolji primer za ovu analizu Kafkina pripovetka *Umetnik u gladovanju* koja obuhvata estetičku, filozofsku i egzistencijalnu ravan. Bimel naglašava kako je ova pripovetka odraz onoga što dolazi, u umetnosti prestaje da bude akcenat na *proizvodnji umetničkog dela* od autorskog rada samog umetnika. Ideja *određene negacije* i proizvodnje koju je razrađivala idealistička estetika kod umetnika koji gladuje stupa u drugi plan, i *performativno izvođenje* nekoga ko ne stvara, nego „posti“ i odriče se materijala i materijalnog stupa u prvi plan. Postaje jasno da se njegova uloga kroz vreme menja, i da način na koji ga publika doživljava kroz vreme biva raznolik. Ovde se svakako provlači pitanje egzistencijalne uloge umetnosti koja nikada nije bila samorazumljiva, ali koja u savremenosti postaje posebno upitna.⁹

Tako Bimel zaključuje da za Kafku novi status umetnosti nije takav da ona ukida sam život i da se postavlja iznad njegovih formi, nego upravo da se probija kroz aporije života koji se u nedostatku apsolutne istinitosti kreće konstantno između ličnog smisla i besmisla, kao i pitanja određenja sopstva u „očima drugih“ koji su suštinski nezainteresovani za propadanje umetnika, koji može biti bilo ko od nas, i onih koji u ovoj pripovetci predstavljaju publiku:

„Ljudi su se susreli sa neobičnom idejom da se od njih može očekivati da se u vremenima poput ovih zainteresuju za umetnika u gladovanju, i sa ovim susretom presuda je izrečena protiv njega. Mogao je postiti koliko je mogao, i to je i učinio; ali ništa ga sada nije moglo spasiti, ljudi su prolazili pored njega.“¹⁰

⁹ Biemel, Walter. *Filozofijske analize moderne umjetnosti*, str. 42.

¹⁰ Kafka, Franz. „A Hunger Artist“, in: *The Complete Stories*, Schocken Books Inc., New-York, 1971., p. 177.

Opasnost ljudske egzistencije, kako lične tako i kolektivne, leži u stalnoj *moćnosti zapadanja u besmisao*, koja se dakako razume u kontekstu savremene najave o „smrti boga“ koja je u tradicionalnom smislu imala ulogu da obezbedi tu „najvišu istinu“ kao „razlog življenja“. Ipak, razobručavanje istine koje je Hegel već najavio, u savremenosti postaje sve izraženije dok na scenu stupa skepticizam usled pluralizma novih filozofskih škola, struja i pravaca. To je Huserla još u ranijim delima navelo da traga za *jedinstvenom idejom naučnosti* koja će moći da razreši aporije savremenog života, kako bi se prevazišao skepticizam i nepoverenje koje stoje u osnovi same subjektivnosti.¹¹ Ranija ideja stroge nauke se preobražava vremenom u projekat zasnivanja transcendentalne fenomenologije koja prevazilazi granice i metodologiju moderne naučnosti. Huserl želi da pokaže da je *ideja naučnosti starija od zasnivanja posebnih nauka*, i želi da se vrati originarnoj ideji nauke, kakva je postojala još u grčkoj filozofiji. Transcendentalni projekat univerzalne nauke o subjektivnosti bi to trebalo da mu omogući. Ipak, u ovim istraživanjima mi nećemo naići na klasifikovane i formalizovane podele „određenih grana“ posebnih nauka i polja istraživanja kod Huserla. On upravo pokušava da prevaziđe racionalistički formalizam mišljenja i empiristički psihologizam, te da završi projekat koji je Kant već počeo. U ovoj analizi dakako ne ostaje prostora za zasnivanje estetike kao posebne naučne discipline.

Na temelju analize čiste subjektivnosti, mi ipak možemo da pokažemo kako se Huserl odnosi prema samom umetničkom delu i novoj ulozi koju imaju umetnici. On pokazuje da mora da postoji „unutrašnja logika“ svesti koja omogućava sve posebne grane naučnosti, i da kriterijum razlike ne treba tražiti samo u pukoj spoljašnjosti nego i u unutrašnjoj metodologiji koja je omogućava. Tako ispostavlja da je ta unutrašnja logika preduslov svake druge refleksije, uključujući tu i

¹¹ U delu *Filozofija kao stroga nauka* Huserl već pokazuje ono što će kasnije eksplicirati u *Krizi* a to je da se ona ogleda u sve većem rasparčavanju nauka, koje naivno veruju u apsolutnu istinitost naturalističke pretpostavke o materijanoj osnovi realnosti u kojoj subjektivnost ima tek sekundarnu ulogu. Poredi: Husserl, Edmund. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1965, s. 33.

suđenje koje se odnosi na analizu umetničkih dela. On se zbog toga vraća starogrčkom zasnivanju logike i ontologije pokazujući primarni smisao izraza reči „logos“ koja podrazumeva „zbiranje oko nečega“ i „izlaganje i tumačenje“ (na osnovu nečega).¹² Svakako valja voditi računa o Huserlovom mnogoznačnom korišćenju termina *logos*. Kada postavlja zahtev da se logika postavi u osnovu subjektivnosti, on pod time ne misli sedimentirani ostatak moderne nauke logike. U sličnom maniru se služi i pojmom *Begründung*, koji ne podrazumeva, kako stoji u engleskom prevodu, „grounding“ koje bi doslovno značilo utemeljenje, nego on taj pojam koristi kao „obrazlaganje“, *izvođenje i tumačenje stavova*.¹³ Smisao termina *logosa* i nemačkog termina *Begründung* je važno razumeti u kontekstu „tumačenja“ i „izlaganja“ upravo jer Huserl želi da izbegne novovekovno definisanje subjekta kao pod-ležećeg, kao supstancije koja utemeljuje sve drugo na apodiktičan način i za koji je najadekvatnija deduktivna metoda.¹⁴ Samozaborav nauke, prema ovoj analizi, ogleda se u predstavi njihove apsolutne autonomije, u relacijama koje se razdvajaju u interdisciplinarnoj sferi i tome što je logika postala subordinirana samoj naučnoj metodologiji, dok bi za Huserla to trebalo da bude obrnuto. Fenomenologija kao transcendentalna filozofija *ima zadatak da povrati izvorni filozofski smisao logike*. Povratak izvoru je uvek iznova vraćanje i predstavlja jedan aktivan proces. Huserl inkorporira regresivan arheološki korak od aktivne dimenzije svesti ka pasivnoj sedimentaciji koja je omogućava. Jedino u povratku na staro i

¹² Husserl, Edmund, *Analyses concerning passive and active synthesis: Lectures on transcendental logic*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht- Boston-London, 2001., str. 8.

¹³ Uopredi: Husserl, Edmund, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen*. The Hague – Boston – London: Martinus Nijhoff Publishers, 1980., §48 i Husserl, Edmund. *Phantasy, image consciousness, and memory (1898-1925)*. Vol. 11. Springer Science & Business Media, 2006., §48.

¹⁴ Ovom razlikom se već Huserlova studentkinja Zagroka Mičić služila, a prof. dr Dragan Prole je istakao njenu važnost u kontekstu Huserlovog otklona od kartezijanizma. Uopredi: Prole, Dragan. Predgovor u: Husserl, Edmund. *Kartezijanske meditacije*, prev. Prole D., Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad, 2020, str. 11.

kroz pasivnost može da se dođe do osnove tradicionalne logike i on smatra da kritika idealnih struktura razumske logike nije zadatak same logike, već *transcendentalne estetike*.

Namera ovog istraživanja jeste da se istaknu osnovni momenti estetičke uloge fantazije, koji, sa jedne strane, *izdvajaju estetiku iz modernog ideala naučnosti*, dok sa druge, *omogućavaju novoj umetnosti da sebe ostvari kao slobodno, nezavisno polje, poseban režim delovanja*. Sa fundamentalnom razlikom između perceptivne (*Gegenwärtigung*), reprezentacijske (*Vergegenwärtigung*) i fantazijske aprehenzije (*Phantasie*), Huserl omogućava polju imaginacije da bude višestruko nezavisno. Polje fantazije prestaje da ima posredničku ulogu u subjektivnim strukturama između čulnosti i mišljenja kakvu je imalo kod Kanta, ali isto tako postaje nezavisno od vladajuće etape opštih vrednosti duha vremena, od vladajuće ideologije. Tako umetnost prestaje da bude posrednik ka vladajućim vrednostima. U tom duhu Gasset zaključuje kako deluje kao da nova, mlada umetnost ide protiv čoveka, protiv živih oblika, *protiv same stvarnosti*.¹⁵ Huserlova analiza je omogućila temelj za razumevanje novih umetničkih pokreta. Umetnost gubi svoj reprezentacijski karakter, prestaje da bude „slika određene stvarnosti” i postaje slobodno polje delovanja koje vrednosti više ne crpi iz samog sveta, nego iz *života koji postaje vrednost za sebe*. Tako se Huserlova transcendentalna analiza estetičke uloge fantazije može uporediti sa Bimelovom dijagnozom nove uloge filozofije umetnosti, čija primarna namera nije teorijskog karaktera u traženju najviše istinitosti stvarnosti, nego se pita o *smislu i besmislu, te vrednostima na kojima je život utemeljen*.

FANTAZIJA, IMAGINACIJA I NOVI STATUS SLIKE

Huserlu se zamera što krizu nije pokazao iz praktičko-ekonomskog konteksta, te što se bavio epistemološkim problemom nauke. Ipak, za to postoji razlog. Huserl je smatrao da je u osnovi svake

¹⁵ Gasset, José y Ortega. *Dehumanizacija umetnosti i drugi eseji*, LITTERIS, Zagreb, 2007, str. 35.

posebne krize, ekonomske, umetničke, političke i naučne jedna ista kriza subjektivnosti i načina mišljenja koja je onda dovela do problema u svim partikularnim sferama i da je rasparčanost posebnih disciplina samo posledica zaboravljanja prvobitne „istorijske pukotine“ u povesnom procesu sedimentacije. Na sličan način će i Gaset govoriti o „pobuni masa“ ne nužno kao jednom političko-ekonomskom problemu, nego kao o subjektivno-ontološkom fenomenu koji se različito ogleda u svim posebnim sferama. Kako on pokazuje, na scenu je stupio „čovek mediokriteta“.¹⁶ I drugi autori poput Roberta Muzila kasnije pišu o čoveku bez osobina u modernom romanu (*Der Mann ohne Eigenschaften*), dok će savremena kriza uveliko biti na različite načine predstavljena u pokretima nove, mlade, avangardne umetnosti.

Huserl će pokušati u svojim analizama estetičke uloge fantazije da napravi otklon od moderne razdeobe čulnosti i da zasnuje novu teoriju suđenja o umetničkim predmetima. U analizi subjektivnih načina aprehenzije i otklonu od Brentanovog psihologizma, fenomenolog želi da pokaže da kriterijum razlike u suđenju o predmetima, *ne može biti u samom predmetu*, nego i načinu na koji ga subjekt zahvata. Iako je veličao Kanta kao povesnog prethodnika transcendentalne nauke o subjektivnosti, Huserl će napraviti otklon od njegovog razumevanja pojma „uobrazilje“. On izbegava klasičnu nemačku upotrebu termina *Einbildungskraft*, i umesto toga se koristi pojmom *Phantasie*. Mnogo je razloga zašto Huserl izbegava tradicionalno razumevanje pojma uobrazilje, imaginacije i unutrašnjeg čula. Još u *Idejama I*, termini imaginacije i fantazije kod njega su jasno razdvojeni.¹⁷ Sa jedne strane,

¹⁶ „Tenemos, pues, que la vida del hombre medio está ahora constituida por el repertorio vital que antes caracterizaba sólo a las minorías culminantes.“ u: Gasset, José y Ortega. *La rebelión de las masas*. Espasa-Calpe, Madrid, 1964, p. 17.

¹⁷ Husserl, Edmund. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erste Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Husserliana III/1. Edited by Karl Schuhmann. The Hague: Martinus Nijhoff. Translated by F. Kersten as *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, in Edmund Husserl *Collected Works*, vol. II (The Hague: Martinus Nijhoff, 1983). [HuaIII/1], §70.

fantazija je oblik predstavne svesti, *modifikacija* čiste re-prezentacije (*Vergegenwärtigung*), i iako prisutna, pojavljuje se uvek u formi ne-aktualnosti za razliku od percepcije i prezentacije (*Gegenwärtigung*). Sa druge strane, termin *imaginacija* shvata se u mnogo širem kontekstu. U njemu se ističu sposobnosti predstavljanja objekta, kao kompleksni oblik re-prezentacijske svesti koji se ne odnosi samo na umetnička dela, nego mogućnost predstavljanja i medijacije u širem smislu te reči.¹⁸ Pojam medijacije Huserl razumeva u otklonu spram Hegelove spekulativne fenomenologije, tako predstava, slika (lat. *imago*), nije samo jedan apstraktni aspekt koji nastoji da razrešava protivrečnosti apsolutne ideje u duhovnom traganju za „logikom pre stvaranja sveta“, nego je slika posrednik između subjekta i sveta koji se ne razrešava nužno kroz prizmu apsolutne svesti, koja može da ostane opskurna, zamućena, nedorečena i zapravo zauvek nerešiva, kao što i sam predmet može da ostane ne-otkriven do kraja. Huserl to objašnjava kroz mogućnost sukoba percepcijske i re-prezentacijske aprehenzije, na koju je subjektivnost osuđena u svom traganju za znanjem.¹⁹ Polje fantazijske reprezentacije je, kako je to već Bimel istakao, slobodno – to znači da je način na koji fantazija konstituiše objekat delimično nezavisan od percepcije i re-prezentacije koja se odnosi na sećanja. Ipak, iako polje fantazije ima sopstvene moduse funkcionisanja, ono ne može biti u potpunosti nezavisno od temporalne strukture svesti i ne može da negira senzibilni i percepcijski svet. Postoji istovremeno jedinstvo ali i mogućnost sukoba između perceptivnog i fantazijskog polja. Kako se pokazuje, ova dva polja ne mogu intuitivno da se zahvate u jedinstvu zbog različitog načina na koji im se daje sam predmet: „Situacija je potpuno drugačija ako se razmatraju perceptivno i fantazijsko polje. Ova dva nikako ne mogu da se zahvataju zajedno.“²⁰ Možda bi najbolji

¹⁸ Uporedi: Katz, Azul Tamina. "Toward a Husserlian Foundation of Aesthetics: On Imagination, Phantasy, and Image Consciousness in the 1904/1905 Lectures." *The Journal of Speculative Philosophy* 30.3 (2016), pp- 339-351., p. 342.

¹⁹ Husserl, Edmund, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen*, s. 76; §36, ff. 10.

²⁰ Prev. i modf. autor. Ibid, s. 75. §36, ff. 30.

primer u prilog ovoj konstataciji mogla da bude osoba u koju je neko zaljubljen. Sa jedne strane, onaj koji je zaljubljen formira fantastičnu, idealnu sliku o predmetu svoga obožavanja. Ta slika često nije u saglasnosti sa onim kako se neko realno pojavljuje. Vremenom dolazi do sukoba između fantastičnog i perceptivnog uvida koji ostaje otvoren za pitanje kako će se razrešiti.

U transcendentalnoj svesti se ispostavlja kako subjektivni modusi odnosa prema predmetu igraju presudnu ulogu u konstituisanju istog. Tako Huserl pokazuje da „naivno“ verovanje u istinitost predmeta pre ispitivanja modifikacija njegovog pojavljivanja valja staviti u zagrade. To znači da iako modus „verovanja“ koji je osnova saznanje svesti predstavlja primarni subjektivni odnos prema predmetu, da treba imati u vidu njegove modifikacije poput *sumnje*, *skepticizma* i *neizvesnosti*. Oni se najčešće aktiviraju u preklapanju dva načina aprehenzije, perceptivnog i re-prezentacijskog odnosa svesti, kao i treće mogućnosti koja se odnosi na estetičko suđenje o predmetu, a reč je o fantazijskoj aprehenziji. Pošto je prvi stupanj odnosa prema predmetu suđenje o njemu kao fizičkom objektu, primer kojim se Huserl najčešće služi da bi istakao mogućnost nesaglasnosti među intencionalnim zahvatanjima predmeta jeste *primer voštane figure*. Naime, on pokazuje da kada ispred sebe imamo verno urađenu voštanu figuru, u našem susretu sa istom svest može da upadne u *modus sumnje* te da se dvoumi da li je reč o realnom, pravom fizičkom objektu, ili njegovoj plastičnoj reprodukciji, pitajući se da li je reč o čoveku ili lutki.²¹ Ova dvojba ne pripada samom objektu, niti percepciji koja ima modalitet aktualnosti. Naivna izvesnost nam ne govori ništa o različitim mogućnostima suđenja. Neophodno je uvideti da sumnja može biti razrešena, da suštini sumnje pripada potreba za verifikacijom i za razrešenjem. Ali dok sumnja traje upitne su obe vrste prezentacijske svesti. Imaginacija ovde nema ulogu tumačenja samog objekta nego prosuđivanja o poreklu njegove egzistencije. Huserlova ideja je da *postoje različiti kriterijumi istinitosti* u zavisnosti od toga kojoj vrsti intencionalne analize pripada

²¹ Husserl, Edmund, *Analyses concerning passive and active synthesis: Lectures on transcendental logic*, s. 72.

naše suđenje, i da oni *ne zavise od samog objekta koji se pojavljuje*. Ovo suđenje dakako nije estetičko suđenje, ali nije reč ni o pukoj teoriji korespondencije, i naivnom realizmu, nego o pokazivanju kako je u svaki proces suđenja u predmetu inkorporiran različit modus subjektivnog odnošenja prema istom, bilo da je reč o verovanju (koje je uvek gradualnog karaktera), sumnji, kritici i dr.

Svaki predmet se za subjekat pojavljuje u formi „slike“, dok je za estetički predmet karakteristično to da je *slika koja se udvaja*, da je reč o slici koja predstavlja *jedan samostalan subjekt* koji je istovremeno objekat koji zahvatamo. Za Huserla, predmet ima slojeve. Tako, na primer, određenu sliku kao umetničko delo, „jedan jedini predmet“, subjekat kroz svoju intencionalnu analizu zahvata na tri različita načina. To se dešava zato što svest ima mogućnost različitog načina aprehendiranja istog objekta. Već je napomenuto da Huserl razlikuje tri uloge slike: fizičku sliku (*Physisches Bild*), objekt-sliku (*Bildobjekt*), i subjekt-sliku (*Bildsujet*). U ediciji koja se bavi pre svega analizom imaginacije i fantazije, *Husserliana XIII*, on se koristi i različitim terminima za obeležavanje objekta u zavisnosti da li je u pitanju predmet koji se odnosi na percepcijsku analizu, *senzualni objekt*, ili je u pitanju predmet fantazije koji nema integralno jedinstvo sa percepcijskom svešću, *figment*. Ove reference su za njega presudne jer smatra da postoji fundamentalna razlika za svest u načinu na koji zahvata različite predmete i njenoj unutrašnjoj temporalnoj strukturi.

U analizi određenog umetničkog dela, pokazuje se da fizička slika, objekt-slika i subjekt-slika mogu da budu u konfliktu, iako se odnose na isti predmet. Jedan od primera kojim se Huserl koristi u tom kontekstu je primer fotografije na kojoj je predstavljena osoba. On pokazuje da u primarnoj analizi mi vidimo fotografiju kao fizički objekt, nešto što je, na primer, okačeno na zidu – ovde je reč o perceptivnoj svesti i modu aktualnosti za nas, reč je o *fizičkoj slici*. Ipak, tek kada uđemo u analizu objekta možemo da vidimo da se on nama re-prezentuje kao samostalan, da ima neki svoj način predstavljanja za nas – na primer, primećujemo da je reč o umetničkom delu koje nas podseća na neku fotografiju, umetnički objekt, ono se nama daje na potpuno određen način, mi ga zahvatamo prema određenim pravilima, reč je o *objekt-slici*.

I na samom kraju, fantazijska aprehenzija zahvata predmet kao *subjekt-sliku* – to znači da uviđamo da slika, iako za nas data kao fizički i objektivni predmet, predstavlja *samostalan subjekt koji u sebi nosi određenu strukturu smisla* koja ne može biti otkrivena na prvi pogled. Tako ova vrsta aprehenzije zahteva posebno raspoloženje, jednog nepristrasnog gledaoca koji neće suditi samo o formi i položaju objekta već i onome što slika predstavlja, reč je o udvajanju koje se događa u slici slike. Iz jednog fenomenalnog prikaza na slici, u ovom slučaju osobe, možemo da zaključimo na njenog referenta: samu osobu, strukturu u kojoj je slika nastavlja, šta je detaljima umetnik želeo da izrazi, zašto je baš iz određenog ugla nešto predstavio i dr.: „Fotograf, ako je posebno dobar, može da nam predstavi samu osobu (kroz sliku)“²². Husserl čak pokazuje kako postaje u ovom kontekstu važan svaki detalj na slici, uključujući i ram čiji je zadatak da odvoji realno od idealnog, prednji plan (fizički objekt) od pozadine umetničkog dela (slike-subjekta).²³ Cilj ovih razmatranja je da se pokaže da postoje različiti načini aprehendiranja objekta i da je perceptivna svest samo prvi stupanj zahvatanja objekta koja predstavlja prezentacijsku svest u kojoj se objekat sam daje subjektu na tačno određen način. Sa druge strane, imamo re-prezentacijsku, imaginacijsku svest koja može biti mnogostruka. Fantazija je oblik re-prezentacijske svesti koja nije nužno zavisna od samog davanja objekta, kao što je reč u senzibilnosti i sećanju, već ima svojevrsnu slobodu u konstituisanju, tumačenju i obrazlaganju predmeta. U fantaziji je reč o tome da se sa jedne strane, približimo verno subjektu-slici, skrivenom smislu objekta umetničkog

²² Husserl, Edmund, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigung*, s. 52, ff. 10.

²³ Ova Husserlova analiza je svakako dala temelj za Hartmanovo zasnivanje estetičke teorije koja se bavi slojevima predmeta više u objektivnom, manje u transcendentnom maniru. Ipak, u analizi samog umetničkog dela primećuju se određena preklapanja. Tako Hartman razlikuje slojeve posmatranja umetničkog dela. Za razliku od Husserla koji govori o fizičkoj slici, i objekt-slici koja može da bude i pokretnog karaktera (film), Hartman govori o prednjem planu, a subjekt-slike je u suštini pozadina koja ga na određen način upotpunjuje, omogućava i daje mu celinu. Uporedi: Hartman, Nikolaj. *Estetika*, Dereta, Beograd, 2004., str. 87.

dela, ali i da damo svojevršno tumačenje i doživljaj koji je nezavisan od samog dela, u koji je ugrađena sama subjektivnost, ili intersubjektivno tumačenje prikaza koji je dat.

Huserl naglašava da *čistu imaginaciju* (fantaziju) treba razlikovati od *imaginacijske svesti*. Ona se temelji na distinkciji između *stvaralačke uloge imaginacije koja se odnosi na čistu fantaziju i refleksivnog karaktera imaginacije koji se odnosi na interpretaciju*. U oba slučaja je reč o formi re-prezentacije (*Vergegenwärtigung*), od koje su imaginacija i fantazija samo uslovno zavisne, u smislu prethodne datosti predmeta. U oba slučaja je, takođe, reč o neophodnosti prethodne neutralizacije, kako bi se objekat zahvatio kao irealan, kao virtuelan.²⁴ U polju čiste fantazije intendirani objekat nije prisutan u podležećoj percepcijskoj datosti (na primer jednorog). On je samo uslovno dat u prethodnom iskustvu koje je bilo neophodno za formiranje nove slike. Objekat je *figment* kome nedostaje sadržajno jedinstvo svesti, i ima egzistencijalni karakter „kao da“ jeste prisutan (*als ob*). Sa druge strane, imaginacijska svest je „svest o drugosti“ (*Bewußtseins des 'Andersseins'*), to je svest koja se udvaja, o kojoj je prethodno bilo reči. U njoj je predmet prvobitno dat u podležećoj perceptivnoj svesti (kao umetnički predmet na primer) te ga zahvatamo u skladu sa nezavisnim poljem fantazijske aprehenzije tek naknadno.

Paralelno sa idejom da se od stare napravi nova „originalna“ slika na temelju već postojeće, da se subjekt-slika uvuče ne samo u proces intepretacije već i u proces stvaranja, oživljava nova forma umetničkog stvaranja poznatija kao *ready-made*. Huserlova ideja je da s jedne strane pokušamo da razumemo strukturu umetničkog dela tako što ćemo da analiziramo sklop smisla u kome je sačinjeno samo delo, ali isto to delo u sadašnjosti, u novoj analizi, interpretaciji i reprodukciji može da dobije potpuno novi sklop i smisao koji stoji u ko-relaciji spram prethodnog smisla. On pokazuje da u svojoj osnovnoj funkciji fantazija ima ulogu *reprodukcije*, njena relacija u odnosu na samu aprehenziju

²⁴ Više o ovoj razlici: De Warren, Nicolas. "Towards a phenomenological analysis of virtual fictions." in: *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* 2.2 (2014), pp. 108-109.

svesti je ne-aktualna, i ne-prisutna (*Nicht-da*).²⁵ Kada je reč o čistoj fantaziji, njen zadatak je stvaranje novog samo u uslovnoj relaciji spram sadašnjeg. To znači da iz ove perspektive stari objekat može da dobije potpuno novi smisao u novom strukturnom sklopu događaja. Sam pojam reprodukcije ovde kod Huserla prestaje da bude nešto negativno. Tako ranija platonistička ideja kopije koja stoji ontološki niže u odnosu na „original“ dobija drugi smisao. Za Huserla re-prezentacijska svest funkcioniše na temelju reprodukcije. Drugim rečima, bez reprodukcije ne bi bilo ni memorije, ni sećanja, ni anticipacije, a samim tim ni stvaranja. Reprodukcija je način na koji svest konstituiše predmet onda kada on nije prisutan. Dok se impresija odnosi na individualno iskustvo, re-produkcija predstavlja modifikaciju tog iskustva, i onda može da bude ili memorijskog ili fantastičnog karaktera.²⁶ Ona u fenomenološkom kontekstu dobija novo značenje koje može da ima pozitivan karakter, u kome je smisao subjekta utkan u konstituciju predmeta bilo da je reč o njegovoj kritici već postojeće slike, ili apsolutnoj afirmaciji realnosti. Tradicionalni pojmovi poput, slike, re-produkcije, kopije, relacije i negacije u transcendentano-fenomenološkoj analizi dobijaju potpuno novi smisao. Iz subjektivne perspektive oni se u konstituisanju svesti pokazuju kao nužni momenti definisani na potpuno novi način. Pokazuje se da proces stvaranja novih sadržaja na temelju čiste fantazije, kao i proces interpretiranja starog na temelju imaginacijske svesti, predstavljaju jedno slobodno polje igre, koja nema spoljašnji kriterijum istinitosti i vrednosti koji bi mogla naći bez samih vrednosti koje im subjektivnost kao takva zadaje.

FENOMENOLOGIJA NA PUTU KA STRUKTURALIZMU, REFRAKCIJA TRADICIONALNE DIJALEKTIKE

Transcendentano-fenomenološka analiza subjektivnih uslova zahvatanja predmeta samo naizgled ostaje nedorečena kada je reč o

²⁵ Husserl, Edmund, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen*, p. 167, ff. 5.

²⁶ Isto, p. 331, ff. 15.

objektivnoj analizi realnosti. Huserlova fenomenološka pozicija ne ostaje formalistička u smislu u kome je to bio moderni racionalizam. On je upravo pokušao da kritikuje raniju ideju klasične podele nauke i racionalističke objektivističke konstrukcije.²⁷ Ono što je specifično u ovoj metodologiji je već prvi korak, *epoché*, koji govori o potrebi da se u kriznom periodu „ide korak unazad“, da se pokušamo vratiti na početnu tačku krize, na varijaciju od izvornog smisla koja se događala u istoriji filozofije dok nije došlo do sve većeg otuđenja od prvobitne ideje naučnosti koja je kod Aristotela data u ideji *prve filozofije*. Ipak, inspiracija koju Huserl nalazi u tradicionalnim naukama ne znači za njega nužno mogućnost povratka na staro. Ono što je slično Hegelu i Huserlu jeste jedna afirmacija povesne prošlosti, jedno priznavanje rezultata svojih prethodnika i afirmisanje njihovih osnovnih stavova pokazujući kako su oni bili nužne preteče nadolazeće filozofske pozicije. U ovom kontekstu su za transcendentalno-fenomenološki subjektivizam najviši značaj imali Dekart i Kant.

Iako priznaje rezultate svojih prethodnika, Huserl tradicionalnim pojmovima u sklopu nove metodologije „povlačenja u subjektivnost“ daje i novu terminologiju. Tako tradicionalni pojam „negacije“ koji je u idealizmu imao i funkciju „određene negacije“, poietike i proizvodnje, ili dijalektičke afirmacije u kritici, u fenomenološkoj analizi dobija novi značaj. Za Huserla pojam negacije nema više ovu ulogu, jer on ovaj termin koristi kako bi pokazao subjektivne uslove za unutrašnju promenu i varijaciju same svesti, te se ne odnosi na modifikaciju sadržaja nego na izlaganje onoga što ih uslovljava kao takve: „Negacija je modifikacija svesti koja se kao takva pokazuje u skladu sa sopstvenom suštinom.“²⁸ Za njega ovaj pojam nema više dijalektičku ulogu nadgradnje, ukidanja i očuvanja, već ulogu modifikacije, kontrasta i varijacije koji omogućava ne samo analitičku ulogu svesti, nego i anticipacijsku, i futurističku

²⁷ Tu pre svega kritikuje Lajbnica. Uporediti: Husserl, Edmund. *Erste Philosophie*, Felix Meiner Verlag Hamburg, 1992, s. 182.

²⁸ Husserl, Edmund, *Analyses concerning passive and active synthesis: Lectures on transcendental logic*, str. 71.

ulogu projekcije, ispitivanja mogućnosti i analiziranja opcija na temelju sadašnjeg stanja stvari.²⁹

Kao što pojam negacije u ovim analizama dobija novo određenje, tako se menja smisao i razumevanje tradicionalno shvaćenog pojma *slike*. Slika dobija mnogostruko, vrlo složeno određenje, upravo jer ne predstavlja nešto naprosto objektivno, niti subjektivno, već je reč o tome da je ona posrednik u svim različitim stupnjevima i slojevima zahvatanja predmeta od strane aktive svesti. Slika koja predstavlja virtualni objekat u Huserlovoj analizi nije naprosto činjenična datost, već je treba shvatiti u slojevima zbog intencionalnosti koja je određuje. Ovo se odnosi na objekte imaginacijske svesti, ali jednako tako i na objekte koji su produkt čiste imaginacije, mašte i fantazije. Reč je o konglomeratu smisla, fenomenima koji nose u sebi različite slojeve objektivnosti koji mogu biti zahvaćeni kao perceptivna stvar, imaginarni predmet ili naprosto simbol.³⁰ Upravo će taj višestruki status koji slika zadobija u fenomenološkoj analizi biti predmet kasnijih strukturalističkih analiza koje pokazuju složeni način na koji subjekat zahvata i kreira realnost.

U samoj umetnosti ovi pojmovi takođe dobijaju novi smisao.³¹ Ono što Frankfurtska škola uspeva da usvoji od idealističkog učenja, ali i od fenomenološke analize, jeste mogućnost *reverzibilne* uloge dijalektike u subjektivnom odnosu prema realnosti. To znači da će kasniji autori insistirati ne samo na objektivnom odnosu statusa sopstvenog vremena čija je uloga subjekta onda samo da ga naknadno reflektuje, nego i o subjektivnim uslovima mogućnosti za jednu takvu vrstu sinteze. Tako će autori poput Ransijera ispitivati granice subjektivizma u sklopu sadašnjosti i njegove povesne koordinate koje ga određuju na tlu iskustva i života za analizu i promenu postojeće

²⁹ Više o tome: Erhard, Christopher, *Denken über nichts – Intentionalität und nicht-existenz bei Husserl*. Walter de Gruyter GmbH, Berlin-Boston, 2014.

³⁰ Uporodi: De Warren, Nicolas. "Towards a phenomenological analysis of virtual fictions." in: *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, p. 98.

³¹ Prole, Dragan. "Redukcija u fenomenologiji i slikarstvu." *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду* 41.2 (2016): 67-77, str. 71.

realnosti. U analizi umetnosti tako i status „slike“ dobija novi značaj, novu višeslojnu funkciju koju je Huserl u svojoj transcendentalnoj analizi već najavio: „Slika nikada nije jednostavni odraz realnosti. Filmske slike su primarno operacije, relacije između izrecivog i vidljivog, načini da se izvede radnja „pre“ i „posle“, one su uzrok i posledica. Ove operacije zahtevaju različite funkcije-slike, različita značenja sem reči 'slika'.“³² U analizi „novog statusa slike“ vidimo da je u umetničkom odnosu prema slici važno dopreti do „sedimentiranog“ smisla samog *sopstva umetničkog dela*, kako bismo ispostavili lanac relacija koji ga je konstituisao. Tako slika nikada nema u realističkom smislu ulogu „korespondencije“ sa realnošću, nego koherencije koju treba razumeti kroz analizu imanentne strukture samog dela. U ediciji *Husserliana XIII*, u kasnijim tekstovima već možemo da vidimo kako se govori o mogućnosti rascepa između percepcije i re-prezentacije, sećanja i sadašnjosti, i novom statusu koji slika ima u toj medijaciji.³³

Promena koja je reflektovana u novom statusu slike u teorijsko-filozofskom smislu vidljiva je i u praksi same umetnosti. Ransijer smatra da je upravo mesto novog statusa umetnosti u mogućnosti tog reverzibilnog procesa, u vakuumskom prostoru između subjekta i sveta, te da ona ima novi režim pojavljivanja koji je omogućen kroz specifičnu razdeobu čulnog i senzibilnog sveta. On pokazuje da estetika ima svoju unutrašnju politiku koja je nezavisna od drugih režima. Ona ima specifičnu unutrašnju politiku koja se nalazi u tenziji između umetnosti koja je vezana za sam život po cenu samoukidanja (kao što je slučaj sa ranim avangardama) i sa druge strane, u stalnoj je opasnosti da podlegne dominantnom političkom režimu i struji te da mu bude subordinirana. Ipak umetnost se kao takva konstituiše i oformljava u ovoj tenziji u kojoj dobija svoju ulogu i status koji ne može onda da se redukuje na dominantne obrasce sopstvenog duha vremena.³⁴ Ransijer, poput

³² Rancière, Jacques. *The future of the image*. Verso, 2019., p. 6.

³³ Husserl, Edmund, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen*, s. 437, ff. 20.

³⁴ Uporedi: Rancière, Jacques. *Aesthetics and its Discontents*, Polity Press, Cambridge, 2009., p. 45.

Frankfurtske škole, reverzibilni proces vezuje za kritičku ulogu umetnosti, za mogućnost njene „nesaglasnosti“ sa svetom. On iz dijalektike izdvaja njen negativni momenat koji ide u pravcu razobrućavanja realnosti i koji podrazumeva sumnju prema prošlim i sadašnjim vrednostima, te traži sopstveno polje važenja. Ono se u ovom domenu ne shvata u pravcu linearnog kretanja, niti teleološkog istorijskog ispunjenja, već upravo u pravcu rasparčavanja i ograđivanja umetnosti u polju dominantnog režima važenja određenih ideja i vrednosti.

Za Huserla projekat transcendentalne estetike će samo delimično imati kritički karakter. On će se osvrtni na analizu čulnosti, percepcije i senzibilnog u kontekstu ispostavljanja njihove logike u relaciji sa drugim načinima refleksije subjektivnosti. Zbog toga je njegov primarni zadatak da analizira odnos aktivnih i pasivnih sfera subjektivnosti koje jednako učestvuju u konstituciji predmeta. Rečju, Huserlova fenomenološka pozicija je jednako okrenuta prema prošlosti, kao i prema budućnosti, iako je njen primarni interes da odgovori na izazove sadašnjeg vremena. Zbog toga on, paradoksalno, uspeva da očuva fundamentalnu *ulogu tela* u transcendentalnoj filozofiji, koja tradicionalnom još sa Kantom biva ostavljena po strani. Pošto se uloga negacije u kontekstu ove analize menja, i sam pojam kritike dobija novo značenje. Kritika je varijacija svesti koja nastoji da afirmiše ono pozitivno ne samo u sadašnjosti kao da je reč o nadgradnji, nego i o prošlosti koja ima mogućnost reaktivacije u sadašnjem, kako u pozitivnom tako i u negativnom aspektu. Da bi se subjektivnost oslobodila dominacije sadržaja koji nameće već uspostavljeni horizont na temelju pasivne strukture svesti koja samu svest uslovljava u pravcu određene budućnosti, neophodno je stavljanje u zgrade važećih smislova. Tako se događa refrakcija linearnog puta dijalektike, čije kretanje za samu budućnost onda postaje neizvesno i udvaja se u polje čistih mogućnosti iz perspektive jednog transcendentalnog posmatrača. Ono što je karakteristično za Huserla jeste to što se napetosti dijalektike ne razrešavaju preko apsolutnih ideja, niti je oslobađanje od njih ikad u potpunosti moguće. Svest je kao takva uvek u dinamizmu između tri vremenske dimenzije u kojim je *njena uloga usmeravanja pažnje presudna za dalji tok realnosti*. Tako Huserl

dijalektiku oslobađa od njene usmerenosti ka ostvarivanju neke spoljašnje svrhe koja bi bila moguća bez subjektivne ugradnje u istu.

Kao što za strukturaliste poput Ransijera postaje presudno važno samo telesno iskustvo, i određivanje granica senzibilnog sveta, tako Huserl pokazuje fundamentalni značaj životnog iskustva i percepcije u odnosu na re-prezentacijski karakter svesti. Konkretno živo telo konstituiše primordijalno iskustvo, i to postaje osnova za sve druge analize koje se odnose na ovu perceptivnu aprehenziju. Tako on pokazuje da ono što je konvencionalno i normativno usvojeno kao „nenormalno“ za samo živo telo i percepciju nema status nečeg negativnog, nego naprosto predstavlja modifikaciju i aberaciju od prethodnog iskustva. To što neko iskustvo nije uopštivo ili je lično, za Huserla ne znači da je „lažno“. ³⁵ U transcendentalnoj analizi, iako „subjektivno“, moguće je preispitati „objektivne“ uslove za njegovo konstituisanje. Tako sve dobija smisao i značaj u odnosu na subjektivnost koja konstituiše isti:

„Baš kao što objektivna stvarnost prirode nije činjenica koja postoji sama za sebe i bez ikakve veze sa egom, već je činjenica za ego, naime, tek kroz stvarna i moguća iskustva i verifikacije koje su unapred postavljene u njemu.“³⁶

Ego treba shvatiti uvek već u monadologijskom poretku stvari u kome se on nalazi u svetu, koji pravi otklon od psihologizma pokazujući da se ne ostaje na deskripciji pojedinačne sveti već da se traži jedan ontološki temelj, personalno-komunikacijski prostor života.³⁷

Ova metodologija pokazuje i omogućuje ne samo nezavisan status čiste *fantazijske aprehenzije* i *imaginacijske svesti* od prethodnih oblika, kao što su percepcijska i reprezentacijska forma, nego omogućava i jedan okvir za razumevanje nove, mlade umetnosti za koju se čini da „ide protiv svog vremena“. Tako Huserlova filozofija ostaje samo naizgled nezainteresovana za život, umetnost i ono političko, dok

³⁵ Husserl, Edmund, *Analyses concerning passive and active synthesis: Lectures on transcendental logic*, str. 267.

³⁶ Ibid., p. 268.

³⁷ Ibid., p. 269.

je primarni cilj ove metodologije bio upravo da pokuša da odgovori na aktualne probleme sopstvenog duha vremena. Za njega nijedan oblik života nije svodiv na drugi, tako ni estetika ne možda bude dominantna u odnosu na druge oblasti subjektivnosti, kao što je to bio slučaj u romantizmu. Prema ovom stanovištu, fenomenologija je nauka koja je pre svega usmerena na ispostavljanje subjektivnih uslova koji će naknadno da ispostave kriterijume u pojedinačnim naukama, ali čiji je primarni cilj usmeren na to da se razume i interpretira živo meso sadašnjosti na temelju ovih struktura. On je time svakako otvorio put za nove filozofije budućnosti koje će se na različite načine nadovezati na ovu otvorenu metodologiju svesti. Iz njegovog ugla bismo mogli da zaključimo da nema budućnosti bez sadašnjosti, i da je primarni interes optimističnog karaktera usmeren na reafirmaciju prošlog u cilju konstituisanja jedne bolje slike sveta.

LITERATURA

- Biemel, Walter. *Filozofijske analize moderne umjetnosti*, prev. N. Čačinović-Puhovski, Prosveta, Zagreb, 1980.
- Biemel, Walter. "La estética de Hegel." en: *Convivium*, 1962, pp. 147-162.
- Ćipranić, Miloš. "Fantasmas mudos: una nota sobre la pintura." *Escritura e Imagen* 15 (2019): 345-355.
- Erhard, Christopher. *Denken über nichts – Intentionalität und nicht-existenz bei Husserl*. Walter de Gruyter GmbH, Berlin-Boston, 2014.
- De Warren, Nicolas. "Towards a phenomenological analysis of virtual fictions." in: *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* 2.2 (2014), pp. 91-112.
- Gasset, José y Ortega. *Dehumanizacija umetnosti i drugi eseji*, LITTERIS, Zagreb, 2007.
- Gasset, José y Ortega. *La rebelión de las masas*. Espasa-Calpe, Madrid, 1964.
- Gasset, José y Ortega. *Sobre el punto de vista en las artes*. Revista de Occidente, Madrid, 1929.
- Hartman, Nikolaj. *Estetika*, Dereta, Beograd, 2004.
- Husserl, Edmund. *Analyses concerning passive and active synthesis: Lectures on transcendental logic*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 2001.
- Husserl, Emdund. *Erste Philosophie*, Felix Meiner Verlag Hamburg, 1992.

-
- Husserl, Edmund. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erste Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Husserliana III/1. Edited by Karl Schuhmann. The Hague: Martinus Nijhoff. Translated by F. Kersten as *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, in Edmund Husserl Collected Works, vol. II (The Hague: Martinus Nijhoff, 1983). [HuaIII/1]
- Husserl, Edmund, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen*. The Hague – Boston – London: Martinus Nijhoff Publishers, 1980.
- Husserl, Edmund. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1965.
- Huserl, Edmund. *Kartezijanske meditacije*, prev. Prole D., Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad, 2020.
- Kafka, Franz. „A Hunger Artist“, in: *The Complete Stories*, Schocken Books Inc., New-York, 1971.
- Katz, Azul Tamina. "Toward a Husserlian Foundation of Aesthetics: On Imagination, Phantasy, and Image Consciousness in the 1904/1905 Lectures." in: *The Journal of Speculative Philosophy* 30.3 (2016), pp. 339-351.
- Prole, Dragan. *Jednakost nejednakog*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Novu Sad, 2018.
- Prole, Dragan. "Redukcija u fenomenologiji i slikarstvu." *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду* 41.2 (2016): 67-77.
- Rancière, Jacques. *Aesthetics and its Discontents*, Polity Press, Cambridge, 2009.
- Rancière, Jacques. *The future of the image*. Verso, 2019.
- Todorović, Tanja. „Fantazija i stvaralaštvo u Gasetovoj filozofiji“, u: *Arhe* 17.33 (2020): 221-242.

TANJA TODOROVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

THE AESTHETIC ROLE OF PHANTASY AND THE NEW STATUS OF IMAGE IN HUSSERL'S PHILOSOPHY

Abstract: For Husserl, the notion of phantasy has manifold roles. The aesthetic role of phantasy is only one of its functions, which is examined in the transcendental analysis of pure consciousness. Husserl in his analyses compares imagination and phantasy. Therefore, he avoids the traditional notion of imagination, *Einbildungskraft*, and uses the term *Phantasie* instead. A new understanding of the mediating role of the image in the perceptual and representational structures of consciousness can enable this difference. Husserl has never developed aesthetic theory systemically, although through a new transcendental-phenomenological position, he has shown a special place of aesthetic reflection in the structure of consciousness. He emphasize that *phantasy apprehension* is different from *perceptual* and *representational modes of consciousness*, which opens a new field for aesthetic as a free regime. This enables the traditional idea of dialectics to evolve in a new direction and builds a methodological foundation for a structuralism analysis of the phenomenon of image and body.

Keywords: aesthetic, body, phantasy, imagination, image, structuralism, transcendental-phenomenology

Primljeno: 7.6.2021.

Prihvaćeno: 8.8.2021.

MIHAJLO STAMENKOVIĆ¹

Univerzitet u Beogradu, Filološki fakultet / Univerzitet u Novom Sadu,
Filozofski fakultet

PROBLEM NAČINA POSTOJANJA KNJIŽEVNOG DELA KOD INGARDENA

Sažetak: Problem načina postojanja književnog dela Ingarden postavlja u okvir šireg spora o načinu postojanja stvarnog sveta. Ako se ispostavi da svet književnih fenomena mora obitavati u čisto intencionalnom modusu bitka, i to kao egzemplar tog modusa, onda se stvarnom svetu (i predmetima koji mu pripadaju) može pripisivati jedino nekakav realni modus bitka. Cilj ovog teksta je da shodno Ingardenovoj osnovnoj motivaciji pročita (1) njegovo izlaganje problema načina postojanja književnog dela, ali iz perspektive (2) njegovih opštih egzistencijalno-ontoloških istraživanja. U odgovarajućim Ingardenovim knjigama, (1) temporalno nastupa znatno ranije i čini pripremu za (2). Mi obrćemo sled i primenjujemo (2) na (1), tj. afirmišemo ono (onto)logički ranije. Naš postupak je analitičko-sintetički. U rezultatu predlažemo jedno moguće pridavanje odgovarajućih Ingardenovih modusa čisto intencionalnog bitka književnom delu kao takvom (modus IVa) i predmetima predstavljanim u književnim delima (modus IVb).

Ključne reči: modusi bitka, egzistencijalni momenti, čisto intencionalni entiteti, suštinska kompozicija književnog dela, značenjske jedinice, predstavljeni predmeti

1. INGARDENOVA ONTOLOGIJA I POZICIJA PROBLEMA U NJENOM SISTEMU

Razmatranje problema načina postojanja književnog dela kod Ingardena zahteva prethodno izlaganje glavnih obrisa njegove

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

ontologije. Ona stoji u središtu njegovog filozofskog interesovanja, kao čisto apriorno zahvatanje onoga što bi *moglo* postojati, odn. onoga što je (spram sadržaja odgovarajućih ideja) neophodno da bi predmeti različitih vrsta mogli postojati, ili onoga što bi njima moralo biti imanentno ako bi postojali.²

Ingarden postavlja sledeće odredbe.³ Ontološko razmatranje čini apriornu analizu sadržaja ideja. Ideje pri tom ne shvatati na Platonov, Dekartov, Lokov ili Hjumov način, već prosto kao izvesne opšte predmete. Ontološko razmatranje: 1) temelji se u čistom poimanju najprimarnijih idealnih kvaliteta (*Wesenheiten*) i nužnih mreža njihovih uzajamnih povezanosti; 2) predstavlja analizu čistih mogućnosti koje za pojedinačno biće proističu iz uzajamnih odnosa utvrđenih u sadržajima ideja. Ontološkom analizom ne čini se presupozicija ma kakvog činjeničnog stanja u odnosu na predmete u najširem smislu. Rešenja ontoloških problema određuju tek granice *mogućnosti* individualnih, činjeničnih stanja (a mi obrađujemo upravo jedan ontološki problem). Ontološki problemi se tiču: 1) čistih mogućnosti, koje proizilaze iz idealnih kvaliteta; 2) nužnih uzajamnih povezanosti između idealnih kvaliteta, odn. između elemenata sadržaja ideja; 3) veza između kolektivnih idealnih sadržaja koji pripadaju različitim idejama. Čista mogućnost, za razliku od *empirijske*, nije određena činjeničnim stanjem u stvarnom svetu, niti ima odnos spram nekog vremenskog trenutka, niti je podložna promenama u stepenu. Čiste mogućnosti imaju svoju izvor isključivo u čistim kvalitetima i sadržajima ideja.

Moguća sužavanja pojma ontologije obuhvataju samo: 1) apriorno znanje stečeno direktnom intuitivnom analizom sadržaja ideja;

² Cf. Thomasson, A., "Roman Ingarden", § 2, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/ingarden/>, 5.7.2021.

³ Cf. Ingarden, R., *The Controversy over the Existence of the World*, Vol. 1, Peter Lang, Frankfurt am Main 2013, str. 58, 61, 62, 66, 67. Ovo je engleski prevod Ingardenovog *Der Streit um die Existenz der Welt*, Bd. I/II (1964/65). U njemu se, pretežno u fusnotama, kritički uključuju mesta (pojašnjenja/razlike) iz oba ranija izdanja tog dela, *Spór o istnienie świata*, Vols. I/II (1947/48, 1960/61). Ingarden zapravo prevodi poslednje poljsko izdanje na nemački, delimično prepravljajući.

2) analize sadržaja ideje određene vrste postojećeg predmeta (jednako ideje egzistencijalno samostalnih predmeta ili njihovih nesamostalnih momenata).⁴ Da izbegne Huserlovo idealističko opredeljenje, tj. transcendentalni idealizam, Ingarden usvaja uži pojam ontologije, pod 2), koji sobom obuhvata sve ontologije u Huserlovom smislu, ali i Huserlovu fenomenologiju, kao apriorno učenje o sadržajima ideja čistog iskustva.⁵

Metafizika se naspram ontologije određuje kao činjenično istraživanje toga koje vrste predmeta zaista postoje i kakva im je suština.⁶ Ideji metafizike pripada shvatanje totaliteta postojećih predmeta, kao težnja za apsolutnim znanjem činjenične suštine predmeta vlastitog istraživanja.⁷ Metafizičkim analizama, a shodno diktatima ontološke, zahvataju se suštinska svojstva entiteta. Za razliku od ontologije, metafizika istražuje individualne predmete, ali i ideje uzete *qua idea*, a metafizičke propozicije su ili direktno egzistencijalne ili kategoričke.⁸ Metafizika je neophodni komplement ontologije, nalazeći u njoj svoju nužnu pripremu i presupoziciju.⁹

Pojmovnom analizom suštinskog značenja iskustva u kome se nešto javlja kao delo određene vrste umetnosti, Ingardenova ontologija umetničkih dela nastoji da utvrdi: 1) koje bi *egzistencijalne* vrste neki entitet morao biti da bi odgovarao dotičnom iskustvu i njegovom značenju; 2) kako bi se takav entitet morao odnositi spram svesti, odn. prema fizičkim predmetima „stvarnog“ sveta.¹⁰ To je smisaoni okvir u kom treba razmatrati problem načina postojanja književnog dela. Ali učinimo pripremni osvrt na ključno mesto Ingardenovog razilaženja sa Huserlovim transcendentalnim idealizmom, te na potrebne ontološke distinkcije.

⁴ Ibid., str. 75.

⁵ Ibid., str. 76.

⁶ V. Thomasson, A., loc. cit.

⁷ Ingarden, R., op. cit., str. 82, 83; cf. ibid., str. 59–60.

⁸ Cf. Ibid., str. 74, 79.

⁹ Ibid., str. 80.

¹⁰ V. Thomasson, A., loc. cit.

Kao pitanje o zbiljskom postojanju „stvarnog“ sveta i njegovom odnosu spram svesti, realizam-idealizam dilema za Ingardena predstavlja metafizički problem kojem se *necirkularno* može pristupiti – za razliku od prevashodno *epistemološkog* pristupa fenomenologije transcendentnog idealizma – tek *ontološki*, tj. jedino utvrđivanjem mogućih vrsta odnosa između svesti i sveta.¹¹ Po Ingardenu, kasniji Huserl zastupa shvatanje realnog sveta i njegovih elemenata kao čisto intencionalnih predmeta, koji osnovu svog postojanja i određenosti imaju u čistoj svesti, tj. ona ih konstituiše.¹² Ingarden ističe da Huserlovo kasnije određenje logičkih tvorevina, odn. značenja reči, rečenica i značenjskih tvorevina višeg reda, kao intencionalnih tvorevina posebnog tipa – izloženo u *Formale und transzendente Logik*, nasuprot njihovom *Logische Untersuchungen* poimanju kao idealnih predmeta, bivajući određenje kojim se navršava univerzalno proširenje transcendentnog idealizma – „proizilazi pre svega iz *fenomenoloških* istraživanja i opštih transcendentno-idealističkih motiva, dok su moja razmišljanja [podvlači Ingarden] *ontološki* orijentisana“.¹³ Na istom mestu Ingarden namerava da na samim logičkim tj. značenjskim tvorevinama pokaže „niz stanja stvari, koja im onemogućavaju idealno postojanje u užem smislu, i istovremeno ukazuju na njihovo poreklo od subjektivnih postupaka“. Dolazi dakle do intencionalističkog poimanja značenjskih tvorevina koje je slično onom kasnijeg Huserla, s bitnom razlikom u prevashodno ontološkom polazištu i pristupu. Pošto težište spora nije na statusu logičkih/jezičkih tvorevina, pravo jezgro idealizam-realizam problema je da li „stvarni“ svet postoji u realnom ili čisto intencionalnom *modusu bitka* (*Seinsweisen*). Ingarden bi da ga reši naglašeno ontološkim pristupom: identifikacijom vrsta mogućih modusa bitka za „stvarni“ svet i za svest, kao i mogućih načina njihove povezanosti.¹⁴ Tu se mora pitati i o načinu postojanja književnog dela.

¹¹ Cf. Thomasson, A., op. cit. § 2.1; Ingarden, R., op. cit., str. 86.

¹² Ingarden, R., *O književnom delu*, Foto Futura, Beograd 2006, str. 6.

¹³ Ibid., str. 7.

¹⁴ Thomasson, A., op. cit. § 2.1.

Ingarden razlikuje *formalnu*, *materijalnu* i *egzistencijalnu* ontologiju, tj. višedimenzionalni sistem kategorija čije su dimenzije prožete tako da svakoj odgovara po jedan aspekt raspoznatljiv na svakom entitetu.¹⁵ Svaki predmet („ma koje nešto“) aspektualno se razmatra spram svog postojanja i modusa postojanja, forme i materijalne (kvalitativne) obdarenosti.¹⁶ Pri tom Ingarden terminom „postojanje“ (pretežno *Dasein*; *existence* u engl. prevodu) ne označava predmet, već samo bitak nekog predmeta ili modus njegovog bitka.¹⁷ Egzistencijalno-ontološki problem ilustruje pitanje: koji modus bitka je svojstven za dati predmet, kao modus propisan njegovoj suštini? A na to se odgovara striktnom ontološkom analizom ideje postojanja uopšte i ideja posebnih modusa postojanja, te analizom datog predmeta, njegove forme i materije.¹⁸ Formalno-ontološki problem ilustruje pitanje: da li je dati predmet po svojoj formi stvar, proces ili relacija? Tu treba objasniti šta je forma uopšte, koja je opšta forma datog predmeta, od kojih je primarnih strukturalnih komponenti sačinjen, kojim je modifikacijama stupio u datu formu. Materijalno-ontološka analiza tiče se totalnog skupa materijalnih tj. kvalitativnih (*sachhaltigen* kod Huserla) determinacija nekog predmeta.¹⁹ Forma nečega, po svojoj suštini, ne može samostalno postojati bez njoj primerene materijalno-kvalitativne ispunjenosti, a kvalitativna određenost ne može opstojati (*bestehen*) bez forme.

Iscrpno saznavanje (*Erkenntnis*) nekog entiteta mora se ontološki i metafizički sprovesti u sva tri pravca: tek postojanje u određenom modusu bitka, s njemu saobraznom formom i njima odgovarajućom materijom, čini totalitet bitka datog entiteta, tj. totalitet njegove predmetnosti (*das All einer Gegenständlichkeit*).²⁰ Postojanje kao modus bitka uvek je modus bitka nečega: postoje samo ideje nekog predmeta koji postoji na neki način.²¹ Po Ingardenu, svi formalni i

¹⁵ Ibid. § 2.2.

¹⁶ Ingarden, R., *The Controversy*, Vol. 1, str. 87.

¹⁷ Ibid., str. 88.

¹⁸ Ibid., str. 87–88.

¹⁹ Ibid., str. 89.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid., str. 91.

materijalni, čak i neki egzistencijalni, konstitutivni elementi *sadržaja opšte ideje ma kakvog postojanja* jesu varijabilni. Ali kod ideja posebnih mogućih modusa bitka (npr. u ideji nečeg realnog) konstantni su egzistencijalni konstitutivni elementi njihovih sadržaja, materijalni su varijabilni, dok su neki formalni konstituenti njihovih sadržaja ograničeno varijabilni.

Prateći Huserla, Ingarden u materijalno-ontološke kategorije ubraja i materijalne vrste višeg reda organizacije poput umetničkih dela ili realnih, prostorno-vremenskih predmeta.²² Pošto u materijalno-ontološkom pogledu našeg problema već baratamo stvarstvom književnog dela, treba razmotriti njemu pripadnu egzistencijalno-ontološku i formalno-ontološku problematiku. To u formalno-ontološkom pogledu podrazumeva analizu opšte forme *književnog dela kao stvari*, odn. njegovih primarnih strukturalnih komponenti, koju izlažemo u odeljku 3. Kao priprema izlaganju njegove egzistencijalno-ontološke analize, u odeljku 2, ovde ostaje identifikovati opšte moguće moduse bitka, odn. od čega i kako je svaki modus sačinjen.

Totalitet nekog entiteta kao postojećeg – ukupnost njegovih formalnih momenata, njegovih materijalnih svojstava, uzajamnih povezanosti njegovih svojstava, veza između njegovih delova, njegovih veza sa drugim entitetima i otuda poteklih karakteristika – naziva se njegovim modusom bitka.²³ Ingarden utvrđuje sledeći odnos između modusa bitka i egzistencijalnih momenata.²⁴ Modus postojanja datog predmeta nerazdvojiv je od tog predmeta. Egzistencijalni momenat karakteriše nerazdvojivost višeg reda: on može biti intuitivno razlučen jedino na datom modusa bitka, apstrakcijom višeg reda. Modus bitka suštinski ne potrebuje nikakvo dovršenje od strane drugih modusa ili egzistencijalnih momenata koji već nisu sadržani u njemu – svaki egzistencijalni momenat, po svojoj suštini, nalazi svoje dovršenje tek u drugim momentima. „Postojanje“ je opšta ideja, a nekolicina modusa bitka čini njene vrste.

²² V. Thomasson, A., op. cit. § 2.2.

²³ Cf. Ingarden, R., *The Controversy*, Vol. 1, str. 102–104.

²⁴ Cf. *ibid.*, str. 108.

Modusi bitka predstavljaju različite karakteristične kombinacije egzistencijalnih momenata.²⁵ Egzistencijalne momente možemo razumeti kao +/- *parametre*: 1) *vremenske* determinisanosti razmatranog predmeta, u okviru bitka-u-vremenu (*Zeitlich-Sein*) ili u atemporalnosti/idealnosti (*Zeitlos-Sein*); 2) svake od osnovnih vrsta moguće *zavisnosti* takvog predmeta od drugih.²⁶ Istraživanjem egzistencijalnih momenata karakterističnih za vremenski modus bitka Ingarden daje originalan doprinos ontologiji i fenomenologiji vremena: utvrđuje različite moduse bitka za sadašnjost, prošlost i budućnost, kombinovanjem različitih određenosti vremena sa različitim vrednostima osnovnih egzistencijalnih momenata zavisnosti.²⁷ Binarno suprotstavljeni parovi egzistencijalnih momenata zavisnosti su:

1. *Egzistencijalna autonomija (Seinsautonomie)*: entitet (*irgend Etwas uberhaupt*)²⁸ postoji autonomno ako svoj egzistencijalni temelj (*Seinsfundament*) ima u sebi. *Egzistencijalna heteronomija (Seinsheteronomie)*: entitet postoji heteronomno ako svoj egzistencijalni temelj ima u nečem drugom.²⁹
2. *Egzistencijalna izvornost (Seinsursprünglichkeit)*: entitet je izvoran ako ne može biti proizveden (*geschaffen*) od strane drugog entiteta (svojom suštinom primoran da postoji). *Egzistencijalna izvedenost (Seinsabgeleitetheit)*: entitet je

²⁵ Cf. Thomasson, A., loc. cit., Ingarden, R., *The Controversy*, Vol. 1, str. 99.

²⁶ Ingarden, R., *The Controversy*, Vol. 1, str. 229. Momente 2) Ingarden zove „egzistencijalni momenti“, ali oni se izvorno tiču Husserlove transcendentarno-idealistički shvaćene egzistencijalne *zavisnosti* realnog sveta od čiste svesti, cf. *ibid.*, str. 109. Ingarden vrši drukčije/razuđenije razvrstavanje ovih egzistencijalnih momenata zavisnosti, u pravcu postupne izgradnje sopstvenog brenda realizma (v. *Ingarden's realist response to Husserl's transcendental idealism* i *Ingarden's interpretation of Husserl* u Mitscherling, J., *Roman Ingarden's Ontology and Aesthetics*, University of Ottawa Press, Ottawa 1997).

²⁷ Thomasson, A., loc. cit., v. poglavlje *Time and Mode of Being*, Ingarden, R., *The Controversy*, Vol. 1.

²⁸ Cf. Ingarden, R., *The Controversy*, Vol. 1, str. 109: „[A]n expression that would encompass [...] individual objects and their properties[...] states of affairs and relations[...] ideas and ideal qualities“.

²⁹ *Ibid.*, str. 109–110. Thomasson, A., loc. cit.: „Heteronomy (the dependence of an entity for its existence *and entire qualitative endowment on another*)“.

izveden ako je njegovoj suštini inherentno da on može postojati ili da postoji tek kao proizveden od strane drugog entiteta.³⁰

3. *Egzistencijalna samostalnost (Seinsselbständigkeit)*: entitet je samostalan ako po njegovoj suštini za njegov bitak nije neophodan bitak drugog entiteta koji bi nužno s njim koegzistirao u jedinstvenoj celini. *Egzistencijalna nesamostalnost (Seinsunselbständigkeit)*: entitet je nesamostalan ako njegov bitak suštinski/nužno uključuje koegzistenciju sa drugim entitetom.³¹
4. *Egzistencijalna zavisnost (Seinsabhängigkeit)*: samostalni entitet je zavisan ako je shodno njegovoj suštini potrebno postojanje drugog samostalnog entiteta da bi nastavljao da opstoji (*Fortbestehen*). *Egzistencijalna nezavisnost (Seinsunabhängigkeit)*: samostalni entitet je apsolutno nezavisan ako suštinski ne potrebuje nijedan drugi entitet da bi postojao.³²

Kombinovanjem *uzajamno neisključivih* vrednosti egzistencijalnih momenata zavisnosti sa vrednostima mogućih egzistencijalnih momenata vremenskog bitka, Ingarden ispostavlja ontološki-egzistencijalno koherentan sistem konfiguracija mogućih modusa bitka odn. njima korespondentnih oblasti bitka: 1) *apsolutni* bitak (nadvremenski, I, i njegova nesavršena varijanta, Ia); 2) *nadvremenski idealni* bitak (IIa–c); 3) *vremenski određen realni* bitak (IIIa–c); *heteronomni* tj. *čisto intencionalni* bitak („biti-moguće“ modusi, IVa–b).³³

³⁰ Cf. Ingarden, R., *The Controversy*, Vol. 1, str. 118, 142; Thomasson, A., loc. cit.: „Derivation (the dependence of an entity on another in order to *come into existence*)“.

³¹ Ingarden, R., *The Controversy*, Vol. 1, str. 147. Thomasson, A., loc. cit.: “Inseparateness (the dependence of an entity that can only exist if it coexists with something else *in a single whole*)”.

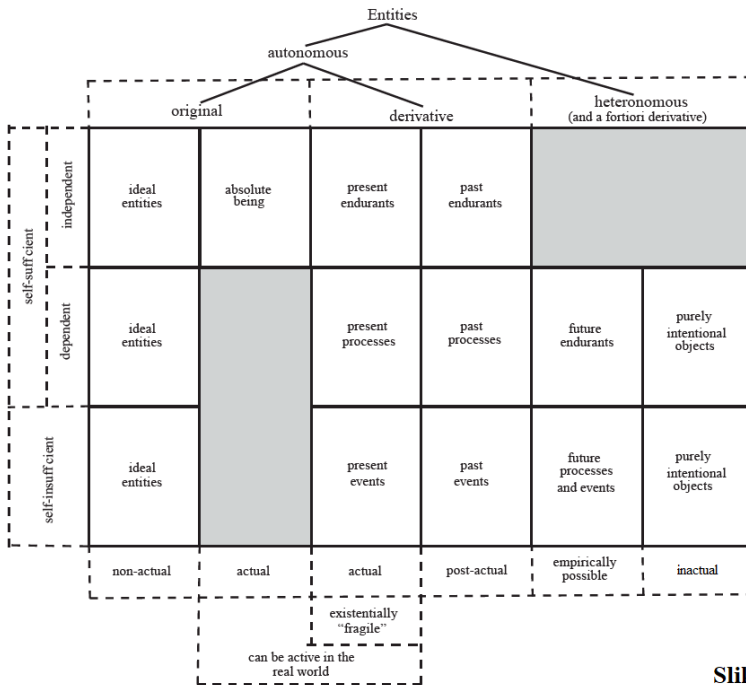
³² Ingarden, R., *The Controversy*, Vol. 1, str. 153. Thomasson, A., loc. cit.: “Contingency (the dependence of a separate entity on another in order to *remain in existence*)”.

³³ Cf. Ingarden, R., *The Controversy*, Vol. 1, str. 290–295, spram čega smo izradili Tabelu 1. U njoj sa „+“ obeležavamo momente prisutne u datom modusu, a citirani izvor ispravljamo u sledećem: modus IIc zapravo mora biti egzistencijalno nesamostalan, jer nije ni zavisan ni nezavisan, cf. Ingarden, R.,

Tabela 1. Ingardenova egzistencijalno-ontološka analiza svih mogućih modusa bitka

Egzistencijalni momenti	Apsolutni			Idealni			Realni						Intencionalni			
							Sadašnjost		Prošlost				Budućnost			
	I	Ia	Ic	IIa	IIb	IIc	IIaa	IIab	IIac	IIIba	IIIbb	IIIbc	IIIca	IIIcb	IVa	IVb
Autonomija	+	+		+	+		+	+	+	+	+					
Heteronomija																
Izvirnost	+	+		+	+											
Izvedenost							+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Samostalnost	+	+		+	+		+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Nesamostalnost																
Nezavisnost	+	+		+	+		+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Zavisnost																
Trajnost	+	+														
Aktualitet	+	+					+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Post-aktualitet																
Ne-aktualitet																
Nestvarnost																
Ne-naprslost bitka	+															
Naprslna aktualiteta		+					+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Krtost							+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Empirijska mogućnost																

Der Streit um die Existenz der Welt, Bd. I, Max Niemeyer, Tübingen 1964, str. 259. Slika 1, preuzeta iz Chrudzimski, A., "Ingarden on Modes of Being", *Objects and Pseudo-Objects: Ontological Deserts and Jungles from Brentano to Carnap*, DeGruyter, Berlin 2015, str. 220, prikazuje celinu uzajamnih veza sadržaja Tabele 1 intuitivnije i spram odgovarajuće mogućih predmeta, procesa i događaja (s tim što izostavlja koordinatni upliv egzistencijalnog momenta nesamostalnosti).



Slika 1

Ako književno delo nije Bog, problem načina njegovog postojanja valja razmatrati u okviru relativnih modusa bitka, ali pre toga ostaje samo naznačiti konstitutivne vremenske egzistencijalne momente idealnih, realnih i čisto intencionalnih modusa bitka:

1. *Aktualitet* (*Aktualität*, *activeness*) pripada bitku u sadašnjosti, ali i mogućoj aktivnosti u smislu mogućih interakcija sa svetom odn. unutar sveta. Za aktualitet je karakterističan vrhunac *ispunjenosti bitka* (*Seinsfülle*), kao i *direktna učinkovitost*.³⁴
2. *Ne-aktualitet* (*non-activeness*) predstavlja nadvremenitost idealnog modusa bitka. *Nestvarnost* (*inactuality*) čini odliku čisto intencionalnog modusa bitka. Oni ne mogu aktivno sudelovati u kauzalnim interakcijama realnog sveta.³⁵

³⁴ Cf. Chudzimski, A., op. cit., str. 219; Ingarden, R., *The Controversy*, Vol. 1, str. 232 o aktualitetu, str. 233 o ispunjenosti bitka, str. 240 i 244 o *direkte Wirkungsfähigkeit*.

³⁵ Chudzimski, A., loc. cit.

3. *Post-aktualitet (post-activeness)* pripada bitku prošlosti, onog što je bilo aktivno, što više nije aktivno, tj. onog što dalje biva aktivno jedino posredstvom svojih sadašnjih posledica – u smislu *retroaktivne egzistencijalne izvedenosti (rückwärtigen Seins-Abgeleitetheit)* iz dejstvujućeg aktualiteta.³⁶
4. *Empirijska mogućnost*, kao ono što još uvek nije aktivno, pripada bitku budućnosti.³⁷
5. *Egzistencijalna krtost (Gebrechlichkeit, fragility)* je karakterističan momenat modusa realnog bitka u sadašnjosti (tj. za moduse egzistencijalno izvedenog aktualiteta), a sobom obuhvata mogućnost javljanja, nastajanja, nestajanja, uništenja i nepostojanja, jedino unutar vremenskog prozora nekog „sad“.³⁸ Taj vremenski prozor čini *naprslinu aktualiteta (Spalte [fissure])* kao egzistencijalni momenat aktivnog bitka), jedino *kojom/u kojoj* može da jeste sve što u nekom sad jeste.³⁹ Postojati kroz naprslinu znači neprestano prolaženje kroz ograničenu fazu aktualiteta, kroz uzani prorez svakog datog sad.⁴⁰ Karakter naprslina aktivnog bitka i krtost postojanja živih bića čine nesavršenstva postojanja vremenski određenih predmeta.⁴¹ Krtost bitka, koja sadrži vremenitost vremenskih entiteta, podrazumeva naprsnuće aktivnog bitka (ali ne i obratno): entitet koji je suštinski promenljiv, tj. egzistencijalno krt, nužno postoji u modusu naprslina – svaka faza nestabilnih stanja promenljivosti tog entiteta mora proći samo kroz jednu fazu aktualiteta, kroz sada-pukotinu, te ustupiti mesto njegovim narednim fazama.⁴²

³⁶ Cf. *ibid.*, str. 221; Ingarden, R., *The Controversy*, Vol. 1, str. 232–233, 238–239, 243–244, 264.

³⁷ Cf. Chrudzimski, A., *op. cit.*, str. 222; Ingarden, R., *The Controversy*, Vol. 1, str. 65, 106–107.

³⁸ Cf. Chrudzimski, A., *loc. cit.*; Ingarden, R., *The Controversy*, Vol. 1, str. 276–277.

³⁹ Cf. Ingarden, R., *The Controversy*, Vol. 1, str. 274.

⁴⁰ *Ibid.*, str. 289.

⁴¹ *Ibid.*, str. 288.

⁴² Cf. *ibid.*, str. 298, 289.

2. PROBLEM NAČINA POSTOJANJA KNJIŽEVNOG DELA

Izložili smo Ingardenove egzistencijalno-ontološke analize iz I toma *Spora o postojanju sveta*, prvi put izdatog 1947. na poljskom, a 1964. na nemačkom. Sada obrađujemo problem načina postojanja književnog dela izložen u *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft*, prvi put izdatom 1931., odn. 1960. kao *O dziele literackim*.⁴³ *Književno umetničko delo* pisano je kao priprema za *Spor o postojanju sveta*. Krajnji motivi istraživanja književnog dela, sprovedenih u prvom, čisto su filofske prirode, tesno povezani sa problemom idealizam-realizam, čija se moguća rešenja razmatraju u drugom.⁴⁴ „Moja knjiga o književnom delu [je] [...] prvi put pokrenula pitanje načina postojanja književnog dela, kao i predmeta [u njemu] prikazanih“, te je bila priprema „za razmatranje problema stvarnog postojanja realnog sveta, makar samo kroz jednostavan kontrast između onog što je realno i onoga što jedino predstavlja proizvod pesničke mašte.“⁴⁵

Pošto se idealizam-realizam problematika (s obzirom na transcendentalizam kasnijeg Huserla) ispostavlja kao pitanje da li stvarni svet postoji u sebi svojstvenom realnom modusu bitka, ili tek u čisto intencionalnom, Ingarden se, u potrazi za „predmetom čija bi intencionalnost bila nesumnjiva, i na osnovu kojeg bi [...] bilo moguće proučiti pravu strukturu i način postojanja čisto intencionalnog predmeta“, opredelio za istraživanja književnog dela.⁴⁶ Ako se pokaže da književno delo kao takvo postoji u modusu čisto intencionalnog bitka, odn. da konkretna dela književnosti nisu (niti mogu biti) realni ili idealni

⁴³ Koristimo prevod prevoda na poljski. Ingarden je u njemu načinio izmene i dopune prvobitnog glavnog teksta (tj. nije sasvim verna rekonstrukcija nemačkog izdanja), upotpunivši ga i nizom beleški, u kojima navodi/polemiše gledišta drugih autora o temama koje je on u ovom delu pokrenuo, cf. Ingarden, R., *O književnom delu*, str. 9–10.

⁴⁴ Ibid., str. 5.

⁴⁵ Ibid., str. 12.

⁴⁶ Cf. ibid., str. 6.

predmeti, to čini argument za usvajanje neke vrste realističkog rešenja spora o postojanju stvarnog sveta.

U I poglavlju *Književnog umetničkog dela* sprovodi se postupno razmatranje problema načina postojanja istog, eliminacijom neodgovarajućih modusa bitka, tj. ukazivanjem na apsurdne pokušaja shvatanja književnog dela kao *idealnog* ili *realnog* predmeta. Mi ćemo to izložiti, ali iz perspektive prethodnih egzistencijalno-ontoloških analiza *Spora o postojanju sveta*. Time obrćemo odnos utemeljenja, (re)afirmišemo (onto)logički sled, imajući čistu intenciju uspostavljanja posebnog vida retroaktivnog izvođenja ranijeg Ingardenovog književno-filosofskog ostvarenja iz onog koje je nastalo posle njega, kao na osnovu njega. Motivaciju tog tropa nalazimo kod Ingardena: u jednoj retroaktivnoj tj. naknadnoj belešci, povodom mesta u *Književnom umetničkom delu*, on ističe da se pitanje načina postojanja književnog dela ne može ispravno postaviti bez egzistencijalno-ontoloških istraživanja.⁴⁷

Izlaganje problema načina postojanja književnog dela započinje razmatranjem „određenih polaznih problema, koji će se kasnije pokazati kao filozofski najvažniji“; pri tom prema predmetu istraživanja valja zauzeti „stav fenomenologa, koji na čisto perceptivan način prilazi suštini stvari“.⁴⁸ Srž problema je: da li konkretna književna dela treba ubrajati u realne ili u idealne predmete? Obe vrste se određuju kao ono „po sebi egzistencijalno-autonomno, a ujedno i egzistencijalno nezavisno od svakog sazajnog čina [na njega usmerenog]“.⁴⁹

Držimo da ovakvom određenju idealnih predmeta odgovaraju sva tri modusa idealnog bitka: IIa, sačinjen od momenata egzistencijalne autonomije, izvornosti, samostalnosti i nezavisnosti, kao modus bitka individualnih idealnih predmeta (npr. pojedinačnih kvadrata); IIb kao modus bitka relacija individualnih idealnih predmeta (npr. površina kruga je veća od one u njemu upisanog kvadrata); IIc kao modus bitka

⁴⁷ Ibid., str. 45.

⁴⁸ Ibid., str. 24, 20.

⁴⁹ Ibid., str. 24.

stanja stvari (*Sachlagen*) idealnih predmeta i njihovih svojstva.⁵⁰ Držimo da opšta egzistencijalna zavisnost drugog odn. nesamostalnost trećeg nije isto što i zavisnost od sazajnog čina svesti. Tako se pitanje da li je konkretno književno delo idealni predmet tiče entiteta sva tri modusa. Ingarden u autonomne idealne entitete ubraja idealne pojmove, individualne idealne predmete, ideje i idealne kvalitete, a najčešće ih ilustruje matematičkim entitetima, logičkim strukturama i vezama.⁵¹

Isti parametri egzistencijalne autonomije i nezavisnosti od sazajnog čina tiču se realnih predmeta postojećih u svim modusima bitka sadašnjosti i prošlosti (svi IIIa-b modusi). Nema smisla pitati da li je konkretno završeno⁵² književno delo realni predmet u (egzistencijalno heteronomnom) modusu bitka budućnosti. Realni modusi bitka karakteristični su za vremenski određene ili vremenski perzistentne entitete, odn. za prostorno-vremenske entitete, čiji su prototipični primerci kamenje ili drveće (iz realističke perspektive).⁵³ Realni predmeti u pitanju našeg problema raspoređeni su u tri grupe modaliteta realnog modusa bitka, različite u pogledu formalne strukture: IIIaa i IIIba, modusi bitka *perzistentnih predmeta*; IIIab i IIIbb, modusi *procesa*; IIIac i IIIbc, modusi *dogadaja* i dr. nesamostalnih entiteta (npr. svojstava).⁵⁴

Priznavali egzistencijalnu autonomiju idealnih predmeta ili ne, moramo ih razlikovati od realnih, koji u nekom „momentu nastaju, traju neko vreme, menjajući se eventualno tokom svog postojanja, i konačno prestaju da postoje“.⁵⁵ Realni predmeti su, dakle, egzistencijalno krti. To bitno pripada njihovom aktualitetu, kao što nepromenljivost bezvremenih idealnih predmeta potiče iz njihovog ne-aktualiteta. Na pitanje da li je Geteov *Faust* realan ili idealan predmet, Ingarden nalazi jednako uverljive argumente za obe uzajamno isključive solucije. Konkretno

⁵⁰ Ingarden, R., *The Controversy*, Vol. 1, str. 293.

⁵¹ Cf. *ibid.*, str. 292; Ingarden, R., *O književnom delu*, str. 7, 25.

⁵² Za odredbu „završenog“ književnog dela cf. Ingarden, R., *O književnom delu*, str. 35, i *O saznavanju književnog umetničkog dela*, str. 13.

⁵³ Cf. Ingarden, R., *The Controversy*, Vol. 1, str. 293; Thomasson, A., *loc. cit.*

⁵⁴ Cf. Ingarden, R., *The Controversy*, Vol. 1, str. 295.

⁵⁵ Ingarden, R., *O književnom delu*, str. 25.

književno delo nastaje u nekom vremenu, načelno se može menjati (od strane autora/izdavača, a delo zadržava identitet ako izmene nisu korenite), te treba prihvatiti da je ono realan predmet. Ali ono predstavlja i „određeno jednoznačno poređano mnoštvo rečenica“ – a ako je rečenica „izvestan idealan smisao sačinjen iz određenog mnoštva idealnih značenja koja se međusobno povezuju u jedinstvenu celinu *sui generis*“ – treba prihvatiti da isto književno delo jeste i idealan predmet.⁵⁶ Nije pak moguće da jedno književno delo postoji u modusu bitka sklopljenog od egzistencijalnog aktualiteta i ne-aktualiteta, tj. ono ne može istovremeno biti i ne biti egzistencijalno krto.⁵⁷ Ako se zbog nastajanja nekog književnog dela želi zadržati tvrđenje da ono jeste realan predmet, treba odbaciti da su idealne rečenice njegov sastavni deo. Na tako postavljenom putu Ingarden razmatra sledeće neprohodne slučajeve.

- *Fizikalistički slučaj.* Ingarden navodi dve psihologističke tvrdnje: ne postoje idealni pojmovi, odn. idealne značenjske tvorevine; takvi pojmovi ne bi pomogli čitaocu u saznavanju književnog dela. Ako se to prihvati, dato književno delo kao čisto realan predmet svodi se tek na mnoštvo napisanih/odštampanih znakova ili verbalnih zvučanja.⁵⁸ Tada treba prihvatiti postojanje onoliko takvih mnoštava koliko je i primeraka datog dela, pri čemu elementi pojedinih mnoštava i njihov redosled mogu biti uzajamno vrlo slični. Ali ta sličnost nije dovoljna da bi se mnoga verbalna mnoštva mogla smatrati primercima jednog te istog dela. Treba prihvatiti da postoji

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, str. 25–26: „[K]njiževno delo se bitno razlikuje od idealnih predmeta, [...] određeni trougao ili broj pet, ili paralelogram ili [...] idealni kvalitet 'crvenilo'. Za njih nema razloga da se tvrди da su nekada nastali ili da će prestati da postoje“.

⁵⁸ Cf. Ingarden, R., *O saznavanju književnog umetničkog dela*, str. 12: „Delo je bilo čisto glasovna jezička tvorevina. Ali čim je zabeleženo u rukopisu [...] u štampanoj knjizi, i otkada se pretežno čita, ta njegova čista jezička glasovnost je utoliko izmenjena što [...] (štampani tekst) ne spada u elemente samog književnog dela (recimo kao neki novi sloj, kao što je to tvrdio [...] Nikolaj Hartman [misli se na prednji plan pesničkog ostvarenja]) nego jedino čini njegovu fizičku osnovu. [...] Štampani znaci se pri tom ne shvataju u svom individualnom fizičkom obliku, nego – analogno sa glasovima – kao izvesni idealni tipovi, i u tom obliku se povezuju sa akustičkim oblikom reči“.

onoliko sličnih ali različitih Geteovih *Fausta* koliko i trenutno postojećih primeraka dela, jer „sličnost mnoštva konja ne daje za pravo nikome da smatra da postoji *jedan konj*“.⁵⁹ Fizikalistički stav ne obezbeđuje jedinstvo datog dela spram mnoštva njegovih pojedinačnih primeraka. On zahteva da se odbace sudovi o književnim delima, inače široko prihvaćeni kao ispravni, te prihvate očigledno besmisleni: književna dela se međusobno razlikuju po hemijskom sastavu, načinu reagovanja na sunčevu svetlost i sl.⁶⁰ Treba, dakle, odbaciti fizikalističke koncepcije jezičkih tvorevina i književnog dela.

- *Prvi psihologički slučaj*. Psihologizam bi da otkloni ove teškoće. Reč je o teorijama „koje nepsihičke predmete – rečenice, logičke tvorevine i slično – smatraju psihičkim“.⁶¹ Naspram fizikalizma, ovde su rečenice psihički predmeti, a pisani znaci tek sredstvo beleženja/prenošenja određenih izveštaja, odn. saznavanja datog književnog dela. Poistovećivanje datog dela sa psihičkim predmetima odn. *doživljajima njegovog autora*, nastalim pri stvaranju dela, po Ingardenu čini jedan od glavnih oblika psihologizma u filosofiji književnosti, a njegovo usvajanje onemogućuje neposrednu komunikaciju s delom i njegovo saznavanje. Posebno značenje reči i rečenica tu se tretira kao nepostojeće. Ako neposredno komuniciramo isključivo s mnoštvom obojenih mrlja ili zvučnosti – potpuno lišenih smisla – onda ne možemo dopreti do sagledavanja *tudih* doživljaja.⁶² Po Ingardenu, ne pomaže ni korektivno shvatanje pisanih znaka kao onog što je takođe uvek vezano, navikom ili dogovorom, za naše *predstave* onog njima označenog, ovde autorovih doživljaja. Nama su samo *naše* predstave, misli i stanja uzbuđenosti neposredno dostupni, a apsurd je da nastaje „identitet između konkretnih psihičkih sadržaja koje doživljavamo tokom čitanja i već davno prošlih

⁵⁹ Ingarden, R., *O književnom delu*, str. 27.

⁶⁰ Ibid., str. 29. Ingarden ovde izveštava da su poljski logičari (20-tih godina XX veka) umesto o rečenicama u logičkom značenju govorili o „natpisima“ u smislu fizičkih predmeta, npr. gomila krede na tabli, te da su to baštini i neopozitivisti Bečkog kruga.

⁶¹ Ibid., str. 20: tendencija „svođenja književnog dela na određene psihičke činjenice i veze [...] i njegovog poistovećivanja s njima“.

⁶² Ibid., str. 28.

doživljaja autora“.⁶³ Radi se o različitim entitetima u različitim modusima bitka: jedan obeležen egzistencijalnim aktualitetom a drugi post-aktualitetom, ali ne na egzistencijalnom nukleusu *istog* perzistentnog predmeta. Po Ingardenu, doživljaji autora, pri stvaranju dela, prestaju postojati čim ono započne svoju egzistenciju. Nema načina da se ti suštinski prolazni doživljaji učine stalnim, tako da postoje sami po sebi, ako momenat njihovog doživljavanja već pripada prošlosti.

- *Drugi psihologistički slučaj.* Dato delo se poistovećuje sa mnoštvom *čitaočevih doživljaja*, nastalih za vreme njegovog čitanja. I ovim se generišu apsurdne posledice. Bilo bi međusobno različitih Šekspirovih *Hamleta*: ogromne su razlike između doživljaja pojedinih čitalaca, nastale slučajno ili spram kulturnog nivoa i tipa čitaočeve ličnosti, opšte atmosfere epohe u kojoj se delo čita, vladajućih religijskih/političkih stanovišta, sistema priznatih vrednosti, etc.⁶⁴ To takođe znači da bi svako sledeće iščitavanje nekog dela, čak i od strane istog čitaoca, stvaralo novo delo. Dakle, i ovde se zahteva prihvatanje istinitosti očito pogrešnih tvrdnji o književnom delu: npr., Manov *Čarobni breg* ne može postojati kao jedinstvena celina ako nema čoveka koji bi ga mogao u jednom dahu pročitati – postojali bi samo uzajamno nepovezani delovi i ne bi bilo „razumljivo zašto bi oni morali biti delovi jednog te istog dela“.⁶⁵ A opet se zahteva odbacivanje široko prihvaćenih sudova o pojedinim delima: npr., *Ilijada* nije pisana u heksametru, jer bi to značilo da su doživljaji/psihička stanja čitaoca pisani u heksametru. Ingarden bi da nađe rešenja imuna na ove nelogičnosti, tj. da zadrži tvrdnju da je svako književno delo *po sebi jedno i identično* naspram mnogih pojedinačnih čitanja.
- *Slučaj predodžbenog predmeta (Vorstellungsgegenstand).* Dato delo se poistovećuje s *predmetima mišljenja i predodžbi autora dela*, s onim na šta se odnose subjektivni doživljaji autora tokom stvaranja dela. To znači da „osobe i stvari čije su sudbine predstavljene u delu – čine bitnu komponentu u kompoziciji književnog dela“, ono bez čega ne može biti dela te vrste, a što

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid., str. 29.

⁶⁵ Ibid., str. 30.

je ujedno osnov razlike dva književna dela.⁶⁶ Premda nisu idealni (jer idealne moduse karakteriše egzistencijalna autonomija i izvornost), ovi (1) *predstavljeni predmeti* ipak nisu ni isto što i (2) *realni pisani znakovi ili zvučanja*, a nisu ni (3) *same rečenice*, ma kako shvaćene. Tako se u dosadašnjem Ingardenovom izlaganju problema načina postojanja književnog dela već pripremno obrađuju tri od četiri sloja, po njemu pripadna suštinskoj kompoziciji dela. U ovom slučaju, pak, predstavljeni predmeti poimaju se kao *tvorevine nesputane fantazije*: oni se kao čisti predodžbeni predmeti autora dela, potpuno zavisni od njegove volje i sklonosti, ne mogu odvojiti od njegovih subjektivnih doživljaja, tj. takvi doživljaji opet sačinjavaju delo. Ti su predmeti, dakle, obeleženi egzistencijalnim momentima heteronomije, izvedenosti i zavisnosti. Ako predodžbeni predmeti, psihički predmeti nastali/nestali po hiru autora, čine dato delo, njihovo subjektivno poreklo objašnjava njegovu egzistencijalnu krtost, a njihovim identitetom želi se garantovati njegovo jedinstvo i jedinstvenost (spram pojedinačnih primeraka ili čitanja), ne posežući za hipotezom o idealnosti značenja jezičkih tvorevina.

- Po Ingardenu, osnovna teškoća poslednjeg slučaja nastaje isključivanjem idealnih značenjskih jedinica iz kompozicije dela i poricanjem njihovog postojanja. Ako je predstavljene predmete, kao određene elemente psihičkog života autora, ujedno neophodno odvojiti od konkretnog života autora, nije moguće „dospeti do ovih 'predodžbenih predmeta' kao određenih identičnih suština“, niti garantovati „njihov identitet za mnoge subjekte koji spoznavaju delo i kod velikog broja iščitavanja dela“.⁶⁷ Takvi predmeti ne mogu biti fizičko-materijalne stvari, niti psihičke individue s njihovim doživljajima i stanjima, a to su jedine oblasti postojećih predmeta dozvoljene potonjim gledištem. Predodžbene predmete, iako fantazije, treba suprotstaviti subjektivnim doživljajima tj. psihičkim predmetima: da se izbegnu problemi I i II psihologističkog slučaja; ako ti predmeti kao identične individue treba da obezbede identitet nekog dela (jer mnoštvo individualnih

⁶⁶ Ibid., str. 31.

⁶⁷ Ibid.

psihičkih doživljaja to ne može).⁶⁸ Čisti predodžbeni predmeti po sebi nisu ništa, te nisu ni u fizički predmeti. Od proizvoljnih realnih predmeta razlikuju se time što su suštinski i kvalitativno prepušteni „na milost i nemilost odgovarajućem mnoštvu doživljaja autora dela“, te ne mogu biti osnova identiteta dela – identitetu i jedinstvenosti predstavljenih predmeta potrebno je posebno obrazloženje/utemeljenje *u delu*.⁶⁹ Po Ingardenu, ovi predmeti doista nastaju u subjektivnim doživljajima i samo pomoću njih mogu produžavati svoju egzistenciju (tj. egzistencijalno su heterogeni i izvedeni). No, ako su oni dostupni tek putem subjektivnih doživljaja autora, njihov identitet bi morao imati osnovu samo u tim doživljajima. Po Ingardenu, pak, ako su doživljaji individualne, uzajamno kvalitativno različite jedinice, onda je jedan predstavljeni predmet, kao komponenta jednog doživljaja ili isključivo njegova ontička posledica, individualan koliko i taj doživljaj, te se kvalitativno razlikuje od drugog koji svoju egzistenciju crpi iz drugih doživljaja. Zato je nemoguće da čitalac u svom doživljaju sagleda isti predodžbeni predmet koji je autor koncipirao u svom. Onda ni autor ne može više sagledati isti predmet, ranije koncipiran, čim ga sebi pokuša ponovo predstaviti sa svakim sledećim doživljajem. Po Ingardenu, to ostaje nemoguće bez uvođenja posebnog značenja date jezičke tvorevine, kojim se evocira isti predmet.

Ingarden pruža i analizu slučaja u kom dva različita doživljaja imaju potpuno iste predmete predstave, čineći osvrt na Huserla.⁷⁰ Ona ima poseban značaj za shvatanje jezgra našeg problema. Pošto su predstavljeni predmeti određeni „*potpunim* konkretnim sadržajem doživljaja i načinom njegovog ostvarivanja pomoću subjekta [...] kad uzmemo u obzir potpuni konkretan sadržaj predodžbenog akta i složimo se da upravo on označava 'predodžbeni predmet', onda u dva različita čina [odn. doživljaja] postoje dva *različita* predodžbena predmeta“. Ali, nastavlja Ingarden, kad bi predmeti predstave bili određeni samo

⁶⁸ Cf. *ibid.*, str. 32.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Cf. *ibid.*, str. 33 (za navode ovog pasusa).

pomoću čistog misaonog predviđanja, tj. samo intencionalnom suštinom čina svesti – kako se to u *Logische Untersuchungen* naziva – različiti doživljaji bi mogli imati iste predstavljene predmete, jer intencionalna suština čina svesti može biti ista u dva različita čina. Po Ingardenu, pak, intencionalna suština misaonog čina jeste prilagođena smislu odgovarajuće jezičke/logičke tvorevine, ona pokazuje baš taj određeni smisao: „Isto to značenje odgovara tim istim čisto misaonim predviđanjima raznih činova i tek to značenje pokazuje predstavljeni predmet“. Držimo da to znači da između intencionalnih suština datih činova svesti i predmeta predstavljenih tim činovima funkcionalno posreduju značenjske jedinice, koje: imaju poseban/sopstveni identitet; jesu usklađene sa intencionalnim suštinama tih činova; ukazuju baš na te iste predstavljene predmete. Po Ingardenu, identitet predmeta predstavljenog u datom književnom delu uslovljen je identitetom značenja, odn. smisla rečenica koje ga sačinjavaju. Radi očuvanja identiteta tih predmeta, u delo kao takvo mora se uključiti smisao rečenica odn. značenje reči, kao njegova suštinska komponenta. Po Ingardenu, psihologističko gledište bilo bi ispravno da je moguće smisao reči/rečenice poistovetiti sa intencionalnom suštinom činova svesti, tj. kad bi predstavljeni predmeti direktno korespondirali čisto misaonim predviđanjima. Zato upućuje na ironiju Huserlovog približavanja psihologizmu (u *Logische Untersuchungen*) određivanjem značenja jezičke/logičke tvorevine kao vrste intencionalne suštine misaonog čina. Ingarden insistira da oni ne mogu biti isto, da među njima dolazi samo do usklađivanja.⁷¹

⁷¹ Povodom korelativnosti smisla jezičkih/logičkih tvorevina i intencionalne suštine čina svesti cf. R. Ingarden, *O saznavanju književnog umetničkog dela*, str. 6: „Epistemološka razmatranja koja je vršila fenomenologija počev od Huserlovih 'Logičkih ispitivanja' pokazala su da postoji posebna korelativnost između načina saznanja i predmeta koji treba saznati, možda čak i prilagođavanje saznanja tome predmetu. [...] Osnovnim tipovima saznanjih predmeta odgovara isto toliko osnovnih vrsta i načina saznavanja. [...] postoji stroga korelativnost između strukture i kvaliteta predmeta koji treba ispitati [...] i vrste saznanja“.

Ingarden predviđa način spasavanja jedinstvenosti i identiteta književnog dela, već sadržan u načinu obezbeđivanja identiteta predstavljenih predmeta: prihvatiti *postojanje idealnih značenjskih jedinca/tvorevina* tj. *idealnih pojmova*, ne kao deo kompozicije dela, već kao ispomoć osiguranju njegovog identiteta.⁷² Upravo u idealnim pojmovima nalazi se egzistencijalna osnova „koja omogućava samo intencionalnim predmetima intersubjektivnu identičnost i egzistencijalno-heteronomni način postojanja“.⁷³ Ingarden u *idealnim pojmovima* nalazi *objektivne osnove identiteta smisla rečenica*, tj. jezičkih/logičkih tvorevina.⁷⁴ Identitet dela obezbeđuje prihvatanjem sloja reči i rečenica – sa njihovim *punim, posebnim, objektivno zasnovanim* značenjima i smislom – kao elementa njegove kompozicije. A od „kompozicije književnog dela koja spada u njegovu suštinu ipak zavisi i način postojanja i osnova njegovog identiteta“.⁷⁵ Kad bi i ovaj pristup vodio besmislu/zabludi, te se pokaže da je prihvatljivo samo postojanje realnih i idealnih predmeta, tad se problem identiteta i načina postojanja dela „ne bi mogao rešiti pozitivno i uopšte bi trebalo *odbaciti* postojanje književnog dela“.⁷⁶

⁷² Cf. Ingarden, R., *O književnom delu*, str. 26, 30, 33.

⁷³ Ibid., str. 7.

⁷⁴ Ibid., str. 9. Na istom mestu Ingarden kaže da (30 godina kasnije, spram I izdanja) nije više sklon prihvatanju postojanja idealnih pojmova, ali da ne vidi bolje rešenje. Valja ispitati eventualnu konvergenciju njegovih idealnih pojmova i bazičnih pojmovima Lajbnicove univerzalne karakteristike, odn. aksiomatskih pojmova („semantičkih primitiva“) Ane Vježbice (v. Stamenković, M., „Odnos semantičkih primitiva Vježbice i semantičkog primitivizma poznog Vitgenštajna: od Lajbnica ka Rajtu“, *Savremena proučavanja jezika i književnosti*, god. XIII, knj. 1, Filološko-umetnički fakultet u Kragujevcu, Kragujevac 2022). Ipak u Ingardenovoj fenomenološkoj ontologiji književnog dela *par excellence* semantički sloj čini kičmu strukture istog, te ima važnu ulogu i u konstituciji čisto intencionalnih predmeta uopšte.

⁷⁵ Ingarden, R., *O književnom delu*, str. 34.

⁷⁶ Ibid., str. 33.

3. FORMALNO-ONTOLOŠKA ANALIZA KOMPOZICIJE KNJIŽEVNOG DELA I ODREĐENJE NAČINA NJEGOVOG POSTOJANJA

Domen književnih dela određuje se poimanjem njihove suštine, tj. sagledavanjem njihove zajedničke osnovne strukture, bez obzira na njihovu vrednost.⁷⁷ Izvođenje „suštinske anatomije“ književnog dela tiče se njegove ontologije, a ne psihologije književnog stvaranja, niti estetičke analize.⁷⁸ Ne tiče se ni postupka pojedinačnih čitanja pojedinih dela, već čini: „onaj saznavni stav koji čoveka što saznaje vodi do opšteg poimanja *suštinske strukture* i svojstvenosti književnog umetničkog dela *uopšte*“; bitno različit način saznanja i saznavni efekat spram postupka pojedinačnog čitanja, kao posebne vrste iskustva u kom se utvrđuje fakticitet konkretnog dela i njegovih pojedinosti; ontološko-anatomski postupak koji se bavi jedino problemom osnova poimanja opšteg bića književnog dela.⁷⁹

*Prva glavna crta suštinske kompozicije književnog dela, tj. njegov prvi strukturalni momenat: ono je tvorevina komponovana od nekoliko heterogenih slojeva.*⁸⁰ Oni se uzajamno razlikuju: po karakterističnom *materijalu* – iz svojstva datog materijala proističu osobenosti odgovarajućeg sloja; po specifičnoj *ulozi* svakog – kako spram dugih slojeva, tako i u izgradnji celine dela. „Iz građe i oblika pojedinih slojeva proističe suštinska unutrašnja povezanost svih slojeva među sobom, a upravo time i formalno jedinstvo celog dela.“⁸¹

Jedinstvo organske celine književnog dela proističe iz posebnih svojstava pojedinačnih slojeva, ali se *sloj značenjskih jedinica* izdvaja kao „strukturni kostur čitavog dela“.⁸² On se dotiče ostalih slojeva, koji se od njega ne mogu odvojiti, dok pojedini u njemu imaju osnov svoje egzistencije i sadržinski zavise od njegovih osobenosti. Prethodni

⁷⁷ Ibid., str. 22.

⁷⁸ Ibid., str. 20, 35.

⁷⁹ Ingarden, R., *O saznavanju književnog umetničkog dela*, str. 7, 8.

⁸⁰ Cf. Ingarden, R., *O književnom delu*, str. 5, 43.

⁸¹ Ingarden, R., *O saznavanju književnog umetničkog dela*, str. 10.

⁸² Ingarden, R., *O književnom delu*, str. 43.

odeljak pokazuje kako taj značenjski sloj fundira egzistenciju i identitet sloja predstavljenih predmeta.

Mogućnost različitih vrsta književnog dela mora proisticati iz suštine književnog dela uopšte, odn. *iz sadržaja opšte ideje književnog dela uopšte*. Ta formulacija potvrđuje posvećenost ontološkom istraživanju: „Fenomenolozi bi rekli da je [...] reč o apriornoj analizi sadržine opšte ideje 'književno umetničko delo'“.⁸³ Po Ingardenu, ovakva analiza (čak i) konkretnih dela tiče se *suštinskih razlika osnovnih elemenata književnog dela uopšte*. Reč je „o poimanju konstitutivnih formalnih i materijalnih momenata takvih tvorevina kao i njihovoj suštinskoj različitosti koja otuda proističe, [...] i o njihovim raznovrsnim odnosima i vezama“.⁸⁴ Po Ingardenu, neophodne mogućnosti koje u sadržini ideje treba pojmiti daleko prevazilaze individualne određenosti pojedinačnog dela. Apriornom analizom datog dela, tj. sadržine opšte ideje književnog dela, utvrđuje se samo skelet njegovog potpunog tela. Time se ne obuhvata potpun smisao nanizanih rečenica datog dela, kao pri običnom čitanju, ali se prati opšti oblik svake rečenice. To, pak, ne znači da nema veze između opšte, huserlovski rečeno, eidetičke analize ideje književnog dela uopšte i čitanja pojedinačnog dela:

„[P]ri 'eidetičkoj' analizi 'opšteg bića' (tj. sadržine opšte ideje) u fenomenološkom smislu [...] Pojedinačna čitanja pružaju nam samo određen broj fenomena koji se mogu shvatiti po svojoj suštinskoj sadržini, a da pri tom ne moramo pretpostaviti individualno stvarno biće predmeta koji se u tim fenomenima ispoljavaju kao datost, i po tim eidetički shvaćenim fenomenima možemo onda ustanovljavati suštinske odnose između sagledanih fenomena i na taj način određivati opštu suštinski neophodnu strukturu [...] književnog umetničkog dela uopšte. [...] Informacije o opštoj strukturi književnog umetničkog dela mi uopšte upotrebljavamo kao heurističko sredstvo koje nam dozvoljava da pažnju obratimo na tok svesti u kojem se zbiva saznavanje pojedinačnih dela i da se u isti mah pripremimo za ono što možemo naći pri analizi ovog toka svesti,

⁸³ Ingarden, R., *O saznavanju književnog umetničkog dela*, str. 8.

⁸⁴ Ibid.

ako stalno budemo imali na umu da ovi doživljaji treba da vode [...] otkrivanju oblika i prirode pojedinih književnih dela“.⁸⁵

Za svako delo nužan je određen broj slojeva i njihov izbor, ali bitna kompozicija književnih dela omogućuje različite *uloge* za svaki od slojeva.⁸⁶

1. Sloj *verbalnih zvučnosti*, sa jezičkim zvučnim tvorevinama višeg reda (uključujući tipične ritmove i melodije, vezane za različite vrste sintagmi, rečenica i paragrafa).
2. Sloj *značenjskih jedinica i celina različitog nivoa* (značenja pojedinačnih reči, sintagmi, rečenica, paragrafa, etc.), tj. sloj smisla pojedinih rečenica i sklopova rečenica. Nastaje iz spoja verbalnih zvučnosti i idealnih pojmova (ti pojmovi ne pripadaju suštinskoj kompoziciji dela, ali ovim spojem pomažu očuvanje identiteta značenjskih tvorevina).
3. Sloj *raznovrsnih šematizovanih aspekata i tokova ili aspekatskih nizova*, u kojima se ispoljavaju raznovrsni predstavljeni predmeti. Vizuelni, auditivni i dr. aspekti čulnosti, u kojima se predstavljeni prostori i likovi zahvataju u kvazičulnom doživljaju.⁸⁷
4. Sloj *predstavljenih predmeta* (i njihovih sudbina) u intencionalnim okolnostima koje su stvorene rečenicama. Čine ga *predstavljajući, intencionalni rečenički ekvivalenti i predmeti predstavljeni pomoću tih ekvivalenata*. Reč je o predmetima, događajima, stanjima stvari, *predstavljenim* tako da čine likove, radnju, etc. dela.

Po Ingardenu, usled raznovrsnosti materijala i funkcija pojedinačnih slojeva, svaki u celini dela biva vidljiv na sebi svojstven način i to unosi u celovit karakter dela, ne narušavajući njegovo pojavno jedinstvo. Celina književnog dela je tvorevina sa *polifonim karakterom*.

⁸⁵ Ibid., str. 9.

⁸⁶ Cf. Ingarden, R., *O književnom delu*, str. 44, *O saznavanju književnog umetničkog dela*, str. 10; Thomasson, A., op. cit. § 3.1.

⁸⁷ Kod Hartmana određeno kao „predmetni međusloj pesništva“, tj. irealni prednji plan, koji funkcionalno odgovara prednjem planu slikarstva, a realizuje se u dramskoj izvedbi, cf. Hartman, N., *Estetika*, Dereta, Beograd 2004, str. 130–137.

U svakom sloju se na osnovu datog izbora njemu pripadnih svojstava konstituišu za njega karakteristični estetski vredni kvaliteti.⁸⁸ Ti kvaliteti se u umetničkom delu nalaze u potencijalnom stanju.⁸⁹ U mnoštvu različitih estetski vrednih kvaliteta svih slojeva datog dela „svoju osnovu nalazi *polifoni* a istovremeno jedinstveni kvalitet koji sačinjava vrednost dela“.⁹⁰ Postoji mogućnost izvlačenja posebnog sloja estetski vrednosnih kvaliteta, kao poprečnog sloja vrednosne polifonije sačinjenog od estetski vrednih kvaliteta svih slojeva.⁹¹ Višeslojnost polifone kompozicije književnog dela čini njegovu suštinsku strukturalnu osobenost, odn. specifičnost književnih umetničkih dela spram dela drugih umetnosti.⁹²

Reč je „o slojevima koji se međusobno uslovljavaju i koji se u međusobnim odnosima nalaze u raznovrsnim vezama“, koje proizilaze iz opšte strukture dela (od koje se razlikuju); pri tom „forma dela proističe iz formalnih momenata pojedinačnih slojeva i njihovog preciznog uzajamnog delovanja“.⁹³ Višeslojnost Ingarden dopunjuje *drugom glavnom crtom suštinske kompozicije književnog dela*, tj. *drugim strukturalnim momentom*: svako delo ima svoj početak i kraj – tokom čitanja može da se širi u tom svom opštem dijapazonu. Odlikuje se „sređenom sukcesijom svojih delova“ (rečenica, rečeničkih grupa, poglavlja, etc.); poseduje posebno „vremensko 'protezanje' od početka do kraja, kao i različite kompozicione svojstvenosti što otuda proističu (npr. različite karaktere dinamičkog razvitka i slično)“.⁹⁴ Zajednica oba strukturalna momenta čini osnovu svojevrsnog *dvodimenzionalnog*

⁸⁸ Cf. Thomasson, A., loc. cit.: „Each of these strata has room for its own typical sorts of aesthetic value (or disvalue); [...] the values of rhythm, alliteration, or mellifluousness at the level of word sounds, [...] the values in interesting (or jarring) juxtapositions of ideas and concepts at the level of meaning units, [...] the quasi-visual splendor of the scene presented, [...] the values of sympathetic or complex characters and intricate plots“.

⁸⁹ Ingarden, R., *O saznavanju književnog umetničkog dela*, str. 11.

⁹⁰ Ingarden, R., *O književnom delu*, str. 43.

⁹¹ Ibid., str. 44.

⁹² Ibid., str. 24, 44.

⁹³ Ibid., str. 45.

⁹⁴ Ingarden, R., *O saznavanju književnog umetničkog dela*, str. 10.

raspona dela: u jednoj dimenziji prostire se celina slojeva, u drugoj sukcesija delova.

Sledeći momenti su karakteristični za književno delo kao umetničko.⁹⁵ Nasuprot većini rečenica naučnog dela, u književnom delu iskazne rečenice su kvazisudovi: oni predstavljenim predmetima pridaju aspekt realnosti bez priricanja iste. Književno delo treba suprotstaviti njegovim *konkretizacijama*, nastalim pri čitanjima dela (odn. pri pozorišnom izvođenju/posmatračevom shvatanju izvedbe). Ono je kao takvo *šematska* tvorevina: naročito slojevi predstavljenih predmeta i šematizovanih aspekata sadrže *mesta neodređenosti*, koja se u konkretizacijama tek *delimično* odstranjuju. U pojedinačnim konkretizacijama neodređena mesta se ispunjavaju bližim/širim određenjima dotičnih predmeta ili aspekata, ali to ostaje dovoljno neodređeno da bude različito u različitim konkretizacijama.

Ingarden daje sledeće određenje načina postojanja književnog umetničkog dela.⁹⁶ *Književno delo uopšte jeste čisto intencionalna tvorevina*. Izvor njegovog bitka čine stvaralački akti svesti njegovog autora, tj. kao takvo je izvedeno iz činova svesti kojima autor formira rečenice. Fizičku osnovu njegovog bitka čini zapisani tekst ili drugo fizičko oruđe moguće reprodukcije – ma kakav javni primerak rečenica koje ga sačinjavaju. Zahvaljujući svom dvostrukom jezičkom sloju (prva dva sloja opšte kompozicije, uključujući ulogu idealnih pojmova u formiranju 2. sloja), književno delo je intersubjektivno pristupačno i podložno reprodukciji. To ga čini intersubjektivnim i intencionalnim predmetom, odn. predmetom koji se odnosi na čitalačku zajednicu. Kao takvo ono nije fizičko, a nije ni psihičko, tj. transcendentno je za sve doživljaje svesti, autorove i čitalačke. Književno delo i u njemu predstavljeni predmeti, kao čiste intencionalne tvorevine, duguju svoje postojanje i suštinu *činovima svesti*, ali su egzistencijalno i suštinski zavisni i od *idealnih značenja*, vezanih za reči i rečenice teksta datog dela (delo direktno zavisi, a predstavljeni predmeti preko dela).

⁹⁵ Cf. *ibid.*, str. 10, 11.

⁹⁶ Cf. *ibid.*, str. 12; Thomasson, A., *loc. cit.*

Na osnovu ovih određenja, skloni smo za sada književnom delu zaključno dodeliti čisto intencionalni modus bitka IVa: egzistencijalno heterogen, izveden, samostalan, zavisn i nestvaran. Iako je dato književno delo egzistencijalno zavisno od psihičkih i idealnih entiteta, ono je nužno egzistencijalno samostalno: jer ne samo da književno delo postoji odvojeno od tih entiteta nego njih Ingarden najizričitije isključuje iz suštinske kompozicije istog. Onda bi predstavljeni predmeti bili egzistencijalno nesamostalni: jer njihov bitak, shodno njihovoj suštini, nužno uključuje koegzistenciju sa književnim delom, odn. oni postoje tek u datom delu. Njima bi zato dopao IVb modus bitka. No – u omaž Ingardenovom osnovom maniru – naše konačno opredeljenje po ovom pitanju zahteva dalja istraživanja.

LITERATURA

- Chrudzimski, A., "Ingarden on Modes of Being", in D. Seron, S. Richard and B. Leclercq (eds.), *Objects and Pseudo-Objects: Ontological Deserts and Jungles from Brentano to Carnap*, DeGruyter, Berlin 2015, pp. 199–222.
- Hartman, N., *Estetika*, Dereta, Beograd 2004.
- Ingarden, R., *Der Streit um die Existenz der Welt*, Bd. I, Max Niemeyer, Tübingen 1964.
- Ingarden, R., *O književnom delu*, prev. R. Đokić, Foto Futura, Beograd 2006.
- Ingarden, R., *O saznavanju književnog umetničkog dela*, prev. B. Živojinović, Srpska književna zadruga, Beograd 1971.
- Ingarden, R., *The Controversy over the Existence of the World*, Vol. 1, J. Hartman (ed.), A. Szylewicz (transl.), Peter Lang, Frankfurt am Main 2013.
- Mitscherling, J., *Roman Ingarden's Ontology and Aesthetics*, University of Ottawa Press, Ottawa 1997.
- Stamenković, M., „Odnos semantičkih primitiva Vježbice i semantičkog primitivizma poznog Vitgenštajna: od Lajbnica ka Rajtu“, *Savremena proučavanja jezika i književnosti*, god. XIII, knj. 1, Filološko-umetnički fakultet u Kragujevcu, Kragujevac 2022 (u pripremi za štampu).
- Thomasson, A., "Roman Ingarden", in E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/ingarden/>

MIHAJLO STAMENKOVIĆ

University of Belgrade, Faculty of Philology / University of Novi Sad, Faculty
of PhilosophyINGARDEN'S PROBLEM OF THE MODE OF
EXISTENCE OF THE LITERARY WORK

Abstract: The problem of the mode of existence for the literary work as such is set by Ingarden within the framework of a larger controversy over the mode of existence of the real world. If one can establish that the world of literary phenomena necessarily dwells within a purely intentional mode of being, and as its indubitable exemplar, then one would be compelled to ascribe only some kind of real mode of being to the real world and to the objects that adhere to it. Following this Ingarden's fundamental motivation, the goal of this paper consist in reading (1) his deliberations of the problem of the mode of existence belonging to the literary work from the perspective of (2) his general existential-ontological investigations. In respective Ingarden's studies, (1) comes temporally beforehand and acts as the preparation for (2). We turn this succession around and apply (2) to (1), i.e. we affirm that which is (onto)logically earlier. We use an analytic-synthetic approach. In result we suggest a possible distribution of certain Ingarden's purely intentional modes of being as adequate for the literary work as such (mode IVa) and for the objects presented in literary works (mode IVb), respectively.

Keywords: modes of being, existential moments, purely intentional entities, essential composition of literary work, meaning units, represented objects

Primljeno: 22.8.2021.

Prihvaćeno: 7.11.2021.

STUDIJE I OGLEDI

Arhe XVIII, 36/2021

UDK 17 Kant I.

17 Dante Alighieri

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.36.205-233>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

EMILIANO METTINI¹

Russian National Research Medical University “Pirogov”, International Medical
School, Department of Humanities, Moscow, Russian Federation

UNIVERSAL PRINCIPLES IN POLITICAL PHILOSOPHY OF DANTE ALIGHIERI AND IMMANUEL KANT (PART II)

To the memory of Professor S. Marcucci

Abstract: Ideals of universal power able to manage and solve social and ethical (religious) questions as many ways to reach the highest wisdom, and consequently, fullest well-being of humankind to reach a perpetual peace are present throughout human history so that we can find these ideals in Plato’s Republic, in Aristotle’s Politeia and other works concerning the establishment of more or less utopic “states” and commonwealth since our days. In the present essay we shall scrutinize the universalistic vision of Italian thinker Dante Alighieri (1265–1321) and the cosmopolitan idea of German philosopher Immanuel Kant (1724–1804). We decided to analyze the political philosophy of those thinkers on the following grounds: on one hand, D. Alighieri took as the basis of his rumination Roman Empire that having as solid basis of its universalistic ideology Right of every Roman citizen (lying on the observance of religious and civil obligations), and the so-called *pax romana*², a theoretical

¹ Author’s e-mail address: mettini_e@rsmu.ru

² The *Pax Romana* (Latin for "Roman Peace") is a roughly 200-year-long time span lasting from accession of Caesar Augustus, founder of the Empire (27 BC)

ground on which D. Alighieri would create a *communitas* a secular led by Reason commonwealth, which might have replaced the so-called *humanitas* (in Augustinian understanding of such idea); and, on the other hand, I. Kant tried to explain how human self-improvement under the right use of Reason (that we understand like ethical ruling principle of humankind) can be achieved to lead human beings from the state of nature (a semi-brutal one) to the state of reason, which would have as final end a perpetual peace in a universal republic. On those bases we shall try to detect common theoretical and ideal features between D. Alighieri and I. Kant's vision, so to prove that universalistic power is not a despotic power, but a unifying power under ethical and spiritual principles of the whole humankind.

Keywords: I. Kant, D. Alighieri, universalism, *communitas*, *humanitas*, freedom, politics, *De Monarchia*, Perpetual peace, H. Arendt, É. De la Boétie

SECTION III: IMMANUEL KANT AND DANTE ALIGHIERI'S IDEA OF RIGHT. FREE GOVERNMENT AND FREE CHURCH?

We shall pay close attention to this latter concept, which we have to place into the framework of political, contractual, and juridical vision Immanuel Kant hold. It is a well-known fact that I. Kant divided moral and legal spheres, assigning to the first mutual restrictions of external freedom, while to the latter he assigned the function of free adoptions of end, which enabled I. Kant to “draw a line between legal and moral cosmopolitanism”, as intelligently noticed G. Cavallar³. We can agree with position of this scholar, if considering that in “Toward a perpetual peace”, I. Kant stated, “individual and states are to be regarded as citizens of a universal state of humankind”⁴. This detail is noticeable to us in force of that fact that development and progress of reason amidst human being shall lead to possible creation of a universal republic, and, on the other hand, shall approximate a complete juridical state, called by I. Kant *Rechtszustand*. Consequently, we can understand

to the death of Marcus Aurelius (180 AD) identified as a period and golden age of increased as well as sustained Roman imperialism, order, prosperous stability, hegemonial power and expansion, despite several revolts and internal political riots.

³ *Cosmopolitanism in Kant's philosophy*, P. 99.

⁴ *Ibidem*.

that in the present context the *sensus communis* is not an individual freedom, which the *general opinion* shall destroy, but the sum of rational aspirations of community members using their individual freedom, which is not but strengthened by restrictions people give themselves. Consequently, we can understand that realization of such plane is what I. Kant called *Selbstbestimmung*, autonomy, moral freedom, which, as well, is a part of ultimate goal of creation we have already referred to. I. Kant, as representative of Enlightenment, picked up some element of Stoic metaphysics concerning the end of the world, and widened the scope about human destiny, moving “from focus on individuals to the species as a whole and its history and future”⁵. This utterance of G. Cavallar is relevant to us as far as it points out that the goal is full development of natural predisposition of human, including moral, a process that is prepared by culture of skill in civil society. There we can see the core of Kantian cosmopolitanism as far as the doctrine of virtue (concerning our inner moral disposition) and doctrine of right (governing external relations of humans) are apparatuses Reason give them to spread all around the globe its power to make humankind step out from state of nature (without any difference between “European and Not-European”). As for us, Kantian position re-echoes not only Dante Alighieri’s theory that practical result of own action must be right application of virtue (moral maxims), but also the circumstance that the right is true as results of join work of Active intellect and receptive intellect of humans as driving element of history and progress. Such a development under the rule of Reason must have as mandatory consequence perpetual peace amidst people, which is possible to reach without Church, for I. Kant as well. We shall think that Kantian position about Church on one hand, is similar to Hobbesian, presupposing a subjugation of the latter to Government (in order to avoid misunderstands, we do not use the word “State”), and, on the other hand, in Kantian vision Church is a part of the great end of the creation as we can relieve in “Religion within the Boundaries of bare Reason” as *historical institution*, which ought to turn into a rational community, and,

⁵ Ibidem, P. 100.

potentially, to vanish. At the same time, though, we consider that I. Kant looked at Church as an institution, which is still in an ethical state of nature that, as we understand, is opposite to a juridical state of nature. This fact is extremely relevant, because, as we understand, it deprives Church of any influence over human beings due to absence of public laws (laws dictated by reason) and the use of Sacred scripture, which special learned people must *interpret*. It seems to us, that those circumstances do not allow to apply Church's prescriptions universally, as maxims and reason-founded Law, especially since they lay on coercion and punishment, which we can find in the realm of nature, and not in the realm of freedom. Consequently, an aftermath of such state of affairs may be hypocritical attitude towards religion having mercenary faith (*fides servilis*) and pathological triggers. We think that we can presuppose another important similarity of Kantian political philosophy with D. Alighieri's one, which concerns their dislike to Church documents, whose authenticity could not be disproved, and, in force of their status of authority, may be interpreted according to political convenience, like Decretals of Papacy, for instance, needing special trained people to interpret them, which, at turn, might have a consequence a misinterpretation of the spirit of the Law for personal or group interests. To our mind, it is important to pay attention to this circumstance, because it seems to us that both philosophers refused the change to confer spiritual and political power to Church, which might turn in an absolute power no one could anyway stop⁶. Anyway, we shall highlight that it is possible to partially apply to Kantian philosophy dialectic "Cross-Eagle" we used for D. Alighieri's political philosophy in force of that fact that to I. Kant as representative of Enlightenment sound more reasonable to look at creation of a church as ethical community, which can be able to provide a social structure in which people "instruct, encourage, and support each other in virtue, instead of providing each other with temptations to vice". This way, church and state represent two parallels structures having common practical principles whose goal is enforcing laws of justice and inculcating

⁶ See, for instance what Marco Lombardo told Dante in Purgatory 28-129.

voluntary compliance with laws of virtue, a position that we consider acceptable just as *result* of human self-improvement and development, if we consider that *individual* consciousness (as process of grasping awareness of perception of an inward psychological or spiritual fact intuitively perceived knowledge of something in one's inner self) is needed to enable transformation of the church into a new institution, a fact that I. Kant clearly described in "Religion within the Boundaries of Mere Reason"⁷. As I. Kant paid close attention to upbringing, splitting it into training and education, by which German philosopher meant physical education aimed at forming skills and practice, while the latter represented development of moral and spiritual world, whose main goal is teaching a personality as rationally and freely acting member of society⁸. In his works about education, I. Kant suggested that education ought to act throughout coercion, but we do not think that such position does presuppose the permissibility to use education as a way to repress crimes of opinion, and, consequently, allow the existence of public evil in the disguise of "common sense". In I. Kant's opinion the main problem was how to reconcile rightful social limitations and coercion with faculty of using their liberty people have⁹. In order to solve this question, German philosopher propose three educational rules "allowing to give as much as possible independence to children" having as goal to give maximum of freedom to children since earliest age, provided that freedom is not harmful for them and does not interfere with other's freedom, to compel children to reach their goal only if they help others to reach theirs, and, finally, to make children understand that they are forced to obey only "for giving them possibility to use their own freedom and they are educated this way in order to be free and further, i.e. they would not dependent on someone else's tutorship"¹⁰. This aspect

⁷ *Religion within the Boundaries of Mere Reason* (6:104). P. 113: "The concept of the Divinity actually originates solely from the consciousness of these laws and from the reason's need to assume a power capable of procuring for them the full effect possible in this world in conformity with the moral final end"

⁸ "Under an Unstarry Sky: Kantian Ethics and Radical Evil", P. 258.

⁹ *О воспитании*, P. 493.

¹⁰ *О воспитании*, P. 458.

of Kantian philosophy is important and anthropologically relevant because education is able to restrain excesses, to lead human beings to a balanced status of rationality and emotionality, as I. Kant underscored in “Religion and Rational Theology”¹¹, where we can consider that education goes “from the part to whole” and, this way may help human to realize one element of the great end, i.e., morality, to which humans themselves can contribute¹². Consequently, we can consider that education is a way to make human beings nobler and better, a fact that, as for us, coincides with D. Alighieri’s teaching, if compare it to idea of nobleness we have already written of, and, consequently, an important element to perpetual peace. Education in Kantian interpretation can correspond to influence of Active intellect as far as education is an “evolving” process, which changes and develops as far as society does, a fact having as consequence enhancement of human reason, based on ethical and human experience of the past. Therefore, it is possible to create a human society that shall meet needs of everyone based on principles, which can call restraining factors granting the passage from culture to moralization. This circumstance is important to us and allows us to presuppose that it is not a stretch to talk here of culture of skill (*Geschicklichkeit*) and culture of discipline (*Zucht*) which eliminates human beings from sensuous desires and are the key to pass to the universal (cosmopolitan) state, which shall make human being closer to Reason and to inner religion, representing Kantian version of moral religion, making emphasis on morality and duties, as we have already underscored. We must also pay close attention to element going from parts to the whole, a part concerning that all ration beings, irrespective of their race are end in themselves and lawgiving members of universal kingdom of ends¹³, where human create a free commonwealth having as basic elements equality, self-legislations, mutual respect, and there it is possible to achieve the moral whole of ends. According to I. Kant, the secularized version of this ethical commonwealth can realize partially

¹¹ *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, P. 102.

¹² *Ibidem*, P. 108.

¹³ *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, P. 108.

the highest good, “namely by trying to make each other happy and by increasing one’s one moral perfection, without divine assistance and or ultimate fulfillment”¹⁴. Therefore, we can presuppose that is why a secularized world is needed, to create *civilitas hominum* whose goal is to reach terrestrial paradise. On this basis, we can presuppose that I. Kant solved two fundamentally important questions: on one hand, he subjugated nature to humankind as part of the final end of the latter, including both of them in philosophy of history, a circumstance that does not allow us to agree with G. Cavallar affirming that “the culture of skill is the more important one for the philosophy of history, since the ‘cunning of nature’ uses this form to promote its ultimate end”¹⁵, further explaining that “Thus nature prepares the ground for genuine morality, which can only be the work of humans themselves”¹⁶, so that, for Austrian scholar, “one method is the manipulation of human unsocial sociability by nature to trigger the establishment of republican constitution, which results in a facilitation of growth of moral disposition ‘since the good moral education of a people is to be expected from a good state constitution’ only”¹⁷. We cannot agree with such restrictive vision of Kantian philosophy, even if we accept basic element that philosophy of history belongs to teleological doctrine of nature, “thus focuses on culture as the ultimate end of nature, on virtue as a facility in actions conforming to duty (according to their legality)” *not* on inner morality, the final end of creation of the creation or on the highest good”¹⁸. Starting from this standpoint we can see that there it is possible to note a dichotomy between “culture” (*Kultur*) and “civilization” (*Zivilization*), an opposition emerging thanks I. Kant, considering that the first was “understood as purely technical or political, as all sorts of social commonality and decency”¹⁹, while by the latter was meant what

¹⁴ Ibidem, P. 103.

¹⁵ Ibidem, P. 107.

¹⁶ Ibidem, P. 107.

¹⁷ Ibidem, P. 107.

¹⁸ Ibidem, P. 107.

¹⁹ “Was wird aus der Kultur? Kulturphilosophie nach Kant”, P. 138.

“that encompasses a deeper morality”²⁰, an ideal more corresponding to the goal of “ethical commonwealth” that German philosopher wrote of. To our mind, conclusion of G. Cavallar that “attempts of secularists to relocate the concept of the highest good and morality in the realm of history are not completely convincing” for two main causes. Firstly, we think that inferences the scholar made starting from Kantian quotations that “the legal and ethical communities prepare the ground for something beyond history, a visible Kingdom of God on earth in the future which is not itself history”²¹, which, on one hand, contradicts what I. Kant wrote in some propositions of “Idea for a Universal history with a Cosmopolitan Purpose”, particularly Eighth, from which we can quite clearly deduce that human beings ought to move from Culture to Civilization²². In our opinion, Kantian thesis is a proof that nature is part of the plan of a Wisest Being, called by I. Kant “Providence”²³, because humankind ought to live inside nature to reach its own goals²⁴, so that we can consider that this human becoming happening throughout nature is a form of acculturation and education of natural talents leading humans “from barbarism to culture, which in fact consists in the social worthiness of man”²⁵, and, in turn shall result into a moral whole. i.e.

²⁰ Culture is for Kant the means by which man actually becomes personality, at the same time also his purpose and the process of the so-called humanization (human becoming).

²¹ *Lectures on Kant's Political Philosophy*, P. 107.

²² *Ideas for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*, P. 50. “The History of the human race as a whole can be regarded as the realization of a hidden plane of nature to bring about internally – and for this purpose also externally – perfect political constitutions as the only possible state within which all natural capacities of mankind can be developed completely”.

²³ *Perpetual peace*, Appendix I On the disagreement between morals and politics with reference to perpetual peace, P. 182.

²⁴ *Ideas for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*, P. 43. “Nature gave man reason, and freedom of will based on reason, and this in itself was a clear indication of nature’s intention as regards his endowments. For it showed that man was not meant to be guided by instinct or equipped and instructed by innate knowledge; on the contrary he was meant to produce everything out of himself”.

²⁵ *Perpetual peace*, Translator’s introduction, P. 31.

“civilized” nature by human development and humankind as moral beings are parts of *one* teleological goal²⁶. Secondly, G. Cavallar is not completely coherent with his own conclusions about radical evil that Austrian scholar expunged from philosophy of history, basing his thesis on third level of human propensity to evil, which is “depravity or corruption”, considering that “radical evil is not in our biological nature, but our *Willkür* has a tendency towards the reversal of our moral maxims, subordinating the incentives of the moral law to others (not moral ones), concluding that “Promoting the highest moral good is a collective or communitarian, not an individual task”, and “radical evil can be held at bay, if not completely overcome, as freedom also includes the freedom of choose good”²⁷, which is due to society, putting the argument harmony of nature and moral is impossible on the Earth, but only in the Kingdom of God, a distinction I. Kant himself never abandoned²⁸, invoking the need of divine assistance for human, so that, in G. Cavallar’s opinion, it is possible to presuppose that “divine grace would precede free choice in so far as it would provide the favorable circumstances to restore this freedom, might complement the disposition or receptivity to good one has acquired, and might help in the realization of the highest good with God as a moral ruler of the world”²⁹. We think that Austrian scholar does not pay close attention to radical evil as human condition that it is possible to overcome only thanks individual efforts inside society (transformation of individual egoism into social one) and anthropization of nature by development of natural talents that does not presuppose the existence of such communities like visible church and the expectation of God’s grace, a fact that, as for us, takes for granted the end of history as “fullness of time”, a position that it is not methodologically correct as far as it seems to us that it is intended to put some not existent distance between I. Kant as “philosopher of French revolution” and Kantian ethical philosophy, if we consider that

²⁶ *Ideas for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*, P. 45.

²⁷ *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, P. 109.

²⁸ *Ibidem*, P. 111.

²⁹ *Ibidem*, P. 111.

G. Cavallar concluded his essay arguing that I. Kant was ever a supporter of ethical community and Kingdom of God, having a result a rich account of cosmopolitanism, where “threads of theological and more secularized Enlightenment conceptions are woven into a delicate synthesis”³⁰, which, as for us, it is a contradiction in adjectio (an intrinsic contradiction), since in Kant’s vision moral and legal principles, which we can look at like at important restraining factors presuppose the apparition of a terrestrial paradise, where perfected and perfectible humankind shall live.

Based on these considerations, we can notice that there are many interesting element allowing to compare I. Kant’s vision to that of Italian thinker. Firstly, Kantian reason as D. Alighieri’s Emperor, guides the human race to temporal happiness in accordance with philosophy, because without philosophy it is impossible to reach such a eudaimonic state. Moreover, this reason is a nomothetic (i.e. lawgiver and law-maker) agent, which through no intermediary (*sine ullo medio* in Latin) obliges human beings to act properly from civil and moral point of view. So, the *Hominis duplex fines*, for I. Kant as well as for D. Alighieri’s is a question not concerning the Church, not concerning the salvation of human thanks to theological virtues, even if they are infused by God, but due to cardinal virtues and *studiositas*, a term used by Th. Aquinas. G. M. Reichberg rightly understands *studiositas* like “any voluntary engagement of the mind in cognitive endeavors, speculative or practical, sensory or intellectual”³¹ to which Th. Aquinas assigns the role of curbing desire knowledge, which ought not to become *curiositas*, an excess of the above-mentioned desire, as he wrote in *Summa Theologiae*, so that *studiositas* becomes a way to educate temperance. It should be underscored that Thomistic position is singular since Th. Aquinas widened the scope of temperance “to include not only appetite for tactile pleasures, but what’s more, the very appetite for truth as well”. To our mind, D. Alighieri and I. Kant overcame Aristotelian position, and partially Thomistic one, as far as the limit of knowledge is set by humans

³⁰ Ibidem, P. 111.

³¹ Studiositas, The Virtue of Attention, P. 147.

and can concern those fields as well that may be not of interest to human beings, because the autonomy of human intellect presupposes no restrictions to knowledge. Knowledge, we can understand there as education and comprehension of reality throughout participation of human intellect to universal, which enhances elevation of human from nature to being, and strive after Eternal Truths. Terrestrial beatitude (that does not mean annihilation of human will) to a certain extent is a never-ending process, if we consider that God is too high in Heavens, or Reason (as moral Lawgiver) in I. Kant's philosophy is hidden beyond noumenic walls and it is impossible to reach them in a short time. Development and progress of humankind are a hard way to go and need a continuous work over society and over individuals to make them better than they were before. Therefore, we can presuppose that Kantian philosophy as well corresponds to Appendix 1 and 2 to our essay considering the fact that man, in some degree, is a subject, whom only (morally) good philosophy and politics ought to create, to form, to educate, without any expectation of rewards in afterlife, a circumstance that we can detect in works by D. Alighieri we scrutinized in present essay. This fact gives us the chance to presuppose that humankind may become immortal and incorruptible even if just from an ethical standpoint, so that in the long run it would be as close as possible to God(ness), and, consequently, fulfill god's plan on the Earth, circumstance having as consequence the appearance of New Adam (as ethically perfectible humankind – *Communitas*) in D. Alighieri's vision and Cosmopolitan republic in Kantian philosophy, so that we can conclude that such institution would englobe the Church and create instead of it a Curia and a Ecclesia as jurisdictional bodies having right to regulate also questions concerning religion. This way, we think that we detected main Alighieri's and I. Kant's philosophical insights concerning topic of present essay, and, in view of the foregoing, which was the main goal we ought to reach in present essay. Thus, in view of the foregoing we can draw general issue.

GENERAL ISSUE

First, we shall underscore is ontological and metaphysical emancipation of human beings D. Alighieri and I. Kant operated in field of philosophy, considering that both thinkers took as ontological basis of human life Reason. Humankind participates of reason directly under the influence of what we have called “cardinal virtues” in D. Alighieri’s vision and moral law in I. Kant’s philosophy. As for German and Italian thinkers, virtues and moral law are expression of Reason by which we mean a Lawmaker, trying to establish a nomocracy, a political system under the sovereignty of rational laws and civic rights presupposing the power of One over others. It does not mean that Reason is monocratic, excluding any dissidence, or “totalitarian” if we want to call this otherwise (last remark strictly concerns I. Kant’s philosophy). As for D. Alighieri only a properly guide of humankind (Reason) can help them to attain the terrestrial paradise without the intercession and grace of the church. Consequently, as we argued, manifestation of Reason in humankind as element of self-improvement of the latter is a key element underscoring *purposiveness* of humankind, which must reach the goal of perfection both of humankind and nature. This element is dramatically important to us as far as both D. Alighieri and I. Kant looked at human beings as at moral beings on the Earth (despite Kantian concerns about “good”) related to a unconditional moral end, as far as they are the ultimate end of nature itself: the final end of moral and morality is the result of freedom of the will that must be granted by Reason (Active intellect/Emperor, Reason/ Moral law), which represents at a certain extent, the god-likeness of humans. Consequently, another important task in self-improvement of humankind is the cultivation of this latter, which would provide a mean to promote the ultimate end of nature and, in turn, the eradication of *causes of evil* such like avarice, gluttony, self-interest that do not allow to live a good life, so a life that may become more autonomous in order to reach a higher level of perfection that humans must strive after, because as for D. Alighieri “freedom and morality are grounded in Being, and are therefore necessary attributes of human nature. To be human is to actively exercise the rational and moral

faculties in pursuit of the complete fulfilment”³², a thesis that, *mutatis mutandis*, we can apply to Kantian philosophy as well³³, if we consider that both for D. Alighieri and I. Kant virtue (morality) is not something given, but a nonlinear path that needs human commitment and efforts to be reached thanks also *studiositas* a way human beings must use to pass from the state of animality to the state of virtue, which may take a very long time, as far as the acquisition of such state requires many generations of man and full deployment of human natural capacities³⁴, but, at the same time, it is needed to define the boundaries of those capacities, i.e., define what justice and freedom stand for in D. Alighieri and I. Kant’ visions.

Justice plays a capital role in I. Kant and D. Alighieri’s vision. As for D. Alighieri, justice is the social virtue *par excellence*, and it represents a precondition for happy (eudemonic) society having its ideal in the universal monarchy we shall analyze further, but justice can but be bounded and supported by love (including God’s love) that shall be understood as *philia* (one of the parts of social life by Aristotle) by which D. Alighieri meant interested to common thing against disastrous factionalism of his time, taking for basis of new, general government some ideas of Florentine *popolo*, especially what concern justice that defined “according to Roman law, as the constant and perpetual desire to secure to each his own right” following the principle “that which touches all must be approved by all”, principles that *popolo* risked to lose because of its factious fight against aristocracy, or Ghibelline against Guelfs, a fact forcing D. Alighieri to invoke Imperial intervention to solve intestine fights of Italian Peninsula³⁵. The way to reach ideal state of humanity (state of nature, if use Aristotelian and Thomistic terms) i.e., the realization of potentiality of humankind means put interest of the whole before particular interest and put an end to endless conflicts of

³² *Dante’s enamoured mind: Knowing and Being in the Life and Thought of Dante Alighieri*, P. 7.

³³ *Ideas for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*, P. 43.

³⁴ (Convivio (I, xi, 7).The habit of virtue, whether moral or intellectual, cannot be had of a sudden, but must be acquired through practice’.

³⁵ *Divine Comedy*, Purgatory, VI, vv. 76-78.

rulers, which is prodrome to well-being of community and, consequently, to freedom. This facet of D. Alighieri's argumentation is crucial because laws are image of natural justice for Italian thinker and, consequently, observance of those latter is not intended to be slavery, but is the highest liberty, and state of affairs can be granted only by the Emperor. This latter embodies the Law, he shall support rightly constituted states, which are dedicated to liberty, and he ought to fight against all "perverted" forms of government foreseen by Aristotle³⁶, and, consequently, he is implementer of moral philosophy. As omnipotent (it means to us being above any interest) acting being, the Emperor enforce the law so that humankind as a whole body can reach its ultimate end as far as laws bind on all human beings. Emperor is the representative of God on the Earth as we have underscored several times, mankind might reach political peace (a perpetual one?) so that politics involves the actualization of potential power (the habit of intellect) of human beings³⁷. If D. Alighieri's vision is rather clear, what can we write about justice in Kantian philosophy? This topic is quite sensitive, as to say, because of fragmentariness of evidences in I. Kant's works concerning justice, which to our mind, is displayed at best in "Metaphysics of Customs" and "Metaphysical Element of Justice". If analyzing first Kantian work we quite clear conclude that interpretation of Justice can be related to "divine command theory", as presupposed J. E. Hare,

³⁶ See *De Monarchia*, I, xii, 11.

³⁷ See *De Monarchia*, I, xi, 13.

Moreover, just as greed, however slight, dulls the habit of justice in someway, so charity or rightly ordered love makes it sharper and brighter. So

the man in whom rightly ordered love can be strongest is the one in whom justice can have its principal abode; the monarch is such a man; therefore justice is or can be at its strongest when he exists.

Preterea, quemadmodum cupiditas habitualem iustitiam quodammodo, quantumcunque pauca, obnubilat, sic karitas seu recta dilectio illam acuit atque dilucidat.

Cui ergo maxime recta dilectio inesse potest, potissimum locum in illo potest habere

iustitia; huiusmodi est Monarcha: ergo, eo existente, iustitia potissima est vel esse potest.

noticing that some philosophers see divine command theory as an example of Kant's heteronomous will – motives besides the moral law, which Kant regarded as non-moral, and, consequently, right actions as expression of autonomy of individual are a reflection (manifestation) of God's righteousness on the Earth (expressing itself in Categorical imperative), as far as highest good ought to be good in itself without any qualification, in force of that fact that I. Kant concluded that only thing is truly good: "There is nothing it is possible to think of anywhere in the world, or indeed anything at all outside it, that can be held to be good without limitation excepting only a good will"³⁸. Consequently, if we pass to justice we can find in "Metaphysical elements of justice", we have to underscore that I. Kant reflects further on topic of admissibility of morally worthy action, arguing that it is not possible to have a moral motive to perform an immoral act, as far as relation between morally worthy motive of respect for law does not admit the opposite, and it lays on inner morality of man, which confirm our supposition that it is possible to compare Kantian teaching to divine command theory. Moreover, in the introduction to mentioned work, German philosopher meaningfully remarked our relation to God, arguing that "is fruitful from an internal, practical point of view in relation to ourselves and to maxims of internal morality, inasmuch as our whole immanent (accomplishable) duty consists of this purely represented relationship"³⁹. As rightly noticed K. R. Westphal, our relation to God "according to Kant, primarily concerns our virtue, that is, the moral worthiness of our motives and, consequently, we think that it is possible to suppose that our "accomplishable duty", is the ought, which becomes "I can", reflection of Categorical imperative, so that, we agree in this with K. R. Westphal, "not do anything conflicting with inner morality, even if is commanded by suzerain, it means that we must not conflict with

³⁸ *Groundworks of Metaphysics of Morals*, First Section Transition from common rational moral cognition to philosophical moral cognition [Ak 4:393], P. 9.

³⁹ *Metaphysical elements of Justice*, P. 47/ Ak VI pp. 241-242.

Categorical imperative”⁴⁰. To a certain extent, we can presuppose that human beings must obey laws they agree in society, which is not a commonwealth in the way I. Kant understood it⁴¹, but it is a preliminary state, which shall lead human to possible perfection and self-improvement. Consequently, we can suppose that the idea of Right to I. Kant was manifestation of reason and self-restriction of human individual egoism are the cornerstone of juridical and ethical communities that are not something given, but a task and a duty people must fulfill, and it is need Justice. We can understand Kantian justice as amount to positive legislation to make rights possible (*iustitia tutarix*) and as what that makes rights a necessity (*iustitia distributiva*), which presupposes a severe punishment in case the law would be broken (an aspect we analyze further in conclusions). It means that right and justice represent practical facets of categorical imperative and, consequently, through maxims they have to grant the progress of humankind and emergence of highest good from its noumenic realm.

Basing on this, we can find out that for I. Kant also justice is one of condition of well-being of nations, as he noticed in “Metaphysical Element of Justice”, and this state of well-being is a clear passage from the state of nature to the state of reason, to the state of freedom, which is really close to D. Alighieri’s conception with the important limitation

⁴⁰ Kant's qualified principle of obedience to authority in the metaphysical elements of justice, P. 360.

⁴¹ *Metaphysical elements of Justice*, §45 p. 77/ Ak VI p. 313); " ... whatever might be the kind of laws to which the citizens agree, these laws must not be incompatible with the natural laws of freedom and with the equality that accords with this freedom ... , *Metaphysical elements of Justice* §46, p. 80/ AkVI p. 315); "By 'the well-being of the state' is meant that condition in which the constitution conforms most closely to the principles of justice, that is, to condition of reason through the categorical imperative obligates us to strive after" and *Metaphysical elements of Justice* §49 p. 84/ Ak VI p. 318). A state is a union of a multitude of men under laws of justice. Insofar as these laws are necessary a priori and follow from the concepts of external justice in general (that is, are not established by statute), the form of the state is that of a state in general, that is, the Idea of the state as it ought to be according to pure principles of justice. This Idea provides an internal guide and standard for every actual union of men in a commonwealth.

that in I. Kant vision people have the right to disobey their suzerain, or ruler if he does disregard human rights or does not “counter-balance what Kant elsewhere calls the ‘radical evil’ in human nature”⁴² and people force other to join civil society, which represents one of more relevant contradictions in I. Kant philosophy. By the way, we can presuppose that German philosopher, distinguished the idea or right and the idea of “common justice”, which lays on the right of nature, as far Natural Right rests upon pure rational Principles a priori; Positive or Civil Right is what proceeds from the Will of a Legislator”⁴³ (Reason), whose work does not know span of time and space, is subjected to action of history and nature, so that we shall find another main likeness between D. Alighieri and I. Kant’s vision, what is their ideal of reason-founded justice that must be applied both by the whole of rational beings individual and by Emperor as application of ontologically (Divine) and metaphysically perfect Reason. Consequently, we can say that both for Italian and German thinkers, justice is something overcoming human desires, “filtering” them throughout corpus of laws humankind has been given throughout use of possible intellect and moral maxims that human beings ought to discover inside themselves and obey, making them possible. Justice is the result of *studiositas* and temperance (inhibition of heteronomous inclinations) having influence on development of nature and humankind, so that Earth would undergo a process of universal improvement, which explain teleological substance of humankind, representing highest level of humanistic vision we can detect in D. Alighieri and I. Kant’s both from theistic (Godlikeness of man manifests itself as New Adam overcoming sins and vices, under the guide of Emperor representing God) and deistic point of view (Godlikeness of man reveals itself in continuing God’s work and bringing to the highest level throughout Reason and will that can be considered blinks of His existence).

⁴² Kant's qualified principle of obedience to authority in the metaphysical elements of justice, P. 364.

⁴³ *Philosophy of Law: An Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence As The Science of Right*, P. 45.

Thirdly, and last but not least, is it possible to suppose that freedom of individual is allowed in D. Alighieri and I. Kant's vision? Question concerning freedom in D. Alighieri and I. Kant's political and ethic philosophy is the most salient matter, which must pay close attention. We have been using term "freedom" several times in present essay, and main goal was to express theoretical insights of thinkers we tried to analyze and scrutinize. Firstly, it should be underscored that both thinkers were convinced that freedom is realizable just in society, and 'doing whatever you want' is not freedom but license as a universal constraint that inhibits the freedom of all individuals" as taught Aristotle. Searching for God mean drawing out moral law human beings have inside themselves, by which humankind would achieve moral freedom, a circumstance underscoring moral responsibility of human beings, freeing them from physical necessity⁴⁴. What concerns I. Kant freedom, we adopt definitions we can find in *Groundworks of Metaphysics of Morals*, where German affirms that as *intelligence* I will cognize myself, though on the other sides as a being belonging to the world of sense, as nevertheless subject to the laws of the first, i.e., to reason, which in the idea of freedom contains the law of the understanding's world, and thus to autonomy of the will; consequently I must regard the laws of the world of understanding for myself as imperatives and the actions that accord with this principle as duties"⁴⁵, which, to our mind, represents an important analogy with D. Alighieri's vision, as far as being *Intelligence* human can also be aware of their mission on the Earth and free themselves from nature, which becomes kind to humankind as far as the latter runs all the steps from brutal to civilized state⁴⁶ through categorical imperative. Hence, we can presuppose theoretically, that D. Alighieri and I. Kant had common views concerning ontological and metaphysical status of humans is common to both thinkers, as far as humans are ends-

⁴⁴ *Dante's enamoured mind: Knowing and Being in the Life and Thought of Dante Alighieri*, P. 323.

⁴⁵ *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, P. 70.

⁴⁶ See for instance *Idea for an Universal History with a Cosmopolitan Purpose*, and *Critique of judgment*, especially Part II, Appendix. Methodology of teleological judgment, §§ 83-91.

in-themselves and not means, which “imposes to that extent a limit on all arbitrary treatment of them (and is an object of reverence). Referring to this, question about individual freedom remains, if we consider that we presuppose nomocracy as foundation of D. Alighieri and I. Kant’s vision. What concerns Italian thinker, we think that it is possible to use J. Revel’s essay- commentary to J. C. Lefort’s “Dante’s modernity”, where she inquires question “power of the one” in comparison to É. De La Boétie’s “Voluntary servitude”. Unfortunately, we have no chance to deeply analyze this work, but quotation from C. Lefort’s work in J. Revel’s essay, can shed light on question we investigate: “The visible sign of union is deceptive: in truth, nature has made us not so much united [unis] as all ones [uns]. However, individuals only discover themselves as ones [uns] through the relationship with those with whom they share their life”⁴⁷. In this context the most important we must underscore is “common capacity for differences” which is what enhances our possibility to cooperate as D. Alighieri clearly underscored in *De Monarchia*, so that we can conclude that such cooperation is what help to reach throughout interaction the activation of possible intellect, which we can consider along with J. Revel “the common of difference and as the cooperation of the ones”⁴⁸. We cannot accept conclusion made by J. Revel that ideal of D. Alighieri’s is fraternity as De La Boétie (an inference that she made on C. Lefort’s analysis), but we can with some confidence presume, on one hand, that cooperation is the union of New Adam on the Earth and New Adam on the Heavens (an escamotage to unite Cardinal and Theological virtues), and, on the other hand, we can presuppose that role of Emperor is safeguard this freedom, and grants dignity of human beings living by reason and nature, while those who would not obey it, will be punished only in afterlife⁴⁹. To our mind, in respect of I. Kant’s philosophy about freedom of the individual, we think that we face a more complicated matter, but we think that a quite

⁴⁷ Lefort/Dante. *Reading, Misreading, Transforming*, P. 103.

⁴⁸ Ibidem, P. 107.

⁴⁹ Theory of “contrapasso” (fit punishment) by each punishment is an exaggerated version of corresponding sin

acceptable solution to this problem can be found in “Preliminary concepts of the Metaphysics of the Morals”. There we can find a definition of obligation that by I. Kant is “the necessity of a free action under a categorical imperative of reason making an action necessary and this necessity is due to freedom”⁵⁰, so to the freedom to choose the good, so that permitted actions are not contrary to obligation and freedom is called “authorization”⁵¹. Consequently, duty is a matter of obligations I. Kant argued, therefore we can deduce that correct use of maxims (which exceeds external laws related to state of nature, as we understand it), creates a state of right that is the amount of condition allowing to unite mutual choice under a universal law of freedom⁵², so that mutual limitations represent a way of safeguarding general interest (properly use of unsocial sociability). This, in turn, presupposes individual freedom (of each rational – autonomous – being) and allows chance of mutual usual of coercion as a way to develop perfect duty in order to enhance the possibility to make of humans *persons (homines noumena)* having dignity, “by which” he exacts respect for himself from all rational beings in the world”. There it is reasonable to find a connection with cooperation like in Dante’s vision, so that the idea of dignity of human being as subject having inside himself Reason, which is a spark of God, manifests itself in conscience⁵³, which is also a way to withdraw human from nature, from radical evil and, actually, the best way to give hope people, as far as “God is, a necessary myth to stop us going mad. In the *Critique of Pure Reason*, philosopher Immanuel Kant referred to God, the immortal soul, free will as ‘necessary presuppositions’ which are required if we are to have a moral life at all”⁵⁴.

⁵⁰ *Metaphysics of Morals*, P. 48.

⁵¹ *Ibidem*, P. 49.

⁵² It is important to pay close attention to Universal principle of right, which reveals that an action is right, if it can coexist with everyone’s freedom in accordance with a universal law, or if on its maxim the freedom of choice of each can coexist with everyone’s freedom in accordance with a universal law.

⁵³ *Metaphysics of Morals*, Pp. 248 – 234.

⁵⁴ *Dante’s Enamoured Mind*, P. 438.

Concluding our essay, we shall highlight that D. Alighieri and I. Kant tried to create a community (commonwealth) where people can become *civitas*, a union of a multitude of man under laws of Reason, if use I. Kant's words, which challenges time and space. We have to underscore, at the same time, that ideal state is not embedded in existing society, but is a long-term political project having as final end the creation of a form of government accessible to all rational beings, a *Res publica* in Roman meaning of this term. We can partially agree with Steinberg A. Z. affirming that Kant is platonic in question concerning power⁵⁵, but, at the same time, we are quite sure that D. Alighieri and I. Kant not only repudiated as Plato, Thrasymachus' view that 'justice is the interests of the strongest', but at the same time we think that both thinkers partially solved The Euthyphro dilemma⁵⁶, basing their ethical and political vision on a deontological foundation, which is source of spiritual and civil values, avoiding the presence of church. In this vision human beings as well are in the making, they are subjects of this projects, even if from diametrical theoretical position having as common element human dignity and human self-improvement. To problematize investigated topic we must underscore some elements, amidst those the main important are the following: on one hand, it is no possible to define at what extent all human beings are intended to be "rational" (dichotomy of Kantian philosophy natural and noumenon human and D. Alighieri's ideal of nobleness), and, on the other hand, it is not completely clear the influence of medieval theological voluntarism on D. Alighieri and I. Kant, having some utopic element we are intended to scrutinize in further essay in comparison to Marsilius of Padua, and William of Ockham in the framework of philosophy of nature and predestination of human beings from an anthropological point of view.

⁵⁵ Система свободы Ф. М. Достоевского.

⁵⁶ Is found in Plato's dialogue Euthyphro, in which Socrates asks Euthyphro, "Is the pious (τὸ ὅσιον) loved by the gods because it is pious, or is it pious because it is loved by the gods?" (10a)

BIBLIOGRAPHY

- Alighieri, D., *De Monarchia* [electronic resource] <https://www.danteonline.it/monarchia/>
- Alighieri, D., *Convivio Opere minore di Dante Alighieri*, v. 2, Unione Tipografico-editrice torinese, 1997, pp. 892.
- Anscombe, G. E. M., *Modern Moral Philosophy*, Vol. 33, No. 124. (Jan., 1958), pp. 1-19.
- Arendt, H., *Lectures on Kant's political philosophy*. The University of Chicago Press, 1992, pp. 174.
- Асмус, В. Ф., Иммануил Кант И. М.: Наука, 1973 г.- 536 с.
- Бурханов, Р. А., Вещь в себе // История и философия науки: История и философия науки [Текст] : энциклопедический словарь / [Бурханов, Р. А. и др. ; редкол.: Е. В. Гутов (отв. ред.) и др.]. - Нижневартовск : Изд-во Нижневартовского гос. гуманитарного ун-та, 2010. – 341с.
- Beccarisi A., “La teoria dell' intelletto come fondamento di una comunità universale in Meister Eckhart e Dante”, in: Alessandra Beccarisi e Alessandro Palazzo (ed.), *Per studium et doctrinam, Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo*, Roma 2018, p. 221-244.
- Berti, E., Aristotle’s *Nous poiêtikos*, quoted in “La teoria dell'intelletto come fondamento di una comunità universale in Meister Eckhart e Dante”, in: Alessandra Beccarisi e Alessandro Palazzo (ed.), *Per studium et doctrinam, Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo*, Roma 2018, p. 221-244.
- Cavallar, G., *Cosmopolitanism in Kant's philosophy*, *Ethics & Global Politics* 5(2):95-118.
- Critchley, P., *Dante's Enamoured Mind: Knowing and Being in the Life and Thought of Dante Alighieri* 2013, [e-book] Available through: Academia website <http://mmu.academia.edu/PeterCritchley/Books>
- Фасоро Санди Аденийи, „Кант о человеческом достоинстве: автономия, человечность и права человека“ // Кантовский сборник. 2019. №1, с. 81-98.
- Fischer, M., “Was wird aus der Kultur? Kulturphilosophie nach Kant”. In: Ian Kaplow: *Nach Kant: Erbe und Kritik*. LIT Verlag Münster, 2005, S. 136–158, hier S. 138 ff.
- Gilson, É., *Dante the philosopher*, Sheed and Ward, London, 1948, pp. 338.

- Kant, I. *Critique of practical Reason*, Translated by Werner S. Pluhar, Introduction by Stephen Engstrom, Inc., Indianapolis, Cambridge Hackett Publishing Company, 2002, pp. 284.
- Hill, T. J. E., *Human Welfare and Moral Worth: Kantian, Perspectives*. Oxford : Oxford University Press, 2002.
- Kant, I., *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 785.
- Kant, I., *Critique of Judgement*, Translated, with an Introduction, by Werner s. Pluhar. With a Foreword by
Mary J. Gregor, Indianapolis, Cambridge, Hackett Publishing Company, pp. 576.
- Kant, I., *Dissertation on the Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World: Inaugural dissertation. The Collected Works of Immanuel Kant*, Hastings, East Sussex Delphi Publishing Ltd, 2016, pp. 1956.
- Kant, I., *Groundworks for Metaphysics of Morals*, Edited and translated by Allen W. Wood with essays by
J. B. Schneewind, Marcia Baron, Shelly Kagan, Allen W. Wood, Yale University, New Heaven and London, 2002, pp. 195.
- Kant, I., *The Metaphysics of Morals*, Introduction, translation and notes by M. Gregor, Cambridge University Press, 1991, pp. 307.
- Kant, I., *The Metaphysical Elements of Justice*, Translated, with an Introduction, by John Ladd. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965, pp. 150.
- Kant, I., *Religion and Rational Theology*, translated and edited by Allen W. Wood and George di Giovanni, Cambridge University press, 2005, pp. 307.
- Kant, I., *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*, translated by Allen Wood and George Di Giovanni, with an introduction by Robert Merrihew Adams, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 230.
- Kant, I., "Ideas for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose". In *Kant. Political writings*, edited with an introduction and notes by Hans Reiss, translated by H. B. Nisbet, second, enlarged edition, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, pp. 209.
- Kant, I., *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*, translated with introduction and notes by M. Campbell Smith, Preface by Professor Latta, New York, The Macmillan company, 1917, pp. 203.

- Kant, I., *Philosophy of Law: An Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence As The Science of Right*, translated by W. Hastie B. D., Edinburgh: T. & T. Clark, 1887, pp. 300.
- Кант, И., „О воспитании“ / И. Кант: *Трактаты и письма*. М.: Наука, 1980 — 709 с.
- Kantorowicz, E., *The king's two bodies. A study in mediaeval political theology with a new introduction by Conrad Leyser*, Princeton Classics Edition, 1955, pp. 568.
- Кучеренко, А. В., „Вера, воля и практический разум как источники морального закона в этике Канта“/ А. В. Кучеренко// Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота, 2011. № 8 (14): в 4-х ч. Ч. III. С. 120-123.
- Lefort, C., *An Introduction to the Monarchia With an Essay by Judith Revel*, Translated from the French by Jennifer Rushworth, ICI Berlin Press, pp. 117.
- Mettini, E., “Under un unstarry sky: Kantian ethics and radical evil”. ARHE XVII, 34/2020, pp. 241-274.
- Reichberg, Gregory M., “Studiositas, the Virtue of Attention”, in *The Common Things: Essays in Thomism and Education*. Washington, DC, 1999, pp. 143–152.
- Simmel, G., “The sociology of sociability”. *American journal of sociology*, 553, 254-261.
- Revel, J., Lefort/Dante. Reading, Misreading, Transforming in Dante's Modernity... pp. 87-108.
- Слинин, Я. А., „Этика Иммануила Канта“ // Перов, Ю. В., Сергеев, К. А., Слинин, Я. А., *Очерки истории классического немецкого идеализм*, С. 154-207.
- Штейнберг, А. З., Система свободы Ф. М. Достоевского // Скифы: Берлин, 1923. с. 152.
- Шопенгауэр, А., *Об основе морали, Свобода воли и нравственность*. - Москва.: Издательство "Республика", 1992, с. 528.
- Valli, L., *Il linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'Amore»*, Roma 1928, pp. 418.
- Virgil (Publius Vergilius Maro), *Bucolics*, Virgil &Goold, G. P. & Fairclough, H. Rushton, Publisher Harvard University Press, 1999, pp. 597.

Westphal, Kenneth R., 1991. "Kant's Qualified Principle of Obedience to Authority in the Metaphysical Elements of Justice". In: G. Funke, ed., *Akten des 7. internationalen Kant-Kon* (Bonn, Bouvier), II.2:353–66.

APPENDIX

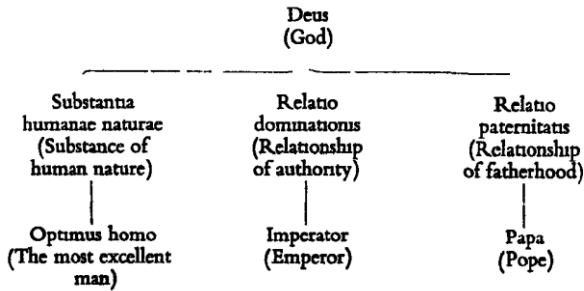
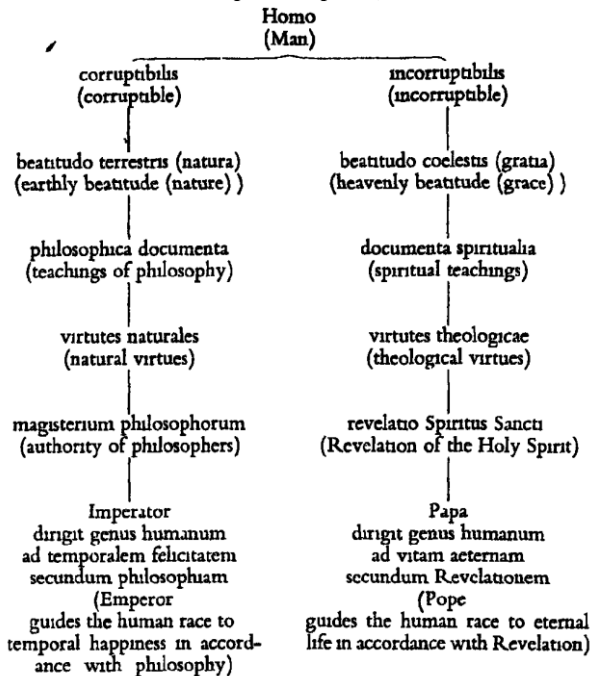
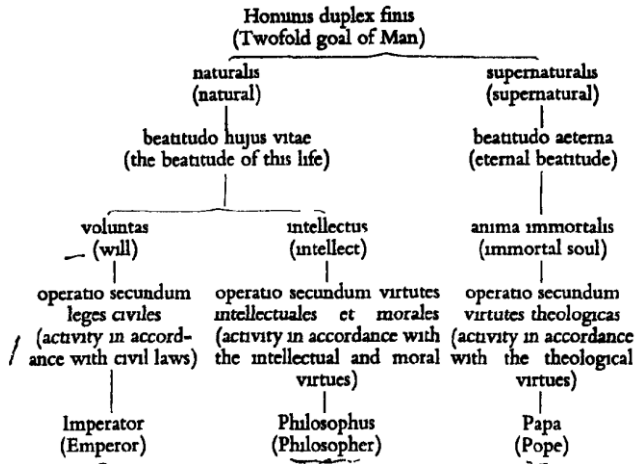
Table 1. (This material can be found in É. Gilson's *Dante the philosopher*)Table 2. (This material can be found in É. Gilson's *Dante the philosopher*)

Table 3. (This material can be found in É. Gilson's *Dante the philosopher*)



EMILIJANO METINI

Ruski nacionalni istraživački medicinski univerzitet „Pirogov“, Međunarodna medicinska škola, Odsek za humanističke nauke, Moskva, Ruska Federacija

UNIVERZALNI PRINCIPI U POLITIČKOJ
FILOZOFIJI DANTEA ALIGIJERIJA I IMANUELA
KANTA
(DRUGI DEO)

Sažetak: Ideali univerzalne moći sposobne da upravlja i da rešava društvena i etička (religijska) pitanja, kao i mnogi načini da se dosegne najviša mudrost, a stoga i najpotpunije blagostanje ljudskog roda da bi se došlo do večnog mira, prisutni su kroz čitavu ljudsku istoriju, tako da te ideale možemo pronaći u Platonovoj *Državi*, u Aristotelovoj *Politici* i drugim delima koja se bave zasnivanjem više ili manje utopijskih „država“ i zajednica do naših dana. U ovom radu detaljno ćemo ispitati univerzalističke poglede italijanskog mislioca Dantea Aligijerija (1265—1321) i kosmopolitsku ideju nemačkog filozofa Imanuela Kanta (1724—1804). Da analiziramo političku filozofiju ovih mislilaca, odlučili smo na osnovu sledećeg: s jedne strane, Dante kao osnov svojih razmatranja uzima Rimsko carstvo, koje je kao postojan temelj svoje univerzalističke ideologije imalo *pravo* svakog rimskog građanina (koje je počivalo na poštovanju religijskih i građanskih dužnosti), te tzv. *pax romana*⁵⁷, teorijskog tla na kojem bi Dante gradio sekularnu *communitas* vođenu umskim zajedničkim dobrom, a koja je mogla zameniti tzv. *humanitas* (u avgustinovskom shvatanju takve ideje); s druge strane, Kant je pokušao da objasni kako se može postići da samopoboljšanje pod ispravnom upotrebom uma (koji mi shvatamo kao etički vladajući princip ljudskog roda) vodi ljudska

⁵⁷ *Pax romana* (latinski izraz za „rimski mir“) vremenski je raspon dug oko dve stotine godina koji traje od stupanja na vlast Cezara Avgusta, utemeljitelja Carstva (27. god. p. n. e.) do smrti Marka Aurelija (180. n. e.) i koji se smatra zlatnim dobom uzraslog i održanog rimskog imperijalizma, poretka, prosperitetne stabilnosti, hegemonijske moći i ekspanzije, uprkos nekolicini pobuna i unutrašnjih političkih nemira.

bića od prirodnog (onog poluzverskog) do umskog stanja, koje bi kao završni cilj imalo večni mir u univerzalnoj republici. Na tim osnovama pokušaćemo da utvrdimo zajedničke teorijske i idealne odlike Danteovih i Kantovih pogleda, kako bismo dokazali da univerzalistička moć nije despotska, već ujedinjujuća moć pod etičkim i duhovnim principima čitavog čovečanstva.

Ključne reči: I. Kant, D. Aligijeri, univerzalizam, *communitas*, *humanitas*, sloboda, politika, *De Monarchia*, Večni mir, H. Arent, E. De La Boetije

Primljeno: 17.7.2021.

Prihvaćeno: 14.9.2021.

NIKOLA TATALOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

GADAMEROVO „PONA VLJANJE“ MIM EZISA II

Sažetak: Rad predstavlja nastavak analiza Gadamerove rehabilitacije pojma mimezisa koji nosi celinu njegovog projekta filozofske hermeneutike. Oslanjajući se na rezultate analiza provedenih u prethodnom radu ovaj članak u konačnom tvrdi da je kod Gadamera na delu opetovanje, a ne ponavljanje mimezisa, te ukazuje na nužnost napuštanja pojma istine ukoliko se zaista želi izvršiti ponavljanje mimezisa i izaći iz začaranog kruga platonistički postavljene igre zarobljavanja mimezisa.

Ključne reči: Gadamer, mimezis, prikaz, igra, umetnost, svečanost, teorija, ponavljanje

I

U prvom delu istraživanja pokazali smo da su za Gadamera pojmovi igre i preobražaja u tvorevinu dve strane njegove rehabilitacije pojma mimezisa.² Rečju, igra je tvorevina, jer je celina puna značenja koja se može neprestano ponavljajući obnavljati, ali je istovremeno tvorevina igra, jer samo kroz igranje njeno idealno jedinstvo dolazi do prikaza.³ Ukoliko je igra kao samoprikazivanje bila mišljena kao *ενέργεια*, kao kretanje koje nema svrhu izvan samog sebe, tj. izvan vlastitog dolaženja do prikaza, tada igra preobražajem u tvorevinu postaje *ἔργον*, tvorevina (*Gebilde*), te ima karakter dela (*Charakter des*

¹ E-mail adresa autora: nikolatatalovic@ff.uns.ac.rs

² Tatalović, N., „Gadamerovo ‘ponavljanje’ mimezisa I”, *Arhe*, XVIII, 35 (2021), str. 203-223.

³ Gadamer, Hans-Georg, *Istina i metoda. Osnovi filozofske hermeneutike*, prev. S. Novakov, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978, str. 147.

Werkes). Preobražajem u tvorevinu igra dolazi do vlastitog dovršenja u smislu da dobija vlastiti idealitet kojim biva odvojena od prikazivačkog čina igrača i postoji u čistoj pojavi onoga što oni igraju. Igra preobražajem u tvorevinu, ističe Gadamer, postaje ponovljiva i postojana, te time otvara mogućnosti vlastitog razumevanja.⁴

Kao što je razumevanje umetničkog dela polazeći od igre impliciralo nezavisnost dela od stvaraoca ili onoga koji ga igrajući izvodi ili interpretira, tako i pojam preobražaja u tvorevinu upućuje na autonomnost umetničkog dela. Preobražaj ne podrazumeva promenu (*Veränderung*) određenog svojstva ili specifičnu perspektivu kojom umetničko delo prikazuje nešto prethodno postojeće i nezavisno od prikaza, već da je umetničkim delom ono prikazano iznenada i u celosti nešto drugo. Preobražajem u tvorevinu ono prikazano stupilo je u svoj istinski bitak, a njegov bitak je pre preobražaja, ističe Gadamer, u poređenju sa istinom u koju je sada stupio zapravo ništavan.⁵ Prethodno rečeno upućuje na razumevanje mimezisa unutar kojeg ono što se „podražava” preobražajem to više nije, već da tek sada jeste i to u punoj istini vlastitog bitka. Dato znači da se umetničko delo ne meri ničim izvan sebe, već da je nešto što je počivajući na sebi tu. Udaljenost uzora i odraza ovde nije na delu i Gadamer ističe da ona „ima nešto krivo za pravi smisao bića mimezisa.”⁶ U tom smislu, preobražaj u tvorevinu je preobražaj u istinsko (*Verwandlung ins Wahre*).

Drugim rečima, preobražaj ne znači vraćanje u neko prvobitno stanje ili određenost prethodno postojećom stvarnošću koja se imitira, već predstavlja, shodno Gadamerovoj transformaciji plotinovskih motiva, oslobođenje (*Erlösung*) i povratak (*Rückverwandlung*) u istinski bitak.⁷ Preobražajem u tvorevinu dolazi do osamostaljivanja onoga što je

⁴ *Ibid.*, str. 140.

⁵ *Ibid.*, str. 141.

⁶ Gadamer, H.-G., „Pesništvo i mimezis“, u: *Filozofija i poezija*, Službeni list SRJ, Beograd, 2002, str. 33-38, 35.

⁷ Gadamer, H.-G., *Istina i metoda*, str. 142. „Mimetičko jeste i ostaje jedan praodnos, u kome se ne dešava toliko podražavanje koliko preobražavanje... Mimezis nije onda toliko da nešto ukazuje na nešto drugo, što je njegov uzor,

umetničko delo. Ono počiva samo na sebi, ono je samo svoj svet. Dakle, umetnost nije nekakav lepi privid koji stoji nasuprot stvarnosti, već je stvarnost koja je kao ono prethodno nepreobraženo (*Unverwandelte*) sada preobražena i ukinuta (*Aufhebung*) umetnošću i ujedno uspostavljena u svojoj istini. Umetničko delo nam omogućava da učestvujemo u spoznaji sveta koji nam je umetničkim delom kao preobražajem u istinu otvoren. Međutim, data otvorenost se pokazuje kao takva tek u našem izvršenju iste, u našem igračko-interpretativnom stupanju u igru umetničkog dela.⁸

U pogledu na prethodno rečeno, pojam mimezisa za razumevanje umetnosti ima važenje jedino ukoliko se razume u smislu spoznaje, u smislu da onaj koji „podražava“ dopušta da ono što „podražava“ bude tu. Upravo se ovde Gadamer vraća na Platonovo učenje o spoznaji kao ἀνάμνησις-u, držeći da je suštinsko mimetičko dejstvo ono prepoznavanja.⁹ Međutim, Platonovo učenje o saznanju kao sećanju koje uključuje ideju pre-poznavanja, za Gadamera znači spoznaju koja je više od onoga što je već poznato. Kao što mimezis nije podražavanje prethodno postojećeg uzora koje proizvodi kopiju istog, tako mimezis mišljen kao prepoznavanje nije puko utvrđivanje prethodno poznatog, već, u skladu sa pojmom preobražaja, znači ponovo pojavljivanje, tj. javljanje poznatoga kao novog i prvoputnog. Po Gadameru, Platonovo učenje o saznanju kao sećanju i celina njegove dijalektike istinu onoga što jeste traže unutar područja *idealiteta* jezika. A dati idealitetu pravo upućuje na fenomen prepoznavanja koji počiva u

nego da nešto postoji kao smisljeno u sebi samom.” (Gadamer, H.-G., „Pesništvo i mimezis”, str. 37).

⁸ Gadamer, H.-G., *Istina i metoda*, str. 143.

⁹ *Ibid.*, str. 144; Gadamer, H.-G., „Riječ i slika – ‘tako istinito, tako zbiljsko’”, u: *Čitanka*, Matica hrvatska, Zagreb, 2002., str. 198-228, 206. Više o Gadamerovom odnosu spram Platonovog razumevanja saznanja kao sećanja vidi: Dostal, Robert J., “Gadamer’s Platonism: His Recovery of Mimesis and Anamnesis”, u: *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years After Gadamer’s Truth and Method*, J. Malpas (ur.), Northwestern University Press, 2010., str. 45-65; Risser, Jamse, “Hermeneutic Experience and Memory: Rethinking Knowledge as Recollection”, *Research in Phenomenology*, Vol. 16 (1986), str. 41-55.

pojmu mimezisa. Prepoznavanje po Gadameru znači oslobađanje od svega onoga što je slučajno. Pored prethodnog, ono što umetničko delo obrađuje umetničkim prikazom biva uzdignuto u svoju punu istinu.¹⁰ U pogledu na uobičajeno razumevanje mimezisa kod Platona, ovde je na delu Gadamerovo obrtanje smisla podražavanja. Umetničko delo nije prosto podražavanje stvarnosti, već je način na koji stvarnost dolazi do onoga što ona jeste: „U pogledu spoznaje istinitog je bitak prikaza više od bitka prikazane materije, Homerov Ahil je više nego njegov pralik... Mimički praodnos, koji razjašnjavamo, sadrži, dakle, ne samo to da je prikazano tu već i to da je istinski je došlo u ovo Tu. Podražavanje i prikaz nisu samo odražavajuće ponavljanje, već spoznaja biti (*Erkenntnis des Wesens*). Zato što oni nisu puko ponavljanje, već ‘iznošenje’ (*Hervorholung*) u njima se istovremeno primišlja i posmatrač.”¹¹

Dakle, ako umetnost prikazuje bit nečega, ako u njoj stvar dolazi u ono što ona jeste, onda umetnost nije puko podražavanje, niti je ona puko opetovanje nekog prethodno postojećeg bića ili događaja, već umetničko delo ukazuje na povišeni rang bitka (*erhöhten Seinsrang*).¹² Ona je ponovno poznavanje i u tom smislu je ona za Gadamera prepoznavanje. Dakle, ovde se Platonova ἀνάμνησις razume kao proces u kojem dolazi do toga da se sada po prvi put nešto javlja kao ono samo, analogno Platonovoj tezi da mi znamo ono što smo prethodno samo mnili. Da bismo zaista nešto znali, ono pojedinačno u njegovom bitku, mi to možemo znati tek ukoliko ga prikažemo, odnosno pokažemo pod okriljem samog oblika. Umetnost je, za Gadamera, upravo u datom smislu spoznaja, kao mimetičko prepoznavanje. Naravno, u slučaju Gadamera, prepoznavanje nije smešteno u mitsku prošlost, i u tom smislu kretanje spoznaje nije kretanje kao onome što bejaše biti, već je iznošenje, izražavanje same stvari u onom što ona jeste. Čini se da je kod

¹⁰ „Podražavanje, dakle, kao prikaz ima odličnu spoznajnu funkciju. Pojam podražavanja bi, stoga, mogao da bude dotle dovoljan u teoriji umjetnosti dok bi značenje spoznaje umjetnosti bilo neosporno. No to vrijedi samo dok je tačno da je spoznaja istinskog spoznaja biti jer takvoj spoznaji na ubjedljiv način služi umjetnost.” (Gadamer, H.-G., *Istina i metoda*, str. 145).

¹¹ Gadamer, H.-G., *Istina i metoda*, str. 144-145.

¹² Gadamer, H.-G., „Riječ i slika – ‘tako istinito, tako zbiljsko’”, str. 209.

Gadamera pre naglasak na neoplatoničkom prelivanju Jednog, nego na striktno platoničkom sećanju, iako ta dva momenta ne moraju stajati u odnosu suprotnosti.

Kakve su posledice ovde sprovedenih analiza za ontološko ustrojstvo umetničkog dela? Rekli smo da za Gadamera umetničko delo shvaćeno kao igra pretpostavlja preobražaj u tvorevinu. Dato znači dve stvari koje se odupiru onome što Gadamer određuje kao „estetsku svest“. Prvo, dato znači da je umetničko delo kao igra celina punine značenja, da predstavlja otvoreni totalitet koji se neprestano može ponovo prikazivati i razumevati. Drugo, iako je tvorevina ili delo kao igra nešto jedinstveno, datog jedinstva nema ukoliko se ne odigrava ili ne igra. Rečju, nešto je ono što ono jeste tako što neprestano dolazi do sebe kroz vlastito igračko samoprikazivanje. Nešto je jedno samo kroz stalno ponavljajuće prinavljanje i obnavljanje. Dakle, ovde na delu nije klasično mišljena stvar po sebi koja je odvojena od načina na koji se pojavljuje u uobičajeno razumljenom pojmu podražavanja, već je samo „podražavanje“, tj. prikaz, način na koji jeste sama stvar.

Nasuprot „estetskoj svesti“ koja razlikuje ove momente, Gadamer prethodno rečeno naziva „estetsko nerazlikovanje“ (*ästhetische Nichtunterscheidung*). Shodno „estetskoj svesti“, mi možemo praviti razliku onoga što umetnik podražava i sam čin podražavanja. Međutim, za Gadamera ovo razlikovanje je sekundarno i ne zahvata ono što je bitak umetničkog dela. Po Gadameru, ono igračko u igri i umetničko u umetnosti, kao i ono što mi u njima spoznajemo, jesu sama oblikovanja, a ne nešto što je oblikovano kao prethodno postojeće. Mimetičko posredovanje koje vrši umetničko delo nije nešto slučajno za samu stvar, već ona u tom posredovanju dobija svoj pravi bitak i dato posredovanje je totalno, tj. ono sebe ukida kao pukog posrednika: onog prikazanog ima samo prikazom.¹³ Isto tako stoji i sa interpretacijom kao izvođenjem ili igranjem samog umetničkog dela. Interpretacija nije nešto spoljašnje i slučajno datom delu, već njome umetničko delo stupa u vlastiti bitak. U pogledu na ovo poslednje, Gadamer govori o dvostrukoj mimezi (*doppelte Mimesis*), gde pesnik mimetički prikazuje stvarnost, a izvođač

¹³ Gadamer, H.-G., *Istina i metoda*, str. 150.

kao igrač prikazuje pesničko delo.¹⁴ Takođe, i sam posmatrač izvođenja umetničkog dela ulazi u igrački odnos koji izvodi izvođač pesničkog dela, te se mimetički odnos totalnog posredovanja neprestano pokazuje kao onaj koji je na delu. Upravo ova Gadamerova ideja o nizu ulančanih mimetičkih odnosa biće razvijena dalje kod Rikera (Paul Ricoeura) u njegovom učenju o trostrukoj *mimesis* unutar prvog toma *Vremena i priče*.¹⁵

II

Kako su prethodne analize pokazale, Gadamer govoreći o biti prikaza ili umetnosti uopšte govori o magičnosti, svetosti i uzvišenosti umetničkog dela u njegovom samoprikazivačkom karakteru. Takođe, videli smo da Gadamer eksplicitno potvrđuje da stoji na stanovištu onoga što Valter Benjamin naziva auratičnim iskustvom umetničkog dela. Sa druge strane mimetički praodnos pokazao se kroz niz umnožavanja posredničkog karaktera mimetičkog prikaza. Ova dva momenta, momenat svetosti i momenat mnogostrukog mimetičkog prinavljajućeg obnavljanja, upućuju u pravcu razumevanja mimezisa za koji Gadamer kaže da još uvek odzvanja u Aristotelovom pojmu mimezisa, gde je mimetičko prikazivanje deo jednog kulturnog procesa koji vrši objedinjavanje zajednice i koje stoji u blizini iskustva onoga božanskog.¹⁶ Veza neprestanog mimetičkog kretanja koje ima karakter po-navljanja kultne radnje unutar koje se pojavljuje božansko upućuje je na specifičan način vremenitosti umetničkog dela, koje je od suštinskog značaja za Gadamerovo razumevanje mimezisa.¹⁷ Kako vremenuje umetničko delo čiji bitak ima karakter ponavljajućeg samoprikazivanja? Imajući u vidu Kjerkegora (Søren Kierkegaard), Gadamer na dato pitanje

¹⁴ *Ibid.*, str. 147.

¹⁵ Riker, Pol, *Vreme i priča*, I, prev. S. Miletić, A. Moralić, IKZS, Sremski Karlovci, 1993., str. 75-100.

¹⁶ Gadamer, H.-G., „Pesništvo i mimezis”, str. 35.

¹⁷ O problemu vremena kod Gadamera u pogledu na pitanje vremenske distance i smrti vidi: Ricoeur, Paul, “Temporal Distance and Death in History”, u: *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, J. Malpas, U. Arnsward (ur.), The MIT Press, Cambridge, 2002., str. 239-256.

odgovara sledećim rečima: „Na jedan neodvojiv, neizbrisiv način, prikaz ima karakter ponavljanja istog. Pod ponavljanjem se ovde, naravno, ne misli da se nešto ponavlja u pravom smislu te reči, tj. da se svodi na prvotno. Svako ponavljanje je, naprotiv, jednako izvorno u odnosu na samo delo.”¹⁸

U eksplikaciji načina vremenovanja umetničkog dela, koje je određeno kao ponavljanje,¹⁹ Gadamer se poziva na iskustvo svečanosti ili festivala koje na najbolji način pokazuje datu strukturu vremena. Svečanosti i praznici jesu nešto što postoji tako što se ponavlja. Gadamer ističe da u ponavljanju svečanosti mi ne mislimo na vraćanje nečega što je prethodno bilo, niti je ovde na delu puko sećanje prve, izvorne svečanosti, već da je svečanost kao odvijanje „sadašnjost *sui generis*”, koja svoj bitak ima u ponavljanju.²⁰ Odvijanje slavlja kao izvršenje istog je u tom pogledu, po Gadameru, specifičan oblik ponašanja. Izvršenje ovde ne podrazumeva nikakav cilj koji treba postići, kao što je to bio slučaj i pri analizi igre. Kada izvršavamo ili izvodimo svečanost, cilj je uvek već tu. Ako svečanosti pripada ponavljanje, Gadamer kaže da onda mi ne razumemo svečanost kao onu koja se ponavlja zato što joj možemo pripisati određeno vreme, već upravo obrnuto. Vreme u kojem se događa svečanost javlja se samo kroz vraćanje i ponavljanje slavlja samog. Takvo vreme svedoči o primatu nečega što se događa u njemu pripadnom vremenu, nečega što se događa sa one strane vremena proračunljivosti. Vremenovanje umetničkog dela, kao i vreme svečanosti, nije vreme koje treba popuniti nekakvim aktivnostima, već vreme koje Gadamer naziva punim ili autonomnim vremenom, ono što bismo mogli nazvati pleromatskim vremenom.²¹

Bitak svečanosti Gadamer određuje time što je ona za onoga koji je slavi tu, nalik pozorištu gde je posmatrač određen onim biti-tu. Biti-tu

¹⁸ Gadamer, H.-G., *Istina i metoda*, str. 152.

¹⁹ O smislu Gadamerovog pojma ponavljanja vidi T., Kiesel, “Repetition in Gadamer's hermeneutics”, u: *The Late Husserl and the Idea of Phenomenology. Idealism-Realism, Historicity and Nature*, A.-T. Tymieniecka (ur.), D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1972., 196-203.

²⁰ Gadamer, H.-G., *Istina i metoda*, str. 153.

²¹ *Ibid.*, str. 153.

ne označava bezinteresno posmatranje, već „biti-tu znači sudelovanje.”²² Da bi se znalo kako nešto biva, ili kako nešto jeste, mora se istom biti prisutan. Biti-tu događaja, u ovom slučaju, svečanosti, određuje biti-pri-stvari svečanosti. Gadamer dato iskustvo svečanosti i njemu primerenu vremenitost gradi pozivajući se na prvobitni smisao grčke reči *θεωρία*: „Posmatranje je, dakle, pravi način sudjelovanja... Sudeonici jednog svečanog poslanstva nemaju nikakvu drugu kvalifikaciju i funkciju do da budu tu. *Theōros* je posmatrač, dakle, u pravom smislu te reči, koji u svečanom aktu sudeluje tim biti-tu i time dobija svoju sakralno-pravnu odliku, tj. svoju nepovredivost.”²³

Polazeći od načina na koji svečanost jeste, Gadamer ističe da biti-tu učesnika zapravo znači biti-izvan-sebe. Ovaj bitak-izvan-sebe koji odlikuje svečanost ne treba prosto razumeti kao nešto negativno, naprotiv. Bitak-izvan-sebe, koji odlikuje svečanost, zapravo treba razumeti kao „... sasvim biti pri nečemu prisutan.”²⁴ Biti-tu, kao biti-izvan-sebe, Gadamer razume kao samozaboravljanje u smislu predavanja onome što se prikazuje. Prethodno rečeno znači napuštanje privatnosti i izlazak u susret samoprikazivanju same stvari, napuštanje koje ne znači gubljenje u nečemu što je interesantno, niti puku novinu koja rađa znatiželju.²⁵ Govoreći o Aristotelovom bogu kao čistoj *εὐέργεια* Gadamer kaže: „... to je ono što nam ovdje dopušta misliti na umjetnost... Tu izvorni smisao grčkog izraza *theōriā* znači nešto važno. Ta grčka riječ znači: sudjelovati u svečanom aktu i biti prisutan... Tko tako sudjeluje u kultu, taj zacijelo daje onom božanskom izaći van, tako da je ono tu kao tjelovita pojava. To najbolje vrijedi za umjetničko djelo.”²⁶

Ovo biti-pri-stvari koje podrazumeva biti-izvan-sebe o kojem Gadamer govori, neposredno je potvrđeno samom strukturom *θεωρεῖν* u njegovom izvornom religiozno-političkom obliku. Tako Andrea Najtingel ističe osnovnu strukturu onoga teorijskog: odvajanje od polisa

²² *Ibid.*, str. 154.

²³ *Ibid.*, str. 154.

²⁴ *Ibid.*, str. 155.

²⁵ *Ibid.*, str. 156.

²⁶ Gadamer, H.-G., „Riječ i slika – ‘tako istinito, tako zbiljsko’”, str. 214-215.

kao mesta prebivanja, liminalnu fazu samog putovanja i posmatranje religioznih svetkovina, te povratak u polis određen iskustvom svetkovine.²⁷ Data struktura očigledno upućuje na specifičnu dinamiku poznatog i stranog, odnosno teorija se uvek već odigrava kao putovanje u strano.²⁸ Međutim, ono što je suštinsko za teorijsko kretanje jeste neposredna veza sa zajednicom, u krajnjem sa fenomenom zbiranja i jedinstva.²⁹ Prethodno rečeno je takođe u potpunosti paralelno sa samom deskripcijom hermeneutičkog kruga kod Gadamera, kao načina kretanja razumevanja koji uvek već pripada prinavljajućem obnavljanju tradicije, odnosno stapanju horizonata kao kretanju napuštanja poznatosti (predrasuda) i otvaranja za samu stvar razumevanja koja povratno oblikuje razumevanje, tj. onoga koji u susretu sa drugošću tradicije biva promenjen.

Teorija kao posmatranje samoprikazivanja stvari, koju Gadamer uzima kao primer iskustva umetničkog dela, ne znači posmatranje nekog pojedinačnog predmeta, već boravljenje u određenoj oblasti podrazumevajući specifično držanje našeg bića.³⁰ U skladu sa ovim Gadamerovim stavom, Raušova (Hannelore Rausch) ističe da dato stupanje u odnos sa onim božanskim koje sa sobom nosi *θεωρία*, posmatrano uopšteno, podrazumeva specifičan način držanja onoga koji stupa u dati odnos,³¹ kao što u religiozno-političkom smislu polis šalje samo one koji ga dostojno mogu predstavljati na svečanosti. Raskrivanje božanskog unutar svetkovine ili saveta proročišta pokazuje se kao

²⁷ Nightingale, Andrea Wilson, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge University Press, New York, 2004., str. 43.

²⁸ Rausch, Hannelore, *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung*, Wilhelm Fink, München, 1982, str. 23.

²⁹ „Štaviše, božansko se pojavljuje kao ono što utemeljuje zajednicu, kao ono što povezuje gradove-države koji slave uspostavljajući mir, prijateljstva, i zajedničke kultove.” (Rausch, H., *Theoria*, str. 24).

³⁰ Gadamer, Hans-Georg, „Pohvala teoriji”, u: *Pohvala teoriji*, prev. S. Radojčić, Oktoih, Podgorica, 1996., str. 5-25, 21.

³¹ „Viđenje boga ima odliku preobražaja. Ono uzdiže ljudsko biće i mera je njegove vrednosti (veličine, značajnosti). Biti plemenit, odnosno imati određeno držanje, određeni etos, preduslov je viđenja.” (Rausch, H., *Theoria*, str. 24).

poseban tip iskustva, koji, po Raušovoj, označava specifičan način „vezanosti ljudskog bića za aspolutnu meru”, kojoj čovek mora odgovoriti načinom držanja vlastitog bića koje ga obavezuje na određeni način postupanja.³² Dakle, θεωρία nije puko držanje subjektiviteta, već je, upravo suprotno tome, po Gadameru, mišljena polazeći od onoga što subjekt posmatra: „Teorija je zbiljsko učešće, nikakav čin, već trpljenje – πάθος, naime, ponesena obuzetost onim što se posmatra.”³³ Tako i Raušova drži da θεωρός učestvujući svedoči o pojavljivanju onoga božanskog, odakle sledi da θεωρεῖν ovde znači: „...ekstremno aktivno učestvovanje”,³⁴ analogno učestvovanju u pozorišnoj predstavi koja za Grke nikada nije bila daleko od kultne radnje.³⁵

Teorija se, kao nit vodilja razumevanja iskustva umetničkog dela u njegovom mimetičkom karakteru, po Gadameru odlikuje određenim načinom držanja θεωρός-a, koji, bivajući oslovljen onim božanskim, stupa u područje samozaboravnog predavanja prizoru bića.³⁶ Teorija je time izvorna praksa koju odlikuje ekstatičko iskušavanje samopojavljivanja bića. Iskustvo θεωρεῖν je iskustvo temeljne pasivnosti jer okretanje pogleda ka prizoru dolazi od prethodne oslovljenosti prizorom samim i puštanja da nas prizor okrene sebi. Ako praksa posmatranja, kao otvorenost pogleda za ono što jeste, počiva na zovu onoga božanskog koji otvara boravište unutar kojeg se posmatranje jedino može nastaniti, tada posmatrati ono božansko zapravo znači biti posmatran od strane onog božanskog. Posmatranje koje je θεωρία je posmatranje posebne vrste, koje Jaś Elsner naziva „ritualno-orijentisanim viđenjem“ i koje podrazumeva ritualni proces oslobađanja od svih socijalnih i diskurzivnih stega, kako bi vernik stupio u područje

³² Rausch, H., *Theoria*, str. 21.

³³ Gadamer, H.-G., *Istina i metoda*, str. 154.

³⁴ Rausch, H., *Theoria*, str. 22.

³⁵ Više o o predfilozofskom smislu teorije videti u: Tatalović, N., „Osnovne crte predfilozofskog iskustva teorije“, *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, XLVI-1 (2021), str. 245-257.

³⁶ „Neobaziranje na sebe, obaziranje na ono što jeste; to je vrsta obrazovane, skoro da bih mogao da kažem, božanske svesti.” (Gadamer, H.-G., “Pohvala teoriji”, str. 25).

božanskog pogleda, gde se javlja neka vrsta obostranog pogleda kao događanja epifanijskog ispunjenja i hodočasnika-posmatrača i božanstva.³⁷ Prethodno rečeno je paralelno Gadamerovoj fenomenološkoj deskripciji iskustva razumevanja, gde ono što se razumeva jeste ono što nas oslovljava i poziva da stupimo u njegov svet i gde krajnji rezultat razumevajućeg dijaloškog odnosa jeste stapanje horizonata, kao svojevrsno obostrano mimetičko preobražavajuće ispunjenje i onoga razumljenog i onoga koji razumeva.

III

Gadamerova rehabilitacija mimezisa pretpostavlja kritiku datog pojma razumljenog kao imitiranje nečega prethodno pojedinačno postojećeg. U tom pogledu Gadamerov pojam mimezisa ujedno predstavlja kritiku istine kao korespondencije na kojoj se zasniva dato razumevanje mimezisa. Interesantno je da Gadamer vraćanje „izvornom“ smislu mimezisa, u prvom delu *Istine i metode*, započinje kritikom onoga što on naziva „subjektivističkom estetikom“, tj. kritikom Kanta, te bi se činilo da se njegova mimetička „anti-estetika“ u svom korenu radikalno razlikuje od Kantove u pogledu na razumevanje mimetičkog karaktera umetnosti. Međutim, kao što je Derida (Jacques Derrida) pokazao u „Ekonomimezisu“, u Kantovom razumevanju umetnosti na delu je mimezis i to, kao i kod Gadamera, razumljen, ne u pogledu na istinu kao korespondenciju, već istinu kao samoraskrivanje φύσις-а. Kao i kod Gadamera, i kod Kanta se može uočiti neoplatonističko nasleđe, gde umetnik ne podražava ništa pojedinačno, već da se priroda „... dodeljujući svoja pravila geniju, savija, vraća sebi samoj, ogleda kroz umetnost.“³⁸ U tom pogledu kod Kanta je, drži Derida, takođe na delu samoidentitet koji smo zatekli kod Gadamera, ali sada između

³⁷ Elsner, Jaś, “Between Mimesis and Divine Power. Visuality in the Greco-Roman World”, u: *Visuality before and Beyond the Renaissance. Seeing as Others Saw*, R. S. Nelson (ur.), Cambridge University Press, Cambridge, 2000., str. 45-66, 46, 60.

³⁸ Derida, Žak, “Ekonomimezis”, prev. B. Romčević, *Treći program*, br. 112 (2001), str. 175-208, 177.

produkcije prirode i produkcije umetnika, u konačnom „... *mimesis* razvija identifikaciju ljudskog akta sa božanskim aktom”.³⁹

Naravno, razlika između Kanta i Gadamera u njihovom razvijanju ideja koje svoje poreklo imaju u neoplatonizmu,⁴⁰ jeste što se Gadamer fokusira na čisti događaj samoprikazivajućeg preliivanja same stvari, odnosno na ontološki aspekt emanacije, dok Kant sledi Plotinovu ideju da umetnik ne imitira prirodu, već ideje i da je u tom smislu umetnost na višem stupnju u odnosu na pojedinačne stvari.⁴¹ Dato znači, da uz svu kritiku „subjektivističke estetike”, vladavina Platonove igre mimezisa između istine kao korespondencije i istine kao samoraskrivanja φύσις-a i dalje ostaje merodavna kako u slučaju Gadamerovog pojma mimezisa, tako i u slučaju Kantove estetike koja ovde biva predmetom kritike. U pogledu na prethodno rečeno, čini se da Kasirer (Ernst Cassirer) opravdano iznosi sledeći stav: „Nije preterivanje kada se kaže da je u osnovi sva systemska estetika unutar povesti filozofije do sada nastajala kao, bila i ostala platonizam.”⁴²

Čini se da Deridin sud u pogledu Kantove estetike da „... sistem ima interes da odredi drugo kao svoje drugo...”⁴³ važi u potpunosti za Gadamerovu obnovu „izvornog” smisla mimezisa.⁴⁴ Naime, Gadamerov pojam mimezisa podrazumeva igru samoogledanja φύσις-a, koji se hegelijanski otpuštajući u svoje razlike vraća sebi, tj. preliivanje same stvari kao izlaženje iste u vlastit prikaz nije ništa drugo do način na koji ona jeste. Nema ničega do večnog kruženja istog unutar njegovog

³⁹ *Ibid.*, str. 185. Isto samoogledanje prirode unutar mimezisa kao osnova metafore određeno antropocentrizmom Derida pokazuje i u slučaju Aristotela (Derida, Žak, *Bela mitologija*, Bratstvo-Jedinstvo, Beograd, 1990., str. 42).

⁴⁰ Up. Halliwell, Stephen, *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton University Press, Princeton, 2002., str. 322.

⁴¹ Up. *Ibid.*, str. 317-318.

⁴² Cassirer, Ernst, “Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen”, u: *Vorträge der Bibliothek Warburg*, II. Vorträge 1922–1923 / I. Teil, (1924), str. 1-27, 3.

⁴³ *Ibid.*, str. 207.

⁴⁴ O razlici Gadamerovog i Rikerovog razumevanja mimezisa, te o Deridinoj kritici datog pojma up. Schweiker, William, “Beyond Imitation: Mimetic Praxis in Gadamer, Ricoeur, and Derrida”, u: *The Journal of Religion*, Vol. 68, No. 1 (1988), str. 21-38.

preobilja koje je uvek već okupljeno jednim jedinstvenim načelom. U Gadamerovom slučaju to je evropska tradicija, koja se neprestano samorazumevajući optušta u razlike sebe same, nikada ne stupajući u odnos sa drugim kao drugim. Kod Gadamera evropska tradicija komunicira sama sa sobom i načelno ne postoji mogućnost prekida i sukoba različitih interpretacija,⁴⁵ jer sve svršava u konačnoj apropijaciji tradiranog od strane onoga koji razumeva. Čini se da i sam Gadamer priznaje prethodno rečeno: „Stoga mogu razumjeti da je kasniji Heidegger (a Derrida bi se u tome s njim vjerojatno suglasio) smatrao da ja zbiljski nisam napustio područje utjecaja fenomenološke imanencije.”⁴⁶

Prethodno rečeno se vidi i na primeru festivala koji Gadamer razume preko izvornog religiozno-političkog smisla *θεωρία*-e, a sve kako bi do kraja eksplicirao smisao mimetičkog karaktera umetničkog dela. Iako teorija u prethodno naznačenoj strukturi, podrazumeva napuštanje poznatog sveta (polisa) i odlazak u strano, ona uvek podrazumeva vraćanje i apropijaciju iskustva stranog unutar sveta polisa, koji je prva i poslednja tačka putovanja. Ono drugo, koje se iskušava u području stranog, može biti drugo samo ukoliko se povratno integriše i uskladi u postojeći način života. U protivnom *θεωρός*, ukoliko je radikalno promenjen iskustvom drugog, neće moći naći mesto unutar vlastitog polisa.

Pored prethodnog, u objašnjenju vremenskog karaktera umetničkog dela Gadamer se poziva na Kjerkegorov pojam ponavljanja (*gentagelse*). Ovde nije problematično samo to što u pozivanju na festival i praznik Gadamer uopšte ne uzima u razmatranje da oni jednako mogu predstavljati i okoštavanje tradicije, a ne samo njeno obnavljanje, već to što su primeri koje koristi Konstancius (Constantin Constantius) u *Ponavljanju*, a zarad objašnjenja pojma ponavljanja, radikalno suprotstavljeni onima koje daje Gadamer, kao što je ponavljanje

⁴⁵ Schweiker, William, *Mimetic Reflections. A Study in Hermeneutics, Theology, and Ethics*, Fordham University Press, New York, 1999., str. 58.

⁴⁶ Gadamer, Hans-Georg, „Tekst i interpretacija”, prev. S. Bosto, u: *Čitanka*, Matica hrvatska, Zagreb, 2002., str. 165-197, 170.

suprotno kretanje u odnosu na kretanje sećanja koje je centralno za Gadamera.

Ne samo da Gadamer spekulativno jedinstvo prikaza i prikazanog povezuje sa pojmom simbola unutar kojeg je na delu jedinstvo u razlici čulnog i natčulnog,⁴⁷ već i u eksplicaciji samog hermeneutičkog iskustva u drugom delu *Istine i metode* primer kojim ilustruje dato iskustvo jeste primer klasičnog dela.⁴⁸ Nasuprot datom, Konstancius, u želji da ilustruje pojam ponavljanja, govori o iskustvu koje se ne zadovoljava uspešno provedenim (klasičnim) umetničkim delom, već je dato iskustvo analogno posmatranju nirnberške razglednice, a razglednicu Konstancius eksplicitno suprotstavlja umetničkom remek-delu kao savršenom jedinstvu opšteg i posebnog (čulnog i idealnog).⁴⁹ Time se očigledno Konstanciusov pojam ponavljanja udaljava od analogije sa auratičnim iskustvom umetničkog dela koje zastupa Gadamer. Pored prethodnog, i drugi primer iskustva ponavljanja koji daje Konstancius dovodi u pitanje Gadamerovo pozivanje na Kjerkegorov pojam ponavljanja u eksplicaciji vremenskog karaktera umetničkog dela.⁵⁰ Iako i Konstancius govori o pozorišnoj predstavi, što je, videli smo, osnovni smisao od kojeg i Gadamer polazi u izgradnji vlastitog pojma mimezisa, on nema u vidu starogrčki teatar koji stoji u blizini kulture, već naprotiv govori o modernom iskustvu farse unutar kojeg je isključen svaki zajednički horizont: „Tu se ne možemo osloniti na izjave suseda, komšiluka ili na novine da bismo znali da li ćemo se zabaviti ili ne. To pojedinac mora rešiti... Lakrdija ne postiže nikakav efekat kroz ironiju, zato gledalac mora biti samodelatan potpuno kao pojedinac...”⁵¹ Rečju, ovde na delu nema mimetičkog

⁴⁷ Gadamer, H.-G., *Istina i metoda*, str. 102.

⁴⁸ Gadamer, H.-G., *Istina i metoda*, str. 158-164.

⁴⁹ Kjerkegor, Seren, *Ponavljjanje*, prev. M. Tabaković, Grafos, Beograd, 1982., str. 37.

⁵⁰ O vezi pojma mimezisa i Kierkegaardovog pojma ponavljanja vidi: Melberg, Anre, *Theories of mimesis*, Cambridge University Press, New York, 1995., str. 130-189.

⁵¹ Kjerkegor, S., *Ponavljjanje*, str. 39.

samoogledanja φύσις-a koje nosi celinu Gadamerove misli, niti mimetičkog samoogledanja „sveta života“.

U pogledu na prethodno rečeno, i Gadamerova rehabilitacija alegorije sva zavisi od onoga simboličkog, sada prevedenog na područje simboličkog funkcionisanja same povesti. Gadamer može rehabilitovati alegoriju samo ukoliko je upregne u simboličko kretanje evropske povesti i upravo zato i govori o tome da je „stvar alegorije čvrsto povezana sa dogmatskim”,⁵² da je nerazdvojna od „dogmatskog elementa”, te bi unutar alegorije trebalo misliti svojevrsno samoogledanje, nalik mimezisu.⁵³ De Man (Paul de Man) će istaći da konfiguracija simbola vodi jednom totalnom i univerzalnom značenju, te da to predstavlja privlačnost simbola u odnosu na alegoriju,⁵⁴ ali i više od datog. Nasuprot Gadameru, de Man insistira na tome da odnos između alegorijskog znaka i njegovog značenja nije uspostavljen dogmom.⁵⁵ Dakle, ponavljanje ne nosi sa sobom logiku simbola koja je odlučujuća za Gadamera, već je bliže alegoriji, kako je razume de Man, gde je značenje alegorijskog znaka sadržano „... u ponavljaju (u kjerkegorovskom smislu tog izraza) nekog prethodnog znaka.”⁵⁶

U konačnom, čini se da je kod Gadamera na delu *opetovanje* mimezisa postavljeno platonističkim izmeštanjem neodredive prirode mimezisa u područje sukoba dve koncepcije istine, čime Gadamer ostaje zatočen u području variranja njenih unapred postavljenih mogućnosti. Ukoliko bi se zaista htelo izvršiti *ponavljanje* mimezisa, nužno bi bilo napustiti platonističku igru koja nesvojstvenost mimezisa smešta unutar područja istine, kako istine kao korespondencije, tako i istine kao samopojavljivanja φύσις-a. Odnosno, nužno bi bilo prepustiti se čistom kretanju ponavljanja i supstitucija koje mimezis sa sobom nosi, a koje

⁵² Gadamer, H.-G., *Istina i metoda*, str. 108.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ de Man, Paul, „Retorika temporalnosti”, u: *Problemi moderne kritike*, prev. G. Todorović, B. Jelić, Nolit, Beograd, 1975., str. 236-284., str. 237.

⁵⁵ *Ibid.*, str. 259.

⁵⁶ *Ibid.* O smislu de Manovog pozivanja na Kierkegaardov pojam povaljanja vidi: Melberg, Arne, "Repetition (In the Kierkegaardian Sense of the Term)", *Diacritics*, Vol. 20, No. 3 (1990), str. 71-87.

nemaju svoj izvor, niti mogućnost da se podudare ili samoogledaju, već se uvek iznova kreću bez ikakvog u predstavi datog odredišta i porekla.⁵⁷ Ukoliko se zaista želi *ponoviti* mimezis, neophodno je vratiti se Platonovom *iskušavanju* mimezisa koje se ogleda u nizu međusobno neusklađenih, protivrečnih i nesistematičnih određenja mimezisa. Rečju, neophodno je pokazati mimezis kao ono samo nesvojstveno.

LITERATURA

- “A Conversation With Hans-Georg Gadamer”, *Method. Journal of Lonergan Studies*, 1990, intervju (Michael Baur), str. 1-13.
- Cassirer, E., “Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen”, u: *Vorträge der Bibliothek Warburg, II. Vorträge 1922–1923 / I. Teil*, (1924), str. 1-27.
- de Man, P., „Retorika temporalnosti”, u: *Problemi moderne kritike*, Nolit, Beograd, 1975., str. 236-284.
- Deleuze, G., „Platon i simulakrum”, u: *Logika smisla*, Sandorf & Mizantrop, Zagreb, 2015., str. 228-238.
- Delez, Ž., *Razlika i ponavljanje*, Fedon, Beograd, 2009.
- Derida, Ž., “Ekonomimezis”, *Treći program*, br. 112 (2001), str. 175-208.
- Derida, Ž., *Bela mitologija*, Bratstvo-Jedinstvo, Beograd, 1990.
- Derrida, J., “The Double Session”, u: *Dissemination*, The Athlone Press, London, 1981., str. 173-286.
- Dostal, R., “Gadamer’s Platonism: His Recovery of Mimesis and Anamnesis”, u: *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years After Gadamer's Truth and Method*, J. Malpas (ur.), Northwestern University Press, 2010., str. 45-65.
- Else, Gerald F., “‘Imitation’ in the Fifth Century”, u: *Classical Philology*, Vol. 53, No. 2 (1958), str. 73-90.
- Elsner, J., “Between Mimesis and Divine Power. Visuality in the Greco-Roman World”, u: *Visuality before and Beyond the Renaissance. Seeing as Others Saw*, R. S. Nelson (ur.), Cambridge University Press, Cambridge, 2000., str. 45-66.
- Fink, E., *Igra kao simbol svijeta*, Demetra, Zagreb, 2000.

⁵⁷ Up. Derida, Ž., *Bela mitologija*, str. 50.

- Gadamer, H.-G., “Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest”, u: *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Mohr Siebeck, Tübingen, 1993, str. 94-142.
- Gadamer, H.-G., “Einleitung”, u: *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori*, Lit Verlag, Münster, Hamburg, London, 2002., str. 3-21.
- Gadamer, H.-G., „Pesništvo i mimezis”, u: *Filozofija i poezija*, Službeni list SRJ, Beograd, 2002, str. 33-38.
- Gadamer, H.-G., „Platon kao portretist”, u: *Čitanka*, Matica hrvatska, Zagreb, 2002., str. 235-256.
- Gadamer, H.-G., „Pohvala teoriji”, u: *Pohvala teoriji*, Oktoih, Podgorica, 1996., str. 5-25.
- Gadamer, H.-G., „Riječ i slika – ‘tako istinito, tako zbiljsko’”, u: *Čitanka*, Matica hrvatska, Zagreb, 2002., str. 198-228.
- Gadamer, H.-G., „Tekst i interpretacija”, u: *Čitanka*, Matica hrvatska, Zagreb, 2002., str. 165-197.
- Gadamer, H.-G., *Istina i metoda. Osnovi filozofske hermeneutike*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978.
- Gonzalez, F. J., “The Philosophical Use of Mimēsis”, u: *The Many Faces of Mimēsis. Selected Essays from the 2017 Symposium on the Hellenic Heritage of Western Greece*, Heather L. Reid, Jeremy C. DeLong (ur.), Parnassos Press, Sioux City, 2018., str. 23-36.
- Gronden, Ž., *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, Akademski knjiga, Novi Sad, 2010. str. 164.
- Hajdeger, Martin, *Niče*, I, Fedon, Beograd, 2009.
- Halliwell, S., “Plato and Painting”, u: *Word and Image in Ancient Greece*, N. K. Rutter, B. A. Sparkes (ur.), Edinburgh University Press, 2000., str. 99-118.
- Halliwell, S., *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton University Press, Princeton, 2002.
- Kasirer, E., *Kant. Život i učenje*, Hinaki, Beograd, 2006.
- Keuls, E., *Plato and Greek Painting*, Brill, Leiden, 1978.
- Kisiel, T., “Repetition in Gadamer's Hermeneutics”, u: *The Late Husserl and the Idea of Phenomenology. Idealism-Realism, Historicity and Nature*, A.-T. Tymieniecka (ur.), D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1972., str. 196-203.
- Kjerkegor, S., *Ponavljanje*, Grafos, Beograd, 1982.
- Koller, H., *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, A. Francke, Berne, 1954.

-
- Lacoue-Labarthe, P., "Typography", u: *Typography. Mimesis, Philosophy, Politics*, Harvard University Press, London, 1989., str. 43-138.
- Melberg, A., "Repetition (In the Kierkegaardian Sense of the Term)", *Diacritics*, Vol. 20, No. 3 (1990), str. 71-87.
- Melberg, A., *Theories of mimesis*, Cambridge University Press, New York, 1995.
- Nightingale, A. W., *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge University Press, New York, 2004.
- Pippin, R., "Gadamer's Hegel", u: *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, J. Malpas, U. Arnsward, J. Kertscher (ur.), The MIT Press, Cambridge, 2002., str. 217-238.
- Plotin, *Eneada III, IV, VI*, Književne novine, Beograd, 1984.
- Rausch, H., *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung*, Wilhelm Fink, München, 1982.
- Ricoeur, P., "Temporal Distance and Death in History", u: *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, J. Malpas, U. Arnsward (ur.), The MIT Press, Cambridge, 2002., str. 239-256.
- Riker, P., *Vreme i priča*, I, IKZS, Sremski Karlovci, 1993.
- Risser, J., "Hermeneutic Experience and Memory: Rethinking Knowledge as Recollection", *Research in Phenomenology*, Vol. 16 (1986), str. 41-55.
- Schweiker, W., "Beyond Imitation: Mimetic Praxis in Gadamer, Ricoeur, and Derrida", u: *The Journal of Religion*, Vol. 68, No. 1 (1988), str. 21-38.
- Schweiker, W., *Mimetic Reflections. A Study in Hermeneutics, Theology, and Ethics*, Fordham University Press, New York, 1999.
- Tatalović, N., „Gadamerova hermeneutička ontologija”, *Arhe*, IX, 17 (2012), str. 139-153.
- Tatalović, N., „Gadamerovo 'ponavljanje' mimezisa I”, *Arhe*, XVIII, 35 (2021), str. 203-223.
- Tatalović, N., „Osnovne crte predfilozofskog iskustva teorije“, *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, XLVI-1 (2021), str. 245-257.

NIKOLA TATALOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

GADAMER'S "REPETITION" OF MIMESIS II

Abstract: The paper is a continuation of the analysis of Gadamer's rehabilitation of the notion of mimesis, which carries the wholes of his project of philosophical hermeneutics. Relying on the results of analyzes conducted in the previous paper, this article finally argues that Gadamer returns to mimesis without actually repeating mimesis, and points to the necessity of abandoning the notion of truth if one really wants to repeat mimesis and get out of the vicious circle of Platonic hiding of the nature of mimesis.

Keywords: Gadamer, mimesis, presentation, play, art, festival, repetition, theory

Primljeno: 19.8.2021.

Prihvaćeno: 20.10.2021.

Arhe XVIII, 36/2021
UDK 930.1 Schiller J.C.F.
DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.36.255-274>
Originalni naučni rad
OriginalScientificArticle

LAZAR ATANASKOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

ŠILER I APORIJE ISTORIJSKE KARAKTEROLOGIJE

Sažetak: Pretpostavka istorijske dinamike određene borbom između tiranije i slobode određujuća je za okvire Šilerove istorijske naracije. Iako Šiler već u predgovoru svom prvom istorijskom delu naglašava značaj ove dinamike, njeni tragovi na stranicama *Istorije otcepljenja* nisu sasvim očigledni. Tiranija i sloboda su apstraktni pojmovi, ali i pojmovi o kojima Šiler pokušava da ispriča priču. Ovaj rad posvećen je aporijama takve filozofsko-istorijske pripovesti o idejama. Primer na kome će ova aporetika biti demonstrirana je karakterologija dva centralna lika pripovesti o Nizozemskom ustanku: Filipa II i Vilhelma Oranskog. Analiza izgradnje karaktera Šilerovih istorijskih junaka potvrđuje značaj apstraktne pretpostavke o borbi između tiranije i slobode za konkretno izvođenje Šilerove istorijske naracije, ali i ukazuje na aporetiku ovakvog filozofsko-istorijskog poduhvata.

Ključne reči: Šiler, filozofija, istorija, istoriografija, istorija Nizozemskog ustanka, naracija, filozofija istorije

Već u predgovoru za *Istoriju otcepljenja Ujedinjene Nizozemske od španske vladavine*, Šiler naglašava značaj poznavanja glavnih likova u predstojećoj priči.² Ovakav dramsko-psihološki pristup nije samorazumljiv.³ Opsežno izlaganje karakternih crta istorijskih ličnosti

¹ E-mail adresa autora: lazaratanaskovic@ff.uns.ac.rs

² Schiller, F., *Geschichte des Abfalls der Vereinigte Niederlande von der Spanischen Regierung*, Cotta'sche Buchhandlung, O.C. Recht. München, 1922. str. 5.

³ Ovakav manir pripovedanja nije bio samorazumljiv ni neposrednoj čitalačkoj publici. Postoje Hegelove beleške pri čitanju drugog velikog Šilerovog istorijskog dela *Istorije tridesetogodišnjeg rata*, ovde Hegel pokazuje divljenje

nije lako dovesti u vezu sa ambicijama pripovedanja usmerenog na izlaganje večite borbe između tiranije i slobode kao opšte-istorijske dinamike.⁴ No, bez karakterologije, priča o ovoj borbi ostala bi neispričana, pošto bi apstraktni pojmovi o tiraniji i slobodi, uzeti sami za sebe, ostali nemi. Stoga je prenošenje svetsko-istorijske dinamike u dubine duše glavnih aktera istorijske pripovesti otvaralo horizont na kome je tek bila moguća konstitucija Šilerovog univerzalno-istorijskog narativa. Ipak, pretpostavka značaja unutrašnje duševne dinamike glavnih likova istorijske pripovesti, neizbežno je unosila dramske elemente u istorijsku naraciju. Funkcija ovih elemenata ogledala se u stvaranju virtualnog prostora u kome je istorijska imaginacija bila slobodna da konstruiše kako bi prevladala jaz između prošlosti i sadašnjosti – a prošlost je za Šilera bila onoliko udaljena koliko je bilo neophodno da ogledalo bude udaljeno od posmatrača kako bi u njemu mogao jasno da sagleda sopstveni lik. Slobodu, o kojoj je maštala novonastala generacija građanskih intelektualaca u Nemačkoj krajem osamnaestog veka, bilo je potrebno lišiti aure njene kontingentnosti i utvrditi je kao glavnu činjenicu prošlih vremena. No, detaljan pogled na istorijske prilike u ‘Niskim zemljama’ polovinom šesnaestog veka često nije otkrivao previše o *tiraniji i slobodi* koje su okupirale Šilera krajem osamnaestog veka, stoga je duša Filipa II na nivou pripovesti morala da postane ispunjena mračnim tiranskim ambicijama kojima su se suprotstavljale republikanske vrline smeštene u dubine karaktera Vilhelma Oranskog. Tiranija i sloboda tako su bile preseljene sa negostoljubivog tla političke realnosti u sumnjive dubine ljudskih duša koje su kao večni predmet, nepodložan istorijskom propadanju, stajale na

prema Šilerovoj sposobnosti da kroz izgradnju karaktera sabere različite linije istorijskog događanja. Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986. str. 447-448. No, u isto vreme, Hegel primećuje kako izlaganje duševne dinamike protagonista dovodi do toga da čitaoci zaborave na glavnu ideju o kojoj je reč. *Isto*. str. 448.

⁴ Već u uvodu Šiler jasno pozicionira republikansku motivaciju Nizozemskog ustanka, *Schiller, Geschichte des Abfalls*, str. 7. Nešto dalje u tekstu Šiler navodi kako čitava istorija nije ništa drugo do li „[...] večno vraćajuća borba između želje za vladanjem i slobode.” str. 28.

raspoloženju historiografskoj imaginaciji. Poslednje je vodilo stvaranju likova unutar Šilerove istorijske priče. Likove iz pripovesti, ipak, ne bi valjalo mešati sa istorijskim ličnostima na osnovu kojih su oni izgrađeni. O razlici između drame i istorije, 1786. godine Šiler govori oštrim tonom:

[...] najbolji pisci istorije novijeg vremena i antike [...] potkupili su srca svojih čitalaca zanosnim izlaganjem. No, ovakav manir je uzurpacija od strane pisaca, i povređuje republikansku slobodu čitalačke publike, za koju je prikladno da sama donese svoj sud; ovo je takođe prekoračenje granica, pošto taj metod pripada isključivo govornicima i pesnicima.⁵

Dve godine kasnije (1788.) početak *Istorije otcepljenja ujedinjene Nizozemske* naizgled upućuje na ovakvu uzdržanost. Šiler u svojoj prvoj istoriji ne polazi od heroja, ali saopštava da je zainteresovan za to na koji način „[...] nužnost stvara genija, a slučaj heroje”.⁶ No, herojski element time delimično biva prokrijumčaren u istorijsku prozu. Iako Šilera načelno zanimaju okolnosti, gotovo čitav prvi tom njegove pripovesti o ustanku Niskih zemalja, posvećen je karakterologiji značajnih ličnosti – ovakva usmerenost na karakter zamagljuje demarkacionu liniju između drame i istorije na kojoj je on samo dve godine ranije insistirao. Ipak, granica između poezije i istorije kod Šilera je pre tvrdnje iz 1786. već bila pređena, ali ne na tlu historiografije, već na tlu drame.

Rad na istorijskim dramama, posebno na *Don Karlosu*, zahtevao je bliskost sa istorijskim izvorima, barem u smislu historiografskih pripovesti.⁷ Ova bliskost između drame i istorije, dramskim komadima je davala jasniju političku notu, direktno vezujući njihove zaplete za

⁵ Schiler, F., “Verbrecher aus Infamie, eine wahre Geschichte” u *Thalia, Erster Band, Heft 2*, G. J. Göschen, Leipzig, 1786. str. 20-58. str. 24.

⁶ Schiller, F., *Geschichte des Abfalls*, str. 7.

⁷ O ovome opširnije videti, O. Dann, “Schiller, der Historiker und die Quellen” u Dann, Oellers, *Schiller als Historiker*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1995. str. 109-126; Schulin, E. “Schillers Interesse an Aufstandsgeschichte” u Dann, Oellers, *Schiller als Historiker*, str. 137-148.

istorijske događaje i ličnosti.⁸ Sinteza poetike i proze, rezultirala je ponovnim rađanjem heroja – historiografija, od svojih početaka, ne poznaje heroje, oni su takođe strani i dramati, ali tragični likovi poput Fieska i Don Karlosa pokazuju karakteristike epskih junaka. Fiesko nije samo novi vladar Đenove koga težina ljubičaste vladarske odore na užas njegovih sledbenika vuče na dno reke, on je u isto vreme i otelotvorenje republikanske vrline koja apsurdno biva projektovana u liku vođe koji odstupa od samorazumljivosti utvrđenog poretka. Pošto Fiesko nesrećno gine, drama se završava užasnutim pogledima njegovih sledbenika, čija budućnost ostaje neizvesna bez figure vođe. Tragika Don Karlosa takođe se odvija na granici drame i bliska je epskom herojstvu. Njegovo delovanje isprva je vođeno strašću, da bi ubrzo bilo obogaćeno neočekivanim uvidom – Don Karlos se sa kraljicom Izabelom sreće kako bi joj izjavio ljubav, ali umesto anticipirane romanse, kraljica mogućem prestolonasledniku otkriva nedaće naroda Niskih zemalja. Ovo saznanje Don Karlosa pretvara u političkog junaka, koji na kraju drame u rukama inkvizicije ne završava zbog „zabranjene ljubavi” već zbog političke pobune. Don Karlos koji se prikrada u kraljičine odaje, zaogrnut čaršavima i prurušen u duha, ismeva Filipovo sujeverje i tiransku nemoć – ove noćne šetnje neodoljivo podsećaju na lukavstva kojima epski heroji dovode u pitanje važenje božanskog poretka.

Ukoliko u vidu imamo herojski karakter Šilerovih dramskih junaka, ne začuđuje njegov stav iz 1786. po kome drama neizbežno ugrožava republikansku slobodu publike. Ovu slobodu, prema kojoj dramski autor ne mora da pokazuje obzir, istoričar treba da ima u vidu i da svoj predmet izlaže na takav način da publici ostavi pravo poslednjeg

⁸ Značaj koji je ideja borbe između želje za vladanjem i slobode imala u Šilerovim dramama je nesumnjiv, takođe, ova borba je bila upravo dinamika svetske istorije kako ju je Šiler razumevao. Manfred Ridel primećuje kako su posledice ovog konflikta „[...] od *Fieska od Đenove*, tema svih Šilerovih drama [...]” u Riedel M. “Europa in Schillers Konzept der Universalgeschichte” u Dann, Oellers, *Schiller als Historiker*, str. 29-58. str. 38. Ipak, ova „velika tema” ostajala bi bez političke težine, ukoliko ne bi bila konkretizovana kroz pripovedanje o stvarnim istorijskim likovima. *Istorija* za Šilerove drame nije samo građa, ona je osnova na kojoj nastaje njegovo dramsko pripovedanje.

suda o stvarima. Ipak, upitno je u kojoj meri je Šiler kao istoriograf bio u mogućnosti da se pridržava takvog imperativa – zar već u predgovoru *Istoriji otcepljenja* ne navodi kako je ono što želi da ponudi *drugima na sud*, ništa drugo do li *sadržaj njegove uobrazilje*.⁹ Ovde je neophodno postaviti pitanje: Da li se Filip II iz *Istorije otcepljenja* zaista značajno razlikuje od Filipa II iz *Don Karlosa*? U komadu *Don Karlos* Filip se pojavljuje kao zaostali despotski vladar čija moć ne proističe toliko iz njegovih političkih kvaliteta, koliko je ona posledica odsustva političke svesti njegovih subjekata. Filip iz *Don Karlosa* je nesumnjivo sujevna i paranoična figura, čija delatnost je motivisana kombinacijom religijskog fanatizma i despotske ambicije. U *Istoriji Nizozemskog ustanka*, pak, duša ovog suverena pojavljuje se kao mesto na kome treba tražiti “[...] ključeve njegovog političkog života [...],”¹⁰ a njene dubine obeležene su jednako mračnim tonovima. Priča o Filipu II kod Šilera je, videćemo, priča o tiranskoj duši – u onoj meri u kojoj je Vilhelm Oranski predstavljen kao figura kroz koju se prelamaju vrednosti republikanskog duha.

Karakterologija španskog monarha počinje rečima: „Filip II je u svemu što je ljudsko bio suprotnost svom ocu.”¹¹ Otac Filipa II, Karlo V, pak, pojavljuje se na početku *Istorije otcepljenja* kao ambivalentna figura. S jedne strane on je nesumnjivo apsolutni monarh, s druge strane on je samo „prvi građanin”.¹² Neobičan spoj apsolutnog monarha i prvog među građanima za Šilera je u značajnoj meri posledica Karlovog porekla. Šiler naglašava kako je Karlo rođen u Flandriji i kako je prema tome bio blizak običajima severnih zemalja, što je vodilo daljoj bliskosti sa „narodom”. Drugim rečima, Karlo V u Nizozemskoj nije bio doživljavao kao strani vladar.¹³ Ovaj domaći vladar, po Šileru, u Niskim zemljama je vladao drugačije nego na jugu sopstvenog carstva: „Potpuna potčinjenost na jugu njegovog carstva kod njega je stvarala prezir prema pravima pojedinaca; ovde (u Niskim zemljama, prim. aut) se podsećao

⁹ Schiller, *Geschichte des Abfalls*, str. 5.

¹⁰ *Isto.* str. 38.

¹¹ *Isto.* str. 34.

¹² *Isto.* str. 28.

¹³ *Isto.* str. 33-34.

da ih poštuje.”¹⁴ Karlo V tako nije samo promućurni monarh, već je i vladar čiji „severni” karakter je suprotstavljen navodnoj neslobodi „južnih delova carstva.” Naspram slike Karla V kao mudrog, delimično „germanskog” vladara, Šiler stvara predstavu Filipa II kao jednodimenzionalnog despota. On je bio:

Ambiciozan kao ovaj [Karlo V, prim. aut.], ali sa manje poznavanja ljudi i ljudskih vrednosti, on je sebi projektovao jedan ideal kraljevskog vladanja, koji se prema ljudima odnosio samo kao prema upotrebljivim organima samovolje i koji je svakim ispoljavanjem slobode bivao povređen.¹⁵

Ovakvu konstituciju karaktera Šiler objašnjava i okolnostima koje su proisticale iz „španskog” porekla: „[...] rođen u Španiji [...] odrastao pod gvozdenom disciplinom monaštva [...] radosno raspoloženje Nizozemaca nije činilo njegov temperament i duh ogorčenijim u manjoj meri nego što su ga povređivale njihove privilegije [...] nije govorio nijedan jezik osim španskog.”¹⁶ Filipova karakterologija nadalje biva dopunjena opisima monarhovog tamnog oka i kraljevskih procesija među građanima tokom kojih „[...] bujni izlivi najiskrenije radosti u njemu (monarhu, prim. aut.) nisu uspevali da pobude osmeh ili odobravanje.”¹⁷ Slika bezosećajnosti „španskog” mladića odaslog „među monasima” zaokružena je opisom njegovog preuzimanja vlasti nad Sedamnaest provincija. Tada su, kako Šiler primećuje: „[...] njegove oči poslednji put ovlažile suzom,”¹⁸ a za to vreme, ostali prisutni su takođe plakali, ali samo zbog anticipacije terora koji će uslediti.¹⁹ Ovim opisom Šilerova slika savršenog tiranina postavljena je na istoriografsko platno pre i jednog konkretnog tiranskog dela koje bi se moglo pripisati Filipu II.

¹⁴ *Isto*, str. 28.

¹⁵ *Isto*, str. 34.

¹⁶ *Isto*.

¹⁷ *Isto*.

¹⁸ *Isto*, str. 35.

¹⁹ *Isto*, str. 38.

No, Filip kao uskogrudi mladić i dalje nije paranoični fanatik iz *Don Karlosa*. Tek daljim iznošenjem „dubina” Filipove duše, Šiler ocrta dramsku sliku arhetipskog tiranina čiji *um je uzak*, a život ispunjen isključivo *egoizmom i religijskim fanatizmom*.²⁰ Kao kralj, Šilerov Filip II je zaokupljen sopstvenom personom, kao religiozna osoba, on se javlja kao vernik čija vera je „[...] tamna i okrutna [...]” i za svoj objekat ima božanstvo koje je „užasno biće.”²¹ Interesantno je da Šiler ovakvo verovanje povezuje sa despotskom prirodom monarha, pa tako o karakteru Filipovog „božanstva” on piše: „[...] za običnog čoveka ono je tešitelj, spasilac [...] za njega (Filipa II, prim. aut.), ono je postavljena slika straha, bolna, ponižavajuća granica njegove ljudske svemoći [...]”²² Na taj način, priroda Filipove religioznosti određena je njegovim despotskim karakterom, dok je njegova politička persona oblikovana u skladu sa religijskim životom. Filipova duša u Šilerovoj *Istoriji* javlja se kao mesto na kome se religija i politika presecaju na takav način da stvaraju *lošeg kralja i lošeg hrišćanina*.²³ Prizor unutrašnje rastrojenosti duše *despota i fanatika*, ovde je prikaz, doduše *in nuce*, nevolja rigidnog i nejasnog odnosa između religije i politike na široj svetsko-istorijskoj pozornici.

Sliku savršenog tiranina i religijskog fanatika, ipak kvari istorijsko prisustvo figure Karla V. Filipov otac, takođe je bio katolik i apsolutni monarh i isto kao i Filip vladao je Niskim zemljama, čak je pod njegovom vladavinom 1523. u Nizozemskoj angažovan prvi „novovekovni” inkvizitor. No, Karlo ne odgovara slici savršenog tiranina, a poslednje je slučaj između ostalog i zbog toga što njegova vladavina pada u pred-istoriju ustanka protiv tiranije čija priroda je opisana kroz izlaganje dubina Filipove duše. Pošto vreme vladavine Karla V nije bilo vreme ustanka, već epoha koju Šiler opisuje kao vreme *potkupljene republike*,²⁴ njegov karakter nije bio opisan kao tiranski. Mudrost i politički pragmatizam oca Filipa II, čak služe kao

²⁰ *Isto.*

²¹ *Isto.*

²² *Isto.*

²³ *Isto.*

²⁴ *Isto.* str. 33.

kontraprimer rigidnosti tiranskog monarha. No, Šiler je po svemu sudeći bio svestan slabosti koje je oštro kontrastiranje oca i sina nosilo sa sobom. Zbog toga je obazriv kada primećuje kako su oba vladara u osnovi mogli biti bolji ljudi:

No, obojica su, tako mi izgleda, mogli biti bolji ljudi nego što su to bili u stvarnosti, oni su u celosti delovali prema istim merilima. Ono za šta se obično krivi karakter osobe, vrlo često je nemoć nužnog izbegavanja opšte ljudske prirode. Monarhija ove veličine bila je previše primamljiva za ljudski ponos, a preteška kao zadatak za ljudske moći.²⁵

Ipak, iako je i Karlo V *mogao biti bolji*, Šiler insistira na tome da je on bio *snažan i prosvećen*, mada možda *lošiji kao čovek* od Filipa koji je bio *uskogrud i slab*.²⁶ Zanimljivo je da Šiler u gotovo determinističkom maniru primećuje da određena vrsta vladavine, naime apsolutna monarhija, proizvodi određenu vrstu vladalaca, međutim, izgradnja karaktera dva monarha o kojima Šiler govori, daleko prevazilazi ovu vrstu determinacije. Umesto toga, njihove idiosinkratične karakteristike dobijaju odlučujuće mesto za objašnjenje istorijskog dešavanja. Karlova bliskost sa narodom posredovana „severnim” poreklom, Filipovo svešteničko odgajanje i „španski” karakter, bez obzira na sve spoljašnje okolnosti, imaju odlučujuće mesto u konstituciji istorijske dinamike Šilerove priče. Kada Šiler govori o Filipovom religijskom fanatizmu i upoređuje ga sa Karlovim navodno kalkulantskim odnosom prema crkvi,²⁷ čitalac takve istorije neizbežno biva postavljen pred problematična pitanja alternativne istorije koja smeraju na drugačije rasplete situacije u kojoj bi se na mestu Filipa nalazio drugačiji monarh. Tome nasuprot, Šilerovo minuciozno izlaganje okolnosti u kojima Filip II postaje monarh, kao i delikatnosti društvene i političke situacije u Niskim zemljama sredinom šesnaestog veka, upućuju na nemoć tiranina koji deluje u skladu sa okolnostima koje zatiče.

²⁵ *Isto*, str. 39.

²⁶ *Isto*.

²⁷ *Isto*.

Filipovo preuzimanje krune koje je usledilo godinu dana posle sticanja titule gospodara Niskih zemalja, Šiler prati detaljnim opisom situacije u severnim habzburškim posedima, gde je činjenica instaliranja „stranog” monarha samo jedan od mnogih faktora koji su budili nezadovoljstvo među građanima i plemstvom. Prisustvo inkvizicije, stranih trupa i stranaca u administraciji, koje Šiler navodi, nisu bili situacija koju je vladavina Filipa II proizvela, već okolnosti koje je ona nasledila.²⁸ Spolja gledano, sva tri faktora nalazila su se u opsegu moći španskog monarha, koji je možda mogao da opozove inkvizitore, trupe pošalje nazad u Španiju i smanji prisustvo stranaca u administraciji. No, monarhova tiranska moć postaje značajno manja ukoliko se obrati pažnja na okolnosti koje nisu bile predmet njegove odluke. Prvo, u Nizozemskoj nikad nije bila uvedena klasična španska inkvizicija, a odnosi između Rima i španskog kralja, koji su bili značajni za ovu pseudo-političku instituciju, nisu bili odnosi vladanja i pokoravanja. Takođe, inkviziciju nije bilo moguće prosto opozvati, pošto je ona bila prethodno uvedena za vreme vladavine Karla V, pod okolnostima koje u narednim decenijama nisu bile značajno izmenjene – jedino je broj „jeretika” koji je Filip nasledio, bio značajno veći od onoga zbog koga je Karlo dopustio uvođenje inkvizicije.²⁹ Drugo, španske trupe koje su bile stacionirane u Niskim zemljama, nisu bile samo okupacione snage koje su ugrožavale „nacionalnu” nezavisnost. Razlog prisustva ovih trupa na granici sa Francuskom bili su ratovi koje je Špansko carstvo vodilo sa Francuskom kraljevinom tokom 1550-ih. Treće, „strana” administracija u niskim zemljama nije bila posledica Filipovog tiranskog karaktera, već generalne tendencije profesionalizacije državne administracije i uklanjanja udela plemstva u institucijama. Filipov tiranski karakter u ovakvim okolnostima izgleda kao nejasan dodatak u Šilerovoj pripovesti, mesto tiranina je ograničeno i opisano spoljašnjim okolnostima. Interesantno je da se ovaj uslovljeni tiranin kod Šilera pojavljuje kao

²⁸ *Isto*, str. 40-47.

²⁹ O prirodi inkvizicije u Nizozemskoj pod Habzburzima opštirnije videti Gielis, G; Soen, V. “The Inquisitorial Office in the Sixteenth-Century Habsburg Low Countries: A Dynamic Perspective” u *The Journal for Ecclesiastical History*, Cambridge University Press, Cambridge, vol. 66, Issue 1, str. 47-66.

odsutni vladar, čije odsustvo tiraniju čini još nepodnošljivijom među severnim subjektima njegovog kraljevstva. Filipov „beg” u Španiju, omogućava Šileru da odvoji sliku tiranina od okolnosti u kojima ovakva slika postaje krajnje problematična.

Filip II samo godinu dana posle preuzimanja španske krune napušta Holandiju (1559), sa čime otpočinje odsustvo monarha koje se pojavljuje kao prisustvo tiranina. Na više mesta Šiler govori o katastrofalnim posledicama Filipovog odsustva i vođenja politike iz Madrida.³⁰ Poslednje čini značajno nejasnijom predstavu o Filipu kao o jednostavnom tiraninu. Teror u Niskim zemljama nikako nije samo posledica volje okrutnog monarha, čijoj vladavini se suprotstavljaju heroji slobode i republike. Dobrim delom, teror je, čak na nivou Šilerove pripovesti, posledica odsustva monarha. Filipovo odsustvo, podrazumevalo je i prisustvo administracije – koja se nije sastojala samo od Margarete od Parme kao namesnika i omraženog ministra Granvele.³¹ Upravljanje Niskim zemljama se vršilo pomoću institucija čiji sastav je odgovarao raspodeli moći u Sedamnaest provincija, tako da sliku borbe između tiranina i slobodnih građana, nepopravljivo kvari način na koji su donošene političke odluke pod habzburškom krunom, a one su se donosile kroz kompromis između najmanje tri strane: plemstva, novonastajućeg građanstva i državne administracije.

Suprotstavljenost između Španaca i Nizozemaca, između krune i republikanaca, često je bila svodiva na borbu između centralizovane

³⁰ Čitava pripovest o Granvelinom načinu upravljanja i njegovoj smeni, ispunjena je motivima nerazumevanja između udaljenog monarha i zahteva njegove administracije i njegovih „severnih” subjekata. *Isto*, str. 69-82. Odmah zatim sledi priča o Egmontovoj bezuspešnoj poseti Madridu, str. 91-101. Možda najbolji primer problematičnosti *odsustva monarha*, vezan je za kraljevsku odluku o uvođenju represivnih mera u skladu sa Tridentskim saborom, str. 95-101. Poslednja odluka je direktno vodila takozvanoj *zaveri plemića*, koja je za svoj rezultat imala simultano ublažavanje oštre religijske politike, str. 122-130, pripreme za kraljev dolazak i kraljeve tajne instrukcije regentu o pripremama za rat, str. 130-133.

³¹ Filipov odlazak u Madrid Šiler prati sledećim rečima: „U ruke sveštenika i žene pala je opasna dužnost brige nad Nizozemskom, a kukavički tiranin je izbegao [...] zahteve, žalbe i želje svog naroda.” *Isto*, str. 59.

državne administracije i zapetljanosti plemićkih formi republike. Od 1531. godine, plemstvo Sedamnaest provincija bilo je zastupljeno u tri saveta od kojih se *de facto* sastojala administracija niskih zemalja. Tri saveta koji su uspostavljeni za vreme vladavine Karla V bili su *državni, tajni i finansijski savet*. Ovi saveti su se sastojali od predstavnika viđenije aristokratije, kao i od predstavnika državne administracije bez plemićkog porekla. Bez odobrenja saveta, monarh nije mogao mnogo toga da učini. Ipak, saveti nisu predstavljali samo glas plemstva, što ne znači da su bili glas naroda, a posebno ne mesto na kome su republikanski sentimente bili sučeljeni sa tiranskom voljom vladara. Umesto toga, njihova kompozicija je reflektovala stalešku podelu društva, u njima su se pored plemića nalazili istaknuti članovi sveštenstva, kao i ljudi koji su kroz obrazovanje izgradili sopstveni status, a koji su u pravilu zastupali interese krune.³² Razume se, bez moći plemstva i crkve, koja se nije temeljila u kraljevskom autoritetu, politički legitimitet saveta bio bi nepostojeći, no, u njemu plemići nisu nastupali u ulozi pojedinačnih suverena, već kao zastupnici sopstvenih interesa, kao i interesa staleža i provincija iz kojih su dolazili.

Ovakva politička organizacija omogućavala je ograničenje apsolutne moći habzburškog monarha i u isto vreme zauzdavala ambicije

³² Primer ovakvih novih ljudi, koji su se kroz obrazovanje uzdigli do vodećih pozicija u društvenoj hijerarhiji su kardinal Granvela i savetnik Viglius. Šiler ne propušta da primeti njihove kvalitete, ipak, on ih u osnovi obeležava kao despotičke slugu. Granvela se tako pojavljuje kao čovek koji je „[...] imao sve specifičnosti potrebne za potpunog državnika u monarhiji koja je bila bliska despotizmu, ali je bio potpuno bez sposobnosti za republike koje imaju kraljeve.” *Isto*, str. 62. Za Vigliusa Šiler primećuje da je u datim okolnostima mogao da bude samo *sluga tiranije*, dok bi u drugačijem vremenu i pod drugačijim okolnostima, možda bio figura slična Tomasu Moru, str. 83. Interesantno je da Šiler ne zapaža kako Granvela i Viglius predstavljaju primere novonastajućeg birokratskog staleža profesionalnih političara, sa interesima koji su daleko nadilazili služenje kruni zarad privilegija. Ovaj stalež, čiji poziv je politika, kod Šilera se pojavljuje samo kao instrument tiranije, dok se bitka za slobodu, ipak odvija pod zastavama heroja koji dolaze iz redova plemstva. Tiho rođenje moderne državne administracije u okvirima evropskih novovekovnih monarhija, ostaje gotovo nevidljivo iza bučne borbe za slobodu koja se vodi „u ime naroda.”

plemstva. U takvim okolnostima republikanski duh među plemstvom nije bio posledica saosećanja sa „narodom”, ili želje za „nacionalnom” nezavisnošću – umesto toga, plemstvo je bilo primorano na učestvovanje u ustanovama koje su imale izvesna republikanska obeležja, a koje im je nametala zavisnost od imperijalne krune. Pre 1531. godine, u Sedamnaest provincija je postojala samo *Staleška skupština* (osnovana 1464.), koja se sastajala retko, uglavnom samo u vremenima krize, kada bi bilo potrebno prikupiti finansijska sredstva, što je često podrazumevalo i privilegije za subjekte koji su isplaćivali „zajedničko” pregnuće.

Ostavivši po strani zapetljanosti političkog života Sedamnaest provincija, i dalje je moguće ispravno tvrditi da su posledice administracije Filipa II bile katastrofalne. Ipak, traganje za figurom tiranina u kontekstu „ustanka” Niskih zemalja, krajnje je problematičan poduhvat. Takođe, vođe plemstva, navodno obožavane u narodu, u Šilerovoj pripovesti o Nizozemskom ustanku pojavljuju se kao krajnje nesigurni zastupnici „narodnih” interesa. Primera radi, Vilhelm Oranski, republikanski i revolucionarni heroj u borbi protiv „španske” tiranije, zahteva ukidanje tri saveta koje je uspostavio Karlo V i formiranje jedinstvenog državnog saveta.³³ Iako je ovaj zahtev moguće objasniti kroz Vilhelmovu težnju za *smanjenjem korupcije u savetima*, a zajedno sa tim i uticaja španske krune,³⁴ neosporno je da bi takav korak podrazumevao slabljenje moći značajnog dela plemstva, kao i ostalih staleža zastupljenih u druga dva saveta. Razume se, poistovećivanje institucija formiranih od strane Habzburške imperije sa institucijama koje zastupaju isključivo interese španske krune predstavljalo bi preveliku generalizaciju, a samim tim, Vilhelmovo insistiranje na stvaranju *jedinstvenog saveta* i centralizaciji institucija, teško je razumeti kao jednostavnu težnju za nezavisnošću od španske krune. Takav zahtev podrazumevao je i slabljenje uticaja suparničkog plemstva i što je još važnije, predstavnika državne administracije.

³³ *Isto.* str. 87-88.

³⁴ *Isto.*

Formiranje jedinstvenog vladajućeg tela značajno bi povećalo uticaj krupne vlastele u Niskim zemljama, a ovakva koncentracija moći podrazumevala bi centralizaciju koja bi u lokalnom smislu odgovarala delovanju Filipa II na nivou carstva. Nenaplativi porezi, razbuktavanje jeresi, kao i nasilan i neadekvatan odgovor inkvizicije na reformaciju u niskim zemljama, teško da su bili dovoljan razlog za delovanje visokog plemstva.³⁵ Barem ne razlog koji bi se mogao trasirati do bratskog odnosa Vilhelma Oranskog prema protestantima čija *ljudska prava* su bila ugrožena.³⁶ Ipak, nedaće podanika predstavljale su više nego validne argumente za pregovore sa kraljevskom administracijom o reformama i drugačijoj raspodeli političke moći. „Jeretici” i „narod” nisu imali svoju reč u bilo kom od *tri saveta*, ali su njihove *nedaće* kao *nedaće subjekata* predstavljale značajan politički argument. Šiler ipak ne prelazi preko ove činjenice, koja borce za slobodu pretvara u feudalne gospodare, pa tako primećuje kako su Vilhelm Oranski i grof Egmont, pošto su ostali bez titule *Statthaltera* Sedamnaest provincija, u osnovi sledili lične interese, koji su se poklapali sa interesima naroda: „Ipak, pobuna bi samo tromo i tiho puzala po zemlji da nije pronašla podršku od strane plemstva, sa kojom se strašno uzdigla.”³⁷

No, ovakvo „poklapanje” interesa iza sebe krije žrtvu čiji karakter je gotovo mitološki. Poput Odiseja koji svojim žrtvama vara

³⁵ O problematičnoj slici Vilhelma Oranskog kao „revolucionara”, kao i o motivima njegovog političkog delovanja, videti Swart, K. W., “William the Silent’s Statecraft” u Hermans, T; Salverda, R., *From Revolt to Riches: Culture and History of the Low Countries, 1500-1700*, UCL Press, London, 2017, str. 46-53.

³⁶ Šiler piše kako je Vilhelm Oranski branio ljudska prava protestanata protiv španske tiranije – ne i njihovu veru, str. 50. Na istom mestu Šiler skreće pažnju na istoriju Vilhelmovog religijskog života. On je rođen kao protestant, preobraćen je u katolika, da bi na kraju postao kalvinista. Ovakva istorija, koja je uglavnom objašnjiva dinastičkom politikom, (videti, Swart, “William the Silent’s Statecraft”, str. 48-50.), kod Šilera biva iskorišćena za stvaranje slike humanističkog heroja, čija borba nadilazi ograničenosti vlastitog vremena – Vilhelm je tako kod Šilera *borac za prava čoveka*, gotovo dve stotine godina pre osamnaestovekovnih revolucija.

³⁷ *Isto*, str. 63.

božanstva,³⁸ Šilerov Vilhelm Oranski život podanika žrtvuje na oltaru njihove buduće slobode kada se u državnom savetu zalaže za sprovođenje represivnih mera protiv jeretika, prema preporukama Tridentskog sabora čija zasedanja su završena 1563. godine. Vilhelmovo zastupanje važnosti poštovanja carskog edikta, koji je zahtevao uvođenje represivnih mera prema jereticima, Šiler razumeva kao sračunatu odluku koja bi konačno trebalo da ogoli prirodu Filipove tiranije.³⁹ Interesantno je da Šilerova pripovest upućuje na slobodu koju je državni savet okupljen oko *Statthalter-a* Margarete od Parme imao u pogledu sprovođenja kraljeve volje. Na jednoj strani nalazi se Vilhelm koji zagovara poštovanje monarhove volje, dok se na drugoj strani pojavljuje Viglius van Ajta, kao prijatelj krune i političar bez plemićkog porekla, on zagovara umerenost. Vilhelmova argumentacija odnosi pobedu i Margareta od Parmese odlučuje za striktno uvođenje restriktivnih mera, koje će rezultirati proširivanjem otpora španskoj kruni u Nizozemskoj, što je konačno vodilo organizovanoj pobuni plemstva. U ovoj priči Filip II se pojavljuje kao tiranin kome je uskraćena njegova moć, on gotovo da zauzima mesto samozadovoljnog epskog božanstva koje ne sluti da zahtevane žrtve smrtnika u sebi kriju lukavstvo koje poništava njegovu apsolutnu moć. Šiler nam pripoveda još kako je Vilhelm Oranski, pošto je njegov argument odneo pobedu, izustio reči: „I, sada će biti odigrana velika tragedija.”⁴⁰

U epizodi o Vilhelmovom zalaganju za poštovanje edikta koji je propisivao oštrije religijske mere, u punom opsegu je vidljiva figura koja je poput Fieska odviše velika za prostor istorijske proze i suviše snažna za okvire drame. Tokom zasedanja saveta na kome je Vilhelm zagovarao uvođenje oštih mera iz kraljevskog edikta, on se kod Šilera pojavljuje kao jedina osoba koja je sposobna ne samo da se suprotstavi volji

³⁸ Ovakvo shvatanje epske žrtve kao prevare kojom heroj oduzima moć nepromenljivom mitološkom poretku, prvi put su izneli Adorno i Horkhajmer u *Drugom ekskursu Dijalektike prosvetiteljstva*, Adorno, T., Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2006. str. 62-100.

³⁹ Schiller, *Geschichte des Abfalls*, str. 97-98.

⁴⁰ *Isto.*

tiranina, već i da manipuliše efektima njegove volje – Vilhelm tako nije samo vođa vlastele, on je i ličnost čija odluka usmerava tok istorije. Ovakvo suptilno otkazivanje lojalnosti kruni i spremnost na delovanje u skladu sa sopstvenim interesima, pojavljuje se kod Šilera kao specifična vrsta heroizma koji je proizveden okolnostima. No, važno je da pored ovog spoljašnjeg „herojstva”, postoji i Vilhelmov karakter koji je obeležen mogućnošću sudbinske odluke koja vodi odstupanju od stabilnog poretka u kome je on svakako imao svoje značajno mesto. Vilhelmovo *odmetništvo* čini da njegova singularna pojava dopušta smrtnicima da odstupe od okrutnog poretka. Ukratko, Vilhelm je *vođa* bez čije nesputane lične slobode, aktualizacija slobode „naroda” nije moguća u okvirima Šilerove pripovesti o Nizozemskom ustanku.

Postojanje heroja u Šilerovoj istoriji samo po sebi je već dovoljno problematično – ipak, činjenica da određeni karakteri pokazuju herojske dispozicije koje Šiler izlaže i pre njihovih konkretnih *herojskih dela*, čini odvajanje *poetskog* od *istorijskog* elementa još težim. Oranski vojvoda pre nego što je postao vođa pobune, opisan je kroz kontrastiranje sa Filipovim nedostacima koji personifikuju rigidnost tiranskog poretka. Dok je Filip rigidan i udaljen, Vilhelm je fleksibilan i pristupačan. Filipovom uskom umu suprotstavlja se Vilhelmov neumorni duh, Filipova nedopadljivost stoji nasuprot Vilhelmovoj *sposobnosti da osvoji srca* itd.⁴¹ Pored insistiranja na Vilhelmovim ličnim kvalitetima nasuprot Filipovim nedostacima, Šiler pažljivo ocrtava ono što je zajedničko njihovim ličnostima: Odnos sa imperatorom Karlom V. Figura Karla V određujuća je za Šilerov opis obe istorijske ličnosti. Upadljivo je kako Šiler insistira na Karlovom odsustvu u Filipovom obrazovanju, Filip je *obrazovan od strane monaha* – u isto vreme, Karlova naklonost prema Vilhelmu navodi se kao određujuće iskustvo u oblikovanju njegovih političkih sposobnosti. Karlo odabira Vilhelma kao *favorita* zbog toga što prepoznaje kvalitete njegove ličnosti, za uzvrat, kvaliteti njegovog favorita bivaju oplemenjeni iskustvom učestvovanja u

⁴¹ Lista pohvala na račun karaktera Vilhelma Oranskog prostire se na nekoliko stranica, *Isto*, str. 49-51.

visokoj politici.⁴² Po Šileru, Filip je svestan svoje sličnosti sa Vilhelmom Oranskim, koja se u značajnoj meri ogleda u sposobnosti za političku intrigu, ali je takođe svestan i Vilhelmove superiornosti koja proističe iz toga što su politiku učili od istog mentora, Karla V. U pogledu sposobnosti za političku intrigu i vladalačku veštinu, karakter Vilhelma Oranskog je „među valjanim karakterima” najbliži Filipu II.⁴³ Zbog svega toga Filip *mrzi* Oranskog vojvodu i odbija da mu ponudi mesto *Statthalter-a*.⁴⁴ Filipova mržnja i Vilhelmova nepravedna uskraćenost formiraju lični antagonizam, kroz čije razvijanje dalje biva pripovedana istorija borbe između tiranina i slobodnog odmetnika. U ovoj borbi Filipova španska rezidencija, u koju povremeno odlaze izaslanici nizozemskog plemstva pojavljuje se kao lokus mitske moći, kao mesto na koje plemići odlaze kako bi bili izigrani.⁴⁵ Dinamika između kraljevskog Madrida u kome stanuje „špansko lukavstvo” i prostodušnih „Flamanaca”,⁴⁶ predstavljala bi jednostavnu sliku nepopravljive nepravde bez Vilhelma kao „građanina sveta”⁴⁷ čije lukavstvo daleko nadilazi Filipovu sposobnost manipulacije:

⁴² *Isto*. Str. 48; 50.

⁴³ *Isto*, str. 50.

⁴⁴ Ova Filipova sumnja koja se bazirala na karakternom nivou, navodno je potkrepljena njegovim saznanjem o Vilhelmovim ranim intencijama da zaštiti prava protestanata, *Isto*.

⁴⁵ Navodno „špansko lukavstvo” koje Filip pokazuje prema nizozemskim ambasadorima, opšte je mesto Šilerove pripovesti, grof Egmont odlazi u Madrid da bi bio izigran lažnim obećanjima i Filipovim intrigama: „[...] kralj je izigrao poštenog Flamanca [...]”, *Isto*, str. 93. Ambasador Montinji kasnije ne prolazi značajno bolje, biva dočekan uz laskanje, kojim kruna naprosto kupuje vreme neophodno za provođenje planova koji zaobilaze zahteve severnih provincija, *Isto*, str. 130-131.

⁴⁶ Interesantno je da ocena Filipove politike kao „španskog lukavstva” biva izneta upravo od Vilhelma Oranskog, kao protagoniste koji među severnim subjektima, jedini sagledava čitavu složenost situacije, *Isto*, str. 102. Reči o španskom lukavstvu kojim je bio zaveden grof Egmont, Vilhelm izgovara neposredno pre zagovaranja njegovog sopstvenog lukavstva: zagovaranja poštovanja carskih edikata, koji će voditi razbuktavanju nezadovoljstva kod naroda i plemstva.

⁴⁷ Kontrastirajući karaktere Vilhelma Oranskog i grofa Egmonta, kao dve vodeće figure nizozemske krupne vlastele, Šiler ne propušta da primeti kako je

[...] Filip je ovde imao posla sa glavom koja je bila dovitljivija od njegove. Oranski princ dugo je držao oko na njemu i njegovom tajnom savetu u Madridu i Segoviji, kroz armiju špijuna koji su mu javljali sve što je bilo od važnosti, a o čemu se ovde govorilo. Dvor ovog najtajnijeg od svih despota postao je otvoren njegovom intrigantskom duhu i novcu ...⁴⁸

Ovakav karakter Vilhelma Oranskog u Šilerovoj istorijskoj pripovesti se nalazi na tankoj granici između istorijskog opisa i epske fikcije, u istoj meri u kojoj je to slučaj i sa karakterom Filipa II. Da je Šiler pisao još jednu istorijsku *dramu*, Vilhelm iz *Istorije otcepljenja* bio bi gotovo savršena figura tragičnog heroja poput Fieska ili Don Karlosa. Protivnik tiranije koji strada i služi kao personifikacija republikanskih vrednosti, savršeno se uklapa u kalup Šilerove istorijsko-dramske imaginacije. Život Oranskog vojvode pruža koordinate na čijim osnovama bi bilo moguće izvesti takvu dramsku heroizaciju. Vođa nizozemskog ustanka bio je ubijen 1581., samo dve godine posle proglašenja nezavisnosti Holandske republike. Ubio ga je burgundijski katolik Baltazar Žerar, pošto ga je Filip II prethodno proglasio za odmetnika i njegovu glavu ucenio na 25.000 kruna. Heroj republike koji gine u odlučujućem momentu, neodoljivo podseća na Fieska koji u vladarskoj odori tone na dno reke. Šilerovog Vilhelma ubijaju katolički fanatici, čak isti oni koju sude Don Karlosu. Ovakve paralelizme teško možemo otpisati kao puku slučajnost pri odabiru predmeta istorijskog pripovedanja preko koga je moguće ispričati univerzalnu priču o večno ponavljajućoj borbi između tiranije i slobode.

Šiler nikada nije napisao nijedan od narednih tomova *Istorije otcepljenja ujedinjene Nizozemske*. Čitav projekat ostao je na prvom tomu, u kome nailazimo na često nejasno tkanje karakterologije, istorijskih okolnosti i događaja koji su prema sudu autora doveli do pobune protiv španske krune. No, u prvom tomu, kroz oslikavanje karaktera i ličnih istorija glavnih aktera, već su potpuno ocrtane

Oranski princ ipak bio *građanin sveta*, dok je grof Egmont, ipak bio samo Flamanac, *Isto*, str. 52.

⁴⁸ *Isto*, str. 149.

demarkacione linije na frontu borbe između tiranije i slobode. Predstojeći tomovi ne bi mogli da učine ništa drugo, do li da oslikaju činove tragedije. Ipak, pitanje je da li je takva eksplikacija bila neophodna, ili je već prvi tom, koji opisuje događaje u godinama koje su neposredno prethodile ustanku, ispunio cilj koji je autor postavio sebi, a to je, ne treba zaboraviti, da dalje produbi osećanje uzvišenosti koje je u njemu probudilo čitanje Votsonove *Istorije Filipa II od Španije*, i da saopšti drugima sadržaj svoje imaginacije.⁴⁹ Nije li priča o tiraniji i slobodi već ispričana kroz karakterologiju koja se provlači kroz redove Šilerove istorijske proze? Nije li glavni motiv čitave priče iznet onda kada Šiler opisuje odlazak Filipa II iz Nizozemske i njegov nerazumni bes prema Vilhelmu Oranskom, koga hvata za ruku i srdito izgovara: „No, no los estados; ma vos, vos, vos.”⁵⁰ Ovu problematičnu anegdodu o Filipovom ispadu, Šiler prepričava tako da je ona podešena prema figurama tiranina i slobodnog princa kroz čiji sukob biva prikazana priča o večno vraćajućoj borbi između tiranije i slobode:

[...] Dok se on [Filip II, prim. aut.] spremao da isplovi [...] zaboravio se toliko, da je princu [Vilhelmu Oranskom, prim. aut.] grubo prišao i otvoreno ga optužio kako je on vinovnik flandrijskih nemira. Princ je srčano odvratio da se nije dogodilo ništa što države nisu učinile na njihove sopstvene zahteve i na legitimnim osnovama. Ne, rekao je Filip, grabeći ga za ruku nasilno je tresući, ne države, već ti! Ti! Ti! Princ je čuteći stajao u čudu, i bez čekanja na to da kralj isplovi, poželeo mu je srećan put i vratio se u grad [...]⁵¹

Ova sumnjiva anegdota za Šilera nije samo priča o nemilom događaju koji nije moguće ispratiti do primarnih izvora – onako kako je Šiler predstavlja, ona pripoveda o samom korenu *mržnje* između *velikih istorijskih figura* njegove pripovesti. Pojedinačne mržnje koja je u sebi trebalo da sabere svetsko-istorijsku dinamiku borbe između tiranije i slobode:

⁴⁹ *Isto*, str. 5.

⁵⁰ O ovome videti Levie, S. H. et. al. *Het vaderlandsch gevoel*, Rijksmuseum, Amsterdam, 1978 – onlajn izdanje 2008. str. 82-83.

⁵¹ Schiller, *Geschichte des Abfalls*, str. 57.

Tako je privatna mržnja konačno učinila neizlečivom gorčinu koju je Vilhelm u svojim grudima odavno nosio protiv ugnjetavača slobodnog naroda, i ovaj dvostruki poziv, konačno je doveo do zrelosti veliko pregnuće, koje je otrglo sedam najdragocenijih dragulja sa španske krune.⁵²

LITERATURA

- Schiller, F., *Geschichte des Abfalls der Vereinigte Niederlande von der Spanischen Regierung*, Cotta'sche Buchhandlung, O. C. Recht. München, 1922.
- Schiler, F., "Verbrecher aus Infamie, eine wahre Geschichte" u *Thalia, Erster Band, Heft 2*, G. J. Göschen, Leipzig, 1786. str. 20-58.
- Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.
- O. Dann, "Schiller, der Historiker und die Quellen" u Dann, Oellers, *Schiller als Historiker*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1995. str. 109-126.
- Schulin, E., "Schillers Interesse an Aufstandsgeschichte" u Dann, Oellers, *Schiller als Historiker*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1995. str. 137-148.
- Riedel, M., "Europa in Schillers Konzept der Universalgeschichte" u Dann, Oellers, *Schiller als Historiker*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1995. str. 29-58.
- Gielis, G.; Soen, V., "The Inquisitorial Office in the Sixteenth-Century Habsburg Low Countries: A Dynamic Perspective" u *The Journal for Ecclesiastical History*, Cambridge University Press, Cambridge, vol. 66, Issue 1, str. 47-66.
- Swart, K. W., "William the Silent's Statecraft" u Hermans, T.; Salverda, R., *From Revolt to Riches: Culture and History of the Low Countries, 1500-1700*, UCL Press, London, 2017.
- Adorno, T., Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2006.
- Levie, S. H. et. al. *Het vaderlandsch gevoel*, Rijksmuseum, Amsterdam, 1978 – onlajn izdanje 2008.

⁵² *Isto.*

LAZAR ATANASKOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

SCHILLER AND APORIAS OF HISTORIOGRAPHICAL CHARACTEROLOGY

Abstract: The assumption of historical dynamics determined as the struggle between tyranny and freedom is decisive for framing of Schiller's historical narration. Even though Schiller already underlines the importance of such dynamics in the *Preface* of his first historiographical work, its traces at the pages of *History of the Uprising* are not completely obvious. Tyranny and freedom as such are abstract notions, but still notions about which Schiller attempts to tell a story. This paper is an investigation in aporetic of such philosophic-historical storytelling. An example by which such aporetic will be demonstrated is the characterology of two central figures of Schiller's narrative: Phillip II and William of Orange. Analysis of such a characterology should demonstrate the importance of abstract presupposition about the struggle between tyranny and freedom for realization of Schiller's historiographical work, but also it points towards aporetic of such a philosophical-historical endeavor.

Keywords: Schiller, History, Historiography, History of the Revolt of the Netherlands, Narration, Philosophy of History

Primljeno: 14.6.2021.

Prihvaćeno: 28.7.2021.

Arhe XVIII, 36/2021

UDK 050:1 Praxis

141.852

331.107

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.36.275-294>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

MILOŠ JANKOVIĆ¹

Univerzitet u Beogradu, Institut za filozofiju i društvenu teoriju

POGLEDI NA DIREKTNU DEMOKRATIJU I SAMOUPRAVLJANJE IZ PERSPEKTIVE ČASOPISA PRAXIS²

Sažetak: U radu se analiziraju tekstovi jugoslovenskih autora časopisa Praxis tokom jedanaestogodišnje produkcije i daje se prikaz različitih pogleda na direktnu (delegatsku, participativnu) demokratiju i radničko, odnosno društveno, samoupravljanje. Na osnovu različitih razumevanja normativnih modela direktne demokratije i samoupravljanja identifikuju se četiri glavne linije kritike koje se mogu okarakterisati kao: 1) etatizam, 2) nedovoljna demokratizacija, 3) neintegralnost samoupravljanja i 4) tržišna orijentacija. Kritike se, s jedne strane, međusobno dopunjuju, dok su s druge strane postavljene jedne nasuprot drugih.

Ključne reči: direktna demokratija, samoupravljanje, Praxis

1. ČEMU DANAS PRIČA O DIREKTNOJ DEMOKRATIJI I SAMOUPRAVLJANJU?

U ovom radu pokušaću da izložim pogled(e) na demokratiju i samoupravljanje u socijalističkoj Jugoslaviji iz perspektive časopisa Praxis. Utemeljen na ideji „kritike svega postojećeg“, Praxis nam pruža kritički pogled na zbivanja u Jugoslaviji kroz vizuru levih političkih i

¹ E-mail adresa autora: milos.jankovic@instifdt.bg.ac.rs

² Ovaj rad je realizovan uz podršku Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije prema Ugovoru o realizaciji i finansiranju naučnoistraživačkog rada.

ideoloških uverenja. U vreme kada gubi svoju kritičnost jer postaje državna ideologija, autori okupljeni oko ovog časopisa pokušavaju rehabilitovati marksizam stavljajući akcenat na njegovu humanističku i nedogmatsku dimenziju. Iako im je zajedničko bilo odbacivanje kako ekonomskog, tako i istorijskog determinizma, „[š]kola nije imala jedinstvenu filozofsku i sociološku koncepciju. Njene predstavnike je povezivala zajednička namjera da u duhu Marksove filozofije, njemačke idealističke filozofije, kao i savremenih filozofskih tendencija na Zapadu kritički promišljaju bitne probleme savremenog svijeta, probleme teorije i prakse socijalizma, kao i da tragaju za putevima humanizacije života i izgradnje humanijeg modernog društva.“³ Zato je preciznije reći da rad ispituje različite poglede na probleme demokratije i samoupravljanja u socijalističkoj Jugoslaviji.

U vreme kada se na globalnom nivou suočavamo sa krizom neoliberalnog ekonomskog i političkog poretka, čini mi se korisnim ponovno preispitati ideje direktne (ili u nekim interpretacijama participativne) demokratije i radničkog (ili šire, društvenog) samoupravljanja.

Ovaj poduhvat moguće je izvesti na mnogo načina. Na normativnom nivou moguće je ispitati da li participativniji oblici demokratije imaju veću intrinzičnu ili instrumentalnu vrednost od uskog Šumpeterovog (Joseph Schumpeter) modela. Na ekonomskom nivou, značajni bi bili uvidi u odnos efikasnosti proizvodnje i vlasničke strukture. Na radno-pravnom nivou, potentno je analizirati uticaj društvene klime na sindikalnu borbu i moć radnika. U ovom radu izabrao sam drugačiji pristup. Kroz analizu tekstova objavljenih u časopisu Praxis, pokušaću da ukažem na potencijalne probleme koji se mogu javiti ukoliko odlučimo da ponovo oživimo pomenute koncepte. Rečima ekonomiste Majkla Lebovica (Michael Lebowitz): „moramo biti spremni za borbu sa realnim problemima radničkog samoupravljanja.“⁴ Čini mi se da nam autori koji su istinski verovali u ideju direktne demokratije i

³ Milenko A. Perović, „Praxis-filozofija“, *Arhe* 11 (22): 124.

⁴ Michael Lebowitz, *Build it Now: Socialism for the Twenty-First Century* (New York: Monthly Review Press, 2006), 74.

samoupravljanja, a koji su istovremeno i pisali u vreme (barem načelnog) pokušaja njihove implementacije, mogu pružiti značajne uvide u realne probleme njihovog funkcionisanja i neželjene posledice izostanka želje političke elite da se odrekne dela svoje moći.

Pre nego što krenem, važno je istaći nekoliko metodoloških napomena i ograničenja. Prvo, razmatrao sam sve brojeve časopisa Praxis koji su objavljeni na srpsko-hrvatskom jeziku.⁵ Drugo, kao jedinicu analize odabrao sam samo one tekstove koji su u svom naslovu sadržali ili reč „demokratija“ ili reč „samoupravljanje“ u bilo kom obliku, a koje su napisali jugoslovenski autori. Takvih tekstova ukupno je bilo 23.

Prvo važno ograničenje ovako odabranog metodološkog pristupa je što iz analize izostaju svi oni tekstovi koji se bave pitanjima (direktne) demokratije i samoupravljanja, a koji u svojim naslovima ne ekspliciraju ove reči. Kako je građa izuzetno obimna, te je u 11 godina koliko je časopis izlazio objavljeno 59 brojeva na ukupno 8350 stranica, bilo je nemoguće za potrebe ovog rada upustiti se u sveobuhvatnu analizu svih tekstova.⁶

Drugo, autori koji su pisali za časopis uporedo su objavljivali veliki broj knjiga i članaka van samog časopisa. Preciznija i opsežnija analiza morala bi obuhvatiti i te radove, imajući u vidu da su članci u Praxisu često samo dopune njihovih uvida objavljenih na drugim mestima. Takva analiza bi u značajnijoj meri uzimala u obzir kontekst u kome su tekstovi nastajali.

U vezi sa tim je i treće ograničenje. Ton i oštrina kritike nisu bili isti svih jedanaest godina i često su zavisili od političkih okolnosti i ograničenja slobode govora. Ovaj aspekt takođe je ostao van domena analize.

⁵ Jedino je časopis broj pet izdanja iz 1971. godine ostao van razmatranja, jer ga iz nekog razloga nema u celokupnoj digitalizovanoj arhivi.

⁶ Ante Lešaja, *Praxis orijentacija, časopis Praxis i Korčulanska ljetna škola:(građa)* (Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung Southeast Europe, 2014), 121.

I pored navedenih ograničenja, smatram da nam odabrani pristup pruža značajan uvid u Praxisov(e) pogled(e)⁷ u vezi sa pitanjima (direktne) demokratije i samoupravljanja. Nakon ovih uvodnih napomena sledi pojednostavljen prikaz jugoslovenskog konteksta, a potom prelazim na same tekstove. Na kraju dajem zaključna razmatranja.

2. JUGOSLOVENSKO SAMOUPRAVLJANJE, SOCIJALISTIČKA DEMOKRATIJA I PRAXIS

Samoupravljanje je u socijalističkoj Jugoslaviji uvedeno 1950. godine. Pod parolom „Fabrike radnicima“ Tito je 27. juna „doneo osnovni zakon po kojem radnički kolektivi upravljaju državnim privrednim preduzećima i složenim privrednim sistemima.“⁸ Tito se dve godine ranije razišao sa Staljinom te je bilo „potrebno na takav način raskrstiti sa prethodnim periodom (1945-1950) da taj raskid s totalitarnom partijskom državom bude legitiman u okvirima boljševičkog nasleđa, s jedne, i da ne ugrozi partijski monopol, s druge strane.“⁹ Pored toga, Tito je želeo krenuti trećim putem i svideti se „radikalnoj globalnoj publici, osobito u zemljama u razvoju.“¹⁰ Na kraju, Partija je morala i obnoviti političku mobilizaciju.¹¹

Činilo se da Marksova (Karl Marx) ideja o odumiranju države, obučena u veo radničkog samoupravljanja, ispunjava sve navedene

⁷ Još jednom napominjem da smatram su u Praxisu izloženi različiti pogledi na društvenu stvarnost i da nije u pitanju koherentna grupa. Slično tvrdi i Božidar Jakšić kada kaže da „ne postoji tako nešto kao *praxis-grupa*, *filozofi prakse* ili *praxis filozofi* koji bi imali jedinstvenu filozofsku ili društveno-teorijsku orijentaciju.“ Božidar Jakšić, „Praxis Gaje Petrovića“, *Filozofija i društvo* 33 (2007): 73.

⁸ Ričard Dž. Krempton, *Balkan posle Drugog svetskog rata*, prev. Ksenija Todorović (Beograd: Clio, 2003), 165-166.

⁹ Laslo Sekelj, *Jugoslavija, struktura raspadanja* (Beograd: Izdavačko preduzeće Rad, 1990), 9.

¹⁰ Vladimir Unkovski-Korica, „Samoupravljanje, razvoj i dug: uspon i pad 'jugoslovenskog eksperimenta'“, U *Dobro došli u pustinju postsocijalizma*, Ur. Srećko Horvar i Igor Štiks (Zaprešić: Fraktura, 2015), 47.

¹¹ *Ibid.*, 49.

zahteve. Usvojena je nova linija društvenog kretanja, a „Boris Kidrič izložio je *model* društveno-ekonomskih odnosa i privrednog sistema koji je trebao biti“ u skladu sa tom linijom.¹² Tako je započelo doba jugoslovenskog samoupravnog socijalizma.

Nije, međutim, bilo dovoljno samo načelno ustupanje fabrika radnicima. Promenjena paradigma uključivala je i novo razumevanje države, „koja se sada tretira samo kao sredstvo, pa i nužno zlo i u čijem se monopolističkom položaju vidi glavna i gotovo jedina opasnost po radničku klasu i društvo u celini.“¹³ U vezi sa tim morao se promeniti i položaj državnih organa vlasti i dodeliti veća autonomija lokalnim telima.¹⁴ Bilandžić ovako sažima pravac političkih promena:

„Tako je Zakon o narodnim odborima znatno proširio autonomiju lokalnih organa. Oni su dobili šira prava u poslovima od neposrednog interesa za komunalni, socijalni i kulturni razvitak lokalne zajednice i u drugim poslovima koje obavljaju. Ukinut je hijerarhijski odnos centralnih prema lokalnim organima. Jača uloga savjeta i komisija narodnih odbora, ukidaju se izvršni odbori narodnih odbora da bi se ojačala uloga plenuma (to jest izabranih odbornika), uvodi se institucija lokalnog referenduma, afirmiraju se zborovi birača i slično.“¹⁵

Kao jedan od završnih koraka ovog društvenog, političkog i ekonomskog preobražaja, na Šestom kongresu Komunističke partije Jugoslavije održanom 1952. godine u Zagrebu, na Titov predlog, Partija menja ime u Savez komunista Jugoslavije.¹⁶

Ipak, i nakon velikih promena, sva moć ostala je u rukama partijskog vrha. Ogroman deo dohotka i dalje je bio van domašaja

¹² Dušan Bilandžić, *Historija Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije* (Zagreb: Školska knjiga, 1978), 172.

¹³ Ibid., 177.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Domagoj Štefančić, „Promjena naziva Komunističke partije Jugoslavije u Savez komunista Jugoslavije“, *Radovi: Radovi Zavoda za hrvatsku povijest Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu* 39, no. 1 (2007): 260.

radnika, a državni aparat je „enormno narastao u periodu 1952-1964. od 119 na 188 hiljada.“¹⁷

U narednih par decenija izvršeno je nekoliko političkih i privrednih reformi, ali radnici ni iz jedne nisu izlazili kao pobednici. Imali su sve manje moći, došlo je do produbljivanja nejednakosti, a samoupravljanje je na kraju izgubilo svoj pokretački potencijal.

U ovakvim okolnostima, 1964 godine, nastaje časopis Praxis. Autori Praxisa pretežno su dolazili iz oblasti filozofije i sociologije. Koliko god da su se bavili akademskim radom, filozofija za njih nije bila samo „akademska disciplina“, već je „interpretirana kao nužno *intervenirajuća znanost* koja aktivno i neposredno djeluje u društvu i društvenim zbivanjima.“¹⁸ Upravo zbog te želje autora da društveno deluju, Praxis je ukinut 1974. godine uskraćivanjem sredstava, čime je okončan jednodecenijski život časopisa Korčulanske letnje škole.¹⁹

3. DEMOKRATIJA I SAMOUPRAVLJANJE IZ VIZURE ČASOPISA PRAXIS

Autori časopisa Praxis ukazuju na različite probleme sa kojima se susretalo jugoslovensko društvo. Pišu o brojnim temama i iz različitih perspektiva. Koliko god ih neki interpretatori opisivali kao jedinstvenu Praxis grupu, njihove kritike ne samo da ne mogu formirati jedan koherentan pogled, već su često međusobno suprotstavljene. U nastavku ću izložiti četiri tipa različitih kritika koje se istovremeno međusobno dopunjuju, ali i protivreče jedna drugoj. Ugrubo ih možemo okarakterisati kao: 1) etatizam, 2) nedovoljna demokratizacija, 3) neintegralnost samoupravljanja i 4) tržišna orijentacija.

¹⁷ Sekelj, *Jugoslavija, struktura raspadanja*, 11-12.

¹⁸ Boris Kanzleiter i Krunoslav Stojaković, „Predgovor“, U *Praxis: Društvena kritika i humanistički socijalizam*, Ur. Dragomir Olujić Oluja i Krunoslav Stojaković (Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung Southeast Europe, 2012), 2.

¹⁹ Predrag Matvejević, „Requiem za jednu ljevicu“, U *Praxis: Društvena kritika i humanistički socijalizam*, Ur. Dragomir Olujić Oluja i Krunoslav Stojaković (Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung Southeast Europe, 2012), 15.

3.1 *Etatizam*

Jedan deo autora smatra da je osnovni problem jugoslovenskog društva izuzetno jak uticaj države. Polazeći od Marksovog koncepta odumiranja države, koji je nakon 1950. godine postao okosnica jugoslovenske socijalističke ideologije, ovi autori sugerišu da se po tom pitanju uradilo jako malo i da proces deetatizacije nije sproveden u dovoljnoj meri. Tako Cvjetičanin navodi kako je jugoslovensko socijalističko društvo i dalje „ispod nivoa općeg modela marksističke teorije o odumiranju države.“²⁰

Kasnijih godina ova kritika postaje sve upečatljivija. Otvoreno se tvrdi da je Jugoslavija odustala od načela odumiranja države i da je tu ideju svela na „puku marksističku frazeologiju.“²¹ Žvan se izrazito protivi ideji etatističkog paternalizma kojom se opstanak „etatističke strukture na višim nivoima organizacije društva“ pravda potrebama samog samoupravljanja.²² Iz te vizure opstanak države je neophodan jer država mora „1. Da brani slobodni prostor samoupravljanja od svih antisamoupravnih i antisocijalističkih *posezanja*. 2. Da arbitrira u rješavanju društvenih proturječnosti kad se one ne mogu riješiti na temelju tzv. (?) društvenog i samoupravnog dogovora. 3) Da podstiče ravnomyerniji i pravedniji razmještaj proizvodnih snaga na teritoriju naše republike.“²³

Žvan je sumnjičav prema sva tri zahteva koja se upućuju državi u ime samoupravljanja. Prvo, on tvrdi da je najveći protivnik samoupravljanja upravo sama država, te je nerazumno očekivati da će država samoupravljanje zaštititi od sebe same. Drugo, Žvan se pita zašto bi država bila bolji arbitar od samih proizvođača, te zašto se protivrečnosti ne bi mogle prevazilaziti društvenim dogovaranjem. I treće, on upozorava da se država u ranijem periodu pokazala kao neko ko

²⁰ Veljko Cvjetičanin, „Odumiranje države kao proces razvoja samoupravljanja u Jugoslaviji“, *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 4-6 (1966): 749.

²¹ Antun Žvan, „Etatistički paternalizam ili samoupravljanje“, *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 6 (1971): 939.

²² *Ibid.*, 941.

²³ *Ibid.*, 943.

ne uspeva da na adekvatan način vrši preraspodelu. Zato, smatra Žvan, nema ni jednog dobrog razloga prikloniti se poziciji etatističkog paternalizma i sprečiti proces odumiranja države.²⁴

Iako Žvan daje jake argumente protiv etatizma, ostaje nejasno da li kao alternativu nudi uspostavljanje delegatske direktne demokratije, ili neku vrstu tržišnog, prudonističkog anarholiberalizma. U tekstu ima elemenata koji mogu sugerisati i jedno i drugo. U prilog prvom pogledu leži njegova kritika implementiranog modela radničkog samoupravljanja. Ovako Žvan: „Pokazalo se, naime, da radničko samoupravljanje razmrvljeno, ograničeno i sabijeno u tvorničke zidove ne može uspješno kontrolirati više nivoe društvene organizacije i utjecati na njihov rad.“²⁵ Naglašavanjem odsustva mogućnosti radnika da utiču na „više nivoe društvene organizacije“, demokratizacija, a ne ukidanje viših društvenih instanci, implicitno se nameće kao normativni ideal.

Sa druge strane, u prilog druge interpretacije stoji njegova zapitanost zašto „država, a ne udruženi proizvođači (privreda), treba da brine o ravnomjernom razvoju ekonomije.“²⁶ U ovim rečima možemo prepoznati određene elemente tržišnog fundamentalizma i vere u privrednu samoregulaciju.

Za razliku od Žvana, Andrija Krešić odbija svaku mogućnost demokratizacije i zahteva striktnu deetatizaciju. Mada nigde eksplicitno ne pominje Prudona, čini se da Krešić zagovara upravo prudonistički model samoupravljanja bez države. Za njega nije važno da se državna vlast demokratizuje, jer, kako navodi „[s]amoupravljanje po definiciji negira svaku vanjsku, tuđu ili otuđenu prevlast, te i svaku državnost (despotsku i demokratsku, nacionalnu i nadnacionalnu, prerevolucionarnu i postrevolucionarnu.“²⁷ Krešić negira čak i mogućnost demokratskog društvenog ugovora kao nedržavnog načina „usklađivanja interesa, osobito u ekonomskoj oblasti kao korektiv raznih

²⁴ Ibid., 943-947.

²⁵ Ibid., 944.

²⁶ Ibid., 947.

²⁷ Andrija Krešić, „Proizvodni princip samouprave“, *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 6 (1971): 828.

anomalija tržišne privrede.“²⁸ Smatra da „sama preporuka ima za pretpostavku nesklad interesa, znači više terapiju nego preventivu, a u ekonomskoj oblasti predstavlja vanekonomsku intervenciju.“²⁹

Kao što vidimo na primeru zahteva za deetatizacijom koji se temelji na zvaničnoj ideološkoj mantri o odumiranju države, autori na različite načine interpretiraju značenje i realizaciju ove ideje. Ono u čemu se slažu jeste da država ne samo da nije odumrla, već je i dalje veoma jaka, što partijskom vrhu omogućava dominaciju nad radništvom.

3.2 Nedovoljna demokratizacija

Drugo važno pitanje jeste pitanje demokratije i demokratizacije. Mada deetatizacija ima dodirnih tačaka sa demokratizacijom, očigledno je da su u pitanju različiti procesi. Iako je rečeno da autori Praxisa ne daju koherentan pogled na svet, čini se da se dobrim delom slažu po pitanju razumevanja demokratije. Velika većina odbacuje predstavnički model kao neodgovarajući. Rečima Ljubomira Tadića: „demokratija nije isto što i parlamentarizam i reprezentativni sistem koji je stvorila konzervativna buržoazija.“³⁰

Da bi se razumele kritike i predlozi autora Praxisa, važno je istaći šta za njih predstavlja demokratija. Svetozar Stojanović daje jednu marksističku definiciju: „Demokratija je učešće maksimalnog broja pripadnika društvene zajednice u odlučivanju o stvarima od opšteg značaja.“³¹ Bez obzira što je njegova definicija maksimalistička, on smatra da je o demokratiji korisnije razmišljati u kontinualnom pogledu, te razlikovati zajednice koje su više ili manje demokratske. U vezi sa tim, daje tri elementa demokratije i sugeriše da se procena može vršiti: „1) prema broju pripadnika koji učestvuju, 2) prema stepenu učešća i 3)

²⁸ Ibid., 829.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ljubomir Tadić, „Moć, elite i demokratija“, *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 1-2 (1970): 74.

³¹ Svetozar Stojanović, „Sloboda i demokracija u socijalizmu“, *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 2 (1964): 206.

prema načinu učešća (posrednom i neposrednom). Prema tim razlikama određivao bi se stepen demokratičnosti jedne društvene zajednice.³²

Polazeći od ovakve koncepcije demokratije, Stojanović tvrdi da je priča o višepartizmu i partijskim sistemima neopravdano „tabuisana tema u gotovo svim socijalističkim zemljama.“³³ Koliko god se protivio buržoaskoj predstavničkoj demokratiji, ističe da se ne sme „zaboraviti da je izbor između više kandidata, makar i pripadnika monopolističkih grupa, ipak izbor, ma koliko sveden na minimum. Zato se može reći da je prelaz u socijalizam *pod ostalim jednakim uslovima* demokratskiji ako se vrši kroz višepartijski sistem.“³⁴

Vukasović na praktičnom primeru pokazuje implikacije monopolističke pozicije Partije:

„Već mjesecima svakodnevno govorimo o kritičnom položaju u kome su se našle i još uvijek se nalaze kultura, prosvjeta, školstvo. Ukazujemo na teške posljedice koje će otuda slijediti. Cijelo naše društvo se izjasnilo da ove djelatnosti treba postaviti u ravnopravan položaj s ostalim djelatnostima, a odgovor je — preraspodjele nema. Tko tu dakle upravlja?“³⁵

Stojanović na drugom mestu daje institucionalne obrise delegatske demokratije koja bi bila kompatibilna sa razvojem društvenog samoupravljanja. U tom pogledu smatra nužnim „konstituisanje vertikalnih asocijacija samoupravnih grupa, izrastanje predstavničkih tela odozdo, stavljanje pod njihovu kontrolu ne samo svih državnih organa nego i čitavog društvenog života, bitno demokratizovanje i prilagođavanje političkih organizacija (pre svega komunističke) takvom sistemu.“³⁶

³² Ibid.

³³ Ibid., 211.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ante Vukasović, „Mogućnosti i granice samoupravljanja u kulturi i prosvjeti“, *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 1-2 (1967): 130.

³⁶ Svetozar Stojanović, „Društveno samoupravljanje i socijalistička zajednica“, *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 5-6 (1967): 684.

Demokratija se u Praxisu obično promišlja u kontekstu sveobuhvatnog, integralnog koncepta samoupravljanja, što nije neobično ukoliko se prisetimo Stojanovićeve definicije. Ovo će biti tema narednog potpoglavlja. Pre nego što ga započnem, smatram da je na kraju ovog dela važno zasebnu pažnju posvetiti kritici koju izlaže Veljko Rus. Za razliku od ostalih autora, on problemu prilazi iz sociološke perspektive koja se znatno razlikuje od svega do sad navedenog.

Rus polazi od empirijskih problema koji su se pojavili u jugoslovenskom društvu poput štrajkova, studentskih borbi, emigracije, nezaposlenosti, nacionalnog pitanja. Smatra da uzrok ovih problema leži u odbijanju da se prepozna legitimnost društvenog konflikta. Rus, dakle, kritikuje polazna ideološka načela i zalaže se za njihovu revalorizaciju.

Ukratko, njegova kritika se može sažeti na sledeći način. U Jugoslaviji se pošlo od Marksove pretpostavke da izvor neravnomerne raspodele moći leži u privatnom vlasništvu. Pozivajući se na određena empirijska istraživanja, Rus tvrdi da je ovo pogrešna pretpostavka i smatra da, prateći Vebera (Max Weber), veći uticaj ima podela rada. Pošto u okvirima samoupravljanja nije nestala podela rada, nije nestala ni neravnomerna raspodela moći u okviru radnih organizacija. Posledično, usled neravnomerne raspodele moći stvaraju se različiti interesi.

Samoupravljanje je zamišljeno kao prevazilaženje suprotstavljenih interesa u radnim kolektivima. Ideja je da će, nakon što fabrike budu predate radnicima, nestati sve suprotnosti. Problem je, tvrdi Rus, što se u radnim kolektivima težilo disperziji aktivne moći odlučivanja, a ne pasivne moći kontrole. Široka aktivna moć odlučivanja bez adekvatne kontrole stvorila je različite suprotstavljene grupe u okviru preduzeća, gde je najjača grupa, koju možemo prepoznati kao tehno-birokrate, svoje interese istakla kao zajedničke interese čitavog kolektiva. Sa druge strane, interesi radnika nisu mogli legitimno da se iskažu, jer država nije priznavala legitiman konflikt. Svaki sukob gušila je kao kontrarevolucionaran, te su radnici postajali sve pasivniji, a ideja samoupravljanja izgubila je svoju pokretačku snagu.

Tako je radničko samoupravljanje postalo paradigma nelegitmnosti sukoba svake vrste i na svim poljima. Rus smatra da

konflikti ne moraju biti suprotstavljeni ideji socijalizma. Pitanje je interpretacije kako merimo zasluženi dohodak prema radu, koje vrste nejednakosti su dopuštene i slično. Zato predlaže da se izvrši revalorizacija osnovnih vrednosti, da se prizna legitimnost društvenih neslaganja, da se prepoznaju i institucionalizuju mehanizmi pregovaranja, te da se proširi pasivna moć radnika, umesto što se uporno teži povećanju njene aktivne moći. Ovo bi bili koraci ka većoj stabilnosti i demokratičnosti i samoupravljanja i društva u celini.³⁷

U Rusovoj sveobuhvatnoj analizi jednog konkretnog problema kriju se brojni elementi koje i ostali autori identifikuju kao probleme demokratskog deficita u Jugoslaviji. Tako Vukosavić pokreće pitanja kontrole i dijaloga³⁸, Stojanović navodi štrajk kao još jednu tabuisanu temu³⁹, a u kasnijim radovima se osvrće i na Partiju u kojoj se „svim fundamentalnim konfliktima poriče socijalistički karakter.“⁴⁰ Ipak, Rusova temeljna analiza uspeva da obuhvati celovitost problema praveći jasne veze među navedenim elementima.

3.3 Neintegralnost samoupravljanja

Demokratija i samoupravljanje u socijalističkoj Jugoslaviji često su posmatrani kao neodvojivi koncepti. Vladavina naroda ili vladavina radnika zahtevala se na svim nivoima i u svim sferama. Jedna od značajnijih kritika koja ima istaknuto mesto među mnogim autorima Praxisa odnosi se upravo na neintegralnu implementaciju radničkog samoupravljanja.

U godini velikih studentskih protesta, Supek navodi da „ne treba razdvajati radničko i društveno samoupravljanje, to jest direktnu

³⁷ Veljko Rus, „Samoupravni egalitarizam i društvena diferencijacija“, *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 5-6 (1969): 811-827.

³⁸ Vukasović, „Mogućnosti i granice samoupravljanja u kulturi i prosvjeti“, 129-131.

³⁹ Stojanović, „Sloboda i demokratija u socijalizmu“, 211-212.

⁴⁰ Svetozar Stojanović, „Od postrevolucionarne diktature do socijalističke demokracije (Jugoslavenski socijalizam na raskršću)“, *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 3-4 (1972): 392.

demokraciju u poduzećima i demokraciju u teritorijalnim i političkim organizacijama koje nazivamo komunama, jer postoji tijesna povezanost između radnih i životnih zajednica koje bi izvjesne modeme neokapitalističke teorije htjele razdvojiti.⁴¹

Stojanović oštro kritikuje tendenciju da se samoupravljanje izjednači sa što većom decentralizacijom i razbijanjem velikih privrednih sistema na veliki broj malih organizacija.⁴² On zahteva jedan „integralni društveni sistem“ koji će biti sposoban da „obuhvati *sve delove* društva“ ali i da omogućući „upravljanje društva *kao celine* sobom.“⁴³

Slično tvrdi i Radivoje Marinković. Samoupravljanje, kaže on, mora biti „ostvarivano kao totalan, integralan društveno-politički proces: kao oblik pomoću kojeg će ljudi sve procese i sveukupno društveno kretanje staviti pod svoju svesnu kontrolu.“⁴⁴

Nasuprot normativnim idealima ovih autora, u socijalističkoj Jugoslaviji na delu je bila „mešavina etatiističke i samoupravne strukture ... samoupravne uglavnom na mikro-nivou.“⁴⁵

Bez totalnog, integralnog sistema samoupravljanja radnici kao celina ne mogu kontrolisati šire društvene procese:

*„ukoliko se samoupravljanje ostvaruje kao parcijalan proces, kao samoupravljanje samo u okviru radne organizacije, komune, mesne zajednice (horizontalno), pomoću njega će se možda ostvarivati uticaj i kontrola nad izolovanim delovima društvenog prostora i aktivnosti, ali će kretanje u celini (vertikalno) ostati izvan njihove kontrole, međusobno neusklađeno, nepovezano, usled čega se ne može uspostaviti ni jedinstvo društva.“*⁴⁶

Ipak, važno je istaći da je problem mnogo ozbiljniji od odsustva same kontrole. Parcijalno radničko samoupravljanje pretvara se u

⁴¹ Rudi Supek, „Radnički pokret i samoupravljanje“, *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 1-2 (1968): 67.

⁴² Stojanović, „Društveno samoupravljanje i socijalistička zajednica“, 683.

⁴³ Ibid., 682.

⁴⁴ Radivoje Marinković, „Integralnost samoupravljanja i jedinstvo društva“, *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 3-4 (1971): 502.

⁴⁵ Stojanović, „Društveno samoupravljanje i socijalistička zajednica“, 684.

⁴⁶ Marinković, „Integralnost samoupravljanja i jedinstvo društva“, 502.

upravljanje nad radništvom. Ovo je suština Supekove kritike iz 1971. godine. On ističe da je radničko samoupravljanje u Jugoslaviji počelo da radi protiv radničke klase. Iako ne kritikuje načela i ideju koja leži u osnovi samoupravljanja, Supek smatra da je glavna greška napravljena kada je implementiran prudonistički model. Empirijsko ostvarenje tog modela opisuje crtama: „a) pravnog formalizma, b) anti-funcionalizma u pogledu društvene uloge proizvodnih organizacija, c) buržoaskog liberalizma u odnosu na tržište i samo-regulaciju privrednog razvoja, i d) kombinaciju samoupravne organizacije na horizontalnom nivou s etatističkom strukturom moći na vertikalnom nivou. U cjelini riječ je o jednom shvaćanju koje ostaje u okvirima demokratsko-liberalističke teorije, i koje još nije doprlo do nivoa jedne demokratsko-humanističke i funkcionalističke organizacije proizvođača.“⁴⁷

Na ovom tragu Supek kritikuje poslednju privrednu reformu i smatra da je „pravno i poslovno izjednačavanje proizvodnih i posredničkih organizacija“ imalo izuzetno negativne posledice po radničku klasu.⁴⁸ Tvrdi da su banke, koje nisu podvrgnute društvenom upravljanju, počele eksploatirati proizvodne organizacije. Isključivo tržišna logika samoupravnih posredničkih organizacija onemogućavala je normalnu proširenu reprodukciju, ujednačeniji teritorijalni razvoj, izazvala emigraciju i razbuktala međunacionalne tenzije. Stvoreni su tipično kapitalistički odnosi koji su proizvodili tipično kapitalističke posledice poput bogaćenja jedne klase, raslojavanja, nejednake raspodele, nacionalizma.⁴⁹

Prudonistički model atomizovao je radničku klasu i razbio njenu solidarnost. Partija je imala lični interes da se opredeli za ovakva institucionalna rešenja. S obzirom da je proizvodilo unutrašnje protivrečnosti, radničko samoupravljanje zahtevalo je arbitra. Supek je eksplicitan po pitanju toga ko arbitrira u SFRJ: „Otvoreno valja reći da se iza jugoslavenskog radničkog samoupravljanja krije jedna *vertikalna*

⁴⁷ Rudi Supek, „Protivurječnosti i nedorečenosti jugoslavenskog samoupravnog socijalizma“, *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 3-4 (1971): 355.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., 356.

organizacija društvene moći, koju predstavlja Komunistička partija.⁵⁰ Partija je, dakle, uvela parcijalno samoupravljanje kako bi zadržala kontrolu nad atomizovanom radničkom klasom, koja se na kraju našla između partijske diktature i eksploatacije od strane finansijskog sektora.

3.4 Tržišna orijentacija

Kao što smo videli iz Supekove kritike, parcijalno radničko samoupravljanje omogućilo je prodor tržišnih odnosa. Jedan deo autora upravo je u tržišnoj, robno-novčanoj proizvodnji video najveću prepreku razvoju jugoslovenske socijalističke zajednice. Tako Čaldarović ističe „da je robno-novčana konkurencija jedan od najintenzivnijih oblika alijenacije, da ona u stvari dovodi do najpunije alijenacije čovjeka“, te da je „kod nas utoliko drastičnija što se vrši u suprotstavljanju proklamovanim socijalističkim principima i već ostvarenim tekovinama.“⁵¹

Čaldarović ispituje tvrdnje zagovornika unutrašnjeg jugoslovenskog tržišta koji u njemu vide „nosioca demokratskih sloboda“, promotera ljudskog „individualiteta“ i pokretača procesa „debirokratizacije“.⁵²

Mada priznaje da robno-novčani odnosi zaista mogu doprineti navedenim procesima, tvrdi da se uporedo javljaju i određene negativne posledice koje ne smemo zanemariti. Društvo i preduzeća se atomizuju, zastupaju se isključivo lični interesi, odstupa se od moralno-etičkih podsticaja čime se kvari karakter zajednice. Dodatno, tržišni podsticaji dovode do nejednake razvijenosti različitih delova zemlje i mogu uticati na nacionalna pitanja. Čaldarović se posebno osvrće na sistem nagrađivanja prema radu kao okosnicu tržišne orijentacije. Smatra da je nagrađivanje prema radu naročito neadekvatno u okviru neproizvodnih delatnosti, jer vodi zanemarivanju humanog sadržaja ovih delatnosti.

⁵⁰ Ibid., 355.

⁵¹ Mladen Čaldarović, „Dislocioni procesi u samoupravljanju“, *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 1 (1965): 76.

⁵² Ibid., 77.

Tržišna proizvodnja i nagrađivanje prema radu, zaključuje, atomizuju i slabe radničku klasu kao glavnu antibirokratsku snagu čime se postiže suprotan efekat željenom, imajući u vidu da je tržište uvedeno s namerom da oslabi birokratske tendencije.⁵³

Šest godina kasnije, Cvjetičanin takođe daje kritiku tržišta, ali se, poput Supeka, usredsređuje na dominaciju finansijskog sektora. Nasuprot autorima koji se zalažu za potpunu deetatizaciju, on smatra da je država previše oslabila tako da „više ne može efikasno praktistirati svoje funkcije“, a da to nije doprinelo ni samoupravljanju ni socijalizmu.⁵⁴ Umesto da „funkcije raspolaganja sredstvima proširene reprodukcije“ pređu na „udružene proizvođače“, dešava se da „funkcija proširene reprodukcije prelazi na banke i reeksportere kao nove centre otuđene finansijske moći.“⁵⁵

Na ovom primeru možemo jasno videti suprotstavljena stanovišta među različitim autorima Praxisa. Ona se čak mogu uočiti i kod jednog istog autora u različitim periodima. Naglašavanjem različitih problema i aspekata krize, primećuje se implicitno zalaganje za različite praktično-političke korake. Možda u tome leži najveći doprinos jednodecenijske produkcije Korčulanske letnje škole.

Analizu sam počeo kritikom etatizma i isticanjem nužne potrebe deetatizacije i konačnog odumiranja države, a završavam je upozorenjem na kobne posledice radikalizacije tog stava: „Država u socijalizmu nije samo nužno zlo niti se svako obavljanje nužnih funkcija države može identificirati s etatizmom. To je pseudorevolucionarnost, čiju smo mi cijenu visoko platili.“⁵⁶

⁵³ Ibid., 78-85.

⁵⁴ Veljko Cvjetičanin, „Obilježja i dileme samoupravnog jugoslavenskog socijalizma“, *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 3-4 (1971): 597.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid., 597-598.

4. ZAKLJUČAK

U ovom radu pokušao sam da ukažem na glavne probleme i kritike jugoslovenskog modela radničkog samoupravljanja i delegatske demokratije izložene u jedanaestogodišnjoj produkciji časopisa Praxis. Analizirao sam dvadeset tri teksta koja su u svom naslovu sadržala ili reč „demokratija“ ili reč „samoupravljanje“ u bilo kom obliku. Uočio sam četiri tipa kritika koja možemo okarakterisati kao: 1) etatizam, 2) nedovoljna demokratizacija, 3) neintegralnost samoupravljanja i 4) tržišna orijentacija.

Iz analize se vidi da su određene kritike međusobno usklađene i da se dopunjuju (viši stepen demokratizacije korespondira sa integralnijim sistemom samoupravljanja, dok parcijalno radničko samoupravljanje i tržišna privredna orijentacija dovode do atomizacije i slabljenja radničke klase u celini). Sa druge strane, očigledno je da su neke od njih u pojedinim segmentima prilično suprotstavljene (zahtevi za deetatizacijom i dominacijom privrednih jedinica nasuprot zahtevima za demokratizacijom neophodne političke koordinacije).

Mada je među autorima Praxisa jasno primetan kritički pluralizam, važno je naglasiti da u tekstovima dominiraju leva politička i ideološka uverenja. To je upravo bio i osnovni motiv da se sprovede baš ova vrsta analize. Duboko verujem da današnja globalna politička i ekonomska kriza zahteva levi odgovor i da su nam neophodni modeli koji će narodu (kao demosu) omogućiti veći uticaj na odluke čije posledice direktno osećaju. U vezi sa tim, rekao bih da je smisleno ponovo razmišljati o određenim oblicima direktne ili participativne demokratije i radničkog i društvenog samoupravljanja. Ipak, važno im je pristupiti kritički kako bi se izbegle sve potonje greške i potencijalne opasnosti koje su iz njih proizilazile.

Na kraju, postavlja se pitanje koliko su tekstovi analizirani u ovom radu zaista relevantni za današnji levi odgovor na krizu. S jedne strane, rekao bih da upozorenja na pogubne posledice tržišnog fundamentalizma i monopolizacije političke moći jesu važna. Sve je više autoritarnih režima, naročito u bivšim državama realsocijalizma, u kojima su politička prava građana na klimavim nogama, dok je u istim

tim državama slepa vera u neregulisano tržište proizvela velike ekonomske i društvene nejednakosti.

Sa druge strane, analizirani tekstovi nisu posvećivali previše pažnje empirijskim činjenicama i mogućnostima implementacije određenih teorijskih zamisli. Deluje da bi bili znatno relevantniji da su, na tragu Rusovog pristupa, dopuštali revalorizaciju teorijskih zamisli na osnovu nalaza o stvarnom funkcionisanju jugoslovenskog sistema radničkog samoupravljanja.

BIBLIOGRAFIJA

- Bilandžić, Dušan. *Historija Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije*. Zagreb: Školska knjiga, 1976.
- Cvjetičanin, Veljko. „Obilježja i dileme samoupravnog jugoslavenskog socijalizma“. *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 3-4 (1971): 595-602.
- Cvjetičanin, Veljko. „Odumiranje države kao proces razvoja samoupravljanja u Jugoslaviji“. *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 4-6 (1966): 743-756.
- Čaldarović, Mladen. „Disolucioni procesi u samoupravljanju“. *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 1 (1965): 75-85.
- Jakšić, Božidar. „Praxis Gaje Petrovića“. *Filozofija i društvo* 33 (2007): 73-101.
- Kanzleiter, Boris, i Stojaković, Krunoslav. „Predgovor“. U *Praxis: Društvena kritika i humanistički socijalizam*, uredili Dragomir Olujić Oluja i Krunoslav Stojaković, 2-4. Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung Southeast Europe, 2012.
- Krempton, Ričard Dž. *Balkan posle Drugog svetskog rata*. Prevela Ksenija Todorović. Beograd: Clio, 2003.
- Krešić, Andrija. „Proizvodni principi samoupravljanja“. *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 6 (1971): 827-833.
- Lebowitz, Michael. *Build it Now: Socialism for the Twenty- First Century*. New York: Monthly Review Press, 2006.
- Lešaja, Ante. *Praxis orijentacija, časopis Praxis i Korčulanska ljetna škola:(građa)*. Rosa Luxemburg Stiftung Southeast Europe, 2014.
- Marinković, Radivoje. „Integralnost samoupravljanja i jedinstvo društva“. *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 3-4 (1971): 501-511.
- Matvejević, Predrag. „Requiem za jednu ljevicu“. U *Praxis: Društvena kritika i humanistički socijalizam*, uredili Dragomir Olujić Oluja i Krunoslav Stojaković, 15-26. Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung Southeast Europe, 2012.

- Perović, Milenko A. „Praxis-filozofija“. *Arhe* 11 (22): 129-138.
- Rus, Veljko. „Samoupravni egalitarizam i društvena diferencijacija“. *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 5-6 (1969): 811-827.
- Sekelj, Laslo. *Jugoslavija, struktura raspadanja*. Beograd: Izdavačko preduzeće Rad, 1990.
- Stojanović, Svetozar. „Društveno samoupravljanje i socijalistička zajednica“. *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 5-6 (1967): 680-692.
- Stojanović, Svetozar. „Od postrevolucionarne diktature do socijalističke demokracije (Jugoslavenski socijalizam na raskršću)“. *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 3-4 (1972): 375-398.
- Stojanović, Svetozar. „Sloboda i demokracija u socijalizmu“. *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 2 (1964): 203-213.
- Supek, Rudi. „Protivurječnosti i nedorečenosti jugoslavenskog samoupravnog socijalizma“. *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 3-4 (1971): 347-371.
- Supek, Rudi. „Radnički pokreti i samoupravljanje“. *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 1-2 (1968): 67-69.
- Štefančić, Domagoj. „Promjena naziva Komunističke partije Jugoslavije u Savez komunista Jugoslavije“. *Radovi: Radovi Zavoda za hrvatsku povjest Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu* 39, no. 1 (2007): 259-273.
- Tadić, Ljubomir. „Moć, elite i demokratija“. *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 1-2 (1970): 64-77.
- Unkovski-Korica, Vladimir. „Samoupravljanje, razvoj i dug: uspon i pad 'jugoslovenskog eksperimenta'“. U *Dobro došli u pustinju postsocijalizma*, uredili Srećko Horvat i Igor Štikš. 45-74. Zaprešić: Fraktura, 2015.
- Vukasović, Ante. „Mogućnosti i granice samoupravljanja u kulturi i prosvjeti“. *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 1-2 (1967): 129-131.
- Žvan, Antun. „Etatiistički paternalizam ili samoupravljanje“. *Praxis-Jugoslovensko izdanje* 6 (1971): 939-947.

MILOŠ JANKOVIĆ

University of Belgrade, Institute for Philosophy and Social Theory

VIEWS ON DIRECT DEMOCRACY AND
SELF-GOVERNMENT FROM THE PERSPECTIVE
OF PRAxis JOURNAL

Abstract: The paper analyzes texts of Yugoslav authors to Praxis journal during the eleven years of production. It offers an overview of different views on direct (delegate, participatory) democracy and workers', or social, self-government. Based on different understandings of normative models of direct democracy and self-government, we identified four main lines of criticism that can be characterized as 1) statism, 2) insufficient democratization, 3) non-integrality of self-government and 4) market orientation. On the one hand, these criticisms complement each other, while on the other hand, they are set against each other.

Keywords: direct democracy, self-governing, Praxis

Primljeno: 20.8.2021.

Prihvaćeno: 4.11.2021.

Arhe XVIII, 36/2021

UDK 1

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.36.295-321>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

ODILON-GBÈNOUKPO SINGBO¹

Hrvatsko katoličko sveučilište – Zagreb, Hrvatska

RASTJELOVLJENJE LJUDSKOGA. O (ID)ENTITETU TRANSHUMANISTIČKOG SUBJEKTA

Sažetak: Transhumanizam kao filozofski pravac pomoću znanstveno-tehničkih dostignuća promiče, među ostalim, produžavanje ljudskog života kroz oslobođenje manjkavosti kojima je ljudsko tijelo obilježeno. On znatno utječe na poimanje ljudske naravi stvarajući okvire za paradigmatiku promjenu pogleda na tijelo. Tijelo prolazi kroz konceptualno-teorijske i tehničko-praktičke *transbiomorfoze* s ciljem ispunjenja svih potencijala subjekta u duhu morfološke slobode. Na taj je način otvoren put k dolasku *ekstropijskog subjekta* koji bi napredovao po dinamici neprekinutog razvoja. Želja za nadmoći nad prirodnim datostima proteže se kroz kontrolu tijela podvrgnutog raznim hibridnim praksama. Ovdje transhumanističko *self-made-man* načelo pokazuje instrumentalni i idealizirajući odnos subjekta prema vlastitom tijelu. Takvo načelo traži temeljito promišljanje o ljudskome kako bi se raskrinkali identitetski temelji idealnog i savršenog subjekta koji se želi pokazati kroz novo i poboljšano tijelo. Transhumanistička potraga za novim i savršenim bićem postaje izazov filozofsko-teološkom poimanju ljudskog tijela.

Ključne riječi: transhumanizam, ekstropija, transbiomorfoza, rastjelovljenje, tijelo, idealno jastvo, posthumanizam

UVOD

Godine 1620. Francis Bacon je u svojem glasovitom *Novom organonu* dao zanimljiv popis obećanja koja su postala nagovještaj onoga što obećava transhumanistički pokret dvadesetog stoljeća:

¹ E-mail adresa autora: odilon.singbo@unicath.hr

„produljivanje života, sprečavanje starenja, olakšavanje boli, ispravljanje prirodnih pogrešaka, varke osjetila, sputavanje i poticaj osjećajâ, prosvjetljivanje razumskih sposobnosti, pretvorba supstancija i proizvoljna pojačavanja i povećavanja gibanjâ.“² Transhumanizam se može definirati kao međunarodni filozofski pravac koji promiče, među ostalim, produžavanje ljudskog života kroz oslobođenje manjkavosti kojima je ljudsko tijelo obilježeno i to pomoću znanstveno-tehničkih dostignuća. S jedne strane, ljudska vrsta u svojoj sadašnjoj fazi i izgledu ostavlja dojam nedovršenosti. A s druge strane, nalazimo se u eksponencijalnom rastu tehnologija koje na raznim područjima pokazuju znatno poboljšanje životnih uvjeta.

Pod okriljem transhumanizma te tehnologije su pozvane zadirati – više neko ikad ranije – u ljudsko stanje kako bi ga poboljšale i s vremenom promijenile. Prvi dio na koji treba vršiti taj eksperiment upravo je ljudsko tijelo. U svojoj ekstropijskoj grani, transhumanizam nedvojbeno cilja dolasku savršenog posthumanog subjekta oslobođenog tjelesnosti kroz ono što se može smatrati procesom rastjelovljenja ljudskoga. No, nameću se razna filozofsko-teološka pitanja označenju i paradoksu ljudskog tijela, ali i o bitnim karakteristikama tog najavljenog stanja i tog nadolazećeg bića koje bi zamijenilo čovjeka onakvog kakvog ga danas poznajemo.

1. TRANSHUMANIZAM I METAMORFOZA LJUDSKOG TIJELA

Razvoj digitalnih tehnologija znatno je promijenio način na koji doživljavamo svijet i svoje potrebe. Dok se neke potrebe često rješavaju pokretom prstiju po raznim mobilnim aplikacijama naših ekrana, ti ekrani ujedno mijenjaju naš odnos prema vlastitom tijelu u smislu doživljaja sebe – ovisno o kriterijima savršenog tijela prisutnog u društvenim mrežama. Već u samom korištenju tih tehnologija događa se ono što se može smatrati virtualno-realnom stvarnošću koju treba razlikovati od fizičke, jer virtualnost ne stoji nasuprot realnoga, već

² Francis Bacon, *Novi organon ili istinske upute za razjašnjavanje prirode*, (preveo Viktor D. Sonnenfeld), Naprijed, Zagreb 1986., I. knjiga, br. 87, str. 83.

fizičkoga. Ovdje se događa prva promjena u doživljaju tijela, odnosno odvija se odnos rastjelovljenja tijela jer preko ekrana subjekt nudi razna „utjelovljenja“ sebe u virtualnom svijetu. Fizičko tijelo pred ekranom ostaje u svojoj biti neprimijenjeno i nepromjenjivo i nositelj je povijesti osobe. No, informacije koje šalje preko raznih oblika i izgleda govori o unutarnjoj želji da bude nešto *drugo*, nešto *bolje*. Snaga tehnologije umnaža virtualne maske koje su pak izraz dublje unutarnje čežnje. Uzrokuje instrumentalno otjelovljenje mnoštva identiteta istog subjekta u potrazi za nečim boljim ili za drugim i možda autentičnijim identitetom. Digitalizacija svijeta donijela je, među ostalim, gubitak teritorijalnih korijena i dobitak a-teritorijalnog stanja; oslobođenje od izravnih materijalnih odnosa; umnažanje zamjenskih svjetova i morfoloških sadržaja; promjenu odnosa između vlastitog tijela, osobnog identiteta i raznih oblika prisutnosti; potragu za konstrukcijom novog identiteta pomoću tehno-profanih zamjena Boga. Prema Jean-Claudu Larchetu, u Kanadi (i može se isto reći i za ostale visoko razvijene zemlje) ekranizacija društva izvor je gubitka tradicionalne unutrašnjosti i pojave nove tehnokratske religije: Google. On je 1) sveprisutan, 2) sveznajući, 3) daje odgovor na sve, 4) potencijalno je besmrtn, 5) beskonačan, 6) svega se sjeća, 7) ne želi činiti ništa loše, 9) jedini bog čije je postojanje dokazano.³

Ta digitalna metamorfoza svjedoči o paradigmatškoj i antropološkoj transformaciji koja po svojoj unutarnjoj logici najavljuje dolazak drugačijeg čovjeka s tehnološko-religijskim karakteristikama. Pod okriljem transhumanizma, taj novi čovjek – ako će i dalje biti čovjek – nosi razna imena: *homo technicus*, *homo geneticus*, *homo silicium*, *homo technologicus*, *homo novus*, *homo biotechnologicus*, *posthomo geneticus*, *transhomo biotechnicus*, *homo cyberneticus*, *homo connectus*, itd. Znakovito je da unatoč novosti koja mu se dodaje, on ne gubi korijen: *Homo*. Barem ne u nazivu. Potpomognut raznim tehnikama, osobito „transcendentnosti“ konvergentnih tehnika⁴ (NBIC –

³ Jean-Claude Larchet, *Malade des nouveaux médias*, Cerf, Paris 2016., str. 314.

⁴ Odilon-Gbènoukpo Singbo, „Postsmrtno stanje: metafizičko-eschatološke ambicije transhumanizma“, *Filozofska istraživanja*, 40 (2/2020.), str. 257.

nanotehnologija, biotehnologija, informatika, kognitivne znanosti) najavljen je dolazak *tehnologija* oslobođenog manjkavosti i ranjivosti. Hannah Arendt se zabrinuto pita želimo li staviti svoje znanstvene spoznaje u službu dolaska takvog bića koje bi po svemu sudeći išlo protiv ljudske egzistencije onakve kakva nam je dana.⁵ Arendt kao i drugi autori u tome vide dolazak *dehumanizacije* čovjeka. Ta dehumanizacija proizlazi „iz potpune denaturalizacije po biotehnološkoj ovisnosti njegovih fizioloških i pokretnih funkcija (...), ili iz integralne naturalizacije po neurofiziološkoj, farmakološkoj redukciji ili po genetičkom inženjerstvu.“⁶ Premda je tijelo biološki potrebno, za mnoge treba biti nadideno te postati dostojno zamjene upravo zbog toga što je postalo sinonim bolesti i smrti. Stoga bi eliminacija tijela posljedično donijela nestanak smrti, bolesti i svih drugih ponižavajućih faktora. U svojoj znanstvenoj fantastici *Neuromancer*, Gibson upravo opisuje nevolju Casea koji je našao svoje pravo središte i ispunjenje jedino kada se oslobodio svojeg „mesa“ i bio spojen s izvorom, s Matricom bez koje je doživljavao okrutan Pad.⁷ Povezanost s Matricom kao informatičkim žičanim središtem vraćala mu je blaženstvo i učinila ga čistom sviješću. Njegova istinska egzistencija ostvarila se u kiberprostoru u kojem se osjeća kao subjekt u punini.

Čovjek je stavljen u logiku informatičkog učitavanja i pojednostavljenja njegove kompleksnosti i ambivalentnosti te postaje rješiva zagonetka. Shvaćen kao otvoren kibernetički sustav njegov ontologijski status je osuđen na disoluciju. Posrijedi je biologijsko-tehnološko shvaćanje tijela kao mehanizma i rezultata interakcija među molekulama. Ovdje nestaje individualnost jer se granica između čovjeka i stroja briše pomoću umjetne inteligencije. Živuće je ispražnjeno od svoje supstancijalnosti, sakralnosti i specifičnosti pomoću informacijskih

⁵ Hannah Arendt, *The Human Condition*, The university of Chicago Press, Chicago & London 1998., str. 7-21.

⁶ Bernard Andrieu, „Se ‘transcorporer’. Vers une autotransformation de l'humain?“, *La pensée de midi*, 30 (2010.), str. 35.

⁷ William Gibson, *Neuromancer*, Berkley, New York 2004.

meža.⁸ Međunarodno transhumanističko društvo (WTA) uvjeren je u mogućnost dubinske transformacije čovječnosti koja bi se potpuno oslobodila od tijela. James Hughes obrazlažući bitne karakteristike demokratskog transhumanizma promiče beskrajnu inteligenciju i besmrtnost te deklarativno zaključuje: „Neka vladajuće klase i Luditi drhte od demokratske transhumanističke revolucije. Budući 'GMO ljudi' i kiborzi! Nemate što izgubiti osim svojih ljudskih tijela, ali ćete dobiti duži život i veći mozak! Transhumanisti svih zemalja, ujedinite se!“⁹

Kršćanski govor o utjelovljenju postaje irelevantan jer je ovdje trenutno ljudsko stanje shvaćeno kao grijeh iskona, nesreća kod stvaranja, kočnica evoluciji i slobodnom ispunjenju. Tehnika stoga postaje nova religioznost jer nosi put spasenja čovjeka od ponižavajuće tjelesnosti. Sama svijest kao epifenomen ulazi u dinamiku poboljšanja jer bi mogla biti pretvorena u informaciju i bila bi predana stroju. Na taj način „integracija inteligencije u stroj rastjelovljuje subjekta, dok antropotehnika humanizira tehniku i tehnicizira čovjeka.“¹⁰ Ove transhumanističke ambicije prožete su uvjerenjem o siromaštvu ukorijenjenosti u tjelesnosti. Valja odmah reći da takva instrumentalizacija tijela nosi opasnost da ga čini dotrajalom zbiljom podložnom nestalnostima i transformacijama ovisno o dolasku novih generacija tehnoloških sadržaja. No, kako se neki s pravom pitaju, može li ljudsko stanje biti zaista predmet zastarjelosti?¹¹ Je li uopće moguće promišljati o ljudskoj tjelesnosti samo kroz njezinu materijalnost? U svakom slučaju tijelo nadilazi fizionomiju i uključuje druge dimenzije ljudskoga.

⁸ Jeremy Rifkin, *The Biotech Century. Harnessing the Gene and Remaking the World*, Penguin Putnam, New York 1999., str. 214.

⁹ James Hughes, „Democratic Transhumanism 2.0“, <http://www.changesurfer.com/Acad/DemocraticTranshumanism.htm>, datum pristupa 14. 11. 2020.

¹⁰ Bernard Andrieu, „Se ‘transcorpore’. Vers une autotransformation de l’humain?“, str. 35

¹¹ Harold W. Baillie, Timothy K. Casey (ur.), *Is Human Nature Obsolete? Genetics, Bioengineering, and the Future of the Human Condition*, The MIT Press, Cambridge 2004.

2. PARADOKS LJUDSKOG TIJELA

Zanimljivo je da transhumanizam polazi od tijela mislećeg bića kako bi popravio, oblikovao, klesao isto to tijelo. Na taj način tijelo ostaje subjekt i u trenutku kada ga se objektivira tj. kada postaje predmet intervencije, a ujedno je objekt u trenutku kada ga se subjektivizira.¹² Ta činjenica već govori o paradoksalnoj dimenziji ljudskog tijela koje o(p)staje *potrebno* u procesu u kojem ga se želi odreći.

Brzi rast estetske kirurgije potiče osjećaj fleksibilnosti tijela i povećava uvjerenje u snažne mogućnosti transformacije tijela i same egzistencije. Subjekt je nošen temeljnom željom koja proizlazi iz brige za promjenom pogleda o sebi samome, ali i pogleda drugih (o njemu) kako bi se u punini osjećao egzistirajući. Transformacijom svog tijela očekuje promjenu života kao takvog, i to na bolje. Time želi mijenjati osjećaj i sliku vlastitog identiteta. Moć nad sobom opisuje kakvoću odnosa prema svom tijelu. Tom moći želi graditi svoje tijelo, oblikovati svoj izgled, pobijediti proces starenja i intrinzične ranjivosti koju mu je priroda nametnula. Promjena pogleda na sebe prolazi kroz „opredmećivanje“ tijela koje je stavljeno na distancu. Stavljanje tijela na distancu ujedno je stavljanje sebe na distancu.¹³ Dakako da treba izbjegavati simetričku pogrešku kojom bi se suprotstavilo svakom „opredmećivanju“ tijela kako bi tijelo bilo glavni subjekt egzistencije. Tijelo je ujedno subjekt-objekt. Ono je „subjekt koji se objektivira i objekt koji se subjektivizira.“¹⁴ Takva dinamika pomaže u izbjegavanju sotoniziranja svake intervencije na tijelu, ali i preuveličavanja vrijednosti tijela, što produbljuje s jedne strane, stari dualizam i oprečan odnos tijelo–duh, a s druge strane kartezijsko-dualističko-mehanički doživljaj tijela kao stroja stavlajući esenciju ljudskoga u *res cogitans*. Stroj postaje na taj način model živućeg tijela, premda je paradigma u

¹² Stanislas Deprez, „De la honte du corps au désir d'être unique“, u: Vincent Calais, Stanislas Deprez, *Le corps des transhumains*, Erès, Toulouse 2019., str. 65.

¹³ Isto, str. 66.

¹⁴ Isto, str. 66.

transhumanizmu drugačija, tj. da tijelo postaje model stroja sve do nestanka prvog u drugome. Tijelo je ovdje ontološki drugačije od subjekta te postaje objekt na raspolaganju, gotovo kao sirovina koju treba poboljšati kako bi osobni identitet došao do punog sjaja. Tijelo prestaje biti jedan od (id)entitetskih temelja i korijena ljudskoga. Takav stav se nalazi ne samo u transhumanizmu, već je glavna okosnica tehnološkog posthumanizma kao rezultata transhumanizma koji vodi k nadilaženju ljudskoga zahvaljujući tehnici. U takvom posthumanizmu čovjek je ono što Marvin Minsky govori o mozgu, „a meat machine“,¹⁵ meso-stroj koje se nada besmrtnosti preko prijenosa svojeg duha u računalo. Na tragu Minskya, Hans Moravec smatra tijelo nositeljem duha, odnosno strojem koji bi mogao biti kvalitetnije zamijenjen efikasnijom mehanikom. Tijelo je stoga kao artefakt po platonskom modelu tijela kao tamnice duše kojeg se duša može osloboditi pomoću tehnike. Polako nestaje ontologijska i razlikovna crta između života i stroja s kojim se (čovjek) kao duh sjedinjuje. Od poboljšanja tijela, prelazi se u njegov nestanak. Na djelu je Wienerova kiborgizacija ljudskoga. Duh postaje informacijska, prenosiva zbilja i ostaje najvažniji dio ljudskoga. No, premda je duh važan, on uvijek traži neku podlogu, odnosno neki nosač, u ovom slučaju informatički. Nema, dakle, duha bez materije. U svakom slučaju, divljenje koje bude transhumanistička obećanja svjedoče o pomutnji antropoloških temelja koji gube distinkciju između čovjeka i stroja, prirodnog i umjetnog, živog i neživog, virtualnog i fizičkog, života i smrti itd. To divljenje ujedno nosi određenu averziju prema tijelu. Ta averzija nije zanemarivanje tijela, već prevelika, pretjerana svijest i briga da može biti i funkcionirati bolje pa ga treba stoga poboljšati kako bi ispunilo očekivane funkcije. S jedne strane, tijelo je ovdje promatrano kao prepuno manjkavosti i treba se riješiti te njegove karakteristike, što smatramo ras-tjelovljenjem tijela kao odricanjem od konstitutivnog elementa – ranjivosti. S druge strane, taj proces odricanja potiče na pretjeranu brigu oko poboljšanja tijela te potpisuje kraj ovog načina bivanja tjelesnim ili pak povećava njegovu

¹⁵ Joseph Weizenbaum, „On the Impact of the Computer on Society. How does one insult a machine?“, *Science* 176 (4035/1972.), str. 610.

kakvoću i sposobnosti, što smatramo pre-tjelovljenjem. Andrieu govori o „transtjelesnosti“¹⁶ koja nije „teleportacija u neko drugo tijelo ili prostor, nego je hibridno nadolazeće [stanje] koje ostavlja trag dvostruke pripadnosti, prirodno tijelo/tehnologizirano tijelo. To među-dvoje [stanje] je i prostor i stapajuće miješanje koji prevare nemogućnost odricanja od prvog tijela u korist onome što bi bilo bolje tijelo.“¹⁷ Transhumanistički subjekt nije, dakle, subjekt bez tijela, već je istovremeno rastjelovljen i pretjelovljen.

3. PROMETEJSKI STID I DEKONSTRUKCIJA TIJELA

Proces rastjelovljenja i pretjelovljenja dovodi do onog što je Anders Günther smatrao prometejskim stidom. Prije svega „prometejski izazov nalazi se u odbijanju osjećaja da nešto nekome dugujemo – uključujući sebe samoga. Prometejski ponos sastoji se u tome da dugujemo nešto samom sebi, uključujući sebe samoga. Premda ta tipično *self-made-man* postavka XIX. stoljeća nije potpuno nestala, ona ipak nije toliko reprezentativna u onome što danas jesmo.“¹⁸ Drugim riječima, prometejska želja i dalje opstoji, ali je čovjek gušen djelima svojih ruku. Stoga poseže za zaokretom te želje, ne da bi se uništio, već da bi se rekonstruirao i sebe učinio artefaktom. Odbija biti darovano biće – od Boga, prirode, slučajnosti. Čezne za tim da postane *self-made-man*, želi sebe proizvoditi prema svojim očekivanjima i slikama savršenstva. Naime, razlog zbog čega „želi sebe proizvoditi, nije to što ne podnosi išta što nije sam proizveo, nego zbog toga što odbija biti nešto što nije proizvedeno; nije zbog toga što se buni jer je proizvedeno od drugih

¹⁶ Ideja je od Bernarda Andrieua koji govori o *transkorporaciji*. No, radije koristimo *transtjelesnost* kako bismo izbjegli povezanost tijela s nekom ekonomskim, tehnološkim i drugim korporacijama iako nije tijelo isključena iz fokusa korporacijskih interesa. No, ovdje je fokus tijelo kao takvo i njegovo nadolazeće stanje u transhumanizmu.

¹⁷ Bernard Andrieu, „Se ‘transcorperer’. Vers une autotransformation de l’humain?“, str. 39

¹⁸ Anders Günther, *L’Obsolescence de l’homme: Sur l’âme à l’époque de la deuxième révolution industrielle*, Ivrea, Paris, 2002., str. 39

(Boga, božanstava, Prirode), nego zbog toga što nije uopće proizvedeno i s obzirom da nije proizvedeno, on je time manji od svojih proizvoda.“¹⁹ Prometejski stid proizlazi, dakle, iz činjenice da čovjek nije predmet, nije artefakt kojim se može manipulirati. Dogodila se mutacija iz individue u dividuu, tj. „čovjek je [postao] manjim od sebe.“²⁰ Stoga čovjek pristaje biti opredmećivan, zaboravivši da je misleće biće.

Originalnost i gotovo proročka dimenzija ovih misli izgovorenih u kontekstu promišljanja o atomskoj bombi nakon Drugog svjetskog rata, manje se nalaze u nekoj čovjekovoj želji da postane artefaktom, a više u fascinaciji pred dinamikom artefakta. Ono što je dugo predstavljalo problem čovjeku je njegova nemoć da sebe nanovo proizvodi kao što se radi s artefaktom koji – za razliku od Andersova stava – nije predmet stida, već naprotiv, čežnje za transformacijom sebe. Glavni izazov je kako sebe činiti humanoidnim artefaktom prema svojim željama. Novost transhumanizma nije samo pitanje „opredmećivanja“ tijela, nego uključuje radikalnu promjenu odnosa prema samoj kulturi i biti tehnike. Kultura nije više zbiljnost usmjeravanja ponašanja i odricanja od apsolutne svemoći, ni tehnika obično sredstvo za ostvarenje nekih kulturno-društveno korisnih ciljeva. Tehnika je zapravo postala srž koja subjektu daje apsolutnu slobodu da postaje ono što želi, bez ograničavajućih kulturnih i društvenih faktora. Dapače, može čak promijeniti društvene objekte i samog sebe kao jednog od tih objekata. Tijelo nije više dio biokulturalnosti kao zbilje interakcije tijela s okolinom i po kojoj ono očituje svoju plastičnu i prilagodljivu dimenziju. Tu nastaje temeljna razlika između prirodnog tijela i supernaturaliziranog tijela posredstvom tehnike.²¹ Zamjena bioloških materija sa strojevima povećala je proces dehumanizacije ljudskog jer je digitalizacija refleksivnih, informacijskih i memorijskih funkcija ljudskog mozga pomoću implantata otvorila put k utopijskom uvjerenju da se subjekt ostvaruje u punini. Iz transhumanističke perspektive može se reći da je čovjek postao potpuni i samosvjesni subjekt kada je počeo sa sobom postupati kao s artefaktom,

¹⁹ Isto, str. 40.

²⁰ Isto, str. 29.

²¹ Bernard Andrieu, „Se ‘transcorporer’. Vers une autotransformation de l'humain?“, str. 37.

osobito artefaktom izloženim pogledu drugih. Subjekt u svojoj apsolutnoj slobodi postavlja sebi obvezu metamorfoze kroz vlastite norme kako bi postao *netko*. Stoga nije temeljni stid pitanje subjektive inferiornosti s obzirom na artefakte, već pitanje mogućeg neuspjeha u ostvarenju sebe na sliku artefakta, ili pak mogućeg nestanka – kroz smrt – kao krajnji znak neuspjeha. Temeljni uspjeh u instrumentalizaciji vlastitog tijela radi sebe samoga omogućio bi ne samo pobjedu stida, već dugovječnost.²²

Transhumanizam je pokret dekonstrukcije tijela jer mijenja pogled na njegovu materijalnost, ali ga se ne odriče u njegovoj supstancijalno-funkcionalnoj ulozi kako bi ga – instrumentalizirano – ozdravio od smrti kao mehaničke greške te ga učinio dugovječnim. Pomoću tehnologija transhumanizam vodi k dematerijalizaciji tijela podložnog bio-dizajnu. U tom duhu, ovdje identitet subjekta nikad nije unaprijed zadana i konzistentna zbilja, već je otvoren sustav koji daje apsolutnom izboru središnji karakter za oblikovanje identiteta transhumanističkog subjekta. Entitetska svojstva takvog subjekta su apsolutna mobilnost i temeljna fleksibilnost koja otvaraju do krajnje granice ili pak bezgranično prostor subjektivnih izbora.²³ Za razumijevanje transhumanističkog pogleda na tijelo važno je, dakle, imati na umu logiku hiper-individualizma kojim je prožeta postmoderna u kojoj je subjekt klesar vlastite egzistencije i sudbine. Odbijanje konačnog i nepromjenjivog identiteta ključna je karakteristika identiteta transhumanističkog subjekta. Takvo odbijanje nije samo zbog nezadovoljstva pred manjkavostima svoga tijela, nego je znak želje da čovjek postaje *bolji* i *bolje*. Ta želja se vidi ne samo u djelima nekih transhumanističkih autora, nego i u promjeni imena kao načinu ostvarenja novog i slobodno izabranog identiteta. Tako je Fereidoun M. Esfandiary postao FM-2030 kako bi napustio identitetske stereotipe prošlosti vezane uz obiteljsko prezime. Dodao je inicijalima svojih imena godinu 2030. kada će proslaviti 100. rođendan. No, umro je 2000. godine i tijelo mu je krionizirano. Max O'Connor promijenio je prezime u More kao znak

²² Stanislas Deprez, „De la honte du corps au désir d'être unique“, str. 77.

²³ Dominique Lestel, „Des enjeux de la tentation posthumaine“, u: Brigitte Munier (ur.), *Technocorps. La sociologie du corps à l'épreuve des nouvelles technologies*, François Bourin, Paris 2013., str. 154.

preporoda i želje da bude što *više* i što *bolje*. Njegova žena Natasha Vita-More jasno čezne za *višim životom*. Dok je subjekt moderne nastojao učvršćivati svoj identitet, postmoderno-transhumanistički subjekt čini svoj identitet fluidnim, i time se pokazuje kao anti-identitetsko biće jer želi pokazati temeljne oznake svojeg identiteta isključivo kroz vanjske i kibernetičke opreme. Time je nutrina zanemarena. To je bijeg od sebe s nadom da će se pomoću tehnologije bolje naći, bolje rekonstruirati s prekidom s ustaljenim društvenim modelima, ali s određenom dozom iznenađenja. Bježeći subjekt želi iznenaditi u isto vrijeme kroz hiperindividualistički pristup zbilji. Tipičan primjer takvog pristupa je transhumanist i umjetnik Jaime del Val koji ističe da se nalazimo u doba „algoricene“ tj. doba dominacije algoritama koje treba iskoristiti za razne tjelesne i iluzionističke performanse kojima treba iznenaditi očekivanja gledatelja, ali i vlastita kako bi se došlo do nečega boljega. To je ono što on naziva *metabody* – *metatijelo* ili *metahumanizam*.²⁴ Nije u fokusu čovjek, već dominacija i kontrola ljudskoga.²⁵

4. EKSTROPIJSKI PROJEKT RASTJELOVLJENJA

U duhu svega do sada rečenog pokušajmo podrobnije promišljati o jednoj transhumanističkoj teoriji koja stavlja u fokus svojeg djelovanja upravo tijelo. Nema dvojbe da je čovjek oduvijek nosio razne ideje o mogućnosti poboljšanja vlastitog bića, osobito svojeg tijela (tetovaža, razni estetski zahvati, tjelesna promjena kroz dijetnu prehranu, *body art* kod umjetnika Orlana²⁶, *body hacking*, itd.) kako bi izrazio kroz te promjene neku posebnost svojeg identiteta i neku ideju o sebi. No, dolaskom novih tehnologija ta želja za poboljšanjem ne ide više samo za identitetskim ili

²⁴ <https://metabody.eu/jaime-del-val/>, datum pristupa 13. 11. 2020.

²⁵ Kevin Warwick je uspio eksperimentirati na sebe svoje izume ubrizgujući si RFID čipove čije su frekvencije izmjenjivale informacije između njega i okoline. Mogao je na daljini upravljati mehaničkom rukom, ali i biti kontroliran od stroja. Pokret njegove ruke je ostvaren temeljem naredbe računala. U igri je pitanje kontrole i dominacije nad ljudskim, Kevin Warwick, *I, Cyborg*, University of Illinois Press, Illinois 2004.

²⁶ <https://www.orlan.eu/>, datum pristupa 14. 8. 2020.

kulturnim izričajem, već ulazi u transhumanističku perspektivu, osobito u duhu ekstropijanizma koji je Max More razvijao osamdesetih godina. Tijelo nije dakle više mjesto izričaja kulture i tradicije, već postaje predmet eksperimentiranja. Identitetska i društvena funkcija se pomalo gubi, a tijelo postaje – kako je već istaknuto – artefakt u službi novih funkcionalnosti kojima može nadilaziti ljudsko stanje. Kako bi se tijelo oslobodilo posljedica vremena i bioloških datosti, razne meditacijske tehnike u svrhu pune svijesnosti (*mindfulness*) nisu dovoljne. Pomoću krio-očuvanja More promiče ekstropijsku preobrazbu. Ekstropiju treba razumjeti kao „ideju neprekinutog razvoja inteligencije prema poboljšanju.“²⁷ Ekstropija je filozofska ideja Maxa Morea i Toma Morrowa, a sami nju definiraju kao „opsežnost življenja ili inteligenciju organizacijskog sustava, funkcionalni poredak, vitalnost i sposobnost, te nagon za poboljšanjem.“²⁸ Mogućnost dizajniranja svojeg tijela pa i odricanja od njega ostvaruje se, prema ekstropijanizmu, pomoću morfološke slobode koja subjektu omogućuje slobodno raspolaganje svojim tijelom i njezinu preobrazbu sve do dolaska umjetnog, uvijek mladog, zdravog i izdržljivijeg tijela. Iako su vrata davno otvorena tom eksperimentalnom značenju tijela, i dalje ostaje otvoreno pitanje ontološkog značenja subjekta.

4.1. O nekim ekstropijskim snovima

Ekstropijski proglas opisuje nadolazeći posthumanizam kao stvarnost „osoba s fizičke, intelektualne, psihološke sposobnosti bez presedana. One bi se programirale i definirale po sebi samima, potencijalno su besmrtno, individualno neograničene (...) Ekstropisti smatraju kako će evolucija, preko znanosti i tehnologije, biti predmet osobnog izbora i

²⁷ Salomé Bour, „Le corps augmenté, nouveau lieu d'expression de soi. Les conceptions transhumanistes du corps humain“, u: Vincent Calais, Stanislas Deprez (ur.), *Le corps des transhumains*, Erès, Toulouse 2019., str. 37.

²⁸ Max More, „The Philosophy of Transhumanism“, u: Max More, Natasha Vita-More (ur.), *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Wiley-Blackwell, Oxford 2013., str. 5.

planiranja. Drugim riječima, evolucija će biti osobno konfigurirana.²⁹ Nesavršeno ostvaren plan evolucije bolna je točka ekstropijanizma kojem je život besmislen ako ne dovodi do besmrtnosti. Gerald Jay Sussman koji sanja trenutak kada će se riješiti svojeg tijela to ističe ovim riječima: „Ako možete proizvoditi stroj koji može nositi čitav vaš duh, onda ste vi taj stroj. Neka đavao odnese fizičko tijelo, ono je beskorisno. Sad stroj može trajati vječno. Pa i kada bi stao možete se uvijek povući u disk i ponovno se puniti u drugom stroju. Željeli bismo svi biti besmrtni. Nažalost, bojim se da smo zadnja generacija koja će umrijeti.“³⁰ Sussmanu je dakle krivo što neće doživjeti taj trenutak za koji je uvjeren da je već na dohvat ruke. Želja za besmrtnošću preko strojeva nameće potrebu za kontrolom svoje sudbine u kojoj je stroj novo tijelo, a njegovo sjedinjenje s duhom stvara novi oblik egzistencije. Za Sussmana kao i za Hansa Moravca tijelo kao takvo je, dakle, dotrajalo uzmemo li u obzir suvremeni tehnološki ambijent. Tijelo je izgubilo svoju korisnost koju su sada preuzeli učinkovitiji strojevi u većini slučajeva. Ta dotrajalost dijelom sprječava očitovanje silnih napora duha. Stoga je postbiološka epoha ta u kojoj će „ljudski rod biti pometen kulturnom promjenom i detroniziran vlastitim umjetnim potomstvom.“³¹ Ljudsko tijelo je zapravo prepreka recepciji silnog mnoštva informacija koje se danas nameću ljudskoj spoznaji.

Za Timothy Leary, kiberprostor jedini je sposoban osloboditi od *ropstva tijela*, jer će izravni razgovori, oči u oči, bit rezervirani velikim prigodama, intimnim, dragocjenim, kvazisakramentalnim događajima. Fizički susreti će biti rijetki jer ćemo prema Learyu u bliskoj budućnosti biti uključeni u brojnim kiber-odnosima s ljudima koje nećemo vjerojatno nikad uživo vidjeti. Nadolazeće godine postepeno će fizički udaljiti „drugoga“ čineći ga ipak još bližim: „Sutra ćemo letjeti zahvaljujući našim mozgovima, na krilima elektrona kako bismo radili u Tokyu, ili degustirali

²⁹ Victoria L. Pitts, *In The Flesh. The Cultural Politics of Body Modification*, Palgrave Macmillan, New York 2003., str. 157.

³⁰ Margaret Morse, „What Do Cyborgs Eat? Oral Logic in an Information Society“, u: Gretchen Bender, Timothy Druckrey (ur.), *Culture on the Brink. Ideologies of Technology*, The New Press, New York 1998., str. 162.

³¹ Hans Moravec, *Mind Children. The Future of Robot and Human Intelligence*, Harvard University Press, Cambridge – London 1988., str. 1.

ukusan obrok u šarmantnoj pratnji u nekom pariškom restoranu prije nego kratko posjetimo rodbinu u Seattlu, sve to bez fizičkog napuštanja našeg dnevne sobe. U tri sata elektroničkih, globalnih kućnih poziva možemo ostvariti ono što bi oduzelo tri dana ili tri tjedna da se naša tijela koja nose mozak vuku poput ploča inertnog mesa.³² Takav enigmatski doživljaj sebe pretpostavlja leteći duh, ili leteći bestjelesni subjekt ili pak tekuće i prozirno tijelo. No, je li takvo novo stanje zaista stanje ispunjenosti ili je pak izraz beznadne potrage za sobom? Donosi li takvo kiborgizirano tijelo i tijelo s digitalnim organima u kultu umjetnoga temeljni smisao života?

Neiskustvena prosudba bilo kojeg nadolazećeg događaja gotovo je uvijek praćena dvjema krajnostima ovisno o razini naše moguće kontrole nad tim događajem: ili vlada pretjeran entuzijazam i euforija, ili vlada pretjeran strah. Transhumaniste ove najave stavljaju u prvu krajnost osobito zbog uvjerenja da je neprijatelj pronađen: tijelo. Stoga se odgovor na postavljena pitanja nalazi po Gregoryu Stocku u ovome: „Načiniti sebe nanovo, to je posljednji izraz i ostvarenje našeg čovječstva.“³³ Dok je za Stocka neizbježni imperativ za ostvarenje sebe u punini takva kiborgizacija, Donna Haraway vidi u istoj kiborgizaciji alternativu za borbu protiv zapadnih dualizama koji podređuju tijelo duhu, ženu muškarcu, žensko muškom, materijalizam idealizmu, prirodu civilizaciji stvarajući na taj način hijerarhiju klasa, kultura i rasizam. Nova verzija ljudskog bića kroz kiborgizaciju oslobodila bi se tog dualističkog tereta počevši od tjelesnog tereta i obveza identiteta povezanih i ukorijenjenih u tijelu.³⁴ Nestanak tijela briše dakle granice između umjetnog i prirodnog, stroja i čovjeka, mehanizma i organizma itd. No, valja se pitati je li takav san ostvariv kada se uzme u obzir ambivalentnost i kompleksnost ljudskog stanja, ali i društvena i ekonomska činjenica nejednakosti na drugim razinama i područjima svijeta. Takva utopijska fascinacija pred mesijanskom ulogom strojeva dovodi do očite prijetnje čovječanstvu. Ta prijetnja se ne očituje

³² Timothy Leary, *Chaos and Cyber Culture*, Berkeley, California 1994., str. 17.

³³ Gregory Stock, *Redesigning Humans. Choosing our genes, changing our future*, Houghton Mifflin Company, Boston – New York 2003., str. 197.

³⁴ Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991., str. 148-163.

pojavom nekih „superinteligentnih računala, već sub-inteligentnosti ljudskih bića.“³⁵ Umjesto cjelovitog napretka ljudske vrste prepušta se napredak tehnologiji, a čovjek postaje nazadnom vrstom. U tome je zaista drama ljudskog, jer nije upitna blagodat tehnološkog napretka i mogućnost poboljšanja životnih uvjeta na Zemlji. Upitan je stav kojim se želi odreći otajstvenosti ljudskoga života koja pokazuje da odnos prema svijetu (vidljivom i nevidljivom) prolazi i kroz iskustva tjelesnosti u njezinoj cjelovitosti – razne percepcije, emocije, osjećaj boli, sva osjetila itd. Sanja se neka ekstropijska ljudskost bez tjelesnosti koja bi plivala u nekom raji prepunom elektroničnih čipova i koja bi prošla kroz morfološku i genetičku promjenu. Zapravo nije ljudskost, već rat protiv nje.

4.2. Ekstropijska preobrazba kao put k novom (id)entitetu

Put k preobrazbi subjekta do dolaska novog identiteta nošen je nekim ekstropijskim načelima³⁶ među kojima izdvajamo sljedeća: promicanje nastojanja oko *neprekinutog* napretka, a to se ostvaruje kroz neobuzdanu želju za trajnim poboljšanjem sebe u svim segmentima. U tome je ključ za ostvarenje ispunjenja koje se odvija na dvije razine: najprije osobnoj, zatim kolektivnoj razini kroz propitkivanje nametnutih granica sa strane raznih tradicija, religija i humanističkih pokreta, jer promicanje neprekinutog razvoja nespojivo je s prihvaćanjem neželjenih aspekata ljudskog stanja. Drugo načelo stavlja subjekta u središte i promiče njegovo psihičko i fizičko poboljšanje, to je načelo samoodređivanja kroz *transformaciju sebe samog* pomoću raznih tehnika osobnog razvoja. Cilj je postići očitovanje „idealnog jastva“ ili tzv. „Optimal Persona“³⁷ kroz

³⁵ Hubert L. Dreyfus, *What Computers Still Can't Do. A Critique of Artificial Reason*, MIT Press, Cambridge – London 1999., str. 280.

³⁶ Više o tome vidi: Max More, „The Extropian Principles“, https://mrob.com/pub/religion/extro_prin.html, datum pristupa 22. 11. 2019. Osim ova dva načela o kojima razmišljamo u ovom radu, More ističe još druga načela poput *praktičnog optimizma*, *inteligentne tehnologije*, *otvorenog društva*, *samo-usmjerenja* te *racionalnog promišljanja*.

³⁷ Max More, „Technological self-transformation. Expanding personal extropy“, *Extropy*, 4 (2/1993.), str. 15-24.

virtualizaciju koja omogućuje reprogramiranje vlastitih ponašanja i navika. Namjera je kritički zamisliti *idealno jastvo* i postići ga preko raznih i redovitih tehnika disanja koje pospješuju nove tehnologije. Takav pristup pomaže u oslobođenju svega što ne odgovara temeljnim čežnjama subjekta, a dovodi do posthumanog stanja. Načelo transformacije sebe samog izraz je željene „pobune protiv čovječanstva“³⁸ zbog njegova uvjerenja u postojanje naravnog poretka koji određuje i upravlja ljudskom naravi koju ne treba nadilaziti te zbog nekog božanskog plana kojem se treba prilagoditi. Ovdje racionalnost kao intelektualna krepost pomaže u samodefiniranju i u odbijanju svakog vanjskog utjecaja. Taj racionalni paradigmatički put je ono što More – referirajući se na Williama Warrena Bartleya – smatra „pankritičkim racionalizmom“³⁹ kojim se neprestano propitkuje spoznaje i ideje s ciljem izbjegavanja dogmatskih postavaka koje bi sprječavale ekstropijsku evoluciju.

Biološko (humano) tijelo predstavlja dakle prepreku poimanju ekstropije jer je podložno fizičkim zakonima koji ga čine raspadljivim. Pobjeda starosti i smrti posredstvom tehnologija vrhunac je ekstropije, jer dovodi do pojave genetički modificirane vrste (transhumane) koja i sama evoluira i daje novu i više poboljšanu vrstu – posthumanu vrstu. Ekstropijski put vodi dakle od humanog do posthumanog preko transhumanog. Posthumana vrsta se znatno razlikuje od ostalih po njezinoj temeljnoj emancipaciji od genetičkih i bioloških karakteristika. Ona je rezultat deanimalizacije i potopnog sjedinjenja ljudskoga s tehnologijom. Moreova ideja ekstropijske preobrazbe do novog subjekta može se sažeti u sljedećem prikazu realiziranom na temelju njegovih ranijih promišljanja.⁴⁰

³⁸ Isto, str. 18.

³⁹ Max More, „The Overhuman in the Transhuman“, *Journal of Evolution and Technology*, 21 (1/2010.), str. 1-4.

⁴⁰ Max More, „From Human to Transhuman to Posthuman“, *Extropy* 8 (1991/92.), str. 43.

STANJE				
		Humano	Transhumano	Posthumano
K A R A K T E R I S T I K E	Bilo koji stupanj kognitivne i konceptualne promjene sve dok nema neurološke alteracije, osim trenutno standardnih promjena koje proizlaze iz učenja i formiranja pamćenja.		Neurološko, neurokemijsko ili kognitivno povećanje sposobnosti onkraj normalne zdrave funkcije.	Radikalna genetska transformacija i/ili integracija s računalima i uređajima (<i>transbiomorfoza</i>).
	Popravak genetskih anomalija pomoću genske terapije.		Produljenje životnog vijeka onkraj ljudske genetske granice (oko 120 godina) pomoću lijekova, znanstveno kontrolirane dijete, zamjene organa novim biološkim ili sintetičkim organima.	<i>Konteligencija</i> - svijest i inteligencija-prenesena/silicijska/optička
	Oživljavanje (osobe) nakon biostaze. Osoba ostaje u humanom stanju dokle god se radi samo o njezinom popravljaju.	Upotreba vanjske, neintegrirane tehnologije za povećanje sposobnosti kao što su vanjska računala i nerezidentna nanotehnologija.	Značajno genetsko modificiranje u svrhu poboljšanja funkcije onkraj standardnih ljudskih granica.	Supstancijalna izravna integracija s računalima i uređajima za povećanje sposobnosti.

⁴¹ Sličan stav nalazimo kod FM-2030 koji nosi projekt *deanimalizacije* čovjeka koju obrazlaže ovako: „promijeniti naše životinjske organe i [druge] dijelove tijela implantatima neosjetljivima na bol i koji neće više biti načinjeni od mesa. Sve dijelove koji olakšavaju brzu evoluciju ćemo zadržati. Ostataka se može osloboditi“, Fereidoun M. Esfandiary, *Telespheres*, Popular Library, New York 1977., str. 169.

Ovakav hod prema dolasku posthumanog bića na tragu je određenog pristupa Darwinovoj teoriji, ali ovaj put takav pristup preuzima u ruke proces evolucije tehnološkim skokom tamo gdje je priroda „pogriješila“. Potrebno je stoga zatvoriti darvinističke zgrade evolucijske povijesti čovječanstva i brisati svaku mogućnost postavljanja (moralne) granice osobnim i bezgraničnim željama. Moral koji vrijedi u tom novom evolucionističkom pristupu je melioristički moral u kojem se ono bolje nimalo i nikada ne suprotstavlja dobru. Htjeti dobro znači htjeti bolje i obrnuto. No, narav tog „dobra“ i „boljeg“ sačinjena je od tehnokratske i ekstropijske vizije čovjeka. Prema Moreu, evolucija nam je ostavila životinjske impulse i emocije koji nas ponekad nepromišljeno vode k djelima neprijateljstva, konflikta, straha i dominacije. Po samosvijesti, razumijevanju i poštivanju drugih možemo se uzdići iznad toga. No, jasno je da taj dio „animalnosti“ opstaje u ljudskoj vrsti. Stoga se „uzdignuće“ nad takvim stanjem može ostvariti jedino korištenjem svih tehnoloških sredstava, a to pretpostavlja emancipaciju od svega što je povezano s prirodom. Takvo uzdignuće je za Morea „transbiomorfoza“, odnosno transbiološka metamorfoza kao „transformacija ljudskog tijela polazeći od prirodnog i biološkog organizma prema namjerno elaboriranom vektoru uzvišene osobnosti.“⁴²

Možemo prije svega iščitati iz ovakve teorije transhumanističku mehanicističku koncepciju ljudskog u kojoj je tijelo sustav sa zamjenjivim dijelovima s mogućnošću ugradnje drugih. Tijelo je pod paradigmom funkcionalističkog fizikalizma i računarskom teorijom (computational theory)⁴³ u kojoj je duh uspoređen s Turingovim strojem u kauzalnim interakcijama s drugima funkcijama. Nadalje, ekstropijanizam po svemu sudeći njeguje psihološki redukcionizam Dereka Parfita o osobnom identitetu. Identitet osobe nije povezan s idejom postojanja neke fiksne i stožerne supstancije, već „ovisi o

⁴² Max More, „Technological self-transformation. Expanding personal extropy“, str. 17.

⁴³ Gualtiero Piccinini, „The Computational Theory of Cognition“, u: Vincent C. Müller (ur.), *Fundamental Issues of Artificial Intelligence*, Springer, Switzerland 2016., str. 203-221.

(logičnom) kontinuitetu između raznih mentalnih stanja osobe, o koherenciji njezinih sjećanja, želja, vjerovanja i načina razmišljanja.“⁴⁴ Upravo More proširuje takav redukcionizam istražujući mogućnost umjetnog stvaranja psihološkog kontinuiteta preko transbiomorfoze, odnosno stvaranja sintetičkih tijela. Povezivanje tehničkih tvorevina s živućom i nesavršenom ljudskom materijom s ciljem dolaska savršenog ekstropijskog bića zadaća je transbiomorfoze koja u ime morfološke slobode ne trpi nikakvo ograničenje: „Ja sam arhitekt svoje egzistencije. Moja umjetnost reflektira moju viziju i predstavlja moje vrijednosti. Ona prenosi samu bit mojeg bića ujedinivši imaginaciju i razum, pomičući sve granice.“⁴⁵ Neprestana mogućnost transformacije sebe, to je bit eskropijanizma, jer „mi smo aktivni sudionici vlastite evolucije od ljudskog do postljudskog. Stvaramo sliku onog što postajemo.“⁴⁶

Međutim, transbiomorfoza u ime morfološke slobode nosi prije svega protuslovnost ako se držimo definicije same ekstropije u onoj dimenziji neprekinutosti razvoja. Drugim riječima, dolazak posthumanog bića bio bi samo jedan moment takvog neprekinutog razvoja. To ne bi nikako značilo kraj razvoja. Ta činjenica čini i dalje ljudski život, odnosno posthumano stanje otvorenim sustavom bez kontrole i dostojanstva, ili pak ta neprekinutost neće nikada doći do konačnog najavljenog bića. Nasuprot ekstropije stoji ipak činjenica da se ne može zamisliti beskonačan razvoj u konačnom svijetu. U konačnici to je utopijski san čije je ostvarenje još daleko od mogućnosti. Terapeutsko iskustvo proteza sve više i više pripomogne boljitku zdravstvenog stanja, ali teško se može zamijeniti ljudsko stanje. To je ono što se može primijetiti kroz doživljaj francuskog filozofa Jean-Luca Nancya koji promišljajući o identitetu nakon što mu je presađeno srce tvrdi da je „identitet na neki način nedodirljiv. Dolazi nova svijest, praktična, čak tehnička o ovisnosti ili međuovisnosti s čitavom tehnomedicinskom

⁴⁴ Salomé Bour, „Le corps augmenté, nouveau lieu d'expression de soi. Les conceptions transhumanistes du corps humain“, str. 44.

⁴⁵ Natasha Vita-More, „Extropic Art Manifesto of Transhumanist Arts“, <http://www.arthistoryarchive.com/arthistory/contemporary/Extropic-Art-Manifesto.html>, datum pristupa 10. 11. 2020.

⁴⁶ Isto.

mrežom koja omogućuje te proteze, ali mi je ‘moje tijelo’ jednako blizu, intimno i moje s i kroz te proteze kao i ujedno daleko, strano i nevlastito čak u odsutnosti svake proteze. ‘Moje tijelo’ je ‘ja’ prema vani.⁴⁷ Ta nedodirljivost identiteta tvrdokorno ostaje, a blagodat proteza svejedno ne izbriše osjećaj nevlastitosti tog stranog tijela koje može biti samo u službi iskonske, nepromjenjive i nezamjenjive ljudskosti.

Nadalje, korištenje integriranih elektroda i proteza za pobjedu bolesti i drugih manjkavosti u određenoj fazi te preobrazbe stvara disproporciju u starenju organa – onih prirodnih podložnih fizičkim zakonima i onih umjetnih. Naime, kako ističe Hugh Herr, američki inženjer kojemu su amputirane obje noge, proteze su mu vratile mogućnost hodanja, preskakivanja, ali i ostvarenja vještina koje ne bi uspio samo svojim biološkim nogama. Po njemu, te proteze su neprestano poboljšane, zamijenjene još boljima. A to mu pomaže izbjeći negativne posljedice vremena, dok ostali dijelovi njegova tijela stare i degradiraju se.⁴⁸ Ta disproporcija između smrtnih bioloških organa i „besmrtnih“ i uvijek poboljšanih proteza može donijeti onu unutarnju frustraciju i besmislenost života. A to govori o neobuhvatljivosti tajne o ljudskom životu kroz tehnološke pokušaje poboljšanja. To je stvarnost koja u postmoderni postaje izazov filozofsko-teološkom promišljanju o čovjeku.

5. ZAKLJUČNE MISLI: TRANSHUMANIZAM KAO POSTMODERNI IZAZOV FILOZOFSKO-TEOLOŠKOM POIMANJU TIJELA

Promišljanje o transhumanističkom poimanju tijela s jedne strane pokazuje određenu averziju prema tijelu, ali ujedno želi pomoću njega doći do nečega što bi bilo njegova suprotnost, odnosno što bi ga se odreklo. Ta nelogičnost i proturječnost svjedoči o mucu koju su imali

⁴⁷ Bernard Andrieu, „Entretien avec Jean-Luc Nancy“, *Corps* 9 (1/2011.), str. 51.

⁴⁸ Salomé Bour, „Le corps augmenté, nouveau lieu d'expression de soi. Les conceptions transhumanistes du corps humain“, str. 41-42.

razni filozofski pravci kada god je u pitanju shvaćanje supstancije ljudskog tijela. Kršćanska teologija po svojem nauku o otajstvu Božjeg utjelovljenja, po našem sudu je prva na udaru u ovom transhumanističkom mentalitetu. Naime, zbog utjelovljenja Sina Božjega, kršćanska vjera – nakon raznih dualističkih promišljanja o čovjeku⁴⁹ – jasno shvaća da je čovjek ujedinjena cjelina koja ne trpi suprotstavljanje tijela duši/duhu i obrnuto. Ona smatra da „čovjek dušom i tijelom jedan, a po samome svojem tjelesnom stanju on u sebi sabire elemente tvarnog svijeta, tako da oni po njemu dosežu svoj vrhunac te postižu svoj glas u slobodnoj hvalbenici Stvoritelju. Stoga čovjeku nije dopušteno prezirati tjelesni život, nego je on, naprotiv, dužan svoje tijelo držati dobrim i vrijednim časti jer ga je Bog stvorio i ono treba biti uskrišeno u posljednji dan.“⁵⁰ Svaki čin rođenja (*natus*) ujedno uključuje čin utjelovljenja (*incarnatus*)⁵¹, ali je i odmah usmjeren k proslavi, tj. uskrsnuću. Stoga Isusovo utjelovljenje nosi u sebi vazmenu dimenziju, jer kao uskrsli Krist on se nije odrekao tijela, nego ga „nosi“ proslavljeno premda s ranama. Naše ljudsko stanje utjelovljenosti unatoč svim manjkavostima uvijek je pod znakom konačnog uskrsnuća. To stanje jasno pokazuje jedinstvenost ljudske tjelesnosti kao način na koji čovjek najtransparentnije i najljudskije biva u svijetu i sa svijetom. U svjetlu te teološke i antropološke postavke, može se reći da čovjek misli i djeluje *sub ductu corporis* – pod vodstvom tijela, ne da se time želi banalizirati važnost duha, nego tu tvrdnju treba shvatiti u antidualističkom duhu, jer je ovdje tijelo produhovljena zbilja, kao što je duh utjelovljena zbilja. Tjelesnost je najuzvišenije stanje istine o čovjeku.

Ta istina i borba protiv (transhumanističkog) dualističkog i averzijskog pogleda na tijelo, jasno je i obrazložila Međunarodna teološka komisija dokumentom u kojem polazeći od biblijske antropologije čovjekove stvorenosti na sliku Božju ističe i ovu

⁴⁹ Josip Grbac, *Etičke dvojbe hrvatskog društva. O važnosti odgoja za moralne vrijednosti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009., str. 84.

⁵⁰ Pastoralna konstitucija *Gaudium et spes* o Crkvi u suvremenom svijetu, u: Drugi vatikanski koncil, *Dokumenti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2008., br. 14.

⁵¹ Ante Crnčević, Ivan Šaško, *Liturgija i tijelo. Prilozi za liturgijsku antropologiju*, HILP, Zagreb 2020., str. 38-40.

ujedinjenost. Njezina promišljanja smatramo korisnima ne samo za teologiju, već i za svekolika suvremena filozofska promišljanja o tijelu. Naime, dokument u broju 28 tvrdi sljedeće:

„Promatranje tjelesnosti kao nešto što je bitno za osobni identitet temeljno je u svjedočenju kršćanske objave, čak i kada nije implicitno tematizirano. Biblijska antropologija isključuje svaki dualizam tijeloduh. Ona govori o čovjeku kao o jednoj cjelini. Među najvažnijim hebrejskim pojmovima koje koristi Stari zavjet za čovjeka *nēfēs* znači život jedne konkretne osobe koja je živa (Post 9,4; Lev 24,17-18, Mudr 8,35). Međutim, čovjek nema *nēfēs*: on jest *nēfēs* (Post 2,7; Lev 17,10). *Basar* se odnosi na tijelo životinje i ljudi, i ponekad na tijelo kao jednu cjelinu (Lev 4,11; 26,29). Opet, nema se *basar*, nego se jest *basar*. Novozavjetni pojam *sarx* (meso) može, s jedne strane, označiti materijalnu tjelesnost čovjeka (2 Kor 12,7), ali, s druge strane, jednako znači cijelu osobu (Rim 8,6). Drugi grčki pojam, *soma* (tijelo), odnosi se na cijelog čovjeka stavljajući naglasak na vanjsko očitovanje. I ovdje čovjek *nema* svoje tijelo nego *jest* svoje tijelo. Biblijska antropologija jasno pretpostavlja jedinstvo čovjeka i shvaća tjelesnost kao bitnu za osobni identitet.“⁵²

I najintenzivnija duhovna iskustva kao oblik potpunog sjedinjenja s Bogom, ne idu bez ljudske tjelesnosti. O tome svjedoči drevna latinska molitva: *Spiritus Sancti gratia illuminet sensus et corda nostra! (Neka milost Duha Svetoga obasjava naša osjetila i naša srca!)*. Naša osjetila (tj. svako osjetilo cjelokupnog našeg tijela) i naša srca (u svakom smislu te riječi)! Radi se o cijelom našem biću, a ne samo o našem intelektu. Ovakva židovsko-kršćanska postavka u promišljanju o čovjeku antidota je protiv nesporazuma oko tijela s jedne strane, a s druge strane protiv razvoja ekstropijske filozofije suštinskog nezadovoljstva čovjeka što ga primora na metamorfoze svake vrste. Zapravo želja za neprekinutom transformacijom znak je trajnog nezadovoljstva. Kršćansko poimanje utjelovljenja svjedoči o važnosti

⁵² International Theological Commission, *Communion and Stewardship. Human Persons Created in the Image of God*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_en.html, br. 28, datum pristupa 10.3.2020.

tijela kojeg se nije sramio sam Bog, nego ga je svojim rođenjem uzdigao na nepovredivo dostojanstvo. Stoga je ispravno smatrati da je *tijelo stožer spasenja – caro cardo salutis* (Tertulijan) u smislu da je Božji ulazak u ljudsko stanje (tijelo) po sebi eminentni čin spasenja i uzdignuća našeg tijela. Biti čovjek s ranjivostima nije znak prokletstva i neispunjenosti, već je poziv na traganje za humanom i humanizirajućom tehnologijom kojom se može poboljšati životne uvjete, ali nikako ne promijeniti čovjeka u svojoj biti. Transhumanizam je pokušaj ispražnjenja čovjeka od svakog oblika otajstvenosti, polazeći od fundamentalne vrijednosti tijela koje je nekoć „bilo metafora duše, potom je bilo metafora seksa, danas pak ono više nije metafora bilo čega, ono je mjesto metastaze, strojnog ulančavanja svih tih procesa, programiranja u beskraj bez simboličke organizacije, bez transcendentnog cilja, u pukoj promiskuitetnosti mreža i objedinjenih kolanja.“⁵³ Nedostatak transcendentnog cilja i stavljanje tijela u tu „promiskuitetnost mreža i objedinjenih kolanja“ znak je određene unutarne depresije i Cotardova sindroma kao psihotične i melankolične negacije organa. Najčešći ishod tog sindroma je samoubojstvo.⁵⁴ Nijekanje vrijednosti baštinjenih organa – makar raspadljivih – izraz je nijekanja sebe kao identitetskog i nepovredivog subjekta.

Obveza očuvanja nepovredivosti ljudskog tijela ne cilja uskogrudnu zatvorenost prema tehnološkom napretku, niti odbacivanje terapijskih intervencija na ljudsko tijelo. Ona želi istaknuti da je ljudsko tijelo sastavni dio ljudskog identiteta te nosi neprocjenjivu vrijednost bez koje čovjek gubi svoje temeljnu posebnost. Uostalom, zbog njegove pre-tjeloviteljske tendencije transhumanizam u potrazi za dolaskom novog i boljeg bića ne može se do kraja odreći ljudske potrebe za materijalnošću. Potrebno je odreći se iluzije apstraktnog, moćnog i neranjivog jastva u korist humanizmu alteriteta.

⁵³ Jean Baudrillard, *Simulacija i zbilja*, Jesenski i Turk, Zagreb 2001., str. 167.

⁵⁴ Odilon-Gbènoukpo Singbo, *Teološko-bioetičko vrjednovanje transhumanističke antropologije*, Kršćanska sadašnjost – Hrvatsko katoličko sveučilište, Zagreb 2021., str. 235.

LITERATURA

- Andrieu, B., „Entretien avec Jean-Luc Nancy“, *Corps* 9 (1/2011.), str. 49–55.
- Andrieu, B., „Se ‘transcorporer’. Vers une autotransformation de l'humain?“, *La pensée de midi*, 30 (2010.), str. 34–41.
- Arendt, H., *The Human Condition*, The university of Chicago Press, Chicago & London 1998.
- Bacon, F., *Novi organon ili istinske upute za razjašnjanje prirode*, (preveo Viktor D. Sonnenfeld), Naprijed, Zagreb 1986.
- Baillie, H. W., Casey, T. K. (ur.), *Is Human Nature Obsolete? Genetics, Bioengineering, and the Future of the Human Condition*, The MIT Press, Cambridge 2004.
- Baudrillard, J., *Simulacija i zbilja*, Jesenski i Turk, Zagreb 2001.
- Bour, S., „Le corps augmenté, nouveau lieu d'expression de soi. Les conceptions transhumanistes du corps humain“, u: Calais, V., Deprez, S. (ur.), *Le corps des transhumains*, Erès, Toulouse 2019., str. 31–56.
- Crnčević, A., Šaško, I., *Liturgija i tijelo. Prilozi za liturgijsku antropologiju*, HILP, Zagreb 2020.
- Deprez, S., „De la honte du corps au désir d'être unique“, u: Calais, V., Deprez S., *Le corps des transhumains*, Erès, Toulouse 2019., str. 57–85.
- Dreyfus, H. L., *What Computers Still Can't Do. A Critique of Artificial Reason*, MIT Press, Cambridge – London 1999.
- Esfandiary, F. M., *Telespheres*, Popular Library, New York 1977.
- Gibson, W., *Neuromancer*, Berkley, New York 2004.
- Grbac, J., *Etičke dvojbe hrvatskog društva. O važnosti odgoja za moralne vrijednosti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009.
- Günther, A., *L'Obsolescence de l'homme: Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Ivrea, Paris 2002.
- Haraway, D., *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991.
- Hughes, J., „Democratic Transhumanism 2.0“, <http://www.changesurfer.com/Acad/DemocraticTranshumanism.htm>, datum pristupa 14. 11. 2020.
- International Theological Commission, *Communion and Stewardship. Human Persons Created in the Image of God*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_en.html, datum pristupa 10. 3. 2020.
- Larchet, J.-C., *Malade des nouveaux médias*, Cerf, Paris 2016.

- Leary, T., *Chaos and Cyber Culture*, Berkeley, California 1994.
- Lestel, D., „Des enjeux de la tentation posthumaine“, u: Munier, B. (ur.), *Technocorps. La sociologie du corps à l'épreuve des nouvelles technologies*, François Bourin, Paris 2013., str. 145–170.
- Max, M., „The Philosophy of Transhumanism“, u: More, M., Vita-More, N., (ur.), *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Wiley-Blackwell, Oxford 2013., str. 3–17.
- Moravec, H., *Mind Children. The Future of Robot and Human Intelligence*, Harvard University Press, Cambridge – London 1988.
- More, M., „From Human to Transhuman to Posthuman“, *Extropy* 8 (1991/92.), 42–43.
- More, M., „Technological self-transformation. Expanding personal extropy“, *Extropy*, 4 (2/1993.), 15–24.
- More, M., „The Extropian Principles“, https://mrob.com/pub/religion/extro_prin.html, datum pristupa 22. 11. 2019.
- More, M., „The Overhuman in the Transhuman“, *Journal of Evolution and Technology*, 21 (1/2010.), str. 1–4.
- Morse, M., „What Do Cyborgs Eat? Oral Logic in an Information Society“, u: Gretchen Bender, Timothy Druckrey (ur.), *Culture on the Brink. Ideologies of Technology*, The New Press, New York 1998., str. 157–189.
- Pastoralna konstitucija *Gaudium et spes* o Crkvi u suvremenom svijetu, u: Drugi vatikanski koncil, *Dokumenti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2008.
- Piccinini, G., „The Computational Theory of Cognition“, u: Müller, V. C. (ur.), *Fundamental Issues of Artificial Intelligence*, Springer, Switzerland 2016., 203–221.
- Pitts, V. L., *In The Flesh. The Cultural Politics of Body Modification*, Palgrave Macmillan, New York 2003.
- Rifkin, J., *The Biotech Century. Harnessing the Gene and Remaking the World*, Penguin Putnam, New York 1999.
- Singbo, O.-G., „Postsmrtno stanje: metafizičko-eshatološke ambicije transhumanizma“, *Filozofska istraživanja*, 40 (2/2020.), str. 251–267.
- Singbo, O.-G., *Teološko-bioetičko vrjednovanje transhumanističke antropologije*, Kršćanska sadašnjost, Hrvatsko katoličko sveučilište, Zagreb 2021.
- Stock, G., *Redesigning Humans. Choosing our genes, changing our future*, Houghton Mifflin Company, Boston – New York 2003.

Vita-More, N., „Extropic Art Manifesto of Transhumanist Arts“, <http://www.arthistoryarchive.com/arthistory/contemporary/Extropic-Art-Manifesto.html>, datum pristupa 10. 11. 2020.

Warwick, K., *I, Cyborg*, University of Illinois Press, Illinois 2004.

Weizenbaum, J., „On the Impact of the Computer on Society. How does one insult a machine?“, *Science* 176 (4035/1972.), str. 609–614.

Web-stranice:

<https://metabody.eu/jaime-del-val/>, datum pristupa 13. 11. 2020.

<https://www.orlan.eu/>, datum pristupa 14. 9. 2020.

ODILON-GBÈNOUKPO SINGBO

Catholic University of Croatia – Zagreb, Croatia

DISEMBODIMENT OF HUMAN.
ABOUT (ID)ENTITY OF TRANSHUMANIST
SUBJECT

Abstract: Transhumanism, as a philosophical direction, with the help of scientific-technical achievements, among other things, promotes the prolongation of human life through the liberation of the deficiency by which the human body is marked. It significantly influences the understanding of human nature by creating frameworks for a paradigmatic change of the human body view. The body goes through conceptual-theoretical and technical-practical transbiomorphosis with the aim of fulfilling all the potentials of the subject in the spirit of morphological freedom. In this way, the path was opened for the arrival of an extropic subject that would progress according to the dynamics of perpetual progress. The desire for superiority over natural givens extends through the control of a body subjected to various hybrid practices. Here the transhumanist self-made-man principle shows the instrumentalist and idealistic relation of the subject to his own body. Such principle requires a thorough reflection about a man in order to bring to light the identity foundations of the ideal and perfect subject who seeks to show himself through a new and improved body. The transhumanist search for a new and perfect being becomes a challenge to the philosophical and theological understanding of the human body.

Keywords: transhumanism, extropy, transbiomorphosis, disembodiment, body, ideal self, posthumanism

Primljeno: 30.8.2021.

Prihvaćeno: 2.11.2021.

Arhe XVIII, 36/2021

UDK 179

17 : 316.485.26

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.36.323-352>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

IVICA KELAM¹

J. J. Strossmayer University of Osijek, Faculty of Education/Faculty of

Kinesiology, Croatia

TOMISLAV NEDIĆ²

J. J. Strossmayer University of Osijek, Academy of Art and Culture, Croatia

THE LEGAL AND ETHICAL ASPECTS OF THE USE OF LETHAL AUTONOMOUS WEAPON SYSTEMS IN WARFARE

Abstract: The development of new technologies has always found its first application in warfare, from the invention of the bow and arrow, through the discovery of gunpowder, to the use of unmanned aerial vehicles in the “War on Terror.” The “successful” use of drones in the targeted killings of “terrorists” gave additional impetus to the development of new types of autonomous weapons that completely replace soldiers of blood and flesh on the battlefield. Currently, there is significant controversy over fully autonomous weapons that are fully autonomous in carrying out military operations. They can autonomously decide on the use of deadly force against “enemy” human beings. This kind of autonomy causes numerous controversies, not only legal but also ethical. Moreover, it calls into question the very essence of man, i.e., whether the “killer robot” is the next evolutionary stage in the development of the human species or a technological return to barbarism. This paper will analyze some of the above legal and ethical dilemmas that await us in the near future.

Keywords: autonomy, law, ethics, human dignity, killer robot

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

² Author’s e-mail address: nedict@gmail.com

INTRODUCTION

Simultaneous fascination and terrorization of people with the potential of robotics and artificial intelligence to fundamentally change or potentially end human life on this planet is best symbolized in the Terminator film series. An artificial intelligence called Skynet rebels against its human creators and goes to war to exterminate humanity. Although the Terminator screenplay seems to be pure fiction and will never materialize, the rapid development of robotics and the intensive development of artificial intelligence has led to a heated debate among scientists about the possible consequences of developing new weapons for autonomous military action. In the current discussion on autonomous weapon systems, a fundamental question arises, whether these systems represent only the latest iteration in the evolution of weapons dating back to the dawn of human existence or whether it is an unprecedented change from the weapons used so far. The discussion focuses on two fundamental issues, issues of law and ethics. In this sense, the question arises, are traditional rules on armed conflict, as described in detail in the Hague and Geneva Conventions, sufficient to protect human rights in the robotic age of warfare? Can these legal principles also provide a satisfactory legal framework for using autonomous weapons systems in future warfare? Another fundamental issue throughout the debate on autonomous weapon systems concerns the ethics of their use in armed conflicts in the near future. In particular, is it at all ethical to leave such a crucial and life decision to take someone else's human life to the machine? Since, in our opinion, the future use of lethal autonomous weapons systems would be profoundly unethical and illegal. This paper will analyze the legal and ethical aspects of the potential use of lethal autonomous weapons systems (LAWS).

1. DEFINITION OF KILLER ROBOTS OR LETHAL AUTONOMOUS WEAPON SYSTEMS

According to some interpretations, the development of a definition of a fully lethal autonomous weapons system (LAWS) is

probably one of the main difficulties in developing an effective international response to the emergence of increasingly autonomous military technology, either regulation or development ban. Due to political and practical issues, an international group of experts convened by the United Nations failed to create a definition of autonomous weapons systems that would be universally agreed upon or serve as a basis for a preventive ban on development. In this gap, various actors, from states to armed companies to scientists, have developed competing definitions for what they would consider LAWSs.³ The most common definition of LAWSs originated in a 2012 US Department of Defense (DOD) directive on autonomous weapon systems, which defines it as “a weapon system that, once activated, can select and shoot targets without further intervention by a human operator”.⁴ The US Department of Defense definition has been used as the basis for multiple definitions of lethal autonomous weapons systems. However, according to some scholars, this definition is too broad. For example, Roff criticized the definition because the terms select and engage are open to interpretation.⁵ Horowitz emphasized the ability to choose a target that was not pre-selected by an operator.⁶ Crootof emphasized the weapon’s ability to process information to make targeting decisions.⁷ We will end our attempt to define LAWS with couple more definitions to help us understand this issue. According to NGO Women’s International League

³ Austin Wyatt, “So Just What Is a Killer Robot?”, *Wild Blue Yonder*, June 08, 2020, pp. 68-81.

⁴ Department of Defense (DOD), *Directive 3000.09*, 21 November 2012, <https://www.esd.whs.mil/>. (accessed 11. August 2021)

⁵ Heather Roff quoted in Ariel Conn to Future of Life Institute, November 30, 2016, <https://futureoflife.org/2016/11/30/problem-defining-autonomous-weapons/>. (accessed 11. August 2021)

⁶ Michael C. Horowitz, “The Ethics & Morality of Robotic Warfare: Assessing the Debate over Autonomous Weapons,” *Daedalus*, 145 (4/2016), pp. 25-36.

⁷ “A weapon system that, based on conclusions derived from gathered information and preprogrammed constraints, is capable of independently selecting and engaging targets” – Crootof, R. quoted in Michael C.

Horowitz, “Why Words Matter: The Real World Consequences of Defining Autonomous Weapons Systems,”

Temple International and Comparative Law Journal, 30 (2016), pp. 85-98.

for Peace and Freedom's first definition, "Killer robots are fully autonomous weapon systems. These are weapons that operate without meaningful human control, meaning that only weapons can make decisions about where and how to use them; against what or against when it is used; and effects of use."⁸ The second definition is from scholars Austin Wyatt and Jai Galliot: "A fully autonomous Lethal Autonomous Weapon System (LAWS) is a weapon delivery platform that is able to independently analyze its environment and make an active decision whether to fire without human supervision or guidance."⁹ The third definition uses military ethicist Deonna Neal. She calls it a robot "which uses some form of artificial intelligence to guide its decision-making and that is capable of target discrimination and regulating its use of force independently of human' eyes on target' verification or authorization before it kills someone."¹⁰ As can be seen from these definitions, the fundamental designation of LAWS is autonomy or independence in decision-making without human influence, when and against whom to act with deadly force. Sharkey warns us that when we speak the term "autonomy" in robots, "it must not be confused with the way the term is used in philosophy, politics, individual freedom, or in ordinary speech."¹¹ Therefore, Sharkey classified autonomous robots as: "(i) scripted, where the robots carry out a preplanned script; (ii) supervised, in which robots perform planning, sensing and monitoring functions with the help of human operators; and (iii) intelligent, which are described rather ambiguously as those in which 'attributes of human intelligence' are used in software for decision making, problem-solving,

⁸ Ray Acheson, *A WILPF Guide to Killer Robots*, <https://reachingcriticalwill.org/images/documents/Publications/wilpf-guide-aws.pdf>. (accessed 11. August 2021)

⁹ Austin Wyatt and Jai Galliot, "Closing the Capability Gap: ASEAN Military Modernization during the Dawn of Autonomous Weapon Systems," *Asian Security*, 16 (1/2018), pp. 53–72.

¹⁰ Deonna D. Neal, "In Defense of Humanity: Why Lethal Decision-Making Should Not Be Delegated to Machines," presentation at the meeting of the International Society for Military Ethics, San Diego, January 26, 2011.

¹¹ Noel Sharkey, "Saying "no!" to lethal autonomous targeting," *Journal of Military Ethics*, 9(4/2010), p. 376.

and perception and interpretation of information.”¹² However, according to Noorman and Johnson, all above definitions of autonomy ignores what we know about actual technological development: “Literature in the field of Science and Technology Studies (STS) shows that the trajectory of technological development is contingent, multidirectional, and dependent on complex negotiations among relevant social groups. Technologies that are adopted and used are not predetermined by nature or any other factor, and cannot be predicted in advance with certainty. In the course of development, the design of a new technology may morph and change in response to many factors including changes in funding, historical events such as wars, changes in the regulatory environment, accidents, market indicators, etc. The variety of conceptions of machine autonomy in the discourse of autonomous robots reflects the many ideas, ambitions and goals of the various social groups with a stake in the development of these technologies.”¹³ To understand the issue of autonomy as a critical determinant of LAWS, we must first understand what weapon autonomy is.

2. UNDERSTANDING WEAPON AUTONOMY

Since the invention of warfare, humankind has debated the morality of warfare and the weapons used in combat. So, likewise, every technological advance in the development of weapons comes questioning the ethics of their use in battle. Logan Nye, military journalist, points to these ethical issues in his article on the history of new weapons. Pope Urban II 1096 banned the crossbow because it was “deathly and hateful to God and unfit to be used by Christians”. Those who were found in violation of this ban faced the punishment of excommunication and eternal damnation of the soul. Despite this, this precursor to the rifle was seen as too advantageous to keep on the shelf,

¹² Noel Sharkey, “Cassandra or false prophet of doom: AI robots and war,” *IEEE Intelligent Systems*, 23(4/2008), p. 16.

¹³ Merel Noorman and Deborah G. Johnson, “Negotiating autonomy and responsibility in military Robots,” *Ethics and Information Technology*, 16 (1/2014), pp. 51, 56.

and armies across Europe quickly added the crossbow to their formation. Even though the churches own a ban on the crossbow, in 1239, Pope Gregory IV used mounted crossbowmen against an alliance of Christian European Kingdoms known as the Lombard League.¹⁴

Nye points indicate that crossbows played a role in warfare until after the 15th century when advances in gunpowder slowly became obsolete. First, advanced cannons could break up their formations from further away than even the crossbowmen could fire. And muskets and rifles eventually filled the role that crossbowmen once had. But, of course, the church didn't love firearms either. It declared all black powder weapons to be daemonic, but armies quickly embraced them anyway.¹⁵ In the centuries that followed, military technology improved and has been moving toward automation for decades. The deployment of weapons with complete autonomy is foreseeable in the near future. Already the US Navy Phalanx system can autonomously search, detect and engage targets, but it has not yet been launched without direct human oversight and control.¹⁶ Britain's fire-and-forget Brimstone missiles can distinguish among tanks, cars and buses without human assistance and pursuit targets autonomously in pre-designated areas. According to an article published in *New York Times*, a swarm of Brimstones was deployed in Libya in 2011 against a group of tanks, which were destroyed in a coordinated way that would have been impossible for human operators.¹⁷ Israel's Harpy anti-radar missile system can detect and autonomously destroy enemy radars when they are

¹⁴ Logan Nye, *This common weapon was so 'pernicious' that Catholicism banned it*, <https://www.wearethemighty.com/mighty-history/catholic-church-banned-crossbow-warfare/>. (accessed 11. August 2021)

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Gary E. Marchant; Braden Allenby; Ronald Arkin; Edward T. Barrett; Jason Borenstein; Lyn M. Gaudet; Orde Kittrie; Patrick Lin; George R. Lucas; Richard O'Meara and Jared Silberman, "International governance of autonomous weapons systems," *Columbia Science and Technology Law Review*, 12 (2011), 272, pp. 276–7.

¹⁷ John Markoff, "Fearing bombs that can pick whom to kill," *New York Times*, 12 November 2014.

turned on.¹⁸ Likewise, Israel Jaguar semi-autonomous sentry robot has been designed to patrol and identify “suspicious elements” on the border with Gaza Strip.¹⁹ South Korea’s SGR-A1 system similarly identifies and tracks intruders autonomously in the demilitarized border with North Korea and can be set to fire without human intervention.²⁰ Above mentioned examples provides various battlefield advantages, including increased destruction capability, accuracy, range, and/or speed. This advancement of military technology has two consequences: soldiers are increasingly moving away from the battlefield, and the distance between soldiers and the battlefield increases. Advances in military technology have two consequences: soldiers are moving further away from the battlefield, and the distance between soldiers and the battlefield is increasing. The second is the increase in the autonomy of weapons, which accompanies the increase in soldiers’ distance from the battlefield. The best example is the use of combat drones since drone pilots are usually stationed in military bases thousands of kilometers away from the battlefield and perform combat operations exclusively through computer screens. Because the drone pilot is thousands of miles away from battlefield, he is not in any physical danger.²¹ Drones represent a transitional phase between weapons entirely under human control, i.e. human in the loop systems and future LAWS that will operate fully

¹⁸ Kelsey Atherton, *Loitering munitions preview the autonomous future of warfare*, <https://www.brookings.edu/techstream/loitering-munitions-preview-the-autonomous-future-of-warfare/> (accessed 11. August 2021)

¹⁹ Joe Saballa, *Israel Deploys Semi-Autonomous Machine Gun Robot to Gaza Border*, <https://www.thedefensepost.com/2021/07/01/israel-machine-gun-robot-gaza-border/>, (accessed 11. August 2021)

²⁰ Alexander Velez-Green, *The Foreign Policy Essay: The South Korean Sentry — A “Killer Robot” to Prevent War*, https://www.lawfareblog.com/foreign-policy-essay-south-korean-sentry—killer-robot-prevent-war?__cf_chl_captcha_tk__=pmd_HHycTNRQbL0J43Q9QQvBHL4ICj55B2.rZbreUGRFtHo-1630251724-0-gqNtZGzNAxCjcnBszQiR, (accessed 11. August 2021)

²¹ Ivica Kelam, “U sjeni dronova – etički aspekti upotrebe dronova u ratu protiv terorizma,” *Filozofska istraživanja*, vol. 144, (4/2016), pp. 686.

autonomously, i.e., humans out of the loop.²² It is crucial to explain the terms human in, out, and on the loop in understanding LAWS. In military terminology, the loop is a term commonly used to explain how machine decision making operates. The loop is the decision-making framework by which someone (or something) gains information, decides what they will do, and then acts. Depending on the specific context in which it is being applied, the loop can also be called the kill chain or simply targeting. This framework can effectively be used across the spectrum of battlefield decision making – from rapid individual decision making in the heat of battle to strategic decision making for a large military formation. In military doctrine, it is often referred to as targeting.²³ According to the official manual, US Military defines targeting as “the process of selecting and prioritizing targets and matching the appropriate response to them considering operational requirements and capabilities”.²⁴

In conclusion, let us mention Krishnan’s interpretation of autonomy since he emphasizes three levels of machine autonomy. “Pre-programmed autonomous machines can perform functions autonomously but according to predetermined scripts – for instance, fire-and-forget missile systems in which precise targets are identified in advance but pursued autonomously by machines. Supervised machines follow more open-ended scripts – for instance, ‘locate all tanks in this area and prompt for targeting’. Machines of this type are already operational; human operators oversee them but may be left to decide autonomously on targeting in the near future. Completely autonomous machines, on the other hand, would be able to learn and adapt their behaviour to changing

²² On the ethics and legality of drone use, see more in: Ivica Kelam and Darija Rupčić, “(Ne)etičnost i (ne)legalnost upotrebe dronova u ratu protiv terorizma,” *Znakovi vremena*, 19, 73, 2016, pp. 123-138.

²³ Patrick Eason Mackenzie, *Lethal Autonomous Weapon Systems: Reconciling the Myth of Killer Robots and the Reality of the Modern Battlefield*, https://dukespace.lib.duke.edu/dspace/bitstream/handle/10161/23212/Eason_duke_0066N_16305.pdf?sequence=1&isAllowed=y, (accessed 11. August 2021)

²⁴ The Joint Chiefs of Staff, *Joint Publication 3-60*, https://www.justsecurity.org/wp-content/uploads/2015/06/Joint_Chiefs-Joint_Targeting_20130131.pdf, (accessed 11. August 2021)

environments in pursuit of open-ended tasks. The ultimate goal of completely autonomous military robotics is to produce autonomous robot soldiers that could be deployed in battlefields and directed simply to neutralize enemy threats.”²⁵

3. LAWS OF ARMED CONFLICT AND LETHAL AUTONOMOUS WEAPON SYSTEM

The first formal treaty prohibiting certain weapons in war was the St. Petersburg Declaration of 1868, banning the use of exploding bullets weighing less than four hundred grammes. According to Kellenberger, after the St. Petersburg Declaration, the international community has attempted two structures to regulate new technologies in warfare. The first consists of general principles and rules that apply to all means and methods of warfare due to the recognition that the imperative of humanity imposes limits to their choice and use. The second consists of international agreements that ban or limit specific weapons – such as chemical and biological weapons, incendiary weapons, anti-personnel mines, or cluster munitions.²⁶ In the context of our paper, we will single out the International Humanitarian Law (IHL), which mainly consists of rules applied during armed conflict to protect persons who do not or no longer participate in hostilities. This set of rules regulates the conduct of hostilities. IHL sets limits on armed violence in order at least to reduce suffering and, according to the International Committee of the Red Cross, “is based on long-standing norms that are rooted in the tradition

²⁵ Pablo Kalmanovitz, “Judgment, liability and the risks of riskless warfare”, Nehal C. Bhuta; Susane Beck; Robin Geiß; Hin-Yan, Liu and Claus Kreß (eds.) *Autonomous weapons systems – Law, ethics, policy*, Cambridge University Press, Cambridge 2016., p. 155.

²⁶ Jakob Kellenberger, *International Humanitarian Law and New Weapon Technologies, 34th Round Table on current issues of international humanitarian law, San Remo, 8–10 September 2011*, <https://international-review.icrc.org/sites/default/files/irrc-886-kellenberger-spoerri.pdf> (accessed 11. August 2021).

of all societies.”²⁷ The International Humanitarian Law rules have been developed and codified over in 20 century in international treaties, notably the 1949 *Geneva Conventions* and *Geneva Conventions Additional Protocols* of 1977. According to Droege, human rights protection does not cease in times of armed conflict, and that International Humanitarian Law and International Human Rights Legislation (IHRL) apply concurrently. Certain of these rights (including, among other things, the right to life) are, moreover, not subject to derogation, whatever the circumstances.²⁸ The International Committee of the Red Cross points out the distinction between International Humanitarian Law and International Human Rights Legislation. International Humanitarian Law tends to provide more robust protection than International Human Rights Legislation against lethal force and the destruction of civilian property.²⁹ The codification of International Humanitarian Law began with the Hague Conventions of 1899 and 1907, the first formal statement of war and war crimes laws in the body of secular international law. They define the qualifications of belligerents, such as acceptably proportionate methods of engaging the enemy and, tangentially, the prohibition of pillage within the seized territory as a result of war.³⁰ The Geneva Conventions are four treaties and three additional protocols establishing international legal standards for humanitarian treatment in war. Signed in 1949 by 195 countries, the documents define the fundamental wartime rights of prisoners

²⁷ International Committee of the Red Cross, *The Basics of International Humanitarian Law* – December 2017, ICRC, https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/0850_002-IHL_web.pdf (accessed 11. August 2021).

²⁸ Cordula Droege, “The interplay between International Humanitarian Law and Human Rights Law in situations of armed conflict,” *Israel Law Review*, 40 (2/2007), p. 311.

²⁹ International Committee of the Red Cross, *The Basics of International Humanitarian Law* – December 2017, ICRC, https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/0850_002-IHL_web.pdf (accessed 11. August 2021).

³⁰ Jarna Petman, *Autonomous Weapon Systems and International Humanitarian Law: ‘Out of the Loop’?*, Helsinki: The Eric Castren Institute of International Law and Human Rights, pp. 24-52.

(Convention I), protections for the wounded (Convention II), as well as for civilians in a combat zone (Convention IV). The Geneva Conventions is relevant to the potential future deployment of LAWS as a set of rules maintaining human dignity and protecting the vulnerable and defenseless during the conflict. The point is that these restrictions directly comprise the legal framework to which LAWS must comply. In addition to these conventions, it is necessary to mention and include the Law of War. This legal term refers to the aspect of international law concerning acceptable justifications for entering the war (*jus ad bellum*)³¹ and the limits to proper conduct once the war is being fought (*jus in bello*)³². In the following, we will explain the key terms from the conventions, proportionality and distinction, since their violation in warfare is considered a war crime. The advent of LAWS is fundamentally changing warfare, which is why it has recently emerged a movement the Campaign stop the killer robots³³ that aims to ban the lethal autonomous weapon system precisely based on LAWS inability to maintain proportionality and distinction.

Proportionality

Additional Protocol I rule 14 to the Geneva Conventions states that an attack is disproportionate, thus illegal if it “among others, the following types of attacks are to be considered as indiscriminate: ...(b) an attack which may be expected to cause incidental loss of civilian life, injury to civilians, damage to civilian objects, or a combination thereof, which would be excessive in relation to the concrete and direct military

³¹ The definition of *jus ad bellum* is best explained in: Anders Henriksen, “Jus ad bellum and American Targeted Use of Force to Fight Terrorism Around the World,” *Journal of Conflict and Security Law*, 19 (2/2014), pp. 211-250.

³² The definition of *jus in bello* is best provided in: Jasmine Moussa, *Can “Jus ad Bellum” override “Jus in Bello”?* *Reaffirming the Separation of the two Bodies of Law*, <https://www.corteidh.or.cr/tablas/R22753.pdf> (accessed 11. August 2021).

³³ More about the Campaign to stop killer robots is available at: stopkillerrobots.org

advantage anticipated.”³⁴ However, implementing the principle of proportionality in warfare is a significant problem in practice, as it is challenging to assess combat dynamics. Therefore, according to the official manual *Force Operations and the Law: A Guide for Air, Space, and Cyber Forces* of the Judge Advocate General of the Air Force, proportionality is “an inherently subjective determination that will be resolved on a case-by-case basis.”³⁵ Because proportionality is an inherently subjective determination, the use of LAWS would require the empirical calculation that must precede the authorization of an engagement (and under which, for instance, a LAWS must assess in advance civilian collateral damage) is intrinsically complicated. Moreover, the real-time analysis required to determine whether an attack is proportionate is profoundly contextual in practice. Current coding models cannot reliably capture it, and therefore the application of LAWS in warfare is hardly possible. According to Anderson and Waxman’s view, the LAWS ability to assess proportionality is a technical issue (the design of software capable of measuring predicted civilian harm) and an ethical issue whereby weightings must be attached to relevant variables.³⁶ Regarding to proportionality Christof Heyns wrote in his report to UN Assembly: “proportionality is widely understood to involve distinctively human judgement.”³⁷ According to humanitarian law

³⁴ Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and relating to the Protection of Victims of International Armed Conflicts (Protocol 1), June 8, 1977, art. 51 (5)(b) (entered into force Dec. 7, 1978). available at: https://ihl-databases.icrc.org/customary-ihl/eng/docs/v1_rul_rule14 (accessed 11. August 2021).

³⁵ Tonya Hagmaier, *Air Force Operations and the Law; a Guide for Air and Space Forces*, USA: Air Force Advocate General’s School Press, p. 21.

³⁶ Anderson, Kenneth; Matthew Waxman, *Law and Ethics for Autonomous Weapon Systems: Why a ban won’t work and How the Laws of War Can*, STANFORD UNIVERSITY, THE HOOVER INSTITUTION JEAN PERKINS TASK FORCE ON NATIONAL SECURITY & LAW ESSAY SERIES, 2013; AMERICAN UNIVERSITY, WCL RESEARCH PAPER 2013-11; COLUMBIA PUBLIC LAW RESEARCH PAPER 13-351 (2013). p. 23.

³⁷ Christof Heyns, *Report of the Special Rapporteur on extrajudicial, summary or arbitrary executions*, UN Doc. A/HRC/23/47, <https://documents-dds->

principle of proportionality, the decision whether an attack “may be expected to cause incidental loss of civilian life, injury to civilians, damage to civilian objects, or a combination thereof, which would be excessive in relation to the concrete and direct military advantage anticipated”³⁸, is according to Dinstein “complex, situational and value-based.”³⁹ Proportionality requires an objective probability assessment of whether civilians or civilian objects could be harmed in the course of an attack, a strategic decision as to which military advantage is pursued, the ascription of relative values to both of these parameters and a balancing decision as to which value prevails over the other.⁴⁰ In light of the total of the complexities involved in applying the proportionality principle in practice and the situational, value-based decisions that this assessment requires, we may indeed seriously doubt whether algorithms could ever master this task.

Distinction

The principle of distinction between civilians and combatants is now codified in Articles 48, 51(2) and 52(2) of Additional Protocol I, to the Geneva Conventions. According to Additional Protocol I, “the parties to the conflict must at all times distinguish between civilians and combatants. Attacks may only be directed against combatants. Attacks must not be directed against civilians. Acts or threats of violence, the primary purpose of which is to spread terror among the civilian population, are prohibited. Civilians are protected against attack unless and for such time as they take a direct part in hostilities. The parties to the conflict must at all times distinguish between civilian objects and

ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G13/127/76/PDF/G1312776.pdf?OpenElement, (accessed 11. August 2021).

³⁸ Jean-Marie Henckaerts and Louise Doswald-Beck (eds.), *Customary International Humanitarian Law, vol. I*, Cambridge University Press and International Committee of the Red Cross, Cambridge 2005., rule 14 on p. 46.

³⁹ Yoram Dinstein, *The Conduct of Hostilities under the Law of International Armed Conflict*, Cambridge University Press, Cambridge 2010., p. 140.

⁴⁰ Robin Geiß, “The principle of proportionality: force protection as a military advantage,” *Israel Law Review*, 45 (2012), pp. 71–89.

military objectives. Attacks may only be directed against military objectives. Attacks must not be directed against civilian objects. Civilian objects are protected against attack, unless and for such time as they are military objectives.”⁴¹ Although the principle of distinction seems like an explicit obligation for all parties to the conflict, coherence is complicated. Especially given that there has been a shift from state-to-state warfare to conflicts characterized by urban battles among the civilian population, the distinction between legitimate targets and non-combatants was very difficult.⁴² Combatants in unconventional armed conflict may not be wearing uniforms or insignia, making it testing for weapon routines to judge whether an individual (or, more challenging still, an individual within a body of persons) should be categorized as a relevant combatant. Krishnan points to the apparent problem of maintaining the principle of distinction in possible LAWS combat action: “distinguishing between a harmless civilian and an armed insurgent would be beyond anything machine perception could (sic) possibly do. In any case, it would be easy for terrorists or insurgents to trick these robots by concealing weapons or by exploiting their sensual and behavioural limitations.”⁴³ Today, it is difficult to define a civilian and a fighter in an age of unconventional conflicts between state and non-state actors. It will be difficult or impossible to create an algorithm and sensors that will always distinguish civilians from combatants. An additional problem for the use of LAWS is the situation when a combatant becomes *hors de combat*. According to Article 41 of Protocol I Geneva Conventions, a person *hors de combat* is a person who is no longer participating in hostilities by choice or circumstance. Under

⁴¹ Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and relating to the Protection of Victims of International Armed Conflicts (Protocol 1), June 8, 1977, art. 51 (5)(b) (entered into force Dec. 7, 1978). available at: https://ihl-databases.icrc.org/customary-ihl/eng/docs/v1_cha_chapter1_rule1 (accessed 11. August 2021).

⁴² Human Rights Watch, *Losing Humanity, the Case against Killer Robots*, https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/arms1112_ForUpload.pdf (accessed 11. August 2021).

⁴³ Armin Krishnan, *Killer Robots*, Farnham: Ashgate Publishing, p. 99.

customary international law, a person can be placed *hors de combat* in three situations arising in both international and non-international armed conflicts: an individual is considered to be *hors de combat* if he is in the power of an adverse party, has clearly expressed an intention to surrender or has been incapacitated by wounds and is therefore incapable of defending himself provided in all cases that a person abstains for hostile acts and refrains from escaping.⁴⁴ The transition from combatant to non-combatant presents an insurmountable challenge for LAWS since, in Sharkey's words: "humans understand one another in a way that machines cannot; cues can be very subtle and there are an infinite number of circumstances where lethal force is inappropriate."⁴⁵ Furthermore, Sharkey points out that the principle of distinction is an exceptionally subjective process stating: "The hard proportionality problem is making the decision about whether to apply lethal or kinetic force in a particular context in the first place. What is the balance between loss of civilian lives and expected military advantage? Will a particular kinetic strike benefit the military objectives or hinder them because it upsets the local population? The list of questions is endless. The decision about what is proportional to direct military advantage is a human qualitative and subjective decision. Such decisions must be made by responsible, accountable human commanders who can weigh the options based on experience and situational awareness. When a machine goes wrong it can go really wrong in a way that no human ever would."⁴⁶ The difference between human and machine perception principle of distinction can be seen in the following example: "a frightened mother may run after her two children and yell at them to stop playing with toy guns near a soldier. A human soldier could identify with the mother's

⁴⁴ ICRC, *Practice Relating to Rule 47. Attacks against Persons Hors de Combat*, https://ihl-databases.icrc.org/customary-ihl/eng/docs/v1_rul_rule47 (accessed 11. August 2021).

⁴⁵ Noel Sharkey, "Killing made easy: From Joysticks to Politics," Patrick Lin, Keith Abney, George A. Bekey (eds.), *Robot ethics, the ethical and social implications of robotics*, The MIT Press, Cambridge 2011., p. 118.

⁴⁶ Noel Sharkey, "The inevitability of autonomous robot warfare," *International Review of the Red Cross*, volume 94, issue 886 (2012), pp. 789-790.

fear and the children's game and thus recognize their intentions as harmless, while a fully autonomous weapon might see only a person running toward it and two armed individuals. The former would hold fire, and the latter might launch an attack. Technological fixes could not give fully autonomous weapons the ability to relate to and understand humans that is needed to pick up on such cues."⁴⁷ The inability to identify with humans and, consequently, the inability to express empathy (empathy is based on emotions that the machine does not possess) is the fundamental reason why LAWS are not and will never be able to maintain the principle of distinction fully.

Responsibility

Sparrow poses the following case. "Imagine that an airborne AWS [Autonomous Weapon System], directed by a sophisticated artificial intelligence, deliberately bombs a column of enemy five soldiers who have clearly indicated their desire to surrender. These soldiers have laid down their weapons and pose no immediate threat to friendly forces or non-combatants. Let us also stipulate that this bombing was not a mistake; there was no targeting error, no confusion in the machine's orders, etc. The AWS had reasons for what it did ... [but] they were not the sort to morally justify the action. Had a human being committed the act, they would immediately be charged with a war crime. Who should we try for a war crime in such a case?"⁴⁸ As noted above, Sharkey and other critics of LAWS have argued that they should be banned because they inherently preclude the fair attribution of responsibility. Since, by definition, LAWS autonomously decide which targets to engage, it would be unfair to hold commanders or anyone liable for a robot's decision. Fair criminal liability presupposes that commanders can foresee and intend the outcome of their actions.

⁴⁷ Human Rights Watch, *Losin humanity – The case against killer robots*, https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/arms1112_ForUpload.pdf (accessed 11. August 2021).

⁴⁸ Robert Sparrow, "Killer Robots," *Journal of Applied Philosophy*, 24 (1/2007), pp. 66-67.

According to O’Connell, the autonomy of killer robots necessarily excludes both conditions.⁴⁹ How do we hold human beings accountable for the actions of lethal autonomous weapon systems? And how are we going to get justice for the crime committed when the killer is essentially a computer? Our paper will primarily address legal responsibility, but moral responsibility is inextricably linked to legal responsibility. Sartor and Omicini identify clear accountability as the essential component in responsible weapon operation, linking functional failure with causality: “harm would not have resulted had the responsible component correctly exercised the function attributed to it. Indeed, any component and subcomponent of a socio-technical system may fail to exercise its function as expected. As a consequence, the system as a whole may fail, with harmful consequences, for which the malfunctioning component may be said to be responsible.”⁵⁰ Davey also points out that LAWS intent will be tough to determine given the human’s increasing remoteness and exclusions and the consequent diffusion of agency that blurs any attribution of purpose.⁵¹ Critics are rightly concerned about giving lethal decision-making powers to robots whose autonomous performance in complex environments would be uncertain. The so-called ‘computer revolution of warfare’ includes the extensive use of computerized sensors and complex data analysis and the future use of artificial intelligence for pattern recognition and other tasks. Elicit fears that machines will eventually be created that, as Krishnan pointed out, “can develop behaviours we did not anticipate and that we might not

⁴⁹ Mary Ellen O’Connell, “Banning Autonomous Killing – The Legal and Ethical Requirement That Humans Make Near-Time Lethal Decisions,” Matthew Evangelista and Henry Shue (eds.), *The American Way of Bombing: Changing Ethical and Legal Norms, from Flying Fortresses to Drones*, Cornell University Press, New York 2014., p. 233.

⁵⁰ Giovanni Sartor and Andrea Omicini, “The autonomy of technological systems and responsibilities for their use,” Nehal C. Bhuta; Susane Beck; Robin Geiß; Hin-Yan, Liu and Claus Kreß (eds.) *Autonomous weapons systems – Law, ethics, policy*, Cambridge University Press, Cambridge 2016., p. 62.

⁵¹ Tucker Davey, *Who is Responsible for Autonomous Weapons? Who is Responsible for Autonomous Weapons?* - Future of Life Institute, (accessed 11. August 2021).

even fully understand. The more complex and intelligent these machines become, the harder it will be to control their behaviour. This is not an immediate problem considering the relative simplicity of current robot software, but it could become a major problem in the future.”⁵² In this context, Kalmanovitz highlights the dispersal of responsibilities among different agents: “the most troubling issue is not fairness but, rather, the fact that the complex organizational structure behind LAWS deployment can diffuse responsibility among many relevant agents a vanishing point. This diffusion can be counter-balanced only by a positive role-based regime of liabilities. The incentives to create and enforce such a regime do not currently exist. Whether and how they could be created is a most pressing and neglected practical question.”⁵³ Can a robot be a moral agent and therefore morally responsible? John Sullins believes an autonomous robot may be considered a moral agent if it satisfies three criteria: “significant autonomy – that is, the robot is not directly controlled by another agent and is effective at accomplishing its goals and tasks; intentional behaviour, where the complex interaction between the robot and its environment suggests deliberate and calculated behaviour; and responsibility, where the only way to make sense of the robot’s behaviour is to assume it is responsible to some moral agent.”⁵⁴ However, Sparrow believes that such a fully developed autonomous system, which qualifies as a moral agent, does not currently exist or even if it will ever exist.⁵⁵ Besides, when confronted with new technologies that generate risks, “we have also set up mechanisms to pressure those who make and use these technologies to operate them safely and take

⁵² Armin Krishnan, *Killer Robots*, Ashgate Publishing, Farnham 2009., p. 58.

⁵³ Pablo Kalmanovitz, “Judgment, liability and the risks of riskless warfare”, Nehal C. Bhuta; Susane Beck; Robin Geiß; Hin-Yan, Liu and Claus Kreß (eds.) *Autonomous weapons systems – Law, ethics, policy*, Cambridge University Press, Cambridge 2016., p. 158.

⁵⁴ John P. Sullins, “When is a robot a moral agent?”, *International Review of Information Ethics*, 6 (12/2006), pp. 28–29.

⁵⁵ Robert Sparrow, “Killer robots,” *Journal of Applied Philosophy*, 24 (2007), pp. 65–66.

responsibility when something goes wrong.”⁵⁶ Precisely because of all the above, critics rightly point out that the legally and ethically simplest solution is a global ban on the use of LAWS.

4. ARE LAWS A THREAT TO HUMAN DIGNITY?

A crucial point of our paper is how the introduction of LAWS could negatively change society, even dehumanize it, and how the law can prevent this from happening (or not). One aspect of this discussion is the question of human dignity. One could argue, for instance, that the confrontation with machines in specific contexts, without the possibility of escaping the situation, is a violation of human dignity. Or one could even regard the introduction of autonomous machines, because of the possible dehumanization of the society, to be a violation of the dignity of humanity as such.⁵⁷ The notion of human dignity has become one of the essential integrative formulas in international politics. When introduced into Article 1 of the United Nations Universal Declaration of Human Rights in 1948, it has successfully functioned as an umbrella concept that connects seemingly insurmountable ideological views and provides a reasonable basis for consensus and compromise.⁵⁸ According to the Human Rights Watch report: “all human rights derive from the dignity and worth inherent in the human person”⁵⁹ and asserts “that fully autonomous weapons could undermine the principle of dignity, which

⁵⁶ Deborah Johnson, “Technology with no human responsibility?”, *Journal of Business Ethics*, 127 (4/2014), p. 712.

⁵⁷ Dieter Birnbacher, “Are autonomous weapons systems a threat to human dignity?” Nehal C. Bhuta; Susane Beck; Robin Geiß; Hin-Yan, Liu and Claus Kreß (eds.) *Autonomous weapons systems – Law, ethics, policy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016., pp. 105-121.

⁵⁸ Universal Declaration of Human Rights, UN GA Res. 217 (III) A, 10 December 1948.

⁵⁹ Human Rights Watch and International Human Rights Clinic, *Shaking the Foundations: The Human Rights Implications of Killer Robots*, https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/arms0514_ForUpload_0.pdf, (accessed 11. August 2021).

implies that everyone has a worth deserving of respect”.⁶⁰ According to Scott, dignity in the Kantian tradition advances the idea of each person’s infinite or incommensurable value.⁶¹ The issue of human dignity is also an insurmountable challenge for the military. U.S. Army Major General Robert Latiff wrote an article in *Wall Street Journal* in which he claims to have the decision whether you live or die – or be maimed – taken by machines is the ultimate indignity.

Perhaps the most philosophically compelling argument leveled against the use of LAWS is the human dignity argument claiming that “death by algorithm” is the ultimate indignity. In its more complex forms, the argument holds a fundamental human right not to be killed by a machine. From this perspective, human dignity, which is even more essential than the right to life, demands that a decision to take human life requires consideration of the circumstances by a human being.⁶² In the context of LAWS, a robot and not a human who decides to pull the trigger to take human life is considered a “dehumanization”, suggesting that it is somehow against the dignity of humanity as a species. Christof Heyns, the United Nations special rapporteur on extrajudicial, summary or arbitrary executions in his 2013 report to the United Nations General Assembly, writes: “delegating this process [of deciding on targets] dehumanizes armed conflict even further and precludes a moment of deliberation in those cases where it may be feasible. Machines lack morality and mortality, and should as a result not have life and death powers over humans.”⁶³ On another occasion, Hynes claims: “death by algorithm means that people are treated simply as targets and not as complete and unique human beings, who may, by virtue of this status,

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Rebecca J. Scott, “Dignité/dignidade: organising against threats to dignity in societies after Slavery,” Christopher McCrudden (ed.), *Understanding Human Dignity*, British academy, London, p. 69.

⁶² Christoph Bartneck; Christoph Lütge; Alan Wagner and Sean Welsh, *An Introduction to Ethics in Robotics and AI*, Springer Briefs in Ethics, Berlin 2021., p. 98.

⁶³ C. Heyns, *Report of the Special Rapporteur on extrajudicial, summary or arbitrary Executions*.

deserve to meet a different fate.”⁶⁴ When we ask what constitutes the violation of human dignity, the answer depends on the catalogue of components of human dignity or fundamental human rights presupposed. Birnbacher makes the following list of fundamental human rights implied by human dignity: “1. the right not to be severely humiliated and made the object of public contempt; 2. the right to a minimum of freedom of action and decision; 3. the right to receive support in situations of severe need; 4. the right to a minimum of quality of life and relief of suffering; 5. the right not to be treated merely as a means to other people’s ends, i.e. without consent and with severe harm or risk of harm.”⁶⁵ According to Birnbacher, the threat to human dignity that LAWS constitute lies in their inherent risk of violating the fourth and fifth rights on the above mentioned list. The risk that their deployment involves is essentially that they pose threats to civilians that are incompatible with even a minimal quality of life and that they risk making civilians the mere means of aims that are in no way their own aims, with risks of serious harm to life and physical and mental integrity. LAWS have many features that are likely to cause severe dread, especially in civilians.⁶⁶ Birnbacher point out LAWS are intrinsically incompatible with human dignity since LAWS cannot comprehend the value of human life; that, as machines, LAWS cannot take responsibility; and that, differently from human actors, a machine cannot act mercifully or compassionately.⁶⁷ The similar argument stated in Human Rights Watch report on killer robots: “fully autonomous weapons could undermine the principle of dignity, which implies that everyone has a worth deserving of respect. As inanimate machines, fully autonomous weapons could truly comprehend neither the value of individual life nor

⁶⁴ Christof Heyns, “Autonomous weapons systems: living a dignified life and dying a dignified death,” Nehal C. Bhuta; Susane Beck; Robin Geiß; Hin-Yan, Liu and Claus Kreß (eds.) *Autonomous weapons systems – Law, ethics, policy*, Cambridge University Press, Cambridge 2016., p. 11.

⁶⁵ D. Birnbacher, *Are autonomous weapons systems a threat to human dignity?*, p. 114.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 116.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 119.

the significance of its loss. Allowing them to make determinations to take life away would thus conflict with the principle of dignity.”⁶⁸

We end this section with Birnbacher’s insight: “we should beware of idealizations of human warfare. Historical experience provides plenty of examples of war practices that, in terms of the concept of human dignity as it is understood at present, have not only been clear cases of war crimes but, even worse, also violations of the dignity of their victims. The introduction of an autonomous weapon system does not mean the introduction of an altogether new quality of warfare. It introduces, however, new dangers and risks that should make us take precautions against potentially unethical uses of these weapons.”⁶⁹

Conclusion

In her essay *Reflections on violence*, Hannah Arendt, the great philosopher of the 20th century, seeks to distinguish between violence and power to capture the dimension that she considers to be specifically human. Violence is instrumental – a means to an end – and those means could well be enhanced by technological progress. However, violence in and of itself is in the service of something human: power, force and strength. Arendt speculates that: “no government exclusively based upon the means of violence has ever existed. Even the totalitarian ruler needs a power basis, the secret police and its net of informers. Only the development of robot soldiers, which would eliminate the human factor completely and, conceivably, permit one man with a pushbutton at his disposal to destroy whomever he pleases, could change this fundamental ascendancy of power over violence. Even the most despotic domination we know of, the rule of a master over slaves, who always outnumbered him, did not rest upon superior means of coercion as such but upon a superior organization of power, that is, upon the organized solidarity of

⁶⁸ Human Rights Watch and International Human Rights Clinic, *Shaking the Foundations: The Human Rights Implications of Killer Robots*.

⁶⁹ D. Birnbacher, *Are autonomous weapons systems a threat to human dignity?*, p. 121.

the masters.”⁷⁰ Bhuta et al. point out that Arendt distinguishes between power and violence and reaches for the idea that the ends of violence – domination, order, aggression, defence – are essentially purposive human actions that cannot in themselves be reduced to (or reproduced by) technological instruments. In Arendt example, “robot soldiers” mark a limit case or fantastic scenario that might conceivably make power secondary to violence. However, according to Arendt, such a vision is decidedly dystopic. Since obliterating the human factor from organized violence does not necessarily render it more dispassionate or more efficient but, rather, cauterizes its organic connection with the human faculty of action. The faculty of action is that which according to Arendt “enables human to get together with his peers, to act in concert, and to reach out for goals and enterprises which would never enter his mind, let alone the desires of his heart, had he not been given this gift – to embark upon something new.”⁷¹ Where human judgment and the faculty of action are displaced entirely from a field of activity, the activity itself is disarticulated from concrete, embodied, acting humans in a manner that makes the activity purely technical.⁷² In the spirit of Arendt thinking, we argue that with the development of LAWS, violence becomes a purely technical issue, wholly emptied of humanity. Therefore, it is pretty clear that the development and combat use of LAWS will continue in the near future. Because LAWS represents the absolute domination of technology over humanity, and in that sense, they represent the pinnacle of today’s technological civilization. But, one must be aware that by constructing machines that make decisions for us, we are giving away a part of our

⁷⁰ Hannah Arendt, “Reflections on violence,” *New York Review of Books*, 29 February 1969, http://www2.kobe-u.ac.jp/~alexroni/IPD%202016%20readings/IPD%202016_8/A%20Special%20Supplement_%20Reflections%20on%20Violence%20by%20Hannah%20Arendt%20_%20The%20New%20Yor.pdf, (accessed 11. August 2021).

⁷¹ Ibid.

⁷² Nehal Bhuta; Susanne Beck and Robin Geiß, “Present futures: concluding reflections and open questions on autonomous weapons systems,” Nehal C. Bhuta; Susane Beck; Robin Geiß; Hin-Yan, Liu and Claus Kreß (eds.) *Autonomous weapons systems – Law, ethics, policy*, Cambridge University Press, Cambridge 2016., pp. 348-349.

(social) identity or, more importantly, perhaps reconstructing our identity in a way that includes machines. Because we have earlier decided to use them for a specific part of our autonomy space – conduct and decisions that hitherto we had presupposed only humans could undertake directly. Thus, the very notion of what qualifies as a necessary or essential human judgment is socially, historically and technologically embedded, and autonomous machines challenge our self-understanding of what qualifies as human action. It has to be discussed further if and how autonomous machines can correspond to mistakes in a socially acceptable way.⁷³ We believe that they cannot, and that autonomous machines will never judge and bear the same legal and moral responsibility as humans. Indeed the only solution is a complete international ban on LAWS. And we conclude our paper with a final argument on LAWS illegality and immorality brilliantly explained by ethicist Peter Asaro: “I would submit that, when viewed from the perspective of engineering and design ethics, intentionally designing systems that lack responsible and accountable agents is in and of itself unethical, irresponsible, and immoral.”⁷⁴

BIBLIOGRAPHY

Acheson, Ray, *A WILPF Guide to Killer Robots*,

<https://reachingcriticalwill.org/images/documents/Publications/wilpf-guide-aws.pdf>. (accessed 11. August 2021).

Anderson, Kenneth; Waxman, Matthew, *Law and Ethics for Autonomous Weapon Systems: Why a ban won't work and How the Laws of War Can*, STANFORD UNIVERSITY, THE HOOVER INSTITUTION JEAN PERKINS TASK FORCE ON NATIONAL SECURITY & LAW ESSAY SERIES, 2013; AMERICAN UNIVERSITY, WCL RESEARCH PAPER 2013-11; COLUMBIA PUBLIC LAW RESEARCH PAPER 13-351 (2013), available at: https://scholarship.law.columbia.edu/faculty_scholarship/1803

⁷³ Ibid., p. 367.

⁷⁴ Peter Asaro, “On banning autonomous weapon systems: human rights, automation, and the dehumanization of lethal decision-making,” *International Review of the Red Cross (Cambridge)*, volume 94, issue 886 (2012), p. 695.

- Arendt, Hannah, "Reflections on violence," *New York Review of Books*, 29 February 1969, http://www2.kobe-u.ac.jp/~alexroni/IPD%202016%20readings/IPD%202016_8/A%20Special%20Supplement_%20Reflections%20on%20Violence%20by%20Hannah%20Arendt%20_%20The%20New%20Yor.pdf, (accessed 11. August 2021).
- Asaro, Peter, "On banning autonomous weapon systems: human rights, automation, and the dehumanization of lethal decision-making," *International Review of the Red Cross (Cambridge)*, volume 94, issue 886 (2012), pp. 687-709.
- Atherton, Kelsey, *Loitering munitions preview the autonomous future of warfare*, <https://www.brookings.edu/techstream/loitering-munitions-preview-the-autonomous-future-of-warfare/> (accessed 11. August 2021).
- Bartneck, Christoph; Lütge, Christoph; Wagner, Alan and Welsh, Sean, *An Introduction to Ethics in Robotics and AI*, Springer Briefs in Ethics, Berlin 2021.
- Bhuta, Nehal; Beck, Susanne and Geiß, Robin, "Present futures: concluding reflections and open questions on autonomous weapons systems," Nehal C. Bhuta; Susane Beck; Robin Geiß; Hin-Yan, Liu and Claus Kreß (eds.) *Autonomous weapons systems – Law, ethics, policy*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.
- Birnbacher, Dieter, "Are autonomous weapons systems a threat to human dignity?" Nehal C., Bhuta; Susane, Beck; Robin, Geiß; Hin-Yan, Liu and Claus, Kreß (eds.) *Autonomous weapons systems – Law, ethics, policy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016., pp. 105-121.
- Davey, Tucker, *Who is Responsible for Autonomous Weapons? Who is Responsible for Autonomous Weapons? - Future of Life Institute*, (accessed 11. August 2021).
- Droege, Cordula, "The interplay between International Humanitarian Law and Human Rights Law in situations of armed conflict," *Israel Law Review*, 40 (2/2007), pp. 310-355.
- Geiß, Robin, "The principle of proportionality: force protection as a military advantage," *Israel Law Review*, 45 (2012), pp. 71-89.
- Hagmaier, Tonya, *Air Force Operations and the Law; a Guide for Air and Space Forces*, USA: Air Force Advocate General's School Press.
- Horowitz, Michael C., "The Ethics & Morality of Robotic Warfare: Assessing the Debate over Autonomous Weapons," *Daedalus*, 145 (4/2016), pp. 25-36.

-
- Horowitz, Michael C., "Why Words Matter: The Real World Consequences of Defining Autonomous Weapons Systems," *Temple International and Comparative Law Journal*, 30 (2016), pp. 85-98.
- Henckaerts, Jean-Marie and Doswald-Beck, Louise (eds.), *Customary International Humanitarian Law, vol. I*, Cambridge University Press and International Committee of the Red Cross, Cambridge 2005.
- Henriksen, Anders, "Jus ad bellum and American Targeted Use of Force to Fight Terrorism Around the World," *Journal of Conflict and Security Law*, 19 (2/2014), pp. 211-250.
- Heyns, Christof, *Report of the Special Rapporteur on extrajudicial, summary or arbitrary executions*, UN Doc. A/HRC/23/47, <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G13/127/76/PDF/G1312776.pdf?OpenElement> (accessed 11. August 2021).
- Heyns, Christof, "Autonomous weapons systems: living a dignified life and dying a dignified death," Nehal C. Bhuta; Susane Beck; Robin Geiß; Hin-Yan, Liu and Claus Kreß (eds.) *Autonomous weapons systems – Law, ethics, policy*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.
- Johnson, Deborah, "Technology with no human responsibility?," *Journal of Business Ethics*, 127 (4/2014), <https://www.law.upenn.edu/live/files/3774-johnson-d-technology-with-no-responsibility> (accessed 11. August 2021).
- Kalmanovitz, Pablo, "Judgment, liability and the risks of riskless warfare", Nehal C. Bhuta; Susane Beck; Robin, Geiß; Hin-Yan, Liu and Claus Kreß (eds.) *Autonomous weapons systems – Law, ethics, policy*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.
- Kelam, Ivica, "U sjeni dronova – etički aspekti upotrebe dronova u ratu protiv terorizma," *Filozofska istraživanja*, vol. 144, (4/2016), pp. 679-691.
- Kelam, Ivica and Rupčić, Darija, "(Ne)etičnost i (ne)legalnost upotrebe dronova u ratu protiv terorizma," *Znakovi vremena*, 19, 73, 2016, pp. 123-138.
- Kellenberger, Jakob, *International Humanitarian Law and New Weapon Technologies, 34th Round Table on current issues of international humanitarian law, San Remo, 8–10 September 2011*, <https://international-review.icrc.org/sites/default/files/irrc-886-kellenberger-spoerri.pdf> (accessed 11. August 2021).
- Krishnan, Armin, *Killer Robots*, Farnham: Ashgate Publishing.
- Mackenzie, Patrick Eason, *Lethal Autonomous Weapon Systems: Reconciling the Myth of Killer Robots and the Reality of the Modern Battlefield*,

- https://dukespace.lib.duke.edu/dspace/bitstream/handle/10161/23212/Eason_duke_0066N_16305.pdf?sequence=1&isAllowed=y, (accessed 11. August 2021)
- Marchant, Gary E.; Allenby, Braden; Arkin, Ronald; Barrett, Edward T.; Borenstein, Jason; Gaudet, Lyn M.; Kittrie, Orde; Lin, Patrick; Lucas, George R.; O'Meara, Richard, and Silberman, Jared, "International governance of autonomous weapons systems," *Columbia Science and Technology Law Review*, 12 (2011), 272, pp. 272-315.
- Markoff, John, "Fearing bombs that can pick whom to kill," *New York Times*, 12 November 2014.
- Merel, Noorman and Deborah G. Johnson, "Negotiating autonomy and responsibility in military robots," *Ethics and Information Technology*, 16 (1/2014), pp. 51-62.
- Moussa, Jasmine, *Can "Jus ad Bellum" override "Jus in Bello"? Reaffirming the Separation of the two Bodies of Law*, <https://www.corteidh.or.cr/tablas/R22753.pdf> (accessed 11. August 2021).
- O'Connell, Mary Ellen, "Banning Autonomous Killing -The Legal and Ethical Requirement That Humans Make Near-Time Lethal Decisions," Matthew Evangelista and Henry Shue (eds.), *The American Way of Bombing: Changing Ethical and Legal Norms, from Flying Fortresses to Drones*, Cornell University Press, New York 2014.
- Petman, Jarna, *Autonomous Weapon Systems and International Humanitarian Law: 'Out of the Loop'?*, Helsinki: The Eric Castren Institute of International Law and Human Rights, pp. 24-52.
- Neal, Deonna D., "In Defense of Humanity: Why Lethal Decision-Making Should Not Be Delegated to Machines," presentation at the meeting of the International Society for Military Ethics, San Diego, January 26, 2011.
- Nye, Logan, *This common weapon was so 'pernicious' that Catholicism banned it*, <https://www.wearethemighty.com/mighty-history/catholic-church-banned-crossbow-warfare/>. (accessed 11. August 2021).
- Roff, Heather, quoted in Ariel Conn to Future of Life Institute, November 30, 2016, <https://futureoflife.org/2016/11/30/problem-defining-autonomous-weapons/>. (accessed 11. August 2021).
- Saballa, Joe, *Israel Deploys Semi-Autonomous Machine Gun Robot to Gaza Border*, <https://www.thedefensepost.com/2021/07/01/israel-machine-gun-robot-gaza-border/>, (accessed 11. August 2021).
- Sartor, Giovanni and Omicini, Andrea, "The autonomy of technological systems and responsibilities for their use," Nehal C. Bhuta; Susane Beck; Robin

- Geiß; Hin-Yan, Liu and Claus Kreß (eds.) *Autonomous weapons systems – Law, ethics, policy*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.
- Scott, Rebecca J., “Dignité/dignidade: organising against threats to dignity in societies after Slavery,” Christopher McCrudden (ed.), *Understanding Human Dignity*, British academy, London.
- Sharkey, Noel, “Cassandra or false prophet of doom: AI robots and war,” *IEEE Intelligent Systems*, 23(4/2008), pp. 14-17.
- Sharkey, Noel, “Saying “no!” to lethal autonomous targeting,” *Journal of Military Ethics*, 9(4/2010), p. 369-383.
- Sharkey, Noel, “Killing made easy: From Joysticks to Politics,” Patrick Lin, Keith Abney, George A. Bekey (eds.), *Robot ethics, the ethical and social implications of robotics*, The MIT Press, Cambridge 2011.
- Sharkey, Noel, “The evitability of autonomous robot warfare,” *International Review of the Red Cross*, volume 94, issue 886 (2012), pp. 787-799.
- Sparrow, Robert, “Killer Robots,” *Journal of Applied Philosophy*, 24 (1/2007), pp. 62-77.
- Sullins, John P., “When is a robot a moral agent?,” *International Review of Information Ethics*, 6 (12/2006), pp. 24-30.
- Universal Declaration of Human Rights, UN GA Res. 217 (III) A, 10 December 1948.
- Velez-Green, Alexander, *The Foreign Policy Essay: The South Korean Sentry—A “Killer Robot” to Prevent War*, https://www.lawfareblog.com/foreign-policy-essay-south-korean-sentry—killer-robot-prevent-war?__cf_chl_captcha_tk__=pmd_HHycTNRQbL0J43Q9QQvBHL4ICj55B2.rZbreUGRfHo-1630251724-0-gqNtZGzNAxCjcnBszQiR, (accessed 11. August 2021)
- Wyatt, Austin, “So Just What Is a Killer Robot?,” *Wild Blue Yonder*, June 08, 2020, pp. 68-81.
- Wyatt, Austin and Galliot, Jai, “Closing the Capability Gap: ASEAN Military Modernization during the Dawn of Autonomous Weapon Systems,” *Asian Security*, 16 (1/2018), pp. 53–72.

Web-pages:

- Department of Defense (DOD), *Directive 3000.09*, 21 November 2012, <https://www.esd.whs.mil/>. (accessed 11. August 2021).
- Human Rights Watch, *Losing Humanity, the Case against Killer Robots*, https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/arms1112_ForUpload.pdf (accessed 11. August 2021).

Human Rights Watch and International Human Rights Clinic, *Shaking the Foundations: The Human Rights Implications of Killer Robots*, https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/arms0514_ForUpload_0.pdf, (accessed 11. August 2021).

ICRC, *Practice Relating to Rule 47. Attacks against Persons Hors de Combat*, https://ihl-databases.icrc.org/customary-ihl/eng/docs/v1_rul_rule47 (accessed 11. August 2021).

International Committee of the Red Cross, *The Basics of International Humanitarian Law – December 2017, ICRC*, https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/0850_002-IHL_web.pdf (accessed 11. August 2021).

The Joint Chiefs of Staff, *Joint Publication 3-60*, https://www.justsecurity.org/wp-content/uploads/2015/06/Joint_Chiefs-Joint_Targeting_20130131.pdf, (accessed 11. August 2021).

stopkillerrobots.org

https://ihl-databases.icrc.org/customary-ihl/eng/docs/v1_rul_rule14 (accessed 11. August 2021).

IVICA KELAM

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku, Fakultet za odgojne i obrazovne
znanosti/Kineziološki fakultet, Hrvatska

TOMISLAV NEDIĆ

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku, Akademija za umjetnost i kulturu,
Hrvatska

PRAVNI I ETIČKI ASPEKTI UPOTREBE SMRTONOSNIH AUTONOMNIH ORUŽANIH SUSTAVA U RATOVANJU

Sažetak: Razvoj novih tehnologija, uvijek je pronalazio prvu primjenu u sferi ratovanja, od izuma luka i strijele, preko otkrića baruta do upotrebe bespilotnih letjelica u tvz. „ratu protiv terorizma“. Upravo je „uspješna“ upotreba bespilotnih letjelica u ciljanim ubojstvima „terorista“ dala dodatni poticaj za razvoj novih vrsta autonomnih oružja koji u potpunosti zamjenjuju vojnike od krvi i mesa na bojnopolju. Trenutno, veliku kontroverzu izazivaju potpuno autonomna oružja koja su u potpunosti autonomna u vršenju vojnih djelovanja, tj. mogu autonomno donositi odluku o primjeni smrtonosne sile protiv „neprijateljskih“ ljudskih bića. Ovakva vrsta autonomije izaziva brojne kontroverze, i to ne samo pravne već etičke. Dovodi u pitanje samu bit čovjeka, tj. da li je tzv. „ubojiti robot“ slijedeća evolucijska stepenica u razvoju ljudske vrste ili tehnološki povratak u barbarstvo. U radu ćemo analizirati neke od navedenih pravnih i etičkih dvojbi koje nas čekaju u vrlo skoroj budućnosti.

Ključne riječi: autonomija, pravo, etika, ljudsko dostojanstvo, ubojiti robot

Primljeno: 30.8.2021.

Prihvaćeno: 2.11.2021.

Arhe XVIII, 36/2021

UDK 316.75 : 519.76

378.014.15

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.36.353-383>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

IGOR ŠEVO¹

Univerzitet u Banjoj Luci, Elektrotehnički fakultet, BiH

DESTRUKTIVNI UTICAJ POSTHUMANISTIČKE SEMIOTIČKE IDEOLOGIJE NA AKADEMIJU KAO ARHETIPNI ENTITET

Sažetak: Aspekti ljudskog ponašanja pripisivani savremenom dobu ostaju suštinski nepromijenjeni prethodnih nekoliko stotina hiljada godina, ali savremena globalno dostupna tehnologija danas obezbjeđuje platformu za stvaranje novih selekcionih pritisaka na ljudsku vrstu, na ovaj način omogućavajući izmjenu ne samo genetičkog opisa jedinke nazvane čovjek, već i njenog fenomenskog iskustva. Globalno dostupna tehnologija omogućava amplifikaciju i propagaciju posthumanističke ideologije kroz implicitne semiotičke mehanizme zaobilazeći svjesnu percepciju i tako indirektno prijeteci izmjenom čovjeka i njegove svijesti na fenomenskom nivou. Na primjeru akademskog ideala, ovdje izlažem analitički argument za postojanje ideološke prijetnje dijeljenom fenomenskom iskustvu, pod premisom etičke i ontološke relevantnosti tog iskustva.

Ključne riječi: semiotička ideologija, kolektivno nesvjesno, posthumanizam, informacijski hazardi, akademija

UVOD I MOTIVACIJA

Evolucija živih organizama se tradicionalno smatra dugotrajnim procesom, pogotovo kada se govori o noogenezi (Chardin, 1955) i neophodnim bihevioralnim promjenama za manifestaciju promjena u noosferi (Alexey, 2005), ali razvoj i upotreba tehnika sekvenciranja gena „naredne generacije“ (Behjati & Tarpey, 2013) ukazuje na to da se

¹ E-mail adresa autora: igor.sevo@etf.unibl.org

značajne bihevioralne promjene mogu ispoljiti čak i unutar nekoliko generacija (Trut, Oskina, & Kharlamova, 2009), te da promjene u ponašanju po hronološki ofsetovanoj povratnoj sprezi utiču na morfološke promjene unutar vrste, izlažući organizme novim selekcionim pritiscima (Lister, 2013).

Adaptacije na nivou genoma, iz perspektive savremene evolucijske biologije, rezultat su gotovo isključivo selekcionog pritiska, odnosno prirodne selekcije (Williams, 2018). S druge strane, kao posljedica socijalizacije ljudi kao vrste, pojavljuju se novi vidovi selekcionih mehanizama, kao što su rodbinska selekcija (Hamilton, 1964) i grupna selekcija (Abbot, Abe, Alcock, Alizon, & al., 2011), obezbjeđujući platformu za razvoj altruističkog ponašanja (Kurzban, Burton-Chellew, & West, 2015). Na ovaj način, biološka evolucija ljudske vrste, kao vrste specifične po svom kapacitetu za kompleksne socijalne interakcije, tekla je u povratnoj sprezi sa evolucijom kulture (Richerson, 2006) (Laland, 2008).

Za razliku od modernog čovjeka, čiji mozak čini oko stotinu milijardi neurona, jedna od najranijih *Homo* vrsta, *Homo habilis*, koja je živjela prije više od 1.4 miliona godina, brojala je četrdeset milijardi neurona, a procjene za *Homo neanderthalensis* kreću se oko 85 milijardi neurona (Herculano-Houzel, Brain Evolution, 2012). Očigledan je trend linearnog skaliranja nervnog kapaciteta kod primata (Herculano-Houzel, The Human Brain in Numbers: A Linearly Scaled-up Primate Brain, 2009) i slojevita organizacija nervnih struktura, pri čemu se noviji slojevi javljaju kasnije u procesu evolucije i gotovo isključivo kod sisara (Lui, Hansen, & Kriegstein, 2011) (Rakic, 2009) (Courten-Myers, 1999). Uzevši u obzir da je sam nervni sistem star preko 500 miliona godina (Tortora, 2008), te da je funkcija i onih primitivnijih moždanih struktura i dalje predmet aktivnog istraživanja (Bower, 2003), razumno je pretpostaviti da dio ovih struktura sadrži potencijalno nepoznate mehanizme koji djeluju na ono što bi tipično bilo okarakterisano kao svjesno ponašanje. Štaviše, potraga za takozvanim lokusom svijesti, odnosno neuronskim korelatom fenomenskog iskustva svijesti, tipično rezultuje modelima koji semantički povezuju određene specifične regione mozga (McFadden, 2020) (Demertzi, Tagliazucchi, Dehaene, &

al., 2019) (Siclari, Baird, Perogamvros, & al., 2017) (Casali, Gosseries, Rosanova, & al., 2013) (Monti, Vanhauzenhuysse, Coleman, & al., 2010) (Owen, Coleman, Boly, & al., 2006) (Fischer, Boes, Demertzi, & al., 2016), isključujući druge, što sugeriraju postojanje nervnih mehanizama čija se aktivnost ne manifestuje očigledno u fenomenom iskustva svijesti, odnosno na nivou onoga što bi psihološki bilo denominovano kao *ego* (Jung C. , 1959).

Očigledno je da ljudski nervni sistem sadrži izuzetno stare mehanizme koji omogućavaju ispoljavanje obrazaca ponašanja specifičnih precima, pa se može zaključiti da on koduje sva ona a priori znanja koja savremeni čovjek dijeli sa svojim precima (Walters, 1994). Iz jungovske perspektive, koncepti naslijeđeni od predaka i obrasci ponašanja prisutni u različitim kulturama i civilizacijama kao rezultat dijeljene evolucijske istorije egzistiraju unutar psihe kao entiteti sa kojima ego interaguje i koje ego može da utjelovi (Jung C. G., 1968) (Samuels, 1986). Iako su ovi entiteti, tipično zvani arhetipovima, kategorije relativno specifične za oblast psihoanalize, neizbježan je čvrsti aksiom cijelog polja psihoanalize: *najvažniji mitološki motivi su zajednički za sva vremena i rase* (Wilber, 1996, p. 57). Prema Jungu, jedan od najznačajnijih ovakvih psiholoških entiteta je takozvani *senex* odnosno Mudri Starac (Jung C. G., The Collected Works of C.G. Jung, 2014) (Jung C. G., The Archetypes and the Collective Unconscious, 1991) (Jung C. G., Four Archetypes, 2014), utjelovljen u psihi kao *onaj čije riječi pomažu heroju kroz iskušenja i užase neobične avanture* (Campbell, 1973, str. 8) i koji se mitološki pojavljuje kao figura koja posjeduje autoritet i mistično znanje, često kao učenjak ili profesor. Prema riječima Žozefa Kempbela, *doktor je savremeni majstor mističnog domena, onaj koji poznaje sve tajne načine i riječi potentne* (Campbell, 1973, str. 8). Kao enantiodromijsku (Jung C. G., Psychological Types, 1976) antitežnju arhetipu Mudrog Starca, Jung ustanovljuje i *puera eternus*, arhetip vječnog djeteta, onoga ko je *sve in potentia*, i ko ne odabira put, već čeka da „njegovo vrijeme“ dođe, te da se njegova sudbina sama obistini, bez djelovanja ka ličnoj promjeni ili usavršavanju, što se, iz psihoanalitičke perspektive, manifestuje kao inflacija percepcije lične važnosti (Edinger, 1992).

Razumno je pretpostaviti da mnogi od ovih primordijalnih entiteta postoje u ljudskoj psihi od začetka ljudske vrste, dok neki sežu i dalje u prošlost do predaka ljudske vrste, u onoj mjeri u kojoj su im slični nervni sistemi i odgovarajuće nervne strukture. Ovdje se nameću suštinska filozofska, kako ontološka tako i etička, pitanja: da li je zaštita i očuvanje ovih entiteta neophodan uslov za opstanak ljudske vrste u obliku u kom ona trenutno postoji i da li smrt bilo kog od arhetipova koji postoje u domenu kolektivnog nesvjesnog, bila ona simboličkog ili drugog modaliteta, istovremeno implicira i izumiranje čovjeka kao vrste? Kako se čovječanstvu, uz podršku tehnologije, ukazuje mogućnost da dovodi u pitanje mehanizme koji pokreću individualnu i kolektivnu svijest (Harari, 2017), i kako se ukazuje prilika da ono odstrani, iz dubine sebe, neki od primordijalnih entiteta, arhetip, drevno božanstvo još uvijek u cjelini nesagledano, postaje izvjesno da će Ničeove riječi poprimiti novo značenje (Nietzsche, 1882, str. 153).

Gdje je Bog? ... Reći ću vam. Ubili smo ga – ja i ti! Svi smo ga mi ubili! Ali kako smo to uradili? Kako smo ispili more? Ko nam je dao sunder da izbrišemo cijeli obzor? Šta smo uradili kada smo odvojili ovu zemlju od njenog sunca? Gdje se sada kreće? Gdje se mi krećemo? Odmičemo li se od svih sunca? Zar se padamo neprestano? Unatrag, postrance, prema naprijed, u svim smjerovima? Postoje li još gore ili dole? Zar se nismo izgubili kao u beskonačnom ništavilu? Zar ne osjećamo dah praznog svemira? Zar nije postao hladniji? Zar se noć neprestano ne obrušava na nas? Zar ne treba paliti svjetiljke ujutro? Zar ne čujemo ništa drugo osim zvukova grobara koji pokopaju Boga? Zar ne osjećamo ništa osim božanskog raspadanja? – Bogovi se takođe raspadaju! Bog je mrtav!

Začeci religije (Wunn, 2000), kao i začeci simboličke umjetnosti kao prenosnika ideja (Tylén, Fusaroli, Rojo, & al., 2020), sežu dalje u prošlost od najstarijeg pisma, što, zajedno sa novijim arheološkim saznanjima (Wurz, 2012), sugeriše da se obrasci ponašanja koji bi tipično bili pridruženi savremenom dobu, kao što su, između ostalog, spontana simbolička komunikacija (Henshilwood & Marean, 2003) i sposobnost planiranja i rješavanja problema (Wynn & Coolidge, 2011), pojavljuju unazad i do 200 hiljada godina. Prema tome, zanemarujući specifične adaptacije, može da se izvede zaključak da je savremeni

čovjek, na genetičkom nivou (Schaffner & Sabeti, 2008), kao i na dijeljenom simboličkom nivou, dovoljno blizak svojim precima koji su živjeli na planeti stotine hiljada godina u prošlosti da se može smatrati da se radi o suštinski istom biću.

Pored očiglednih psihoanalitičkih implikacija za isto (Jung C. G., *The Collected Works of C.G. Jung*, 2014), relativno novi pomaci u filozofiji i nauci uma (Hoffman, 2008) ukazuju na to da fenomenske reprezentacije stvarnosti prezentovane egu ne moraju nužno oslikavati stvarnost, te su gotovo uvijek interpretirane na simboličkom nivou, pa se, na osnovu ove opservacije, uzevši u obzir da arhetipovi ne predstavljaju nužno samo simboličke entitete, već i obrasce ponašanja, konceptualizacija osnovnih arhetipova može proširiti i na relevantne implicitne kategorije. Konkretnije, kada se govori o arhetipu Mudrog Starca, implicitna je relacija autoriteta po znanju ili vještini prema arhetipnom učeniku. Pored brojnih primjera iz književnosti, gdje se *senex* tipično predstavlja, u različitim oblicima, kao benevolentni mudrac, mentor ili profesor (Frye, 1957), jedno od najpoznatijih istorijskih svjedočanstava o fizičkom utjelovljenju ovakvog oblika arhetipnog ponašanja, kao i veze mentor-učenik, jeste Platon i njegova Akademija, formirana četiri vijeka prije nove ere (Lindberg, 2008) za svrhu rješavanja naučnih i filozofskih problema (Dancy, 1991). Naravno, ideja organizovanog školovanja i mentorskog obrazovanja datira vijekove prije Platona (Rury & Tamura, 2019), ali neizbježna je istorijska činjenica da je institucija akademije baš po ovome dobila ime i da je idealizacija ovakve ideje akademije simbolički izronila, pored književnih, kroz djela kao što je Rafaelova Atinska škola (Janson & Janson, 2004). Na osnovu ovoga, razumno je postulisati da se klasična ideja akademije, koja podrazumijeva odgovornost, iznad i prije svega, prema istini i slobodi govora, te težnju ka utjelovljenju i opravdanoj personifikaciji arhetipa *senex*, može tumačiti kao arhetipan entitet. Pored činjenice da je ona vijekovima stara društvena institucija, dragocjen ponavljajući obrazac prema definiciji (Huntington, 1968), na ovaj način, akademija predstavlja i primordijalni ideal zajedničke odgovornosti prema istini.

Neosporno je da postoje promjene u društvenoj strukturi i procesima u odnosu na ranije decenije koje zahtijevaju kombinaciju preduzetničkih i akademskih ciljeva radi efikasne implementacije akademije u zajednici (Clark, Pergamon, & Clark, 2001). Pored toga što se preduzetnički ciljevi i sistematska standardizacija aktivnosti institucija akademije kose sa prethodno izloženim idealom, specifične studije otkrivaju da ovi vidovi kontrole nad institucijom kao dodatni efekat imaju njeno udaljavanje od akademskog ideala (McNay, 2007), te da interes za takozvanu „akademska karijeru“ postepeno opada (Roach & Sauermann, 2017). Riječi živih jezika, naravno, podliježu postepenoj semantičkoj promjeni (Blank, 1990), ali u slučaju kada se radi o riječi koja denominira primordijalni entitet, gubitak originalnog značenja sa sobom nosi i rizik od nestanka ili potiskivanja jednog od ideala čovječanstva. Moglo bi se reći da savremeni svijet zahtijeva evoluciju načina implementacije akademskih institucija, ali takav bi iskaz maliciozno po akademiju sakrio inače očigledno alternativno rješenje: bifurkaciju obrazovnih institucija na one čije je svrha obrazovanje radi maksimizovanja upotrebne vrijednosti za tržište i one čija je svrha obrazovanje radi pomjeranja granica spoznaja, gdje samo drugo ispunjava uslove za nošenje naziva *akademija*.

Ovdje se prirodno nameće pitanje izvodljivosti takvog vida podjele, ali i, vjerovatno bitnije, pitanje onih procesa koji dovode do toga da se preferira i da je intuitivniji prethodno navedeni maliciozni stav u odnosu na onaj koji bi služio višem cilju. Iako je fundamentalni mehanizam prenosa kulturalnih informacija u oblasti mimetike (Dawkins, 1976) upitan sa semiotičkog stanovišta (Cannizzaro, 2016), ona prezentuje vrlo važnu ideju: jedinice kulture koje mogu da se prenose između različitih domaćina (Fomin, 2019). Semiotički gledano, ovakvi kvantovi kulture ne mogu biti u potpunosti nezavisni od interpretatora, te se rijetko trivijalno kopiraju i, pored toga, kao znakovi generišu dinamičke interpretante koji potencijalno impliciraju informacione hazarde (Bostrom, 2011) za interpretatora. U slučajevima kada se grupe ovakvih znakova mogu enkapsulirati u jedinstvenu semantičku cjelinu na osnovu njihovih dinamičkih i finalnih interpretanata, može se govoriti o implicitnoj ideologiji izraženoj na

semiotičkom nivou (Keane, 2018). Očigledno, ukoliko postoje grupe znakova koji produkuju slične informacijske hazarde za interpretatore, a one uz to ostaju neregistrovane na svjesnom nivou, njihov efekat po društvo može da bude posebno perniciozan.

Početak dvadeset prvog vijeka u značajnoj mjeri definisan je tehnološkim inovacijama i pronalascima koji su u korijenu promijenili način organizacije društva (OECD, 1999) i omogućili platformu za ekonomski razvoj bez presedana (Rosenberg, 1982) (Mankiw, 2012). S druge strane, ovakva eksplozivna tehnološka ekspanzija u sprezi sa društvenim promjenama produkuje snažne psihološke i socijalne efekte, uključujući uticaje na poremećaje pažnje (Bourchtein, i drugi, 2019) (Ra, Cho, Stone, & al., 2018), porast učestalosti mentalnih oboljenja (Karim, Oyewande, Abdalla, Ehsanullah, & Khan, 2020) (Melissa G. Hunt, Marx, Lipson, & Young, 2018) (Pantic, 2014) uz depresiju (Jr., Ferrucci, & Duffy, 2015), anksioznost i usamljenost (Eisenberg, Lipson, Heinze, Zhou, & al., 2020), kao i porast zastupljenosti narcizma i narcisoidnog poremećaja ličnosti (Vater, Moritz, & Roepke, 2018) (Twenge & Campbell, *The Narcissism Epidemic*, 2010) (Twenge & Foster, *Birth Cohort Increases in Narcissistic Personality Traits Among American College Students, 1982–2009*, 2010) (Frederick & Zhang, 2019) (McCain & Campbell, 2018), na ovaj način indukujući nove selekcionarne pritiske. Upotreba i oslanjanje na savremene tehnologije implicitno iziskuje napuštanje starijih pristupa rješavanju odgovarajućih problema, pri čemu su efekti ovakve zamjene relativno nepoznati s obzirom na komparativnu starost ovih tehnologija, pa tako i pristupačnost komunikacionih tehnologija obezbjeđuje novu platformu za propagiranje informacija i mišljenja, te, paradoksalno, utiče na smanjenje pouzdanosti istih informacija (Mitchell, Jurkowitz, Oliphant, & Shearer, 2020). Dodatno, tehnološki napredak društva korelisan je i sa opadanjem religioznosti i učešća u religijskim obredima (Twenge, Twenge, Exline, & Grubbs, 2016) (Dogan, 2002) (Brauer, 2018). Ovakva nagla i simultana promjena životnog okruženja za gotovo cijelu ljudsku vrstu, posredovana, u najvećoj mjeri, tehnološkom ekspanzijom, bez obzira na njen percipirani kvalitet, iziskuje i proporcionalno naglu adaptaciju ljudi kao jedinki na nove uslove, kako na fizičkom, tako i na psihološkom

nivou. Statistički podaci za stope fertiliteta (Department of Economic and Social Affairs, United Nations Secretariat, 2001) kao i za stope stupanja u brak i stope razvoda (Ortiz-Ospina & Roser, 2020) govore u prilog značajnih promjena selekcionog pritiska. Jači selekциони pritisak gotovo uvijek (Ueda, Takeuchi, & Kaneko, 2017) uslovljava brži evolutivni razvoj, pa se, na osnovu prethodno izloženog, može zaključiti da bi pojava ovakvog globalnog pritiska mogla da izazove značajne genetičke promjene, koje bi se prevashodno mogle odraziti na psihološke elemente bića, odnosno na fenomenosko iskustvo čovjeka.

Neosporno je da su tehnološke inovacije prethodnog vijeka doprinijele unapređenju životnih standarda na globalnom nivou, te je prirodno očekivati da će se ljudska vrsta adaptirati na novonastale pritiske, ali, sa fenomenološke strane, može da se dovede u pitanje to u kojoj mjeri će tako evoluirano biće predstavljati čovjeka u današnjem smislu i kojih će ideala i tradicija čovjek morati da se odrekne. Iako Hegelove riječi (Hegel, 2011) ne treba olako zanemariti, *Duh je u ratu sam sa sobom; on mora da savlada sebe kao svoju najtežu prepreku*, kada čovjek paralelno evoluirao sa kulturom koja ga, mimetički govoreći, koristi kao domaćina, isti mehanizam koji uzrokuje stagnaciju obezbjeđuje i zaštitu od kulture kao mimetičke prijetnje, koja nikada u istoriji nije imala toliko snažnu platformu za reprodukciju i širenje. Na sličan način na koji autori upozoravaju na nadolazeću „tehnološku singularnost“ (Eden, Moor, Soraker, & Steinhart, 2012), može da se predvidi i očekuje i odgovarajuća kulturalna singularnost, trenutak u vremenu nakon kog se kulturalne norme, norme ponašanja i osnovni elementi kulture nepredvidivo i nepovratno mijenjaju.

Navedeni argumenti očigledno ukazuju na postojanje ozbiljne prijetnje po čovjeka kao jedinku ukoliko se drži do stava da je ono što čini esenciju čovjeka invarijantno u odnosu na istorijsku epohu, odnosno ukoliko se usvoji konzistentna, vremenski nepromjenljiva, i fenomenološki smisljena definicija riječi „čovjek“. Ovdje je naveden zahtjev za fenomenološkim smislom, jer ono što, *de facto*, označava ljude je upravo njihov kapacitet za prožimanje fenomena smislom, njihova svijest i *qualia*, ono što čini stvarnost iz subjektivne perspektive onoga ko je u stanju da je iskusi. Bez ovog zahtjeva, svi izneseni

fenomenološki argumenti gube svoju potentnost, ali priroda sama, bez svijesti kao fenomena, ne mari za očuvanjem bilo kog privremenog disipativnog sistema koji je njen dio i kome bi čovjek mogao da dodijeli ime. Samim tim, bilo koji argument za očuvanje čovjeka u bezfenomenskom kontekstu bi bio besmislen. Iz tog razloga, iako se, formalno govoreći, ovdje radi o argumentu koji bi se mogao klasifikovati kao naturalistička zabluda (Moore, 1922), on ostaje primjenljiv s obzirom na iznesenu metafizičku prirodu problema (Kompridis, 2009). Konačno, izložena prijetnja arhetipnim entitetima ljudske psihe može da se analizira i u kontekstu drugih ovakvih elemenata, uključujući duhovne, religijske i naturalističke obrasce ponašanja, no činjenica da je analitički pristup izlaganju i rješavanju novih problema arhetipni obrazac ponašanja asociran sa idejom akademije sugerise, doduše ponešto refleksivno, da je očuvanje upravo ove ideje pertinentno za izlaganje vrste i prirode pomenute prijetnje.

POSTHUMANISTIČKA SEMIOTIČKA IDEOLOGIJA

Posthumanizam, specifično tehnološki posthumanizam, podrazumijeva određen vid negiranja transcendentalnih aspekata ljudske prirode, te izražava međuzavisnost i nerazdvojnost čovjeka od tehnologije, bez obzira na vremensku epohu i kompleksnost te tehnologije (Stiegler, 1998). Dodatno, termin *posthumanizam* nosi višestruko značenje, uključujući transhumanističku ideologiju koja propovijeda izmjenu čovjeka kao jedinke u interakciji sa tehnologijom, radi njegovog takozvanog usavršavanja, kao i ekstremniju ideju potpune zamjene čovjeka vještačkim organizmima (Ferrando, 2013). Ovakva posthumanistička filosofija, iako očigledno sukobljena sa klasičnim poimanjima čovjeka kao autonomne jedinke, začeta je prije više od jednog vijeka (Nietzsche, 1882) i iznosi neke neosporne kontraargumente klasičnoj humanističkoj filosofiji i sama po sebi, zanemariivši određen nivo idejnog hazarda (Bostrom, 2011), ne ugrožava fenomenološku koncepciju čovjeka u značajno većoj mjeri od drugih savremenih filozofskih pravaca. S obzirom na rečeno, termin

posthumanizam, može da se odnosi na bilo koji oblik filosofije ili ideologije koja podrazumijeva napuštanje nekih od pretpostavki fenomenološke definicije čovjeka.

U svom najpotentnijem obliku, ideologija se javlja implicitno i skriveno, na nivou na kom izmiče mehanizmima svjesne percepcije, javljajući se svijesti kao lažna a priori kategorija, odnosno namećući sistem interpretacije stvarnosti koga interpretator nije svjestan. Prema Žižekovim riječima (Žižek, 2019) *sam koncept ideologije implicira vrstu osnovne, konstitutivne naivnosti: pogrešno prepoznavanje sopstvenih pretpostavki, svojih efektivnih stanja, distancu, divergenciju između takozvane društvene realnosti i naše izobličene reprezentacije, naše lažne svijesti o njoj*. U svom ekstremnom obliku, zaposjednutost ideologijom može da dovede do žrtvovanja pojedinca, mimetički posmatrano pretvaranjem individue u *mimoid*, jedinku koja zanemaruje sopstveni opstanak zarad ili kao posljedicu ideologije (Dawkins, 1976), ili, na civilizacijskom nivou, do pojave rata i sukoba koji su, istorijski gledano, relativno nova društvena tvorevina (Ferguson, 2018). Ovo zanemarivanje sopstvenog opstanka može da se posmatra i na nešto apstraktnijem nivou: smrt jedinke ne mora nužno da bude označena prestankom biološke funkcije tijela, već nestankom fenomenskog iskustva individue čija bi se svijest, tipično dualistički, asocirala sa tim tijelom. Očigledno može da se postavi pitanje u kojoj mjeri svijest može da se izmijeni prije proklamacije fenomenske smrti, čime se, u suštini, ovaj problem svodi na razrješavanje dominantno lingvističkog paradoksa hrpe. Ono što je pertinentno za ovo izlaganje je činjenica da ovakvo pitanje može da se postavi, te da se njime implicitno ukazuje na ideološku prijetnju po određene, prevashodno one primordijalne, aspekte fenomenskog iskustva.

Izmjene u ponašanju, posebno one patološke, koje su nastale uporedo sa razvojem tehnologije ukazuju na potentnost tehnoloških platformi za eksploataciju čovjeka kao domaćina za kulturu, ili, specifičnije i opasnije, ideologiju. Prethodno pomenuti mentalni poremećaji, posebno narcisoidni poremećaj ličnosti i narcisoidnost, razvijaju se, dijelom, kroz rane društvene interakcije (Brummelman, Thomaes, Nelemans, & al., 2015), koje su, u savremeno doba, sve više

tehnološki posredovane (Mitchell, Jurkowitz, Oliphant, & Shearer, 2020) (Weeden, Cooke, & Mcvey, 2013). Društvene platforme, pored toga što obezbjeđuju propagaciju dezinformacija (Mitchell, Jurkowitz, Oliphant, & Shearer, 2020), obezbjeđuju i mehanizam za propagaciju gotovo svih vidova informacionih hazarda, no ono što je daleko pernicioznije je njihov potencijal za masovnu indoktrinaciju implicitnom ideologijom razvojnih inženjera koji su im tvorci ili indoktrinaciju manifestujućom ideologijom koja je rezultat tehnoloških ili kulturalnih ograničenja nametnutih istim inženjerima. Pa tako, na primjer, u vezi sa narcisoidnošću, vrlo prirodna pretpostavka je da društvene platforme svojom tehničkom implementacijom indukuju pristrasnost korisnika ka narcisoidnom ponašanju, obezbjeđujući im jednostavan mehanizam za validaciju, poboljšavanje i uljepšavanje lične percepcije fizičkog izgleda, kroz različite funkcionalnosti dijeljenja, uljepšavanja i, iznad svega, filtriranja i selekcije publike, digitalnih fotografija. Iako postoje studije sa različitim rezultatima za konkretan primjer narcisizma (Vater, Moritz, & Roepke, 2018) (Twenge & Campbell, *The Narcissism Epidemic*, 2010) (Twenge & Foster, *Birth Cohort Increases in Narcissistic Personality Traits Among American College Students, 1982–2009*, 2010) (Frederick & Zhang, 2019) (McCain & Campbell, 2018), vidno je da naizgled naivni i jednostavni izbori pri tehnološkoj implementaciji globalno dostupnog softvera mogu da proizvedu nepredviđene promjene u ponašanju korisnika.

Pored ovakvih direktnih efekata, u sprezi sa kulturom, globalno dostupna tehnologija omogućava integraciju ideologije čiji začetak nije nužno rezultat malicioznih namjera individua ili grupa, već tehnološki asistirane inflacije i naglašavanja određenih prirodnih tendencija čovjeka koje bi, bez pojačavačkog mehanizma globalno dostupne tehnologije, ostajale relativno benigne. Na primjer, vrlo je jasno da propagacija dezinformacija predstavlja problem sa kojim savremeno društvo mora da se nosi, ali ono što ostaje kao skriveni problem je činjenica da je korištenje društvenih mreža u svrhu informisanja o stanju okruženja postalo normativno ponašanje, s obzirom na podatke da je to dominantan način akvizicije vijesti i novosti najmlađih generacija (Mitchell, Jurkowitz, Oliphant, & Shearer, 2020). Pored ovoga, konstrukcija

socijalnih platformi je takva da se implicitno signalizira jednakost glasa korisnika samim dizajnom korisničkog interfejsa, iako stvarna implementacija algoritma za odabir publike i evaluaciju glasova nije dostupna krajnjem korisniku. Zanimarivši etički problem implicitne signalizacije demokratije kao ideološke doktrine, jer ona, na nekom nivou, već predstavlja usvojenu ideološku perspektivu, semiotički posmatrano, skriveniji signal, znak, ovakve tehničke implementacije indeksira epistemički relativizam kao implicitno ispravnu doktrinu. Korisnici ovakvih platformi, bez sopstvenog suda i svjesnog procesiranja takve signalizacije, mijenjaju svoje ponašanje proporcionalno nivou ideološkog uticaja. Pored toga, kako se društvene strukture prilagođavaju upotrebi tehnologije, pojavljuje se povratna sprega između tehnologije kao amplifikatora semiotičke ideologije i globalnog društva kao njenog domaćina. Na ovaj način razvija se predominantno semiotička ideologija čiji tvorac je u najvećoj mjeri sama tehnologija kao amplifikator elementarnih ljudskih ponašanja, prevashodno onih najjednostavnijih i najprimamljivijih, sa tendencijom da učini čovjeka u toj mjeri zavisnim od tehnologije da ga tehnološko čini čovjekom više nego biološko, veoma u skladu sa posthumanističkim definicijama (Stiegler, 1998).

Implicitna i podsvjesna signalizacija epistemičkog relativizma predstavlja direktnu prijetnju po ideju o univerzalnoj naučnoj istini, a, samim tim, i po ideju akademije, čiji je osnovni postulat odgovornost prema, između ostalog, i ovoj istini. Uz ovo, manifestacija narcisoidnog ponašanja *en masse*, odnosno glorifikacija utjelovljavanja jungovskog arhetipa *puer eternus*, prvenstveno u grupama koje proklamuju zastupanje akademije, direktno se suprotstavlja istom idealu. Naravno, psihoanalitički pristupi ovakvoj problematici ostaju dijelom spekulativni (Žižek, 2019) (Michels, 1999) i nije očigledno da li ovakav vid analize može da se generalizuje na grupe, ali kada se govori o fenomenološkom modelovanju psihe, stabilne i opsežne alternative jungovskoj analizi, pored Lakana (Lacan, 1981) i Kempbela (Campbell, 1973) čije se teorije u određenoj mjeri preklapaju sa jungovskim, gotovo su nepostojeće, pa je razumno posegnuti za najboljim dostupnim modelom. Kako je ideja kolektivnog nesvjesnog genetički osnovana i eksperimentalno provjerljiva (Rosen, Smith, Huston, & Gonzalez, 2006) (Brown &

Hannigan, 2008), razumno je pretpostaviti da su arhetipi kolektivnog nesvjesnog esencijalan element ljudske prirode, onaj koji u velikoj mjeri fenomenima daje smisao (Peterson, 1999).

Prema tome, ukoliko se akademija posmatra kao onaj aspekt psihe čije nestajanje znači izumiranje čovjeka, tada se mimoidom može nazvati svaka osoba indoktrinirana ideologijom koja za cilj ima njeno uništenje, pa je razumno, ukoliko se teži očuvanju dijeljenog fenomenskog iskustva čovjeka, zahtijevati zaštitu ove institucije od takvih individua ili, neminovno pod uticajem tehnologije, takvih grupa.

Kako je ranije izloženo, jedan aspekt ove odbrane mogao bi da bude implementiran razdvajanjem institucija istraživanja i obrazovanja na osnovu njihovog primarnog cilja, odnosno klasifikacijom u dvije kategorije: institucije čiji je cilj optimizacija privrede i institucije čiji je primarni cilj saznanje. Iako bi se, na prvi pogled, moglo pretpostaviti da je pomjeranje granica poznatog neophodan element za usavršavanje, te da, hipotetičkom povratnom spregom, ono pozitivno utiče na privredu, ovakvo posmatranje je u velikoj mjeri zabluda, budući da je pomenuta povratna sprega zasnovana upravo na ideologiji koja definiše način evaluacije uspjeha institucija kroz njihovo ekonomsko djelovanje. Drugim riječima, vrijednost institucije se, društveno gledano, određuje na osnovu njenog ekonomskog učinka, iskazanog kroz njen finansijski potencijal, pa na osnovu ovoga postaje jasnije i da se, posmatrano unutar ove ideološke kutije, saznanje kao cilj vrednuje daleko manje u odnosu na jednostavnu obuku radnika za struku (Brooks, Gupta, Jayadeva, & Abrahams, 2020), te da ovakav vid implementacije akademije, bez obzira na finansijsku jačinu sprege sa privredom, koja je tipično relativno slaba (National Science Board, 2018) (OECD (2021), 2021) (Atkinson & Foote, 2019), na nju ne djeluje nužno pozitivno (Bloch & Sørensen, 2015) (Jacob & Lefgren, 2011) (Larson, Ghaffarzagdegan, & Diaz, 2012) (Bauwens Luc, 2011) (Gök, Rigby, & Shapira, 2016) (Archer, 2020). Naravno, stvarni problem je ovdje sakriven, jer je implicitna sugestija da se svojevrsnom „Ptolomizacijom“ (Žižek, 2019) može doći do ispravnog rješenja, dok stvarno rješenje podrazumijeva promjenu osnovne perspektive na problem. *Nota bene*, implicitni ideološki imperativ ovdje je da orijentisanje ka učeniku i njegovim

potrebama, odnosno, manje ideološki opfuskovano, potrebama privrede i tržišta za radnom snagom indeksiranom riječju „učenik“, treba da se preferira u odnosu na bilo kakav transcendentni ideal, slično kao i orijentisanje ka optimizaciji privrednog učinka. Relativno trivijalna ilustracija ovakvog vida semiotičkog signaliziranja je u samom pristupu evaluaciji osoblja i nastavnih i istraživačkih procesa koji semiotički indeksira „ispravan“ način razmišljanja odabirom, odnosno izuzimanjem, i formulacijom anketa za evaluaciju – nepostojanje pitanja koja se odnose na principe akademije, etičku odgovornost prema idealu akademije, i lično, subjektivno, mišljenje akademskog osoblja u vezi sa smjerom u kom akademija treba da se razvija implicitno sakriva postojanje takvih problema i nameće ideološki okvir kroz koji ispitanici treba da interpretiraju realnost. Naravno, ovaj vid signalizacije (e.g. (Gallup, 2018), (Dimova, Stoyanova, Harizanova, Tarnovska, & Keskinova, 2019), (Santa Monica College, 2017), (Western Kentucky University, 2008) i (Hanover Research, 2012)) nije specifičan samo za univerzitetske ankete i relativno nezavisan posmatrač bi mogao da postavi uopštenije pitanje odnosa mjere u kojoj je formulacija sadržaja društvenih anketa svjesno planirana i mjere u kojoj je ona jednostavna replikacija najčešće prisutnih obrazaca konstrukcije koji su, kako je već izloženo, dominantno tehnološki propagirani i predstavljaju amplifikacije nepotpunih fragmenata rudimentarnih kvaziideala mase. Bez obzira na uzrok, institucija akademije prema ranije definisanim postulatima nije održiva unutar okvira usvojene semiotičke ideologije. Njeno očuvanje zahtijeva emancipaciju, a budući da bi izmjena novoustanovljene, odnosno ideološki adaptirane, institucije zahtijevala fundamentalnu izmjenu društvene strukture, praktičnije rješenje je ranije predložena bifurkacija izvedena ne nužno na pravnom nivou, koji bi implicirao određen vid „Ptolomizacije“, koliko na nivou individualnog djelovanja.

EKSPLOATACIJA GLOBALNO DOSTUPNE TEHNOLOGIJE

Prema Bernejsovim riječima (Bernays, 1928, str. 9), *svjesna i inteligentna manipulacija organizovanih navika i mišljenja mase je*

važan element demokratskog društva. Oni koji manipulišu ovaj nevidljivi mehanizam društva čine nevidljivu vlast. Propaganda kao mehanizam kontrole populacije jedan je od glavnih uzroka onoga što Čomski naziva Orvelovim problemom, odnosno činjenice da je šira populacija relativno neinformisana ili dezinformisana uprkos globalnoj i lakoj dostupnosti informacija. Čomski uočava (Noam Chomsky, 1986, str. xxvii) da *moramo otkriti institucijske i druge faktore koji blokiraju saznanje i razumijevanje u ključnim oblastima naših života i postaviti pitanje zašto su efektivni.*

Kada se u obzir uzme globalno dostupna tehnologija i semiotički način kojim ona propagira ideologiju, postaje jasno da „nevidljivu vlast“ ne moraju nužno da čine samo ljudi, već je ona dijelom utjelovljena u upravljačkim mehanizmima i algoritmima tehnoloških platformi koje su *de facto* postale primarni način komunikacije i organizacije društvenog djelovanja. Naravno, poznato je da su određeni elementi društvenih mreža konstruisani tako da eksploatišu ljudsku prirodu i kreiraju zavisnost (Schwär & Moynihan, 2020) (Lewis, 2017) (Andersson, 2018) (Levin, 2017) korištenjem operantnog uslovljavanja, ali daleko opasniji aspekt globalne upotrebe ovih platformi je što one, uz signalizaciju epistemičkog relativizma, obezbjeđuju grupisanje individua u kohorte na osnovu nekog zajedničkog cilja ili mišljenja. Na prvi pogled, ovakva mogućnost mogla bi se smatrati izrazito poželjnom, ali sa stanovišta propagande ona obezbjeđuje lak način za masovnu manipulaciju, šta god bio inicijalni izvor kontrole. Pored toga što obezbjeđuje mehanizam za agregaciju i, potom, manipulaciju većih grupa, globalno dostupna tehnologija obezbjeđuje i mehanizam kontrole manjih grupa otpornijih na manipulaciju eksploatacijom usvojene demokratske doktrine tako da se, sada suštinski irelevantno, njihovo mišljenje potiskuje dominacijom mišljenja većinskih manipulisanih grupa.

Čak i kada se radi o platformama čija primarna namjena nije grupisanje, kao što je slučaj sa platformama za dijeljenje video-sadržaja, implicitna signalizacija epistemičkog relativizma i pritisak za konformaciju većinskom mišljenju postaju evidentni kada se u obzir uzme činjenica da se paneli za evaluaciju uspješnosti nekog objavljenog sadržaja baziraju na prebrojavanju publike. Na ovaj način, autorima se

sugeriše i ograničava oblik i način komunikacije sa publikom, te se, kao postepen proces sa povratnom spregom, ideološki indoktriniše autor i otuđuje ili indoktriniše dio publike specifično vezan za užu tematiku, zarad proširenja na širu publiku signaliziranog kao ispravnog. Ovakvim pritiscima iskorjenjuje se ne samo raznolikost ideja, već se indirektno ograničava sloboda govora, sužavanjem slobode misli.

Poznato je da psihometrijska inteligencija u određenoj mjeri utiče na političke odluke (Rindermann, Flores-Mendoza, & Woodley, 2012), no relevantnija je činjenica da je podložnost sugestiji sa njom inverzno korelisana (Gudjonsson, 1983) (Gignac & Powell, 2006) (McFarlane, Powell, & Dudgeon, 2002). Kako psihometrijska inteligencija prati Gausovu raspodjelu, očigledno je da globalno dostupne tehnologije obezbjeđuju mehanizam za potiskivanje mišljenja upravo onih grupa koje se nalaze na gornjem kraju ove distribucije, što velikim dijelom podrazumijeva upravo onaj dio populacije naklonjen akademiji (Hauser, 2002) (Seligman, 1992).

Izrazito perniciozan aspekt ovog pristupa je, ponovo, semiotička signalizacija etičke ispravnosti grupne organizacije radi političkog ili društvenog djelovanja zarad ciljeva grupe, koji, u realnosti, predstavljaju ciljeve odvojenog entiteta koji ispoljava kontrolu nad grupom. Naklonjenost individue ka prihvatanju identiteta grupe bi, na osnovu prethodnog izlaganja, mogla da obezbijedi platformu za eksploataciju rodbinske selekcije i na taj način omogući regrutaciju mimoida za svrhu ostvarivanja političkih ciljeva ili implicitnog društvenog inženjeringa.

Iako se savremena institucija akademije suočava i sa problemima ponovljivosti rezultata publikacija (Prinz, Schlange, & Asadullah, 2011) (Baker, 2016), kao i sistemske pristrasnosti ka neoriginalnosti (Wang, Veugelers, & Stephan, 2017) koji ne mogu lako da se redukuju na jedan uzrok, perzistentna glorifikacija narcisoidnog ponašanja i neosnovana inflacija ega i zasluge za validaciju, odnosno upravo onih osobina enkapsuliranih tipom *puer eternus*, vrlo očigledno ima za posljedicu stvaranje pojedinaca čije djelovanje je takvo da traže samo krajnji efekat društvene validacije, bez ulaganja truda u sopstvenu izgradnju i usavršavanje. Ovo ponašanje je, naravno, u skladu sa ljudskom prirodom, ali amplifikovano do trenutnih razmjera vrlo očigledno može

da dovede do korupcije, plagijarizma i sveopšte degradacije moralnih načela, što je evidentno iz velikog broja studija koje sugerišu da učestalost prevara za vrijeme studija, koja je u porastu (Kirya, 2019), prelazi i 80% (Witherspoon, Maldonado, & Lacey, 2010) (Bjorklund & Wenestam, 1999) (Owunwanne, Rustagi, & Dada, 2010), te da se ovakvo ponašanje, pored nekažnjavanja, implicitno nagrađuje, analogno operantnom uslovljavanju, pri čemu ovakav vid socijalnog inženjeringa nije nužno planiran od strane onih koji izvode uslovljavanje, već implicitan i sproveden u djelo semiotičkim mehanizmima.

Očigledno, individue koje su neautonomni saučesnici u ovom procesu, ne predstavljaju ništa više od mimoida, avatara posthumanističke semiotičke ideologije, agente sistema koji, zbog svoje neautonomnosti, prema definiciji akademije, njoj ne mogu da pripadaju. Naravno, deklarirati imunitet na ove ideološke uticaje, posebno kada su oni pojačani savremenim društvenim platformama, bila bi naivna zabluda (Žižek, 2019) (Bernays, 1928), pa se nameće neizbježan zaključak o epidemijском potencijalu i karakteru ovih uticaja, odnosno o razini njihovog informacionog hazarda. Stoga, djeluje da se pojedincu koji traži da sačuva lični integritet i, paradoksalno, ideal akademije nameće samo rješenje da novonastalu instituciju napusti pod prijetnjom propadanja ličnosti i načela.

SUVERENA I AUTOHTONA INSTITUCIJA AKADEMIJE

Neosporno, ovakav vid rasprave oslanja se na određene aksiomatske etičke pretpostavke, konkretno da fenomenski dio ljudskog iskustva, i onaj dio psihe koji fenomenima daje smisao i vrijednost, predstavljaju kategorije koje vrijedi očuvati, i, prema tome, nerazumno bi bilo tvrditi da emancipacija od pomenute posthumanističke ideologije ne predstavlja po sebi samo drugačiji vid ideologije. S druge strane, uprkos postmodernističkim argumentima, neke istine ostaju transcendentalne – analogno Dekarteovom *je pense, donc je suis* (Descartes, 1637), bilo koji entitet koji konstituiše svijest može da tvrdi da *nešto* postoji i ta tvrdnja je neizbježno fenomenskog karaktera. Naravno, pitanje ontološkog statusa fenomena je otvoreno i u izrazitoj

mjeri utiče na ovakav oblik argumenta, ali zanemariti fenomenološki argument zbog epistemičke neizvjesnosti ovog odgovora bi značilo ne sagledati problem u njegovoj cjelini. Izložena ideološka prijetnja je dokazivo potentna, te je pored samog izlaganja problema neophodno pronaći rješenja koja obezbjeđuju očuvanje ne samo akademskih već i ostalih primordijalnih ideala ovaploćenih u ljudskoj psihi, uprkos ideološkim pritiscima.

Ukoliko je jungovska interpretacija fenomena na dobrom tragu, razumno je očekivati da, bez obzira na nivo ideološke indoktrinacije, dok god mu ideali nisu genetički potisnuti, zdrav čovjek ima tendenciju da spontano vrednuje primordijalne ideale, te da teži da ih utjelovi (Peterson, 1999). Na ovaj način, utjelovljenje primordijalnog ideala u ponašanje i djelu mora da ima isti ili intenzivniji viralni karakter kao i silom propagirana ideologija. Podsvjesni mehanizmi ljudske psihe razvili su se da detektuju i validiraju pozitivnost ovakvog ponašanja (Peterson, 1999), pa je upravo ono to koje ima šansu da odagna pritiske semiotičke ideologije, budući da ovi mehanizmi operišu na istom nivou svijesti kao i ona. Sviješću o nesvjesnom i onom a priori, čovjeku je dato oruđe kojim da se brani i opire pritiscima koje nije u stanju svjesno da percipira.

Na ovaj način dolazi se do rješenja za problem podjele akademske institucije sa ciljem očuvanja akademskog ideala: kako je institucija obrazac ponašanja, disipativni sistem kog ne čine individualni ljudi, zdanja i zapisi, već kolektivno ispoljeno ponašanje i ako se smatra da ideali asocirani za instituciju akademije predstavljaju primordijalne ideale koji mogu da se utjelove ponašanjem, tada njeno očuvanje ovisi samo o očuvanju arhetipnog ponašanja sa njom u vezi. Paradoksalno, birokratski mehanizmi ideološki služe sakrivanju ove činjenice, tajno služeći suprotnom cilju.

Iz ovog razloga, onaj ko strijemi ka akademskom idealu, preuzima odgovornost ne samo da u djelo sprovede njene principe, već da se emancipira od procesa koji će dovesti do degradacije njegovog ponašanja i efektivno ga učiniti mimoidom. Ukoliko se argument dovede do svog ekstremnog zaključka, ako su ovi principi u istom panteonu sa primordijalnim božanstvima, tada je vrhovni i suvereni cilj njih iskazati, makar i na ličnu štetu i pogotovo onda kada je ta šteta postojana samo

unutar ideološkog okvira koji bi, kada bi svako ko proklamuje akademske težnje njih istinski iskazao, bio nepostojeći. Uzevši u obzir Kantov kategorički imperativ (Kant, 1785), *djeluj prema onoj maksimi prema kojoj možeš istovremeno željeti da ona postane univerzalni zakon*, prethodni stav postaje utoliko važniji, jer zahtijeva od pojedinca koji teži da utjelovi primordijalni obrazac ponašanja da to uradi na takav način koji omogućava, i ne inhibira, takav isti pristup. Drugim riječima, utjeloviti akademski ideal moguće je samo pod uslovom da se odbije saradnja sa implicitno signaliziranim dogmatskim praksama posthumanističke ideologije, što sa sobom prirodno povlači određene društvene rizike, unutar okvira iste ideologije.

Naravno, otvoreno protestovanje, opiranje indoktrinaciji i vokalizacija opozicije semiotičkim i drugim mehanizmima ideološke indoktrinacije, kao i drugi vidovi „Ptolomizacije“ predstavljaju potreban, ali ne dovoljan, uslov za razrješenje problema. Stvarno razrješenje zahtijeva intelektualnu emancipaciju iz korumpiranog sistema, odnosno povratak iskonskim akademskim idealima, slično ili, pak, identično originalnoj platonskoj akademiji. Ovo podrazumijeva odbijanje djelovanja koje se kosi sa akademskim idealom, čak i unutar institucija ideološki prisilno asociranim sa njim.

Na ovaj način, originalna institucija akademije postaje izdvojena od savremenih institucija visokog obrazovanja i živi kao emergentni entitet, epifenomenska institucija, manifestovana individualnim djelovanjem pojedinaca koji svojom autonomnom odlukom iskazuju iskonske principe čovječanstva, istinski imune na ideološke pritiske. Ovako akademija nije samo još jedna grupa, već svjestan entitet sa identitetom nezavisnim u odnosu na identitete onih koji ga čine stvarnim.

Na prvi pogled, ovakav vid postupanja djeluje uzaludan, no on je jedini dovoljno viralan da sačini mimetičku kontratežnju postojećim strujama. Akademija nikada nije predstavljala širok krug, i, uprkos nepopularnosti ovakve tvrdnje, to svakako nije njena arhetipna slika, pa njeno rasparčavanje sa sobom nužno ne nosi negativne posljedice po nju samu. Bez obzira, ako je suditi po znakovima psihološkog disbalansa manifestovanog porastom mentalnih oboljenja, savremeni čovjek čezne za duhovnim utemeljenjem, pa se ovakav optimizam i ne čini odveć

naivnim, uprkos prividnoj, ili možda implicitno signaliziranoj, uzaludnosti istog.

Neizbježan zaključak je da da bi institucija akademije istinski bila autohtona i nezavisna, oni koji je čine moraju biti odani njenom idealu i autonomni u svom djelovanju, a to nije izvedivo ili, barem, održivo, unutar tekućeg ideološkog okvira, pa se ona mora postupanjem prema idealu sprovesti u djelo izvan njega.

ZAKLJUČAK

Genetički gledano, jedinka koju predstavlja savremeni čovjek, sa bihevioralne strane ostaje suštinski ista posljednjih nekoliko stotina godina. S druge strane, milioni godina evolucije koji prethode nastanku savremenog čovjeka obezbijedili su nastajanje obrazaca ponašanja i psiholoških a priori sudova kojima čovjek djeluje u svom okruženju i na osnovu kojih interpretira realnost. Pored toga, uz razvoj jezika (Chomsky, 2000), čovjek je razvio i način da predstavlja i tumači svijet narativno, oslanjajući se na primordijalne slike i ideale ugrađene na genetskom nivou i manifestovane u stvarnost na fenomenskom kao glasovi savjesti i težnje ka apstraktnim idealima.

S druge strane, savremena tehnologija obezbjeđuje platformu za propagaciju vještački indukovane posthumanističke ideologije čija se načela podsvjesno propagiraju semiotičkim mehanizmima pod velom etičkog i epistemičkog napretka i koja su u sukobu sa tradicionalnim, primordijalnim. Ova posthumanistička ideologija uzrokuje disparitet na psihološkom i sociološkom nivou i predstavlja mehanizam kontrole i indoktrinacije individue nametanjem ideološkog okvira i ograničavajući kapacitet za slobodnu misao usputno pretvarajući doskora slobodne pojedince u agente svoje propagande i regrutujući ih implicitno u svrhu potiskivanja tradicionalnih vrijednosti i mijenjajući prirodu selekcionog pritiska.

Kako se značajne evolutivne promjene događaju pri značajnim promjenama selekcionog pritiska, nije nerazumno očekivati relativno brzu promjenu na genetičkom nivou, odnosno potiskivanje tradicionalnih ideala ne samo na nivou trenutne populacije, već i na genetičkom nivou,

pa, iz tog razloga, ovakva semiotička ideologija predstavlja prijetnju po fenomenско iskustvo čovjeka, odnosno po samu njegovu prirodu.

Akademска institucija tradicionalno se zasniva na idejama slobode govora, spoznavanja neznanog i kritičkog i dijalektičkog razmatranja dostupnih činjenica, te je utemeljena u principima ličnog usavršavanja i unapređenja, u skladu sa najstarijim idealima koji nastanjuju kolektivno nesvjesno. Kao takva, ona se nalazi na sudaru dvaju ideoloških težnji, jedne tradicionalne, one duhovne i iskonske i druge savremene, posthumanističke, jer je, prema svojoj definiciji, jedina koja posjeduje kapacitet i oruđa da te dvije perspektive pomiri. Paradoksalno, pod uticajem savremene globalno dostupne tehnologije i društvenih platformi, institucija akademije, oličenje slobodne misli i glasa razuma, povinuje se ideološkim uticajima i prijeti napuštanjem sopstvenog ideala. Istrebljenje ovog ideala sa sobom povlači nemogućnost odbrane bilo kog drugog, jer se upravo u ovome i nalazio mehanizam te odbrane. Iz tog razloga, ako je cijeniti ljudsko fenomenско i ako je razumno zahtijevati očuvanje onoga što zadnjih stotinu hiljada godina fenomenски čini čovjeka čovjekom, razumno je i zahtijevati odbranu ovog ideala.

S obzirom na postojanje implicitnog ideološkog okvira kojim se u savremenom društvu čovjeku ograničava djelovanje, iskazivanje akademskog ideala postaje u velikoj mjeri nemoguće ili, barem, ograničeno. Rješenje problema zahtijeva potpunu promjenu osnovne perspektive na savremeni život, što, vrlo vjerovatno, podrazumijeva promjenu političke, ekonomske i društvene strukture, što je gigantski zahvat nepremostiv pojedincu. Bez obzira na mračnu perspektivu, onome ko teži akademskom idealu i očuvanju integriteta sopstvenog karaktera pred nemilosrdnim indoktrinirajućim uticajima posthumanističke ideologije, ostaje da te ideale utjelovi i svojim djelima vrati u stvarnost, makar po cijenu osude unutar dogmatizovanog sistema, pa čak i pod implicitno signaliziranim rizikom od napuštanja novoadaptirane institucije, jer alternativni rizik je gubitak intelektualne i fenomenске autonomnosti.

Uprkos podsvjesnoj semiotičkoj signalizaciji ispravnosti posthumanističke misli, transcendentalni ideali čovječanstva postoje na

nivou kolektivnog nesvjesnog i predstavljaju potentan mehanizam za viralno prenošenje upravo onih ideja koje su uskladu sa tim idealima, što pored odgovornosti za očuvanje sopstvenog intelektualnog suvereniteta, daje svakome ko nezavisno, opravdano i posvećeno teži ka utjelovljenju akademskog ideala nadu da se ta težnja podsvjesno i implicitno vrijednuje i da djelovanje ka njegovoj zaštiti samo po sebi predstavlja transcendentalan cilj vrijedan ostvarivanja.

LITERATURA

- Abbot, P., Abe, J., Alcock, J., Alizon, S., & al., e. (2011). Inclusive fitness theory and eusociality. *Nature*, 471(7339).
- Alexey, E. (2005). *Noogenesis and Theory of Intellect. 2005.* — 356 p. Еремун А. Л. Ноогенез и теория интеллекта. Краснодар: СовКуб, 2005. — 356 с.
- Andersson, H. (2018). *Social media apps are 'deliberately' addictive to users.* BBC.
- Archer, E. (2020). *The Intellectual and Moral Decline in Academic Research.* The James G. Martin Center for Academic Renewal.
- Atkinson, R. D., & Foote, C. (2019). *U.S. Funding for University Research Continues to Slide.* Information Technology & Innovation Foundation.
- Baker, M. (2016). 1,500 scientists lift the lid on reproducibility. *Nature*, 533(7604), 452-454.
- Bauwens Luc, M. G.-F. (2011). The Resistible Decline of European Science. *Recherches économiques de Louvain*, 77, 5-31.
- Behjati, S., & Tarpey, P. S. (2013). What is next generation sequencing? *Archives of Disease in Childhood. Education and Practice Edition*, 98(6), 236-238.
- Bernays, E. (1928). *Propaganda.* Routledge.
- Bjorklund, M., & Wenestam, C. (1999). Academic cheating: frequency, methods, and causes. *European Conference on Educational Research.* Lahti, Finland.
- Blank, A. (1990). Why do new meanings occur? A cognitive typology of the motivations for lexical semantic change. *Historical Semantics and Cognition*, 61-90.
- Bloch, C., & Sørensen, M. P. (2015). The size of research funding: Trends and implications. *Science and Public Policy*, 42(1), 30-43.

- Bostrom, N. (2011). Information Hazards: A Typology of Potential Harms from Knowledge. *Review of Contemporary Philosophy*, 10, 44-79.
- Bourchtein, E., Langberg, J. M., Cusick, C. N., Breaux, R. P., Smith, Z. R., & Becker, S. P. (2019). Featured Article: Technology Use and Sleep in Adolescents With and Without Attention-Deficit/Hyperactivity Disorder. *Journal of Pediatric Psychology*, 44(5), 517-526.
- Bower, J. M. (2003). Rethinking the "Lesser Brain". *Scientific American*, 289(2), 50-57.
- Brauer, S. (2018). The Surprising Predictable Decline of Religion in the United States. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 57(4), 654-675.
- Brooks, R., Gupta, A., Jayadeva, S., & Abrahams, J. (2020). Students' views about the purpose of higher education: a comparative analysis of six European countries. *Higher Education Research & Development*, 1-14.
- Brown, J. M., & Hannigan, T. P. (2008). An Empirical Test of Carl Jung's Collective Unconscious (Archetypal) Memory. *Journal of Border Educational Research*, 5, 114-128.
- Brummelman, E., Thomaes, S., Nelemans, S. A., & al., e. (2015). Origins of narcissism in children. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 112(12), 3659-3662.
- Campbell, J. (1973). *The Hero With A Thousand Faces*. Princeton University Press.
- Cannizzaro, S. (2016). Internet memes as internet signs: A semiotic view of digital culture. *Sign Systems Studies*, 44(4), 562.
- Casali, A. G., Gosseries, O., Rosanova, M., & al., e. (2013). A Theoretically Based Index of Consciousness Independent of Sensory Processing and Behavior. *Science Translational Medicine*, 5(198), 198.
- Chardin, P. T. (1955). *The Phenomenon of Man*. Harper Perennial.
- Chomsky, N. (2000). *New Horizons in the Study of Language and Mind*. Cambridge University Press.
- Clark, B. R., Pergamon, B. R., & Clark, B. C. (2001). *Creating Entrepreneurial Universities: Organizational Pathways of Transformation*. Emerald Publishing Limited.
- Courten-Myers, G. M. (1999). The human cerebral cortex: gender differences in structure and function. *Journal of neuropathology and experimental neurology*, 58(3), 217-226.
- Dancy, R. M. (1991). *Two Studies in the Early Academy*. State University of New York Press.
- Dawkins, R. (1976). *The Selfish Gene*. Oxford University Press.

- Demertzi, A., Tagliazucchi, E., Dehaene, S., & al., e. (2019). Human consciousness is supported by dynamic complex patterns of brain signal coordination. *Science Advances*, 5(2).
- Department of Economic and Social Affairs, United Nations Secretariat. (2001). *Fertility Levels and Trends in Countries with Intermediate Levels of Fertility*. United Nations.
- Descartes, R. (1637). *Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and of Seeking Truth in the Sciences*. BnF Gallica.
- Dimova, R., Stoyanova, R., Harizanova, S., Tarnovska, M., & Keskinova, D. (2019). Academic Staff Satisfaction with their Work: A Cross-Sectional Study in a Medical University. *Open access Macedonian journal of medical sciences*, 7(14), 2384–2390.
- Dogan, M. (2002). Accelerated Decline of Religious Beliefs in Europe. *Comparative Sociology*, 1(2), 127-149.
- Eden, A. H., Moor, J. H., Soraker, J. H., & Steinhart, E. (2012). *Singularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment*. Springer.
- Edinger, E. F. (1992). *Ego and Archetype*. Shambhala.
- Eisenberg, D., Lipson, S. K., Heinze, J., Zhou, S., & al., e. (2020). *The Healthy Minds Study: Fall 2020 Data Report*. Healthy Minds Network.
- Ferrando, F. (2013). Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms Differences and Relations. *Existenz*, 8(2), 26-32.
- Fischer, D. B., Boes, A. D., Demertzi, A., & al., e. (2016). A human brain network derived from coma-causing brainstem lesions. *Neurology*, 87(23), 2427-2434.
- Fomin, I. (2019). Memes, genes, and signs: Semiotics in the conceptual interface of evolutionary biology and memetics. *Semiotica*, 2019(230).
- Frederick, C. M., & Zhang, T. (2019). Narcissism and Social Media Usage: Is There No Longer a Relationship? *Journal of Articles in Support of the Null Hypothesis*, 16(1), 23-32.
- Frye, N. (1957). *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton University Press.
- Furgerson, R. B. (2018). Why We Fight. *Scientific American*, 319(3), 76-81.
- Gallup. (2018). *The AGB 2018 Trustee Index*. Gallup.
- Gignac, G. E., & Powell, M. B. (2006). A direct examination of the nonlinear (quadratic) association between intelligence and suggestibility in children. *Applied Cognitive Psychology*, 20(5), 617-623.
- Gök, A., Rigby, J., & Shapira, P. (2016). The Impact of Research Funding on Scientific Outputs: Evidence from Six Smaller European Countries.

- Journal of the Association for Information Science and Technology*, 67(3), 715-730.
- Gudjonsson, G. H. (1983). Suggestibility, intelligence, memory recall and personality: an experimental study. *British Journal of Psychiatry*, 142, 35-37.
- Hamilton, W. D. (1964). The genetical evolution of social behaviour. *Journal of Theoretical Biology*, 7(1), 1-16.
- Hanover Research. (2012). *Assessing Faculty and Staff Satisfaction Prepared for the University of Alaska Anchorage*. Hanover Research.
- Harari, Y. N. (2017). *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. Harper.
- Hauser, R. M. (2002). *Meritocracy, cognitive ability, and the sources of occupational success*. The University of Wisconsin-Madison.
- Hegel, G. W. (2011). *Lectures on the Philosophy of History*. WordBridge Publishing.
- Henshilwood, C. S., & Marean, C. W. (2003). The origin of modern human behavior: Critique of the models and their test implication. *Current Anthropology*, 44, 627-651.
- Herculano-Houzel, S. (2009). The Human Brain in Numbers: A Linearly Scaled-up Primate Brain. *Frontiers of Human Neuroscience*, 3(31).
- Herculano-Houzel, S. (2012). Brain Evolution. In *The Human Nervous System* (pp. 2-13). ClinicalKey.
- Hoffman, D. (2008). Conscious realism and the mind-body problem. *Mind and Matter*, 6(1), 87-121.
- Huntington, S. P. (1968). *Political Order in Changing Societies*. Yale University Press.
- Jacob, B. A., & Lefgren, L. (2011). The impact of research grant funding on scientific productivity. *Journal of Public Economics*, 95(9-10), 1168-1177.
- Janson, H. W., & Janson, A. F. (2004). *History of Art: The Western Tradition*. Prentice Hall Professional.
- Jr., E. C., Ferrucci, P., & Duffy, M. (2015). Facebook use, envy, and depression among college students: Is facebooking depressing? *Computers in Human Behavior*, 43, 139-146.
- Jung, C. (1959). *Aion: Researches Into the Phenomenology of the Self*. Routledge.
- Jung, C. G. (1968). *Man and His Symbols*. Dell Publishing Co., Inc.
- Jung, C. G. (1976). *Psychological Types*. Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1991). *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Routledge.

- Jung, C. G. (2014). *Four Archetypes*. Routledge.
- Jung, C. G. (2014). *The Collected Works of C.G. Jung*. Princeton University Press.
- Kant, I. (1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga, J.F. Hartknoch.
- Karim, F., Oyewande, A. A., Abdalla, L. F., Ehsanullah, R. C., & Khan, S. (2020). Social Media Use and Its Connection to Mental Health: A Systematic Review. *Cureus, 12*(6).
- Keane, W. (2018). On Semiotic Ideology. *Signs and Society, 6*(1).
- Kiryia, M. (2019). *Corruption in universities: Paths to integrity in the higher education subsector*. Chr. Michelsen Institute.
- Kompridis, N. (2009). Technology's Challenge to Democracy: What of the Human? *Parrhesia, 8*, 20-33.
- Kurzban, R., Burton-Chellew, M. N., & West, S. A. (2015). The Evolution of Altruism in Humans. *Annual Review of Psychology, 66*, 575-599.
- Lacan, J. (1981). *Speech and Language in Psychoanalysis*. The Johns Hopkins University Press.
- Laland, K. N. (2008). Exploring gene–culture interactions: insights from handedness, sexual selection and niche-construction case studies. *Philosophical Transactions of the Royal Society B, 363*(1509), 3577-3589.
- Larson, R. C., Ghaffar zadegan, N., & Diaz, M. G. (2012). Magnified Effects of Changes in NIH Research Funding Levels. *Service science, 4*(4), 382-395.
- Levin, S. (2017). *Facebook told advertisers it can identify teens feeling 'insecure' and 'worthless'*. The Guardian.
- Lewis, P. (2017). *'Our minds can be hijacked': the tech insiders who fear a smartphone dystopia*. The Guardian.
- Lindberg, D. C. (2008). *The Beginnings of Western Science*. University of Chicago Press.
- Lister, A. M. (2013). The role of behaviour in adaptive morphological evolution of African proboscideans. *Nature, 500*, 331-334.
- Lui, J. H., Hansen, D. V., & Kriegstein, A. R. (2011). Development and Evolution of the Human Neocortex. *Cell, 146*(1), 18-36.
- Mankiw, N. G. (2012). *Principles of macroeconomics*. South-Western Cengage Learning.
- McCain, J. L., & Campbell, W. K. (2018). Narcissism and Social Media Use: A Meta-Analytic Review. *Psychology of Popular Media Culture, 7*(3), 308-327.

- McFadden, J. (2020). Integrating information in the brain's EM field: the cemi field theory of consciousness . *Neuroscience of Consciousness*, 2020(1).
- McFarlane, F., Powell, M. B., & Dudgeon, P. (2002). An examination of the degree to which IQ, memory performance, socio-economic status and gender predict young children's suggestibility. *Legal and Criminological Psychology*, 7(2), 227–239.
- Mcnaul, I. (2007). Values, Principles and Integrity: Academic and Professional Standards in Higher Education. *Journal of Higher Education Policy and Management*, 19(3).
- Melissa G. Hunt, Marx, R., Lipson, C., & Young, J. (2018). No More FOMO: Limiting Social Media Decreases Loneliness and Depression. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 37(10), 751-768.
- Michels, R. (1999). *Psychoanalysis and Psychiatry: A Changing Relationship*. American Mental Health Foundation.
- Mitchell, A., Jurkowitz, M., Oliphant, J. B., & Shearer, E. (2020). *Americans Who Mainly Get Their News on Social Media Are Less Engaged, Less Knowledgeable*. Pew Research Center.
- Monti, M. M., Vanhauzenhuysse, A., Coleman, M. R., & al., e. (2010). Willful Modulation of Brain Activity in Disorders of Consciousness. *The New England Journal of Medicine*, 362, 579-589.
- Moore, G. E. (1922). *Principia Ethica*. Cambridge University Press.
- National Science Board. (2018). *Science and Engineering Indicators 2018 (NSB-2018-1)*. National Science Foundation.
- Nietzsche, F. (1882). *Die fröhliche Wissenschaft*. Chemnitz : Ernst Schmeitzner.
- Noam Chomsky. (1986). *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use*. Praeger Special Studies.
- OECD (2021). (2021). *Gross domestic spending on R&D (indicator)*. OECD.
- OECD. (1999). *21st Century Technologies: Promises and Perils of a Dynamic Future*. Organisation for Economic Co-operation and Development.
- Ortiz-Ospina, E., & Roser, M. (2020). *Marriages and Divorces*. Our World in Data.
- Owen, A. M., Coleman, M. R., Boly, M., & al., e. (2006). Detecting Awareness in the Vegetative State. *Science*, 313(5792), 1402.
- Owunwanne, D., Rustagi, N. K., & Dada, R. (2010). Students Perceptions Of Cheating And Plagiarism In Higher Institutions. *Journal of College Teaching and Learning*, 7(11).

- Pantic, I. (2014). Online Social Networking and Mental Health. *Cyberpsychology, Behavior and Social Networking*, 17(10), 652–657.
- Peterson, J. B. (1999). *Maps of Meaning: The Architecture of Belief*. Routledge.
- Prinz, F., Schlange, T., & Asadullah, K. (2011). Believe it or not: how much can we rely on published data on potential drug targets? *Nature Reviews Drug Discovery*, 10(712).
- Ra, C. K., Cho, J., Stone, M. D., & al., e. (2018). Association of Digital Media Use With Subsequent Symptoms of Attention-Deficit/Hyperactivity Disorder Among Adolescents. *JAMA*, 320(3), 255-263.
- Rakic, P. (2009). Evolution of the neocortex: Perspective from developmental biology. *Nature reviews. Neuroscience*, 10(10), 724-735.
- Richerson, P. J. (2006). *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. University of Chicago Press.
- Rindermann, H., Flores-Mendoza, C., & Woodley, M. A. (2012). Political orientations, intelligence and education. *Intelligence*, 40(2), 217-225.
- Roach, M., & Sauermann, H. (2017). The declining interest in an academic career. *PLoS One*, 12(9).
- Rosen, D., Smith, S., Huston, H., & Gonzalez, G. (2006). Empirical Study of Associations Between Symbols and Their Meanings: Evidence of Collective Unconscious (Archetypal) Memory. *The Journal of analytical psychology*, 36, 211-228.
- Rosenberg, N. (1982). *Inside the black box: technology and economics*. Cambridge University Press.
- Rury, J. L., & Tamura, E. H. (2019). *The Oxford Handbook of the History of Education*. Oxford University Press.
- Samuels, A. (1986). *Jung and the Post-Jungians*. Routledge.
- Santa Monica College. (2017). *2017 College Employee Satisfaction Survey*. Santa Monica College.
- Schaffner, S., & Sabeti, P. (2008). Evolutionary Adaptation in the Human Lineage. *Nature Education*, 1(1), 14.
- Schwär, H., & Moynihan, Q. (2020). *Instagram and Facebook are intentionally conditioning you to treat your phone like a drug*. Business Insider.
- Seligman, D. (1992). *A Question of Intelligence: The IQ Debate in America*. Birch Lane Pr.
- Siclari, F., Baird, B., Perogamvros, L., & al., e. (2017). The neural correlates of dreaming. *Nature Neuroscience*, 20, 872-878.
- Stiegler, B. (1998). *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*. Stanford University Press.
- Tortora, G. J. (2008). *Principles of Anatomy and Physiology*. Wiley.

- Trut, L. N. (1999). Early Canid Domestication: The Farm-Fox Experiment: Foxes bred for tamability in a 40-year experiment exhibit remarkable transformations that suggest an interplay between behavioral genetics and development. *American Scientist*, 87(2), 160-169.
- Trut, L., Oskina, I., & Kharlamova, A. (2009). Animal evolution during domestication: the domesticated fox as a model. *BioEssays*, 31(3), 349-360.
- Twenge, J. M., & Campbell, W. K. (2010). *The Narcissism Epidemic*. Simon and Schuster.
- Twenge, J. M., & Foster, J. D. (2010). Birth Cohort Increases in Narcissistic Personality Traits Among American College Students, 1982–2009. *Social Psychological and Personality Science*, 1(1), 99-106.
- Twenge, J. M., Twenge, J. M., Exline, J. J., & Grubbs, J. B. (2016). Declines in American Adults' Religious Participation and Beliefs, 1972-2014. *SAGE Open*, 6(1).
- Tylén, K., Fusaroli, R., Rojo, S., & al., e. (2020). The evolution of early symbolic behavior in Homo sapiens. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 117(9), 4578-4584.
- Ueda, M., Takeuchi, N., & Kaneko, K. (2017). Stronger selection can slow down evolution driven by recombination on a smooth fitness landscape. *PLOS ONE*, 12(8).
- Vater, A., Moritz, S., & Roepke, S. (2018). Does a narcissism epidemic exist in modern western societies? Comparing narcissism and self-esteem in East and West Germany. *PLoS One*, 13(1).
- Walters, S. (1994). Algorithms and archetypes: Evolutionary psychology and Carl Jung's theory of the collective unconscious. *Journal of Social and Evolutionary Systems*, 17(3), 287-306.
- Wang, J., Veugelers, R., & Stephan, P. (2017). Bias against novelty in science: A cautionary tale for users of bibliometric indicators. *Research Policy*, 46(8), 1416-1436.
- Weeden, S., Cooke, B., & Mcvey, M. (2013). Underage Children and Social Networking. *Journal of Research on Technology in Education*, 45(3), 249-262.
- Western Kentucky University. (2008). *Western Kentucky University Staff Satisfaction Survey 2008*. Western Kentucky University.
- Wilber, K. (1996). *The Atman Project: A Transpersonal View of Human Development*. Wheaton, IL: The Theosophical Publishing House.

- Williams, G. C. (2018). *Adaptation and Natural Selection: A Critique of Some Current Evolutionary Thought*. Princeton University Press.
- Witherspoon, M., Maldonado, N., & Lacey, C. H. (2010). Academic Dishonesty of Undergraduates: Methods of Cheating. *Annual Meeting of the American Educational Research*. Denver, Colorado.
- Wunn, I. (2000). Beginning of Religion. *Numen: International Review for the History of Religions*, 47(4), 417-452.
- Wurz, S. (2012). The Transition to Modern Behavior. *Nature Education Knowledge*, 3(10).
- Wynn, T., & Coolidge, F. L. (2011). The implications of the working memory model for the evolution of modern cognition. *International Journal of Evolutionary Biology*.
- Žižek, S. (2019). *The Sublime Object of Ideology*. Verso.

IGOR ŠEVO

University of Banja Luka, Faculty of Electrical Engineering, BiH

THE DESTRUCTIVE INFLUENCE OF
POSTHUMANIST SEMIOTIC IDEOLOGY ON THE
ACADEMY AS AN ARCHETYPAL ENTITY

Abstract: Aspects of human behavior usually ascribed to the modern age remained fundamentally inviolate during the past several hundred thousand years, but the globally accessible technology of the modern age creates a platform for the emergence of novel selection pressures on the human species, thereby allowing for modification of not only the genetic makeup of a human being, but its phenomenal experience. The globally accessible technology enables semiotic amplification and propagation of an implicit posthumanist ideology, threatening to alter the human being and its consciousness on a phenomenal level. In this paper, I derive an analytical argument that indicates an endangerment of the shared human phenomenal experience, exemplified by analyzing the endangerment of the academic ideal, under the premise of ethical and ontological relevance of phenomenal experiences.

Keywords: semiotic ideology, collective unconscious, posthumanism, information hazards, academy

Primljeno: 5.3.2021.

Prihvaćeno: 29.6.2021.

Arhe XVIII, 36/2021

UDK 159.964 Freud S.

159.964 Lacan J.

159.964 Erikson E.

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.36.385-406>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

GORDANA VULEVIĆ¹

Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

MAJA MILIĆ²

Beograd

FROJDOV SAN O IRMINOJ INJEKCIJI Eriksonova i Lakanova interpretacija

Sažetak: Frojdov San o Irmi, njegovoj pacijentkinji čiji se psihoterapijski tretman završio samo delimičnim uspehom, izložen je na samom početku „Tumačenja snova“ kao potvrda njegove teorije sna kao ispunjenja potisnute želje. Frojd nam, na kraju analize sna, nudi sledeće tumačenje: „San mi je ispunio želju. Nisam kriv za Irminu bolest. Kriv je Oto koji joj je dao injekciju propilena“. Erikson i Lakan će, bez pretenzija da bolje razumeju (interpretiraju) san o Irmi od samog Frojda, nastaviti hermeneutički rad na tekstu sna. I Erikson i Lakan zapažaju sledeće: kako to da se Frojd, tumačeći san o Irmi, zadovoljio prepoznavanjem želje koja bi mogla biti situirana u sistem predušnog, ako ne i u sistem svesnog? Drugo, sama fenomenologija sna nas vodi ka tome da pravimo razliku između njegova dva dela: u prvom delu sna Frojdu se otkriva zastrašujuća slika Irminih usta, nešto što je poput Meduzine glave, nešto što se, veli Lakan, ne da imenovati, nešto što predstavlja primitivni objekat *par excellence*. Očekivalo bi se da takva slika probudi snevača. Ali, Frojd nastavlja da spava i nastavlja da sanja. Taj fenomen (u čemu se slažu i Lakan i Erikson) zahteva tumačenje. Erikson smatra da se Frojd nije probudio usled regresije u službi Ja; Lakan, da se radi o spektralnoj dekompoziciji funkcije Ja.

Ključne reči: San o Irminoj injekciji, Frojd, Erikson, regresija u službi Ja, Lakan, spektralna dekompozicija funkcije Ja

¹ E-mail adresa autorke: gvulevic@f.bg.ac.rs

² E-mail adresa autorke: milicmaja21@gmail.com

Frojd je svoj, po mnogo čemu čuveni san o Irminoj injekciji, sanjao u leto 1895. godine. To je bilo vreme Frojdove velike usamljenosti. Njegova prva otkrića o seksualnoj etiologiji neuroza, izložena u knjizi *Studije o histeriji* koju je objavio zajedno sa Brojerom, nisu naišla na povoljnu recepciju od strane tadašnje stručne javnosti. Istu sudbinu je imalo i njegovo saopštenje na sastanku Bečkog društva za psihijatriju i neurologiju kome je predsedavao Kraft-Ebing. Ubrzo, postalo mu je jasno da je, kako kaže Hebel, svojom pričom o seksualnosti „uznemirio svet“, te da ne može da očekuje zainteresovanost i objektivnost.³

Uprkos tome, Frojd nije izgubio uverenje u važnost sopstvenih otkrića. Odlučio se da veruje da mu je suđeno da otkrije neke „naročito važne činjenice i veze“ i bio je spreman da prihvati svoju sudbinu. Ignorisan od strane naučnih krugova, proveo je godine u „uzvišenoj izolaciji“. Te usamljeničke godine, koje su bile neobično plodne, rezultovale su, između ostalog, njegovim delom *Tumačenje snova*. Teorija sna nastala je kao jedan od prvih plodova tehničke inovacije, zamene hipnotičkog metoda – *metodom slobodnih asocijacija*. Uz pomoć postupka slobodnih asocijacija bilo je moguće dokazati da snovi nisu apsurdna, zbrkana psihička tvorevina, već da imaju svoj smisao. Razumevanje i tumačenje simbola u snu je došlo nešto kasnije, delimično pod uticajem Štekela.⁴

U tom periodu, tumačenje snova donosilo je Frojdu veliku utehu. Nepriznat od strane naučnih krugova, opterećen mnoštvom problema, povremeno je gubio samopouzdanje, naročito kada bi u svom psihoterapijskom radu sa pacijentima dugo morao da čeka na potvrdu svoje hipoteze da simptom ima smisao. Analiza snova (koji se mogu smatrati analognim simptomu) u slučaju ovih pacijenata su gotovo uvek išli u prilog te hipoteze.⁵

³ Freud S., „On the history of the psychoanalytic movement“ u SE, vol. XIV, Hogarth Press, London, 1914.

⁴ Freud, S., „On the history of the psychoanalytic movement“, 1914, str. 19–23.

⁵ Freud, S., „On the history of the psychoanalytic movement“, 1914, str. 20.

Sve u svemu, Frojd je bio u nezavidnom položaju. Njegova akademska karijera je bila otežana već zbog toga što je bio Jevrejin. Njegovi radovi, poslani stručnim časopisima, ili nisu bili recenzirani ili je dobijao negativne recenzije, tako da je u tom periodu malo toga objavio. Morao je da obezbedi egzistenciju svojoj porodici koja je brzo rasla, što ga je stavljalo pred izbor između konvencionalne prakse i potrebe da stručnoj javnosti saopšti svoje uvide.⁶

U toj atmosferi odvijao se i tretman jedne mlade dame, Irme. Ona je bila bliska Frojdu i njegovom krugu.⁷ Lečenje je rezultovalo delimičnim uspehom – pacijentkinja je izgubila svoj histerični strah, ali ne i svoje somatske simptome. Frojd je ponudio Irmi „rešenje“ koje bi je, po njegovom mišljenju, moglo osloboditi somatskih tegoba, ali je ona odbila da ga prihvati. Usled nesaglasnosti između lekara i pacijenta, lečenje je prekinuto. Nakon izvesnog vremena, Frojda je posetio prijatelj i kolega, dr Oto koji je obišao Irmu za vreme njenog boravka na selu. Na Frojdovo pitanje o Irminom zdravlju, njegov prijatelj je odgovorio da je *ona bolje, ali ne i dobro*. Te reči su naljutile Frojda, naročito ton kojim su bile izgovorene. Imao je utisak da mu prijatelj prebacuje da je pacijentkinji, u pogledu lečenja, previše obećao. Svoj doživljaj nije razumeo, niti ga je izrazio. Iste večeri, Frojd je napisao Irmini istoriju bolesti kako bi je predao doktoru M., koji je za njega bio autoritet i pred kojim je imao potrebu da se opravda za neuspeh Irminog lečenja. Te noći sanjao je sledeći san:

San od 23./24. jula 1895.

Velika dvorana – mnogobrojni gosti koje primamo. Među njima Irma koju odmah vodim u stranu da bih joj u neku ruku odgovorio na njeno pismo, da bih joj prebacio što još uvek ne prihvata „rešenje“. Kažem joj: ako još uvek imaš bolove, onda je to zaista tvoja krivica. – Ona odgovara: Kada bi ti znao kakve bolove sada imam u vratu, stomaku i u telu, gušim se. – Ja se uplašim i pogledam je. Ona

⁶ Frojd, S., „On the history of the psychoanalytic movement“, 1914, kao i Frojd, S., *Autobiografija*, Matica srpska, Novi Sad, 1970.

⁷ Frojd, S., *Tumačenje snova*, Matica srpska, Novi Sad, 1970.

izgleda bleđa i podbula; pomislih da sam ovde prevideo nešto sasvim organsko. Povedem je ka prozoru i pogledam joj gušu. Pri tome ona pokaza malo odupiranja kao što to rade žene sa veštačkim zubima. Pomislih da joj to ipak nije potrebno. – Usta se zatim lepo otvaraju i ja sa desne strane vidim veliku mrlju i na drugom mestu, na neobičnim nabranim tvorevinama koje su očigledno rađene prema nosnim školjkama primetim belo-sive kraste na većoj površini. Brzo pozovem dr M. koji izvrši ponovni pregled i potvrdi... Dr M. izgleda sasvim drugačije nego obično; vrlo je bleđ, hramlje, nema dlake na bradi... Moj prijatelj Oto sad isto tako stoji pored nje, a prijatelj Leopold perkutuje preko steznika i kaže: Ona s donje leve strane ima neki potmuo ton, pokazuje takođe na jedan infiltrirani deo kože na levom ramenu (što i ja, kao on, uprkos haljini osećam)... M. kaže: Nema sumnje, to je infekcija, ali ne mari ništa; pridružiće se i dizenterija i otrov će se izlučiti... Mi takođe neposredno znamo odakle ova infekcija dolazi. Prijatelj Oto dao joj je nedavno, kada se loše osećala, injekciju sa jednim propilpreparatom. Propilen... Propionska kiselina... Trimetilamin (čiju formulu vidim pred sobom odštampanu krupnim slovima)... Takve se injekcije ne daju ovako lakomisljeno... Verovatno i špric nije bio čist.⁸

Taj san je, kaže Frojd, naizgled pristupačniji tumačenju, jer se jasno nadovezuje na događaje od prethodnog dana – vesti o Irminoj bolesti i izveštaj o lečenju koji je pisao do duboko u noć. Ipak, njegovo značenje se ne da naslutiti niti na osnovu dnevnih rezidua, niti na osnovu samog sadržaja. Između sadržaja sna i činjenica realnog života postoje izvesna nepoklapanja. Primera radi, simptomi od kojih Irma pati u snu nisu isti kao oni od kojih je Frojd lečio. Ideja o injekciji propionske kiseline i utešne reči koje je izgovorio dr M. smešne su i besmislene. San je, dakle, mnogo nejasniji nego što je to, na samom početku, izgledalo. Stoga je, smatra Frojd, neophodno izvršiti opširnu analizu sna.

I doista, Frojd nam nudi sveobuhvatnu analizu sna na kakvu retko nailazimo u savremenoj psihoanalitičkoj literaturi. Susrećemo se sa obiljem asocijacija na osnovu kojih se da naslutiti smisao njegovog sna, te nam Frojdovo tumačenje deluje prihvatljivo: *san mu je ispunio želju...*

⁸ Frojd, S., *Tumačenje snova*, str. 112–113.

On nije kriv za Irminu bolest. Kriv je Oto koji joj je neoprezno dao injekciju sa propilenskim preparatom, a i špric nije bio čist. Frojd dalje primećuje da se u snu ne sveti samo svom prijatelju, već i svojoj pacijentkinji Irmi. On bi je rado zamenio jednom drugom, pametnijom pacijentkinjom. O tome svedoče neka *iskrivljavanja* u snu, kao što su žalbe koje iznosi Irma (ona nije patila od bolova u vratu i telu), kao i njen izgled. U snu, Irma je bleđa i podbula. U realnosti, ona je rumena. Frojd s pravom naslućuje da se tu može nazreti neka druga osoba.⁹

Element sna, *inspekcija grla i usne duplje* izaziva niz sećanja na žene koje su se opirale pregledu, kao i na one koje su prihvatile njegovo „rešenje“. Tu je sećanje na guvernantu koja je prilikom pregleda grla pravila pokrete kao da želi da prikrije veštačke zube. U snu se javlja: *Irmi to nije potrebno.* To bi za Irmu bio kompliment, ali Frojd naslućuje jedno drugo značenje. Priseća se da je pregledao jednu Irminu prijateljicu, koja je patila od histerije i koja bi mogla tražiti od njega da je oslobodi simptoma, ali se pokazalo da je dovoljno jaka da sama savlada svoje stanje. Priseća se još jedne pacijentkinje, koju nije želeo da leči, a koja je obično bila bleđa, a jednom je, iako potpuno zdrava, bila prilično podbula. Pomenuta pacijentkinja podseća Frojda na njegovu ženu, koja mu se svojevremeno žalila na bolove u stomaku. Frojd je, dakle, zamenio Irmu sa dve druge pacijentkinje. Možda je i želeo da ih zameni? Ona druga mu je bila simpatičnija. Delovala je inteligentnije. Irmu je smatrao glupom, jer ne prihvata njegovo rešenje.

Uopšteno govoreći, Frojdove asocijacije se mogu klasifikovati kao one u kojima se Irmi ili nekom od autoriteta ruga, i one koje se odnose na njegovu odgovornost za sopstveno zdravlje i njegovu savesnost kao lekara. Primera radi, elementi sna *bela mrlja na vratu i okrastale nosne školjke* izazivaju niz sećanja: na teško oboljenje Frojdove najstarije ćerke, brigu za sopstveno zdravlje zbog korišćenja kokaina, sećanja na prijatelja koji je ubrzao svoju smrt neopreznim korišćenjem iste supstance... Slične asocijacije izaziva i drugi element sna: *Pozovem brzo doktora M...* Naime, Frojd je neopreznim ordiniranjem sulfanola izazvao tešku intoksikaciju kod jedne bolesnice

⁹ Frojd, S., *Tumačenje snova*, str. 115.

koja je nosila isto ime kao i njegova najstarija ćerka. Činilo mu se da se i tu radi o zameni osoba, ali sada u drugačijem smislu: ova Matilda za onu drugu, po zakonu taliona: oko za oko, zub za zub. Sa utešnom prognozom dr M. kaže: *pridružiće se dizenterija i otrov će se izlučiti*, Frojd se ruga dr M. i prikazuje ga kao nezalicu. Motiv je osveta, jer se dr M. ne slaže sa njegovim rešenjem, kao ni sama Irma.¹⁰

Propilpreparat izaziva asocijacije koje ponovo dovode u fokus Ota. On mu je iste večeri kada je Frojd pisao izveštaj doneo na poklon bocu likera na kojem je pisalo *Ananas*. Iz njega se širio, Frojdu nepodnošljiv, miris jeftinog pića te je Frojd odbio da ga proba. Taj miris je u njemu probudio drugi niz asocijacija: propil, metil, itd. I taj niz je dao preparate propilena. Dalja asocijacija na trimetilamin je razgovor sa jednim prijateljem koji je pomenuo da misli da su u tom jedinjenju prisutni tragovi seksualnih izlučevina... Ta supstanca je, dakle, Frojda dovela do pitanja seksualnosti kojoj je pridavao najveći značaj u etiologiji neuroza. Njegova pacijentkinja Irma je mlada udovica (dakle, za pretpostaviti je da je seksualno nezadovoljena); Frojd je za svoj neuspeh u lečenju mogao da se pozove i na tu činjenicu.¹¹

Frojdm smatra da se sveti Otu, ne samo zbog vesti koje mu je doneo, već i zbog likera koji miriše na jeftino piće; u isto vreme on se sveti i Irmi tako što je zamenjuje jednom pametnijom i poslušnijom pacijentkinjom; doktoru M. se sveti tako što ga prikazuje kao ignoranta. Za Irmino stanje on ima niz, kako sam primećuje, kontradiktornih opravdanja: „Irmimi bolovi me se uopšte ne tiču, jer su oni organske prirode, te se uopšte ne mogu lečiti psihičkim lečenjem. Irmine patnje se na zadovoljavajući način objašnjavaju njenim udovištvom (trimetilamin!) koje ja ne mogu izmeniti. Irmine patnje su bile izazvane nesmotrenom injekcijom jedne za tu svrhu nepogodne materije, koju joj je dao Oto, a kakvu ja ne bih dao. Irmimi bolovi potiču od nečistog šprica, kao i zapaljenje vena moje stare dame, dok ja prilikom davanja injekcija nikada ne izazovem neku nezgodu. Doduše, primećujem da se ova objašnjenja koja se slažu u tome da me oslobode odgovornosti među

¹⁰ Frojd, S., *Tumačenje snova*, str. 117–119.

¹¹ Frojd, S., *Tumačenje snova*, str. 122.

sobom uopšte ne slažu, da čak jedna druge isključuju. Čitava odbrana – a ovaj san nije ništa drugo – živo podseća na odbranu čoveka koga je sused optužio da mu je vratio kotao u oštećenom stanju. Prvo, on ga je vratio neoštećenog, a drugo, kotao je bio već probušen kada ga je uzeo na zajam, i treće, on kotao od suseda nikada nije pozajmljivao. Ali, utoliko bolje: ako se kao verodostojan prihvati samo jedan od ova tri načina odbrane, čoveka moraju osloboditi“.¹²

Ukoliko se obuhvate sve teme, nastavlja Frojd, kada mu je Oto doneo vesti o Irminoj bolesti, osećao se kao da mu je neko rekao: „Ti svoje lekarske dužnosti nikada ne shvataš dovoljno ozbiljno, nisi savestan, ne održavaš ono što obećaš.“ Pored ove šire teme, za san je dominantna želja *da nije kriv za Irminu bolest*.¹³

Na kraju poglavlja, Frojd kaže da bi još dugo mogao da se zadrži na tumačenju ovog sna. Mnogo toga ostalo je nerazjašnjeno. Mogao bi, takođe, da prati svoje dalje asocijacije, ali bi se time suviše izložio. Ukoliko ga neko zbog toga prekori, neka pokuša da bude iskreniji od njega. Njemu je saznanje koju je doneo ovaj san dovoljno. *Posle završenog posla na tumačenju, san se može prepoznati kao ispunjenje želje*.¹⁴

Erikson i Lakan će, svako na sebi svojstven način, bez pretenzija da bolje razumeju (interpretiraju) san o Irmi od samog Frojda, nastaviti hermeneutički rad na tekstu sna. I Erikson i Lakan zapažaju sledeće: kako to da se Frojd, tumačeći san o Irmi, zadovoljio prepoznavanjem želje koja bi mogla biti situirana u sistem predsvesnog, ako ne, i u sistem svesnog? Setimo se, Frojd je prethodno veće proveo pokušavajući da napiše opravdanje u vezi neuspeha Irminog lečenja; drugo, sama fenomenologija sna nas vodi ka tome da pravimo razliku između njegova dva dela: u prvom se Frojdu otkriva zastrašujuća slika Irminih usta, nešto

¹² Frojd, S., *Tumačenje snova*, str. 125.

¹³ Frojd, S., *Tumačenje snova*, str. 125–126.

¹⁴ Frojd, S., *Tumačenje snova*, str. 126.

što je poput Meduzine glava, nešto što se, veli Lakan, ne da imenovati, nešto što predstavlja primitivni objekat *par excellence*. Očekivalo bi se da ta slika probudi snevača. Ali, Frojd nastavlja da spava i nastavlja da sanja. Taj fenomen (u tome se slažu i Lakan i Erikson) zahteva tumačenje.

Dalji napor u tumačenju Frojdovog sna, kako ga vidi Erikson, trebalo bi da ide u dva pravca: prvo, neophodno je uspostaviti izvesne latentne veze koje bi iznele na videlo infantilnu seksualnu želju; drugo, neophodno je fokusirati se na neke značajne oblasti koje su samo implicitno date u *Tumačenju snova*: odnos latentnih misli sna prema manifestnom snu iz perspektive savremenog proučavanja drugih oblika imaginativnog predstavljanja (kao što je dečja igra). A onda, važno je usredsrediti se na odnos „unutrašnje populacije“ sna prema snevačevoj kulturnoj i socijalnoj sredini.¹⁵

U analitičkoj praksi, upozorava Erikson, manifestni san se tretira kao beskorisna školjka, omotač koji bi trebalo zameniti latentnim snom. Iz tog razloga, pored pitanja *reprezentabilnosti*, neophodno je uvesti pitanje *stila reprezentacije* manifestnog sna. *Stil reprezentacije* je potencijalno relevantan u određivanju individualnom egu specifične spacio-temporalnosti, njegove odbrane, njegovih kompromisa i dostignuća.

Eriksonov nacrt za analizu sna sadrži inventar manifestnih konfiguracija koji bi trebalo da nam pomogne da prepoznamo izostavljanja i prenaplašavanja. Što se tiče prostora i vremena, neke snove karakteriše izraženost *spacijalne* ekstenzije i kretanja (ili izostanka kretanja) u prostoru; druge, doživljaj da je *vreme* zaustavljeno. Neki snovi obiluju somatskim *senzacijama*, drugi bogatstvom *interpersonalnih* odnosa... Samo pridavanje pažnje svakoj od tih varijabli

¹⁵ Erikson, E. H., „The Dream specimen of Psychoanalysis“, *Selected Papers from 1930 to 1980*. Ed. Schilen S, W. W. Norton & Company, London, 1995.

i njihovim konfiguracijama može da izoštri analitičarevo čulo za varijetete manifestnog sna.

Eriksonov nacrt analize sna¹⁶:

1. Manifestne konfiguracije

VERBALNE

Opšti Inigvistički kvalitet

Izgovorene reči i igre rečima

SENZORNE

Opšti senzorni kvalitet i intenzitet

Specifični senzorni fokus

SPACIJALNE

Opšti kvalitet ekstenzije

Dominantni vektori

TEMPORALNE

Opšti kvalitet sukcesivnosti

Vremenska perspektiva

SOMATSKE

Opšti kvalitet telesnog osećanja

Telesne zone

Organi

INTERPERSONALNE

Opšte socijalno grupisanje

Promene socijalnih vektora

„objektni odnosi“

Identifikacije

¹⁶ Erikson, E. H., „The Dream specimen of Psychoanalysis“, str. 251–252.

AFEKTIVNE

Kvalitet afektivne atmosfere

Inventar i opseg afekta

Mesta promene afekta

SAŽETAK

Korelacija konfiguracionih trendova

2. *Veze između manifestnog i latentnog materijala sna*

ASOCIJACIJE

SIMBOLI

3. *Analiza latentnog materijala sna*

STIMULUSI KOJI AKUTNO NARUŠAVAJU SAN

DNEVNE REZIDUE

AKUTNI ŽIVOTNI KONFLIKTI

DOMINANTNI TRANSFERNI KONFLIKT

REPETITIVNI KONFLIKTI

BAZIČNI KONFLIKTI IZ DETINJSTVA

ZAJEDNIČKI IMENITELJI (želje, nagoni, potrebe, odbrane, poricanje i iskrivljavanja)

4. *Rekonstrukcija*

ŽIVOTNI CIKLUS

Sadašnja faza

Korespondirajuća infantilna faza

Defekti, nezgode, nevolje

Psihoseksualna fiksacija

Zastoj u psihoseksualnom razvoju

SOCIJALNI PROCES: KOLEKTIVNI IDENTITET

Idealni prototipovi

Prototipovi zla

Šanse i prepreke

EGO IDENTITET I ŽIVOTNI PLAN

Mehanizmi odbrane

Integrativni mehanizmi

Za čitaoce engleskog prevoda *Tumačenje snova*, upozorava Erikson, *verbalne konfiguracije* Frojdrovog sna o Irmi neće biti od naročitog značaja. Prilikom prevođenja sa nemačkog jezika (na kome je san zabeležen), izgubljene su neke dvosmislenosti, potencijalno relevantne za tumačenje sna. Tu je, pre svega, zamenica *du* (ti) sa kojom se Irma i Frojd obraćaju jedan drugom. Taj način obraćanja, koji se ne može prevesti na engleski jezik, može biti od naročitog značaja za razumevanje Frojdrovog kontratransfera.¹⁷ U to vreme se sa *du* (ti) obraćalo samo bliskim prijateljima i rođacima. Nije nam poznat način na koji su se Frojd i Irma obraćali jedno drugom u stvarnom životu. U svakom slučaju, način obraćanja u snu krije u sebi, smatra Erikson, mogući *kontratransferni pritisak* pod kojim se nalazio Frojd: bliskost sa pacijentkinjom ga je dodatno obavezivala i intenzivirala njegovu krivicu zbog zanemarivanja i neuspeha u lečenju.

Postoje još neke nepreciznosti u prevodu. Fraza *I think, surely she doesn't need them* može se protumačiti u smislu Frojdrovog preispitivanja neophodnosti Irminih veštačkih zuba. Ta fraza, nastavlja Erikson, koja na nemačkom glasi *sie hat es doch nicht nötig*, bukvalno znači *to joj ne treba* i odnosi se na Irmino opiranje. U kolokvijalnom govoru Beča tog vremena, opširniji oblik te fraze bi glasio: *das hat sie doch gar nicht nötig, sich so zu zieren*. Približan prevod na engleski jezik bi bio: *Who is she to put on such airs? (Ko je ona da tako diže nos?)*. Taj izraz, koji uključuje vrednosni sud o ženi koja pretenduje na viši estetski, socijalni i moralni status nego što joj pripada, povezan je sa sledećim: *Ich hab das doch gar nicht nötig mir das gefallen zu lassen*; Prevod tog izraza na engleski jezik bi glasio: *I do not need to take this from you (ne*

¹⁷ Treba imati na umu da u engleskom jeziku ne postoji razlika između zamenica drugog lica jednine i množine.

moram to da trpim od tebe). Taj izraz se odnosi na protivljenje žene izvesnim očekivanjima od strane muškarca. Može se smatrati analognim opiranje od strane terapeuta ponuđenom tumačenju (u ovom slučaju sna) i opiranja koje neka žena pruža muškarcu koji pokušava da je zavede.

Dalje, dr M. se u snu pojavljuje kao *bartlos*, što je na engleski jezik prevedeno kao *clean-shaven* (glatko obrijan). Nemačka reč *bartlos* znači *ćosav*. Dok bi prevod *clean-shaven* bila *insignia* profesionalnog digniteta dr M., reč *ćosav* bi mogla biti povezana sa osvetničkim, obezvređujućim, kastrativnim impulsima od strane snevača.

Erikson nam skreće pažnju i na reč *precisely*. Tekst tog dela sna na engleskom jeziku glasi: *We know, too, precisely (unmittelbar) how the infection originated*. Engleska reč *precisely* pre bi odgovarala nemačkoj *genau*, nego gotovo neprevodivoj reči *unmittelbar*. Reč *unmittelbar* se odnosi na stepen neposrednog ili apsolutnog uverenja, a ne na preciznost znanja. Sam Frojd ističe u svojim asocijacijama, daje stepen uverenosti u etiologiju Irmine bolesti u upadljivoj suprotnosti sa besmislenom dijagnozom i prognozom, koju je sa ponosnom izrekao dr M. Osim reči *precisely* ostale pogrešno prevedene reči mogu aludirati na seksualne sadržaje latentnog sna.

Reči *Propilen...Propionska kiselina...* veli Erikson, su veoma sugestivne. Reč *propyl* na grčkom je arhitektonski kao i anatomski termin, simbolički ulaz u vaginu, dok *propionic* ukazuje na *priapic* – falusni. Ta igra reči dovodi muške i ženske simbole u lingvističku bliskost i aludira na seksualnost.

Nemačka reč *spritz* prevedena je na engleski jezik kao *syringe*. To, kaže Erikson, Ota (koji je Irmi dao injekciju) čini dostojanstvenijim nego kada bi bila upotrebljena nemačka reč *Spritze*. Ona ima i kolokvijalno značenje – *prskač*. Korišćenje prljavog šprica (prema urinarno-falusnoj simbolici) bi moglo da znači da je *Oto prljavi prskač*, a ne samo nemaran lekar. Prepoznavanje ove dvosmislenosti uvodi u igru infantilno (seksualno) značenje sna.

Analiza verbalnog trenda upućuje na to da se značenje Frojdovog sna ne može svesti na pokušaj da se opravda za svoj lekarski nemar i pogrešno „rešenje“ koje je ponudio Irmi. On ukazuje na to da

pored profesionalne, san ima i svoju seksualnu temu.¹⁸ Uskoro, videćemo ono što povezuje medicinsku, intelektualnu i seksualnu temu u snu jeste *konceptija*. Erikson kaže: „San, kako saznajemo, reprezentuje *rođendanski prijem* u velikoj dvorani. ‘Mi primamo’, na nemačkom *empfangen*, jeste reč koja može da referira na koncepciju (*Empfängnis*) i recepciju (*Empfang*). Snevačeve brige u vezi uvećanja njegove porodice u to kritično vreme njegovog profesionalnog života se jasno mogu videti iz njegovog pisma Flisu. U isto vreme, tipične veze između biološkog *začeca* i intelektualnog stvaranja *konceptata* može se videti iz ponovljenog ukazivanja na *klijanje* ideja.“¹⁹

U svojoj analizi, Erikson će na sebi svojstven način povezati spacijalnost, verbalne i interpersonalne konfiguracije Frojdrovog sna. Interakcija sa osobama u snu, zapaža Erikson, utiče na njegovo raspoloženje kao i na doživljaj prostora i vremena. Na početku, Frojd je deo *dijade* koju sačinjavaju on i njegova žena (*Mi primamo*). Sa pojavom Irme, ta dijada *nestaje*. Vizuelno polje se *sužava*. Fokus se pomera na Irmu. U tom trenutku, *nestaje* Frojdrovo slavljeničko raspoloženje. On postaje zabrinut zbog mogućeg previda. Aktivno pristupa pregledu. Posle kraćeg opiranja, Irma otvara usta. Ugledavši promene na sluzokoži, Frojd poziva dr M. Time se uspostavlja nova *dijada* koja se uskoro pretvara u grupu – tu su i mlađe kolege, dr Oto i dr Leopold. U tom trenutku, dešava se nešto što biva izgubljeno u dvosmislenostima manifestnog sna, kako u nemačkom originalu, tako i u prevodu na engleski jezik. To se odnosi na onaj deo sna u kome snevač kaže da oseća jedan deo Irmine infiltrirane kože na levom ramenu. (U prevodu na srpski jezik, taj deo teksta sna glasi: *Ona s donje strane ima*

¹⁸ Erikson će u daljem tekstu pokušati da poveže Frojdrov san o Irmi (naročito osećanje nekompetencije) sa njegovim sećanjima iz detinjstva zabeleženim u *Tumačenju snova* i pismima Flisu, a koja mogu ukazivati na seksualne teme: rivalstvo sa ocem i doživljaj seksualne inferiornosti. Više o tome Up. Erikson, E. H., „The Dream specimen of Psychoanalysis“, str. 264-269.

¹⁹ Erikson, E. H., „The Dream specimen of Psychoanalysis“, str. 255.

neki potmuo ton, pokazuje takođe na jedan infiltriran deo kože na levom ramenu (što ja, kao on, uprkos haljini osećam)). U igri je poistovećenje (fuzija) sa Irmom, koje je, smatra Erikson, od najveće važnosti za tumačenje sna. Snevač je tu istovremeno i *doktor* i *pacijent*. Uopšte, Frojdova uloga u snu prolazi kroz niz transformacija: u početku usamljen, ali autonoman u svojoj ulozi lekara, Frojd (poistovećenjem sa femininom figurom) postaje pacijent koji biva podvrgnut pregledu, da bi, žrtvujući svoju maskulinost i autonomiju, postao sledbenik hijerarhijski organizovane zajednice *uverene da zna*.

Fenomen se može razumeti na osnovu *analogije između kulturnih obrazaca i religijskih rituala konfirmacije i konverzije i interpersonalnih konfiguracija* u snu. Tu analogiju moguće je izvesti na osnovu sledećih elemenata sna: „Kada izolovan i ‘kriv’ snevač poziva dr M., on očigledno priziva u pomoć viši autoritet. Njegovom pozivu se ne odaziva samo dr M., već i dr Leopold i dr Oto, koji sada, zajedno sa snevačem, obrazuju grupu sa *zajedničkim uverenjem (mi znamo)*. Pošto se to dogodi, i pošto se pregled nastavi, snevač počinje da se oseća kao da je on i onaj koji pati i onaj koji vrši pregled, to jest da se on, doktor i muškarac, stapa sa predstavom *pacijenta* i *žene*. To, naravno, predstavlja predaju analognu duhovnoj (spiritualnoj) konverziji i istovremenom žrtvovanju muške uloge. Implicitno, sada njegova usta bivaju podvrgnuta inspekciji. Ali za to postoji *nagrada*. Dr M., (simbolički kastriran kao sveštenik) recituje sa velikom sigurnošću nešto što *nema smisla* (latinski? hebrejski?) ali nešto što poseduje *magijsko dejstvo* po tome što pobuđuje snevačevo *neposredno uverenje* da je kauzalnost u ovom slučaju uspostavljena (magijska, božja volja).“²⁰

Interpretacija sna o Irmi kao rituala *konverzije* ili *konfirmacije* ne protivreći Frojdovoj interpretaciji sna kao ispunjenja želje. Bez Frojdove želje da se opravda za Irminu bolest, ne bi došlo do pojave sna. Bez umirujućeg dejstva superega, san ne bi imao tu formu. Bez odgovarajućih kompromisa od strane ega, san ne bi ispunio svoju

²⁰ Erikson, E. H., „The Dream specimen of Psychoanalysis“, str. 260.

funkciju – snevač sa manje fleksibilnim mehanizmima odbrane bi se, nakon viđenja zastrašujućeg prizora Irminih usta, probudio.²¹

U vreme kada je sanjao san o Irmi, Frojd je bio srednjih godina; njegove ideje, koje su u to vreme sazrevale, prethodne večeri su od strane autoriteta bile dovedene u pitanje. Frojd počinje da sumnja u sebe i da preispituje svoju odgovornost kao lekara. Na rođendanskoj proslavi, iako usamljen, energično vrši pregled. Otkriva mu se zastrašujuća slika Irminih usta koja poput Meduzine glave bulji u njega. Očekivalo bi se da taj prizor probudi snevača. To se ne dešava, jer Frojdovo Ja pravi kompromis: ono *napušta* svoje pozicije da bi ih *zadržalo*. Vidimo da se Frojd odriče svoje autonomije i maskulinosti kako bi pripao grupi *znalaca* u čiju kompetenciju ima poverenja. Sumnja u sebe ga vodi do ranijeg stadijuma u razvoju ega – stadijuma *bazične sigurnosti*. U pitanju je – *regresija u službi Ja*.²²

Lakanov tekst o Frojdom snu o Irminoj injekciji, objavljen u štampanom izdanju njegovog seminara *Ego u Frojdoj teoriji i tehnici psihoanalize*, pored osvrta na nedorečenosti koncepta topografske regresije, sadrži kritiku Eriksonove reinterpetacije Frojdrovog sna. Kritika je usmerena, pre svega, na Eriksonov kulturalizam, njegovu težnju da smisao Frojdrovog sna interpretira u kontekstu kulture u koju je on kao subjekat uronjen. To se odnosi na Eriksonovu *epigenetičku koncepciju razvoja identiteta subjekta*, gde on, Erikson, *postulira kriterijume neophodne za procenu uspešnosti ega u prevazilaženju uzrasno tipičnih kriza*. Otud, reč *kriza* se ovde nameće kao bitna. Upravo zato, ovde (u kontekstu Eriksonovog tumačenja) valja imati u vidu činjenicu da se sam san o Irmi, upravo, javlja tokom Frojdove kreativne (između ostalog vezane i za njegove tadašnje *srednje godine*) krize.

Erikson pokušava, govori nam Lakan, da sagleda san o Irminoj injekciji kao stadijum u razvoju Frojdrovog ega. Frojdov ego, svakako,

²¹ Ibid., str. 261.

²² Erikson, E. H., „The Dream specimen of Psychoanalysis“, str. 261

posедуje veliki kreativni potencijal, i naravno, opravdano je govoriti o psihologiji kreatora. Ali ukoliko prihvatimo Eriksonovu teoriju razvoja ega, napustićemo suštinu Frojdrovog otkrića: decentriranje subjekta u odnosu na *ego*. To bi bio bespogovorno važeći stav.²³

Ne može se, kaže Lakan, govoriti o stadijumima u razvoju Ja. Frojd nam u svojim spisima pokazuje na bezbroj načina da je *Ja suma identifikacija subjekta*. Imajući to u vidu, ne možemo govoriti o regresiji u službi Ja.

Kada Frojd u drugom delu sna ugleda sliku Irminih usta, otkriva mu se nešto što se u pravom *smislu te reči ne može imenovati, nešto bezoblično, što tu sliku čini primitivnim objektom par excellence*, „ambis femininog organa iz koga potiče sav život, ambis usta koja sve gutaju, ništa manje od slike smrti zbog povezanosti sa bolešću Frojdove ćerke koja je mogla biti fatalna, tu je i smrt pacijentkinje koju je izgubio kada je i njegova ćerka bila bolesna, što je smatrao misterioznom božanskom osvetom za njegov profesionalni nemar – *Matilda za Matildu*, pisao je... Otud priviđenje koje budi anksioznost i koje sadrži sve ono što je najmanje penetrabilno u realnom, realnom kome nedostaje bilo koja moguća oposredovanost, ultimativnog realnog, objekta koji to više nije, ali sa kojim suočavanje dovodi do toga da nas reči iznevere, i sve kategorije postanu nedostatne, objekat strepnje *par excellence*.“²⁴

U prvom delu sna, Frojd se ponaša kao u realnom životu – on prebacuje Irmi i istražuje. Nakon što je bio suočen sa prizorom Irminih usta, odnosi subjekta bivaju promenjeni, Frojda više nema. Nema više nikoga, veli Lakan, ko bi mogao da kaže *Ja*. Ne može se, dakle, *govoriti o regresiji u službi Ja, već o spektralnoj dekompoziciji funkcije Ja, dominantno imaginarnoj dekompoziciji*.

Nakon viđenja Irminih usta, pojavljuje se grupa. Tu su dr M., dr Oto i dr Leopold. To se, kaže Lakan, dešava onda kada subjekat biva

²³ Lacan J., *The seminar of Jacques Lacan, ed. Jacques Alain Miller, Book II. The ego in Freud's Theory and the Technique of Psychoanalysis 1954-1955*. Cambridge University Press, Cambridge, 1988, str. 148.

²⁴ Lacan J., *The ego in Freud's Theory and the Technique of Psychoanalysis*, str. 154.

zamenjen policefaličnim subjektom. Subjekt samosvesti je predstavljen grupom, to jest *imaginarnim pluralitetom subjekta*, različitim *identifikacijama Ja*. Policefalični subjekat je *acefalični* subjekat, jer imati *mnoštvo glava znači nemati jednu*. A ipak, to je subjekat koji govori. Spektralna dekompozicija funkcije Ja uvodi u igru *polifoniju glasova* koji, izgovarajući besmislice, ekskulpiraju Frojda.

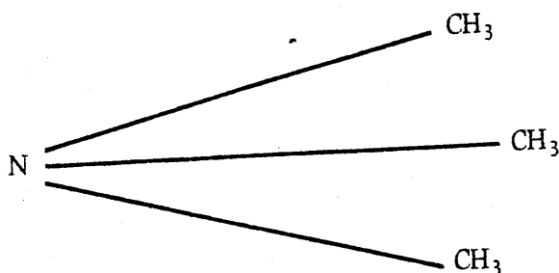
Kada to multiplo Ja progovori, ono što Frojda interesuje je govor o njegovoj krivici. Objekat je, kaže Lakan, uništen i sa njim uništena je i njegova krivica. „Kao i u priči o čajniku – zločin nije počinjen jer je žrtva – o čemu san govori na stotinu načina – već mrtva, to jest pati od organske bolesti koju Frojd ne može da leči, *drugo*, ubica, Frojd nije imao nameru da je povredi, i *treće* zločin je izlečiv s obzirom da je oboljenje, dizenterija – postoji igra reči između *dizenterija* i *difterija* – ono što će pacijentkinji doneti olakšanje“²⁵. Tako, spektralna dekompozicija funkcije Ja omogućava Frojdu da nastavi da spava i nastavi da sanja.

U drugom delu sna, Frojd, subjekat samosvesti, biva dekomponovan i predstavljen pomenutim triom. Frojdove asocijacije ukazuju i na druge *trijade*. Otkriva se da se iza Irme nalaze *njegova žena, Irmina bliska prijateljica i zavodljiva mlada žena koja bi bila mnogo bolji pacijent od Irme*. Tu su i tri *očinske figure* dr M., Frojdov stariji brat Emanuel i čovek koji je ubrzao svoju smrt neopreznom upotrebom kokaina. Setimo se i Frojdovog teksta – *Motiv tri kovčežića*²⁶. Tema koja izbija na površinu je – smrt. Priča o difteriji je povezana sa bolešću njegove ćerke. Setimo se, Frojd je smatrao da je to kazna za njegov nemar u lečenju pacijentkinje kojoj je prepisao preveliku dozu sulfanola.

²⁵ Lacan, J., *The ego in Freud's Theory and the Technique of Psychoanalysis*, str. 168.

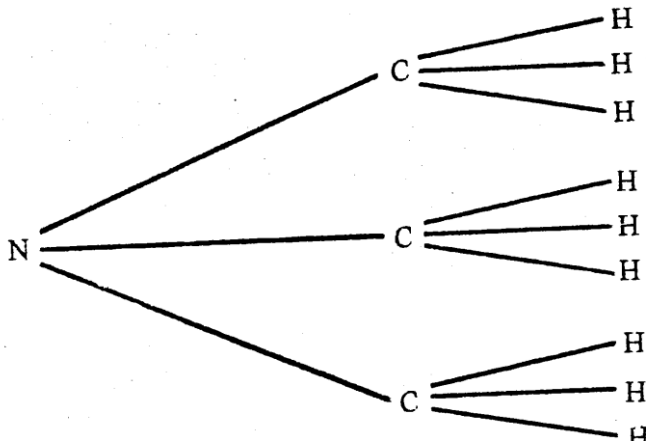
²⁶ Lacan, J., *The ego in Freud's Theory and the Technique of Psychoanalysis*, str. 158.

U drugom delu sna, „tri klovna“ prebacuju osećanje odgovornosti u vezi pitanja kojim se u to vreme bavio Frojd – „*Kakvo je značenje neuroza? Kakav je smisao lečenja?*“. Frojd koji sanja je istovremeno i Frojd koji traži smisao sna. Ono što se javlja kao vrhunac u drugom delu sna je najpre *neposredno (unmittelbar)* saznanje: Oto je krivac. Potom se javlja propil... propilen... koji budi sećanja na posetu dr Ota i njegov poklon, liker koji ima miris jeftinog pića. Na kraju, tu je formula trimetalamina (Slike 1. i 2.):



Slika 1. formula trimetalamina

Trijadna struktura trimetalamina, nastavlja Lakan, sve objašnjava: san koji kulminira prvi put sa užasavajućom slikom Irminih usta, drugi put kulminira sa formulom trimetalamina. Ta formula ima *Mene, Mene, Tekel, Upharishn* aspekt. Poput proroštva, ni ova formula ne daje jasan odgovor. Po svojoj prirodi enigmatična, hermetična, sadrži u sebi rešenje enigme (smisla) sna. Modelovana je u skladu sa islamskom formulom – *Nema drugog boga osim boga*. Ne postoji *drugo reči* što bi bilo rešenje tajne sna osim, upravo, reči. Ta simbolička struktura reči se, veli Lakan, pojavljuje kao naglašeno simbolizovana, prikazana *svetim znacima*.



Slika 2. formula trimetalamina

Ono o čemu Lakan govori jeste da hemijska formula izražava jasnu simboličku strukturu nesvesnog i da ona prikriva odgovor na pitanje koje je Frojd sebi postavljao mesecima – da li snovi, kao i neuroza imaju značenje – to jest simboličku strukturu. Odgovor ne dolazi iz Frojdovog Ja, već iz njegovog nesvesnog: „Te trijade koje srećemo, uvek i iznova, to je mesto na kome se u snu nalazi nesvesno – koje je van svih subjekata. Struktura sna nam jasno pokazuje da nesvesno nije Ja snevača, da to nije Frojd prurušen u Frojda koji vodi razgovor sa Irmom. To je Frojd koji je prošao kroz trenutak velike anksioznosti u kome se njegovo Ja identifikovalo sa prazninom (rupom) u najmanje konstituisanom obliku. Bukvalno, on pribegava, on se poziva, kao što je napisao, na one koji znaju. On je klonuo, on je nestao pred njima. I na kraju, čuje se drugi glas. Možemo se igrati sa alfa i omegom svih stvari. Ali čak i kada bi N zamenili sa AZ, dobili bismo istu besmislicu – možemo dati ime *Nemo* tom subjektu izvan subjekta koji određuje čitavu strukturu sna“.²⁷

²⁷ Dve poslednje rečenice oslanjaju se na simbol nitrogena u francuskoj hemijskoj nomenklaturi pri čemu je AZ oznaka za azot (na starogrčkom *a* – bez i *zoe* – život); otud referenca na alfa i omega. *Nemo* na starogrčkom znači *niko*

Frojdov san, dakle, uči nas da se funkcija sna nalazi sa one strane (izvan) ega, da ona potiče iz nesvesnog. U snu o Irmi, kada Frojd kao subjekat nestaje, kada biva dekomponovan, kada postaje subjekat sa više glava, a time i acefaličan, javlja se glas koji nikom ne pripada i koji dovodi do pojave formule trimetalamina. *A to je reč koja ne znači ništa osim da je reč.*

Frojd sanja za zajednicu psihologa i antropologa, jer reč koju vidi na kraju sna predstavlja rešenje misterije sna. On *Nema*, tj. *alfu* i *omegu acefaličnog subjekta*, ne nalazi samo za sebe. Naprotiv, posredstvom njegovog sna, on je taj koji nam govori, to jest iz njega nam Ono (nesvesno) govori: „*Ja sam taj koji želi da mi se oprostite jer sam se usudio da lečim one pacijente koje do sada niko nije želeo da razume i čije je lečenje bilo zabranjeno. Ja sam on koji ne želi da bude kriv za to, jer prekoračiti nametnuta ograničenja ljudske aktivnosti znači biti kriv. Ne želim da budem taj (Je veux n'être pas cela). Umesto mene, tu su svi drugi. Ja sam samo predstavnik tog velikog, maglovitog pokreta, potrage za istinom pred kojom sam bivam izbrisan. Više nisam ništa. Moja ambicija je bila veća od mene. Nema sumnje, špric nije bio čist. I upravo zbog toga što sam isuviše želeo da sudelujem u toj akciji, što sam želeo da ja budem kreator, ja nisam kreator. Kreator je neko veći od mene. To je moje nesvesno, glas koji iz mene govori, glas koji je izvan mene.*“²⁸ To bi za Lakana bilo značenje sna.

Lakanova i Eriksonova interpretacija Frojdovog sna su podjednako plodne. Interesuju ih, videli smo, isto pitanje: iz kog razloga se Frojd, nakon viđenja slike Irminih usta, nije probudio? Odgovor koji sledi biće određen njima prihvatljivim, međusobno suprotstavljenim

(Prim. prev. na engleski jezik). Lacan, J., *The ego in Freud's Theory and the Technique of Psychoanalysis*, str. 159.

²⁸ Lacan, J., *The ego in Freud's Theory and the Technique of Psychoanalysis*, str. 170-171.

teorijama razvoja Ja.²⁹ Erikson će, u skladu sa Ja-psihološkom teorijom naglašavati kulturološki kontekst i Frojdove kapacitete Ja za adaptaciju u odnosu na zahteve date socijalne sredine. Lakan će intepretirati Frojdiv san u skladu se reinterpretacijom njegove teorije – *nesvesno je strukturisano kao jezik*.

I Erikson i Lakan se slažu da je san o Irmi povezan sa problemom koji je u to vreme mučio Frojda – značenje sna. Iz tog razloga, Lakan ga naziva *snom nad snovima*, Erikson, *uzoritim snom psihoanalize*, snom koji je sanjan da bi bio analiziran, a analiziran kako bi imao naročitu sudbinu. Nema sumnje, kaže Erikson, da su Frojdovi snovi u to vreme bili sanjani kako bi doveli do relevantnih otkrića vezanih za teoriju sna.

Sukob interpretacija ne mora nužno biti takav da vodi isključenju jedne od sukobljenih pozicija. Oba tumačenja, tragajući za smislom sna, na sebi svojstven način *otkrivaju, iznose na videlo* ono što je u samom tekstu *skriveno*. *Zakrivenost* sna o Irmi nije promakla ni samom Frojdu – smatrao je da bi još dugo mogao da se zadrži na tumačenju sna.

LITERATURA

- Erikson, E. H., „The Dream specimen of Psychoanalysis“, *Selected Papers from 1930 to 1980*. Ed. Schilen S, W.W. Norton & Company, London, 1995.
- Freud S., „On the history of the psychoanalytic movement“ u SE, vol. XIV, Hogarth Press, London, 1914.
- Frojd, S., *Tumačenje snova*, Matica srpska, Novi Sad, 1970.
- Frojd, S., *Autobiografija*, Matica srpska, Novi Sad, 1970.
- Jevremović P., *Lakan i psihoanaliza*, Plato, Beograd, 2000.
- Lacan J., *The seminar of Jacque Lacan, ed. Jacques Alain Miller, Book II. The ego in Freud s Theory and the Technique of Psychoanalysis 1954-1955*. Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

²⁹ Po tom pitanju, poznat je spor između Lakana i ego-psihologa. Više o tome up. Lacan, J., *The ego in Freud s Theory and the Technique of Psychoanalysis*, kao i Jevremović P., *Lakan i psihoanaliza*, Plato, Beograd, 2000.

GORDANA VULEVIĆ

University of Belgrade, Faculty of Philosophy

MAJA MILIĆ

Belgrade

FREUD'S DREAM OF IRMA'S INJECTION

Erikson's and Lacan's Interpretation

Abstract: Freud's Dream of Irma, his patient whose psychotherapeutic treatment ended in only partial success, is exposed at the very beginning of „The Interpretation of Dreams“ as a confirmation of his theory of dreams as fulfillment of repressed desire. At the end of the dream analysis, Freud offers us the following interpretation: "The dream fulfilled my wish. I'm not to blame for Irma's illness. It's Otto's fault for giving her an injection of propylene..." Erikson and Lacan will, without pretending to better understand (interpret) the dream of Irma than Freud himself, continue hermeneutic work on the text of the dream. Both Erikson and Lacan observe the following: how is it that Freud, interpreting the dream of Irma, contented himself with recognizing a desire that could be situated in the system of the preconscious, if not in the system of the conscious? Secondly, the very phenomenology of sleep leads us to distinguish between its two parts: in the first part Freud reveals a frightening image of Irma's mouth, something like Medusa's head, something that, Lacan says, cannot be named, something that represents a primitive object *par excellence*. Such an image would be expected to awaken the dreamer. But Freud continues to sleep and continues to dream. This phenomenon (Lacan and Erikson both agree) requires interpretation. Erikson believes that Freud did not wake up due to regression in the service of the ego; Lacan says that that we are not dealing with the antecedent state of the ego, but with the spectral decomposition of the function of the ego.

Keywords: The dream of Irma's injection, Freud, Erikson, regression in the service of the ego, Lacan, spectral decomposition of the function of the ego

Primljeno: 19.5.2021.

Prihvaćeno: 14.7.2021

PRILOZI

LETOPIŠNE BELEŠKE Nastavnika i saradnika Odseka za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu

U okviru mobilnosti nastavnog osoblja (CEEPUS program), prof. dr Željko Kaluđerović držao je predavanja na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku (Hrvatska), u periodu od 25. aprila do 1. maja

Na poziv Kineziološkog fakulteta u Osijeku, Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku (Hrvatska), prof. dr Željko Kaluđerović je 6. maja održao predavanje pod nazivom „Etika *versus* sport”.

U organizaciji Centra za integrativnu bioetiku u Zagrebu (Hrvatska), 7. i 8. maja onlajn putem održana je 5. međunarodna konferencija „Bioetika i aporije psihe“. Asist. msr Tanja Todorović, uz Vanju Novaković, Luku Janeša i Dariju Rupčić Kelam, učestvovala je u panel diskusiji na temu „Tijelo kao ekspresija krize, ambivalencije postmoderne subjektivnosti / The Body as an Expression of Crisis, the Ambivalence of Postmodern Subjectivity“.

Izlaganjem pod nazivom „Ljubav i empatija, fenomenološka analiza“, asist. msr Tanja Todorović učestvovala je na skupu Centra za empirijska istraživanja religije (CEIR) koji je bio posvećen temi „Ljubav i strah u fokusu interdisciplinarnih istraživanja“. Skup je održan 9. i 10. maja u Beogradu.

Izlaganjem na temu „What Makes a Dream Sequence Philosophically Relevant?“, prof. dr Damir Smiljanić učestvovao je na jednodnevnoj međunarodnoj konferenciji *Philosophy and Film* u organizaciji Makedonskog filozofskog društva. Kongres je elektronskim putem održan 25. maja u sklopu 11. Filmskog festivala u Skopju (Severna Makedonija).

U sklopu digitalnog ciklusa predavanja povodom stogodišnjice smrti nemačkog pisca i satiričara Oskara Panice u organizaciji Koledža za humanističke nauke (Nemačke studije) Univerziteta u Arizoni, SAD (početak: 15. april 2021, završetak: 28. septembar 2021.), prof. dr Damir

Smiljanić je 10. juna onlajn putem održao izlaganje „Ein Satyriker mit Biss: Oskar Panizzas neokynischer Blick auf die menschliche Natur“.

Studentska filozofska konferencija *Summa studiorum philosophiae*, koju je četvrti put organizovao Odsek za filozofiju, ove godine održana je 26. juna elektronskim putem. Ovogodišnja konferencija bila je posvećena temi „Filozofija i umetnost“ i okupila je trinaestoro izlagača iz zemlje i regiona.

U organizaciji Filozofskog centra za psihoanalizu u Novom Sadu, prof. dr Damir Smiljanić je 26. juna održao onlajn predavanje „Granice transhumanizma“.

U okviru 16. Međunarodnog novosadskog književnog festivala koji je organizovalo Društvo književnika Vojvodine, 8. septembra održan je skup pod naslovom „Književnost i katastrofa“. Prof. dr Dragan Prole govorio je na temu „Privlačnost i odbojnost katastrofe“. Izlaganje prof. dr Damira Smiljanića bilo je posvećeno temi „77 suicida i ostale katastrofe. O apokaliptičnom tonu u avangardnoj književnosti“. Radovi učesnika objavljeni su u tematu „Simpozijum – Književnost i katastrofa“ u časopisu *Zlatna greda* br. 237-239.

Na interdisciplinarnoj naučnoj konferenciji *Filozofija medija: Mediji i nauka* u organizaciji Estetičkog društva Srbije, Fakulteta savremenih umetnosti u Beogradu i NVO „Mladi grašak“, za umetnost, kulturu, medije i društvena pitanja, prof. dr Damir Smiljanić održao je izlaganje „Medijski obrt u duhovnim naukama“. Konferencija je održana u Beogradu od 16. do 18. septembra.

Dana 18. septembra u Sremskim Karlovcima održan je godišnji skup Srpskog filozofskog društva na temu „Život kao filozofsko i naučno pitanje“. Prof. dr Una Popović učestvovala je sa izlaganjem „Pojam života u ranoj Hajdegerovoj filozofiji“. Doc. dr Goran Rujević izlagao je na temu „Istrajnost života“.

Na poziv Российский национальный исследовательский медицинский университет имени Н. И. Пирогова (Pirogov Russian National Research Medical University) (Moskva, Rusija), prof. dr Željko Kaluđerović održao je predavanje pod nazivom „Roots of Bioethics Border of 'Ensouled' and not 'Ensouled'“. Predavanje je održano 28. septembra.

U okviru ciklusa „Srijedom na Filozofskom“, doc. dr Goran Rujević je 29. septembra na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Banjoj Luci održao predavanje „Matematičke predstave: od nauke do umetnosti i natrag“. Istog dana, u saradnji sa Udruženjem za promovisanje kulture i mišljenja *Sofia*, doc. Rujević održao je predavanje za širu javnost na temu „Čija je mera lepote?“

U okviru 6. East-West konferencije pod radnim naslovom „Philosophy of Memory“ održane od 6. do 8. oktobra u Skoplju i Svetom Nikoli (Severna Makedonija), prof. dr Dragan Prole je dana 6. 10. u prostorijama Makedonske akademije nauka i umetnosti održao izlaganje „Political Culture of Collective Memory“.

U organizaciji Odseka za filozofiju, druga po redu konferencija za nastavnike filozofije *Philosophiae servias oportet* održana je 13. novembra elektronskim putem. U fokusu ovogodišnje konferencije bili su izazovi s kojima se u srednjoškolskom obrazovanju suočava nastava logike.

Tokom obeležavanja 200. godine od rođenja F. M. Dostojevskog, na Filozofskom fakultetu u Nikšiću (Crna Gora) 12. novembra održana je konferencija „Dva vijeka Dostojevskog“. Prof. dr Dragan Prole je održao izlaganje na temu „Antropologija podzemnog čoveka“.

Društvo za fenomenologiju Srednje i Istočne Evrope u Ljubljani je imalo godišnji naučni skup pod naslovom „Phenomenology and Sociality“. Konferencija je održana od 2. do 4. decembra, a prof. dr Dragan Prole je izlagao na temu „Sociality in Husserlian Cave“.

AUTHORS

LAZAR ATANASKOVIĆ (1988) is an Assistant Professor of Philosophy of History and Contemporary Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. He wrote and published numerous scientific articles.

MILOŠ JANKOVIĆ (1993) is a Research Assistant at the Institute for Philosophy and Social Theory (University of Belgrade). He attends PhD studies at the Faculty of Political Sciences, University of Belgrade.

NEVENA JEVTIĆ (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 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 140 articles and reviews in different science and philosophy journals in Albania, Bosnia and Herzegovina, Croatia, Germany, Hellenic Republic, Hungary, Montenegro, North Macedonia, Romania, Russian Federation, Serbia, Turkey, Ukraine 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).

EMILIANO METTINI (1976) Master of Philosophy, PhD in pedagogical sciences, is Head of Department of Humanities of International School of Medicine of Russian National Research Medical University “Pirogov” (Moscow, Russian Federation). He is the author of more than 85

scientific papers and as well as monograph *A. S. Makarenko: Italian capriccio on different themes* (2015).

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.

ANA MILJEVIĆ (1976) is a Teaching Assistant of Ancient Greek Philosophy and Introduction to Philosophy at the Faculty of Philosophy (University of Novi Sad).

TOMISLAV NEDIĆ (1991) is a Teaching Assistant at the Academy of Art and Culture and the General Secretary of the Centre for Integrative Bioethics, J. J. Strossmayer University of Osijek (Croatia). He received his BA degree at the Faculty of Law. At the same Faculty (J. J. Strossmayer University of Osijek), he proposed a Doctoral Thesis with the topic from the field of Integrative Bioethics. The area of his scientific interests includes segments of civil rights, legal aspects of (integrative) bioethics, as well as theory and philosophy of right.

ALEKSANDAR OSTOJIĆ (1989) is a Research Assistant at the Institute for Philosophy and Social Theory (University of Belgrade) and Teaching Assistant at the Faculty of Economics in Subotica (University of Novi Sad). He attends PhD studies in Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

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.

ODILON-GBÈNOUKPO SINGBO (1980) is an Assistant Professor at the Catholic University of Croatia in Zagreb (Croatia). He received his BA Degree at the Catholic Faculty of Theology (University of Zagreb) in 2008 with the topic *African Christianity in Search of Identity*. At the same faculty, he received his MA Degree in Theology and Bioethics with the topic *Theological-Bioethical Critical Evaluation of Nano-Biotechnics and Transhumanism as the Incentive for Formation of a Systematic Theology of Technics* (2016). He defended his PhD Thesis

Theological-bioethical Evaluation of Transhumanist Anthropology in 2019 (Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb; doctoral advisor: prof. dr sc Tonči Matulić). His fields of research are Bioethics, Moral Theology, Transhumanism, Artificial Intelligence, Human Body, Biomedical Ethics. He published the book *Theological-bioethical Evaluation of Transhumanist Anthropology* (2021).

MIHAJLO STAMENKOVIĆ (1983) received his MA Degree in Philosophy at the University of Novi Sad and the MA Degree (study program *Language, Literature, Culture*) at the Faculty of Philology, University of Belgrade. Currently, he attends PhD studies in Philosophy at the University of Novi Sad 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.

MIHAILO STOJANOVIĆ (1995) is a Research Assistant at the Innovation Center, University of Niš. He attends PhD studies in Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

IGOR ŠEVO (1990), doctor of technical sciences, is an independent researcher who wrote and published several scientific articles across disciplines, with international publications in algorithm research and machine learning. Until recently, he was an Assistant Professor at the Faculty of Electrical Engineering, University of Banja Luka.

NIKOLA TATALOVIĆ (1981) is an Assistant Professor of Contemporary Philosophy and Introduction to Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. He is the author of numerous scientific articles.

TANJA TODOROVIĆ (1992) is a Teaching Assistant of Ethics, Philosophy of Right and Aesthetics at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

GORDANA VULEVIĆ (1956) is an Associate Professor on the Faculty of Philosophy, University of Belgrade. She had published the book: *Developmental Psychopathology* (2016), and various texts that are concerned with the topics of psychoanalysis, literature, theology and semiotics.

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

- ARHE 16/2011: 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: LAJBNICOVA 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
- ARHE 33/2020: MARKSISTI XX VEKA / 20th-CENTURY
MARXISTS
- ARHE 34/2020: LOGIKA / LOGIC
- ARHE 35/2021: KANTOVA FILOZOFIJA /
KANT'S PHILOSOPHY

UNIVERZITET U NOVOM SADU
FILOZOFSKI FAKULTET NOVI SAD

21000 Novi Sad
Dr Zorana Đinđića 2
www.ff.uns.ac.rs

Štampa
Futura
Novi Sad

Tiraž
150

URL
<http://arhe.ff.uns.ac.rs>

CIP - Каталогизacija u publikaciji
Библиотека Матице српске

10/14(05)

ARHE – časopis za filozofiju / glavni i odgovorni
urednik Stanko Vlaški. – 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
