

ARHE
Časopis za filozofiju
FILOZOFSKI FAKULTET
Odsek za filozofiju
NOVI SAD
Godina XX, № 40/2023

ARCHE
Journal of Philosophy
FACULTY OF PHILOSOPHY
Department of Philosophy
Novi Sad
Year XX, № 40/2023

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 Ošljaj (Ljubljana), Evangelos Protopapadakis (Atina), Georgios Arabatzis (Atina), Tomislav Krznar (Zagreb)

Redakcija časopisa/Editorial Board
Željko Kaluderović (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: **Sajnos, Novi Sad**

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

SADRŽAJ

Uvodnik

TEMA BROJA

FILOZOFIJA ISTORIJE FILOZOFIJE

- 11 / Željko Kaluđerović, Jedno, τὸ πᾶν i bog
33 / Đorđe Hristov, *Delezova istorija filozofije*
51 / Nemanja Mičić, *Šapovo zaplitanje u filozofsku tradiciju*

MEDITACIJE S POVODOM

- 89 / Dragan Prole, *Mislioci prevrata*

STUDIJE I OGLEDI

- 107 / Una Popović, *Problem individuacije u srednjovekovnoj filozofiji*
127 / Nikola Tatalović, *Mimezis je negde drugde II: Pesnik je slikar je filozof*
153 / Darija Rupčić Kelam, *Ples kao heterotopija protiv hegemonističkog diskursa traumatičnih iskustava*
193 / Aleksandros Azaizes, *Tretman strasti u Dekartovoj filozofiji morala*
221 / Luka Rudić, *Prevodilac – pripovedač – istoričar: Montiranje virtuelnog u delu Valtera Benjamina*
247 / Safer Grbić, *Fenomen mističizma: Elementi mističizma u Heideggerovu trećem periodu mišljenja (1947-1976)*
277 / Nataša S. Milović, *Budućnost i neprozirnost – povesni aspekti očitovanja krize kao kvaziimperativa za savremenog čoveka*
319 / Mihailo Stojanović, *Uloga umetnosti u Platonovoj paideji*
347 / Sanja Vlahović, *Vera i određenje čoveka u filozofiji egzistencije Karla Jaspersa*

PRILOZI

371 / Letopisne beleške nastavnika i saradnika Odseka za filozofiju

CONTENTS

Editorial

TOPIC OF THE ISSUE

PHILOSOPHY OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY

- 11 / Željko Kaluđerović, *One, τὸ πᾶν and god*
33 / Đorđe Hristov, *Gilles Deleuze's History of Philosophy*
51 / Nemanja Mičić, *Schapp's Entanglement in Philosophical Tradition*

MEDITATIONS WITH A CAUSE

- 89 / Dragan Prole, *Thinkers of the Overturn*

STUDIES AND INQUIRIES

- 107 / Una Popović, *The Problem of Individuation in Medieval Philosophy*
127 / Nikola Tatalović, *Mimesis is Somewhere Else II: A Poet is a Painter is a Philosopher*
153 / Darija Rupčić Kelam, *Dance as a Heterotopia Against Hegemonic Discourses of Traumatic Experiences*
193 / Alexandros Azaizes, *Treatment of the Passions in the Moral Philosophy of René Descartes*
221 / Luka Rudić, *Translator – Storyteller – Historian: Montage of the Virtual in the Work of Walter Benjamin*
247 / Safer Grbić, *The Phenomenon of Mysticism: Elements of Mysticism in Heidegger's Third Period of Thought (1947-1976)*
277 / Nataša S. Milović, *Future and Opaqueness – Historical Aspects of Crisis Manifestation as Quasi-Imperative for Contemporary Human*
319 / Mihailo Stojanović, *The Role of Art in Plato's Paideia*

347 / Sanja Vlahović, *Faith and Determination of Man in Karl
Jaspers' Philosophy of Existence*

REVIEWS

371 / Chronicle of the Department of Philosophy

UVODNIK

Namera da se podstiče preispitivanje koncepcija mislilaca koji su oblikovali istoriju filozofije u njihovom značenju za samosvest filozofske savremenosti, jedno je od programskih opredeljenja koja određuju put *Arhea* od dana njegovog zasnivanja. Pred korakom u treću deceniju postojanja Časopisa, Uredništvo je pružilo podsticaj da se problemski pristupi pitanju o tome šta se misli samim pojmom istorije filozofije, kakvi su domašaji nekih među vodećim shvatanjima istorije filozofije pri sučeljavanju s onim što je iz vizure mislilaca koji su ih razvijali moglo slovit filozofskom tradicijom, te na koncu i šta odnos prema ideji istorije filozofije znači za samokonstituisanje savremenog filozofskog mišljenja. Zbog toga je temu 40. broja Časopisa posvetilo filozofiji istorije filozofije. Tematski blok čine tri rada koji osvetljavaju neka od paradigmatičnih pitanja, ali i mena u odnosu prema ideji istorije filozofije kao takvoj u različitim epohama njenog filozofskog života. Temat otvara rad Željka Kaluđerovića u kojem se – tragom pitanosti o učenju Ksenofana iz Kolofona o *Jednom* – razmatra i problematizuje stanovište Aristotela kao istoričara filozofije. Autor pokazuje da se s pozicija Aristotelovog učenja o četvorstvu uzroka, učenja koje je obrazovalo horizont Stagiraninovog misaonog susretanja s učenjima njegovih filozofskih prethodnika, Ksenofanova misao ipak ne može adekvatno situirati, i to nezavisno od toga da li se ona tumači u svetlu elejskog poricanja bića promene ili pak s obzirom na one aspekte koji bi je približavali ranijoj, jonskoj filozofiji. U središtu istraživanja Đorđa Hristova jeste shvatanje istorije filozofije kod Žila Deleza. Pažnja se pri tom posvećuje Delezovom stavu prema koncepciji G. V. F. Hegela, kao mislioca s kojim se istorija filozofije uspostavlja kao filozofska disciplina. Autor pokazuje da Delez s Hegelom deli stav da su bavljenje istorijom filozofije i sâmo filozofiranje međusobno uslovljene delatnosti, ali i da francuski mislilac – za razliku od Hegela – istoriju filozofije sagledava kao koegzistenciju pojmova koji uvek iznova na specifičan način uspostavljaju dodir s epohom kojoj su potrebni. Dominantna shvatanja istorije filozofije Nemanja Mičić

problematizuje polazeći od misli Vilhelma Šapa. Sa Šapovog stanovišta, istorija filozofije sa svojom pojmovnošću od svojih izvora sagledava se kao povest činjenica koje bi se imale izraziti u formi iskaza. Za Šapa, pokazuje se u radu, filozofski pojmovi primarno pak jesu *pripovesni*, narativni horizonti, te se i čitava istorija filozofije promišlja kao napredovanje ka samoreflektovanju te narativnosti.

U rubrici *Meditacije s povodom* Dragan Prole, uz knjigu *Marks, Vagner, Niče. Svet na prekretnici* nemačkog politikologa Helfrida Minklera, postavlja pitanje o metodologiji proučavanja istorije filozofije, ali i duhovnog nasleđa uopšte kada je reč o savremenosti. Model uporedne biografije, pokazuje autor, kod Minklera izmiče opasnosti psihologizma, a u nastojanju da do ličnosti Marksa, Vagnera i Ničea dopre dekonstrukcijom predrasuda koje su se oformile oko svakog od njih, knjiga pokazuje kako se sukobljavaju različita shvatanja temporalnosti u onome što za ove mislioce jeste važno kao savremenost.

Rubriku *Studije i ogledi* čine radovi posvećeni raznovrsnim problemskim čvorištima antičke, srednjovekovne, rane moderne i savremene filozofije. Una Popović tematizuje ontološke izvore srednjovekovnog problema individuacije, i to u svetlu relacije između razumevanja stvorenosti konačnog bića i problema nemogućnosti razumevanja božjeg bitka. U drugom delu rada Nikole Tatalovića posvećenom Platonovom poimanju mimezisa, u nemogućnosti da izbegne prikazivanje stvari u medijumu koji je od njih samih različit, filozof se, kao i pesnik, pokazuje kao – slikar. Darija Rupčić Kelam, na Fukoovom tragu, ples misli kao heterotopiju, kao praksu koja je u stanju da podriva odnose moći i hegemonističke diskurse. Kao takav, ples je mišljen u svom terapijskom potencijalu. Pitanje o načinima na koje se čovek može suočiti s neprijatnim osećanjima shodno Dekartovim istraživanjima s polja etike, u centru je pažnje Aleksandrosa Azaizesa. Luka Rudić pokazuje da pojmom virtuelnosti, kojim se otvara prostor za različita buduća ispoljavanja fenomena, jeste ocrtana nit koja ujedinjuje različite etape misaonog puta Valtera Benjamina. U članku Safera Grbića, kritički se pristupa pitanju o elementima misticizma u sagledavanju odnosa između pesništva i mišljenja, te teologije i filozofije kod poznog Hajdegera.

Nataša S. Milović specifičnost krizne situacije u kojoj se nalazi savremeni čovek osvetljava kao nemogućnost čoveka da stvarnost, ali i sebe samog uspostavi u apsolutnoj prozirnosti, inteligibilnosti. Autorka ističe da u tom *iskustvu faktičnosti* nije, međutim, samo izvor patnje, nego i zadatak za čovekovo buduće bivanje autentičnim. Pitanje o mimetičkoj prirodi umetnosti, kakvom nju shvata Platon, u radu Mihaila Stojanovića postavljeno je s obzirom na značenje koje umetnost ima za Platonovu filozofiju vaspitanja i obrazovanja. Rubriku zatvara rad Sanje Vlahović u kojem se Jaspersova zamisao jedne filozofske vere razmatra kao smernica za prevladavanje opreka kojima znanje i racionalnost uopšte bivaju ophrvani.

Letopisnim beleškama, koje čitaocce upoznaju s aktivnostima nastavnika i saradnika Odseka za filozofiju u 2023. godini, zaključuje se čitava sveska.

UREDNIŠTVO

FILOZOFIJA ISTORIJE FILOZOFIJE

Arhe XX, 40/2023

UDK 1 Xenophanes

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2023.40.11-32>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

JEDNO, TO ΠΑΝ I BOG

Sažetak: Autor u radu ispituje Ksenofanove fragmente, posebno one koji se tiču njegovog razumevanja boga, kao i njegov odnos prema promeni i mnoštvu. Elejci su, prema Aristotelu, poricali jestost svakoj vrsti promene i okružujućoj mnoštvenosti. Možda Kolofonjanin i nije nameravao da odbaci mnoštvenost sveta, ali je izvesno da nije mogao ni tačno da prikaže njegov odnos sa jednim bogom. Time se dovodi u pitanje čitava Stagiraninova četvorovrsna kauzalna shematika, jer bez egzistirajućeg mnoštva pojam uzroka (p)ostaje bez smisla. Na osnovu površne recepcije tri fragmenta (DK21B27, DK21B29 i DK21B33), i pominjanja zemlje i vode u njima, moglo bi se zaključiti da je Ksenofan, ipak, bio zastupnik učenja o tzv. materijalnom uzroku. Sva tri pasaža, u stvari, opisuju nastanak organskog života iz zemlje, koja da bi stvorila živa bića treba biti još i vlažna. *Arche kosmosa* nije u ovim fragmentima predmet analize budući da konceptijski posmatrano on i nema načelo. Ovi fragmenti barda iz Kolofona, stoga, nemaju *arche*-ološko značenje već predstavljaju njegovo plaćanje danka vlastitom jonskom poreklu. Bez obzira, konačno, da li se Ksenofan razmatra iz „elejske” ili više iz „jonske” perspektive, zbog strukturalnih prepreka njegove doktrine, on stoji izvan mogućeg klasifikovanja koje bi ga situiralo u Aristotelovo učenje o uzrocima.

Ključne reči: Ksenofan, jedno, τὸ πᾶν, bog, promena, mnoštvo, *arche*, uzroci, materijalni uzrok

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

Raritet je kada radovi jednog mislioca, kako zbog njihove strukturalne prilagodljivosti, tako i zbog osobene vrednosti, zasluže da se istovremeno nađu u pregledima antičke lirike i u istorijama presokratske filozofije.² Još veća retkost je kada takav metodološki pristup i argumentacija mogu da se primene na jednu elegiju od 24 reda, što je slučaj s Ksenofanovom elegijom, preciznije rečeno, u vezi kasnijeg tretmana njegovog 1. fragmenta (DK21B1). On je i autor od koga je sačuvan zavidan broj autentičnih fragmenata (41 sa oznakom B), koji se zbog svoje specifične pesničke forme relativno lako mogu razdvojiti od naknadnih parafraza i imitacija.

Kolofonjanina, kao i neke druge drevne autore, prate kontroverzne ocene od kojih je, u negativnom smeru, najpoznatija ona koja kaže da je on „pesnik i rapsod koji je greškom postao ličnost u istoriji grčke filozofije” (“a poet and rhapsode, who has become a figure in the history of Greek philosophy by mistake”).³ Stejs (W. T. Stace), zatim, kaže da bi bilo ispravnije razmatrati Ksenofana kao nekoga ko pripada području istorije religije, a ne istoriji filozofije.⁴ Niče (F. Nietzsche) ga je, pak, imenovao kao „staru lualicu” i „pevača mistične deifikacije prirode” (“des Sängers einer mystischen Naturvergötterung”), za koga nije moguće precizno utvrditi „otkud se i kada u njemu pojavila mistična sklonost k Jednom i večito

² Delovi i ovog rada objavljeni su prethodnih godina u nekoliko kraćih ili dužih obrada i interpretacija. 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 Prev. Ž. Kaluđerović. Konsultovati: H. Cherniss, "The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy", p. 18, u: D. J. Furley, R. E. Allen, *Studies in Presocratic Philosophy I*, Humanities Press, New York 1970. Blaža verzija kaže da Ksenofana treba razmatrati prvenstveno kao pesnika, ali pesnika sa izuzetno širokim spektrom interesovanja i jasno izraženim stavovima o mnogim temama. Videti: W. A. Heidel, "Hecateus and Xenophanes", p. 267, u: *The American Journal of Philology*, Vol. 64, No. 3. (1943).

⁴ W. T. Stace, *A Critical History of Greek Philosophy*, MACMILLAN AND CO., LIMITED, London 1950, pp. 40-41.

Počivajućem” (“Woher und wann ihm der mystische Zug in’s Eine und ewig Ruhende gekommen ist”).⁵

Sa druge, afirmativne, strane među potonjim Greima ovaj Jonjanin po poreklu je stekao reputaciju čoveka koji je utemeljio elejsku filozofsku školu.⁶ Zanimljivo je da i jedni i drugi potvrdu za izrečene kvalifikacije o Ksenofanu pokušavaju zasnovati na Aristotelovim beleškama. Prvi su to činili na osnovu toga što Stagiranin odista nije mnogo obraćao pažnju na Kolofonjanina, a i kada je to činio tretirao ga je kao naivnog i konfuznog mislioca (*Met.*986b25-27). Autori su, prethodno navedeno, dodatno potkrepljivali tvrdnjom da je Aristotel tvorac jednog spisa koji nosi indikativan naslov: *Protiv Ksenofanovog [učenja]* (Πρὸς τὰ Ξενοφάνους) (*DL*,V,25). Drugi su iz sačuvanih Stagiraninovih radova izvlačili segmente poput: „jer za Parmenida se govori da je bio njegov (Ksenofanov, prim. Ž. K.) učenik” (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται μαθητής).⁷ Oni su se koristili i pseudoaristoteliskim spisom *O Melisu, Ksenofanu i Gorgiji* (Περὶ Μελίσσου, Ξενοφάνους καὶ Γοργίου), koji Ksenofana tretira kao konsekventnog i sistematskog mislioca elejske provenijencije. Čini se, ipak, da je sa ovim i nekim sličnim oprečnim ocenama o pesniku iz Kolofona moguće, manje ili više adekvatno, izaći na kraj jer je jezičak na vagi pretegao na stranu njega kao filozofa.⁸

⁵ Prev. B. Zec. F. Niče, *Filozofija u tragičkom razdoblju Grka*, u: *Spisi o grčkoj književnosti i filozofiji*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Novi Sad 1998, str. 225. Original *Filozofije u tragičkom razdoblju Grka* (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*) preuzet je sa Internet adrese: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/PHG>.

⁶ Konsultovati: DK21A36; S. Kozlić, *Filozofija prava*, Pravni fakultet Univerziteta u Zenici, Zenica 2015, str. 14.

⁷ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 20, *Met.*986b22.

⁸ Hegel (G. W. F. Hegel) kaže: „Što se tiče Ksenofanove filozofije, on je prvi definisao apsolutnu suštinu kao jedno: 'Svemir je jedno.' ... Princip je: samo jedno jeste, samo biće jeste” (“Was nun seine Philosophie betrifft, so hat zuerst Xenophanes das absolute Wesen als das Eine bestimmt: »Das All sei

Aristotel u 2. glavi I knjige *Fizike* (Φυσικῆς ἀκροάσεως) (184b15-22) istražuje broj i svojstva prvih načela prirode.⁹ Klasifikacija je izvršena na sledeći način: mora biti, ili **1.** jedno načelo, ili **2.** više od jednog načela. Ako je jedno načelo, ono mora biti, ili **1.1.** nepokretno (Parmenid, Melis), ili **1.2.** pokretno (*fisičari* poput Anaksimena i Diogena, Talesa i Hipona). Međutim, ako ima više od jednog načela, onda ona moraju biti **2.1.** ograničena po broju, ili **2.2.** neograničena po broju. Ako su ograničena po broju, a više ih je od jednog, onda ih mora biti ili dva (verovatno se misli na pitagorejsku kosmologiju opisanu u Parmenidovom „putu mnenja”, gde se spominju vatra i noć (svetlo i tama), ili na kasnije pitagorejce koji su razmatrali vatru i zemlju kao načela),¹⁰ ili tri (Filopon nagoveštava da bi se ovo moglo odnositi na Timaja i njegova tri principa: boga, ideju i tvar. Moguće je da Stagiranin ovde nije mislio ni na kog određenog, kao ni kada je rekao (prev. Ž. Kaluđerović) „ili drugi neki broj” (ἢ ἄλλον τινὰ ἀριθμόν), ili četiri (misli se na Empedokla i Hipokrata i njihove vatru, vodu, zemlju i vazduh), ili neki drugi broj. Ako su neograničena po broju onda načela moraju biti **a.)** generički jedno a razlikovati se po obliku (Demokrit), ili **b.)** različita u vrsti ili čak oprečna (Anaksagora).¹¹

Eins. « ... Das Prinzip ist: Es ist nur das Eine, es ist nur das Sein”). Prev. N. M. Popović. G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije I*, Kultura, Beograd 1970, str. 207. 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/C.+Die+Eleatische+Schule/1.+Xenophanes>.

⁹ Videti i: Ž. Kaluđerović, „Aer kao arche”, u: *ARHE*, god. XVIII, br. 36, Novi Sad 2021, str. 9-28.

¹⁰ O čemu će biti govora i u narednom autorovom prilogu posvećenom Parmenidu.

¹¹ Ladan u svom komentaru dodaje i pitagorejce, jer su i oni „priznavali ... opreke ... kao počela”. Aristotel, *Fizika*, Liber, Zagreb 1988, str. 3.

Distinkcija nepokretno-pokretno pojavljuje se jedino kod zastupnika tvrdnje da postoji samo jedno načelo, pa su i jedini mislioci koji su razmatrali *ἀρχή* kao nepokretno bili monisti (Elejci). Premda Ksenofan eksplicitno nije nigde pomenut, već samo Parmenid i Melis, jasno je da bi se jedino sa nazorima ove dvojice filozofa moglo dovesti u vezu Kolofonjaninovo učenje o jednom i nepokretnom bogu. Da ova dvojica, odnosno trojica, filozofa stoje, nekako, nasuprot ostalih (koji su imenovani kao *οἱ φυσικοί*), može se uočiti iz *Phys.*184b17, ali i iz nastavka pomenutog pasusa iz *Fizike*.

U *Phys.*184b25-185a5, u stvari, pružaju se dva različita argumenta koja treba da pokažu da istraživanje (prev. Ž. Kaluđerović) „da li je biće jedno i nepokretno” (*εἰ ἐν καὶ ἀκίνητον τὸ ὄν*) ne pripada području prirodne filozofije. Iz dela pasusa u *Phys.*184b25-185a3 vidi se da stav da je biće nepokretno (i nepromenljivo) znači poricanje egzistencije prirode, jer je ona načelo promene ili kretanje koje ima načelo u sebi samom.¹² Zato se i kaže da nije ni zadatak dotične znanosti da raspravlja sa onima koji poriču njena prva načela, pošto je to ili zadatak neke druge znanosti (prev. Ž. Kaluđerović) „ili [to] [pripada] onoj svima zajedničkoj” (*ἢ πασῶν κοινῆς*), a to je najverovatnije metafizika.¹³ U *Phys.*185a3-5, potom, stoji da reći da je biće jedno, i samo jedno, koje isključuje sve razlike, automatski znači i poricati *ἀρχή κινήσεως* tj. načelo promene. Istovremeno, to znači i poricanje svakog mogućeg *archea*, jer načelo je načelo nečega i ono uključuje postojanje najmanje još jedne stvari mimo sebe. Elejci

¹² Videti: *Phys.*185a12-14. „Priroda” (*φύσις*) je kao i mnogi drugi Stagiraninovi pojmovi višeznačna, što se najbolje može videti iz njenog razmatranja u 4. glavi V knjige *Metafizike* (*Μετὰ τὰ φυσικά*) kao i iz 1. glave II knjige *Fizike*. Centralna definicija prirode sasvim verovatno je ona iz *Met.*1015a13-15: „Iz onoga što je rečeno [sledi] da priroda u prvom i poglavitom smislu jeste bivstvo onih stvari koje u sebi samima, kao takve, imaju načelo kretanja” (*ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων ἢ πρῶτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἢ οὐσία ἢ τῶν ἔχοντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά*). Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006, str. 179, 1015a13-15. Konsultovati: Ž. Kaluđerović, „Stagiraninova aitiologija”, u: *Znakovi vremena*, God. XVI, broj 59, Sarajevo 2013, str. 73-92.

¹³ Uporediti: *Met.*1026a29-32.

su, na ovaj ili onaj način, poricali jestost okružujućoj mnoštvenosti i možda Ksenofan i nije nameravao da odbaci mnoštvenost sveta, ali je izvesno da nije mogao ni tačno da prikaže njegov odnos sa jednim bogom. Time se istovremeno dovodila u pitanje čitava Aristotelova četvorovrsna kauzalna shematika, jer bez egzistirajućeg mnoštva pojam uzroka (p)ostaje bez smisla.

U A knjizi *Metafizike*, koja je uređena kao pregled mišljenja prethodnika, Aristotel otvoreno kazuje da Ksenofan (i Elejci u celini) stoji izvan mogućeg klasifikovanja koje bi ga svrstalo u učenje o uzrocima. Evo njegovih reči (*Met.*986b10-17):

Ima i nekih koji su kazivali o [onom] sve kao da je jedna bivstvena priroda, ali sam način [govora] niti je svima bio prikladn, niti prema prirodi. No, diskusija o njima se u sadašnje razmatranje uzroka nikako ne uklapa (jer oni nisu kao neki od fiziologa,¹⁴ koji podmećući jedno ipak porađaju biće iz jednog kao stvari, nego govore na drugi način; jer oni [prvi] postavljaju křtetanje rađajući sve, a oni [drugi] kažu da je [ono] nepokřetno).¹⁵

εἰσὶ δὲ τινες οἱ περὶ τοῦ παντὸς ὡς ἂν μιᾶς οὐσης φύσεως ἀπεφήναντο, τρόπον δὲ οὐ τὸν αὐτὸν πάντες οὔτε τοῦ καλῶς οὔτε τοῦ κατὰ τὴν φύσιν. εἰς μὲν οὖν τὴν νῦν σκέψιν τῶν αἰτίων οὐδαμῶς συναρμόττει περὶ αὐτῶν ὁ λόγος οὐ γὰρ ὥσπερ ἔνιοι τῶν φυσιολόγων ἐν ὑποθέμενοι τὸ ὄν ὅμως γεννῶσιν ὡς ἐξ ἕλης τοῦ ἑνός, ἀλλ' ἕτερον τρόπον οὔτοι λέγουσιν· ἐκεῖνοι μὲν γὰρ προστιθέασιν κίνησιν, γεννῶντές γε τὸ πᾶν, οὔτοι δὲ ἀκίνητον εἶναί φασιν.

¹⁴ Imenica muškog roda *φυσιολόγος* može da se prevede i kao „istraživač prirode”.

¹⁵ Preveo i naglasio Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 20, *Met.*986b10-17. Ros (W. D. Ross) kaže da sintagma (iz *Met.*986b12) *τοῦ κατὰ τὴν φύσιν* („prema prirodi”) ne može značiti „s obzirom na prirodnost” (“in respect of naturalness”). Njegovo je mišljenje da ona mora značiti (prev. Ž. Kaluđerović) „što se tiče saglasnosti sa prirodnom ćulnog sveta” (“in respect of conformity to the nature of the sensible world”), jer je upravo to segment koji je elejcima, koji su poricali egzistenciju mnoštvu i promeni, nedostajao. Videti: W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics I*, Oxford University Press, Oxford 1997, p. 152.

Da je u prethodnom pasusu reč i o Kolofonjaninu može se videti iz onog što sledi u *Met.*986b21-24:

<p><i>Ksenofan pak [koji] [je] prvi jedinisao (ένίσασ) od njih (jer za Parmenida se govori da je bio njegov učenik), ništa nije razjasnio, niti izgleda da je ijedan od ovih [uzroka] prirode dotakao, nego sagledavajući celo nebo, [on] kaže da je jedno bog.¹⁶</i></p>	<p><i>Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ένίσασ (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται μαθητής) οὐδὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν θεόν.</i></p>
--	---

Opšte karakteristike Ksenofanovog boga, koje su utvrđene na osnovu beležaka različitih autora i samih fragmenata „poznatog” (ἐγνωρίζετο) (DK21A9) Kolofonjanina, mogu biti razvrstane na sledeći način. Prvo, po Ksenofanu bog je nepokretan. Ova formulacija može se pronaći u njegovom 26. fragmentu (DK21B26):

¹⁶ Preveo i naglasio Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 20, 986b21-24. Kada Stagiranin u *Met.*986b23 kaže „niti izgleda da je ijedan od ovih [uzroka] prirode dotakao” (οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν), pod onim „ijedan od ovih” (οὐδετέρας) verovatno je mislio na nešto ranije pomenute (*Met.*986b19 i *Met.*986b20) uzroke λόγος i ἔλη. Posebno je, naravno, pitanje to što je Aristotel „unapredio” Ksenofanove misli, a linija „unapređenja” ide od neutralnog određenja „jedan bog” (εἷς θεός) (DK21B23), završavajući se sa filozofskim iskazom da (prev. Ž. Kaluđerović) „jedno jeste ... bog” (τὸ ἐν εἶναι ... τὸν θεόν) (*Met.*986b24). Finkelberg (A. Finkelberg), u 66 strana dugoj studiji o „prirodnjaku” (φυσικός) (DK21A13) iz Kolofona, smatra prikladnim da vlastitu diskusiju o Ksenofanovom učenju započne baš sa ovim Stagiraninovima prikazom, iako nešto šire zahvaćenim (*Met.*986b10-987a1). A. Finkelberg, "Studies in Xenophanes", p. 103, u: *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 93. (1990). Konsultovati i: F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, Harper & Row, New York 1957, p. 177, 216.

<p><i>Uvek na istom mestu boravi, bez iĥakve ĥretnje, niti njemu dolikuje da ide ĥas amo, ĥas tamo.</i>¹⁷</p>	<p>αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μῖμνει κινούμενος οὐδέν οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.</p>
--	---

Drugo, bog je nenastao, odnosno Kolofonjanin tvrdi večnost boga. On oštro kritikuje one koji su tvrdili da se bogovi rađaju kao i one koji su smatrali da bogovi umiru, pošto iz obe teze proizlazili zaključak da bogovi nisu oduvek. O tome piše u 14. fragmentu (**DK21B14**):

<p><i>Smrtnima se čini da se bogovi rađaju, da imaju odelo, glas i stas ĥao i oni.</i>¹⁸</p>	<p>ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκεῦσι γεννᾶσθαι θεούς, τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχουσι φωνὴν τε δέμας τε.</p>
---	---

Treće, ima jedan bog koji je najveći među bogovima i ljudima (**DK21B23**):

<p><i>Jedan bog, među bogovima i ljudima najveći, ni (ob)liĥom ni mišlju smrtnicima nije sliĥan.</i>¹⁹</p>	<p>εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα.</p>
---	--

Na osnovu naglašenog početka ovog fragmenta (**DK21B23**) „Jedan bog” (u nekim prevodima „Bog je jedan”) može se zaključiti

¹⁷ Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 134, B26. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 135, B26.

¹⁸ Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 133, B14. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 132, B14. O ovome piše i Aristotel u *Retorici* (τέχνη ῥητορικῆ) (1399b6-9).

¹⁹ Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 134, B23. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 135, B23. Sliĥno i u **DK21A28**, **DK21A31**, **DK21A33**, **DK21A34** i **DK21A35**. Drugaĥije stoji u **DK21A32**, gde se ne dozvoljava ontološki primat jednog boga nad drugim bogovima.

da je Kolofonjaninu ovakvo određenje bilo veoma važno. Iz konstrukcije εἷς θεός, ipak, ne proizilazi nikakav pledoaje za monoteističko stanovište i prvu od deset božjih zapovesti: „Ja sam Gospod Bog tvoj ... Nemoj imati drugih Bogova uza me.”²⁰ U Ksenofanovom fragmentu se, uostalom, ne kaže se da „postoji samo jedan bog”, nego se ističe da jedan bog koji je najveći među bogovima i ljudima ni na koji način nije sličan smrtnicima, ni po obliku ni po mislima. „Sumnjičavi” (ἠπορηκότα) (DK21A35) Kolofonjanin, kao uostalom ni drugi Grci, nije mnogo mario za pitanje monoteizma ili politeizma,²¹ nego mu je bilo važnije da istakne da ono što jeste jeste jedno, tako da on u neku ruku može biti zagovornik monizma,²² ali teško da može biti anticipator monoteizma.²³

²⁰ Prev. Đ. Daničić. *Biblija, Stari zavjet*, „Druga knjiga Mojsijeva”, Sveti arhijerejski Sinod Srpske pravoslavne crkve, Beograd 2007, str. 105.

²¹ Ksenofan je, uostalom, u 34. fragmentu (DK21B34) načelno doveo u pitanje sve ljudske predstave o bogovima, a time u određenoj meri i samu mogućnost čovekovog poimanja bogova, čime je demonstrirao agnostički pa i skeptički stav: „*I doista nije bio niti će ikada biti čovek koji bi pouzdano znao istinu o bogovima i o svemu što kažem. A ako bi slučajno i uspeo izreći upravo to, on ipak to ne bi znao, jer [samo] mnjenje je ono što je svima dato*” (καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδὲ τις ἔσται εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων· εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπῶν, αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται). Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 135, B34. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 137, B34. Ovu izjavu moguće je dovesti u vezu sa Protagorinim 4. fragmentom (DK80B4), sa početka njegove spaljene knjige *O bogovima* (Περὶ Θεῶν). O agnosticizmu filozofa iz Abdere detaljnije videti u: Ž. Kaluđerović, Z. Delić, „Razložnost *homo mensure*”, u: *Pedagoška stvarnost*, god. LXI, br. 4, Novi Sad 2015, str. 529-540.

²² Kolofonjanin je, tačnije, samo doveo do krajnjih konsekvenci implicitni monizam jonskih fizičara.

²³ Vilamovic (U. v. Wilamowitz-Moellendorff) tvrdi suprotno. On, štaviše, navodi da je Ksenofan bio kreator jedinog zbiljskog monoteizma koji je ikada postojao na zemlji. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Die Griechische und Lateinische Literatur und Sprache*, Druck und Verlag von B. G. Teubner, Berlin und Leipzig 1905, s. 38. Uporediti i: E. Hussey, *The*

Četvrto, bog nije antropomorfan. Ovakva konstatacija izražena u tri poznata Ksenofanova fragmenta (**DK21B14**, **DK21B15**, **DK21B16**) ima za cilj da kritikuje tada važeće Homerove i Hesiodove stavove o bogovima, odnosno da razotkrije uobičajene zamisli o bogovima kao proizvoljne i etnološki uslovljene antropomorfne predstave. Pošto je 14. fragment već naveden, sledi 15. fragment (**DK21B15**):

<p><i>Καδα βι volovi, (i κoνji) ili lavovi imali ruke da njima slīkaju i dela stvaraju kao ljudi, κoνji βι κoνjima [slīčne], volovi volovima slīčne, līkove bogova slīkali, i tela βι načinili njihova po svome (ob)līku.²⁴</i></p>	<p>ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες ἵπποι τ' ἢ λέοντες ἢ γράψαι χεῖρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες, ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας καὶ <κε> θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματα' ἐποίουν τοιαῦθ' οἷόν περ καὶ τοὶ δέμας εἶχον <έκαστοι>.</p>
--	---

Presocratics, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis 1995, p. 13. Činjenica je, ipak, da se sam monoteizam odnosno njegova ideja, posredstvom Diogena iz Apolonije i Platona, uobličila tek kod stoika Kleanta i u teološkim spekulacijama iz perioda ranog Rimskog carstva i pozne antike.

²⁴ Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 133, B15. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 132-133, B15. Usporediti i Epiharmove reči u **DK23B5**. Dods (E. R. Dodds) piše da ovaj pasaž (**DK21B15**), uz **DK21B14** i **DK21B16**, ilustruje Ksenofanov odlučujući doprinos u razotkrivanju relativnosti religijskih ideja. E. R. Dods, *Grci i iracionalno*, Službeni glasnik, Beograd 2005, str. 128.

A potom i 16. fragment (DK21B16):

<p><i>Ετιορῆjani (kažu da su bogovi njihovi)</i> <i>turonosi i crni,</i> <i>a Tračani da su plav(ook)ji i ridoξosi.</i>²⁵</p>	<p>Αἰθίοπές τε <θεοὺς σφετέρους> σιμοὺς μέλανάς τε Θρηϊκῆς τε γλαυκοὺς καὶ πυρροὺς <φασι πέλεσθαι>.</p>
--	--

Peto, bog vidi, misli i opaža „sveobuhvatno” (DK21B24):

<p><i>[On] u celosti vidi, u celosti misli, i u</i> <i>celosti čuje.</i>²⁶</p>	<p>οὐλος ὁρᾷ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει.</p>
--	---

Šesto, bog pokreće sve snagom svog uma (DK21B25):

<p><i>I bez napora [on] snagom svoga uma</i> <i>sve pokreće.</i>²⁷</p>	<p>ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.</p>
--	--

²⁵ Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 133, B16. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 133, B16. O antropomorfizaciji bogova kod Helena izveštava i Stagiranin u *Politici* (Πολιτικά) (1252b24-27): „I o bogovima zbog toga svi ljudi kažu da [nad] njima vlada kralj, zato što su i oni sami, [neki] još i sada a [neki] u davnini, bili pod kraljem. Baš kao što im obličja predstavljaju prema sebi samima, tako [predstavljaju] i živote bogova” (καὶ τοὺς θεοὺς δὲ διὰ τοῦτο πάντες φασὶ βασιλεύεσθαι, ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν οἱ δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐβασιλεύοντο, ὥσπερ δὲ καὶ τὰ εἶδη ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν). Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Politika*, Liber, Zagreb 1988, str. 3, 1252b24-27. Uporediti: S. Broadie, "Rational theology", p. 209, 212, u: A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to EARLY GREEK PHILOSOPHY*, Cambridge University Press, Cambridge 1999. Mekkirahan (R. D. McKirahan) prigovara tezi da svi ljudi pripisuju bogovima karakteristike svojstvene njihovoj etničkoj grupi. Ova tvrdnja, po njemu, previda Boga Jevreja i teriomorfne (koji nalikuju životinjama) bogove Egipćana, koji su bili poznati Grcima iz Ksenofanovog vremena. R. D. McKirahan, *Philosophy Before Socrates*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 2010, p. 60.

²⁶ Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 134, B24. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 135, B24. Slično i u **DK21A28**, **DK21A33**.

Sedmo, bog je „moralno” savršen. „Nemoralnost” Homerovih i Hesiodovih bogova Ksenofan izlaže razornoj kritici u dva svoja fragmenta (**DK21B11** i **DK21B12**). Jedanaesti fragment glasi (**DK21B11**):

<p><i>Sve su bogovima pripisali Homer i Hesiod što je i ljudima nečasno i sramno: kao krasti, preljubu [činiti] i jedni druge varati.²⁸</i></p>	<p>πάντα θεῶσ' ἀνέθηκεν Ὀμηρός θ' Ἡσιόδός τε, ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν, κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.</p>
--	--

Zatim 12. fragment (**DK21B12**), čoveka za koga se kaže da je, osim Arhelajev, bio „učenik Atinjanina Botona” (διήκουσε ... Βότωνος Ἀθηναίου) (*DL,IX,18*) i Anaksimandra (Ἀναξίμανδρου ... ἀκοῦσαι) (**DK21A2**), dok po nekima Kolofonjanin nije bio ničiji učenik (διήκουσε δὲ κατ' ἐνίους μὲν οὐδενός) (**DK21A1**):

<p><i>Tako ispevaše isuviše mnogo bezakonih dela bogova, kao krasti, preljubu [činiti] i jedni druge varati.²⁹</i></p>	<p>ὡς πλεῖστ(α) ἐφθέγγαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα, κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.</p>
---	---

²⁷ Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 134, B25. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 135, B25. Doslovno *κραδαίνει* znači „mahati”, „vitlati”, „potresti”, „plašiti”, „drhtati”, što je reminiscencija na Homerov prikaz Zeusa (*Il.I,530*). Uporediti: J. H. Leshner, *Xenophanes of Colophon . Fragments*, University of Toronto Press, Toronto 1992, p. 110. Jeger (W. Jaeger) smatra da Stagiraninova ideja nepokretnog pokretača ima svoje korene u ovakvim i sličnim Kolofonjaninovim zamislima. O ovome konsultovati: Ž. Kaluđerović, „Aristotelov nepokretni pokretač”, u: *Filozofski godišnjak*, god. VI, br. 6, Banja Luka 2009, str. 155-172.

²⁸ Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 132, B11. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 132, B11.

Napadima Ksenofana na Homera i Hesioda latentni antagonizam između novog filozofskog mišljenja i starog mitskog pogleda, koji je dominirao dotadašnjim postignućima grčkog duha, kao da eskalira u otvoreni konflikt.

Osmo, bog ima „oblik kugle”. Nije sačuvan ni jedan izvorni Kolofonjaninov pasaž koji ovo potvrđuje, ali konsultovani autoriteti, odnosno njihovi fragmenti, uglavnom su saglasni oko ove pretpostavke.³⁰ Na ovom mestu biće citiran deo Hipolitovog teksta *Pobijanje svih jeresi* ([Φιλοσοφούμενα ἢ] κατὰ πασῶν αἰρέσεων ἔλεγχος) (DK21A33), koji na samom početku piše da, po Ksenofanu, ništa ne nastaje niti propada, niti se išta kreće. Hipolit, dalje, kaže da je jedno sve i da je ono izvan bilo kakvih promena (DK21A33):

<p><i>Potom kaže</i> (Ksenofan, prim. Ž. K.) <i>i da je bog večan i jedan i jednak svuda i ograničen, kao kugla je, i u svakom svom delu [ima] moć opažanja.</i>³¹</p>	<p>φησὶ δὲ καὶ τὸν θεόν εἶναι αἰδίου καὶ ἕνα καὶ ὅμοιον πάντη καὶ πεπερασμένον καὶ σφαιροειδῆ καὶ πᾶσι τοῖς μορίοις αἰσθητικόν.</p>
---	---

²⁹ Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 132, B12. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 132, B12. Druga rečenica je identična kao poslednja u prethodnom 11. fragmentu (DK21B11).

³⁰ (I) zbog nepostojanja originalnih fragmenata postoje i drugačija stanovišta među savremenim komentatorima. Jeger, na primer, beleži da je teza da je Ksenofanov bog sferičan rezultat kasnijeg tumačenja njegovog 23. fragmenta (DK21B23), koje je izvedeno pod uticajem Parmenida (videti: W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, Oxford 1967, p. 211). Kirk (G. S. Kirk) i Raven (J. E. Raven), takođe, tvrde da sferoidni oblik Kolofonjaninovog boga seže izvan sadržaja fragmenata i da je (prev. Ž. Kaluđerović) „veoma sumnjiv [ili „nepouzdan”]” (“highly dubious”). G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 1957, p. 170.

³¹ Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 125, A33. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 122, A33. Slični argumenti mogu se pronaći i u beleškama Diogena Laertija

Postoje i indicije, konačno, da je Kolofonjanin boga (*θεός*) izjednačavao sa svetom (*κόσμος*). On sam kaže da je bog „bez ikakve kretnje” (*κινούμενος οὐδέν*), da svet nije nastao i da bogovi nisu rođeni. Na osnovu ovoga moglo bi se, na Dilsovom tragu, reći da je Ksenofanovo stanovište (prev. Ž. Kaluđerović) „ponešto uski panteizam” (“etwas engen Pantheismus”).³² Ovako to kaže Ciceron na početku 34. fragmenta (DK21A34):

<p><i>Da jedno jeste sve [i] nije promenljivo, i to je bog, nikada nije rođen i večan [je], sferoidnog oblika.</i>³³</p>	<p>Unum esse omnia neque id esse mutable et id esse deum neque natum umquam et sempiternum, conglobata figura.</p>
---	--

U vezi sa ovim treba spomenuti i Aristotelovo povezivanje celine neba sa jednim i bogom u *Metafizici* (986b24). Stagiranin je ovde pod „neбом” mislio tzv. „tvarni svemir”, to jest njegovo treće značenje iz spisa *O nebu* (*Περὶ οὐρανοῦ*) (278b9-21).³⁴

(DK21A1), spisu *De Melisso Xenophane Gorgia* (DK21A28), u Simplikijevim komentarima *Fizike* (DK21A31), kod Cicerona (DK21A34), Galena (DK21A35) i Teodoreta (DK21A36).

³² H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1897, s. 9. Bošnjak smatra da Ksenofan zapravo priprema panteizam. B. Bošnjak, *Grčka filozofska kritika Biblije*, Naprijed, Zagreb 1971, str. 23. Marijas (J. Mariás) konstatuje da je određeni „panteizam” jedna od najznačajnijih stvari koja se može registrovati kod Kolofonjanina. J. Mariás, *History of Philosophy*, Dover Publications, Inc., New York 1967, p. 19. Ni oko ovog stava, međutim, ne postoji saglasnost kod istoričara filozofije. Ksenofanov panteizam osporavan je, recimo, od strane Černisa (H. Cherniss). Konsultovati: H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, OCTAGON BOOKS INC., New York 1964, p. 201.

³³ Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 126, A34. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 123, A34. Slični stavovi mogu se pronaći i u DK21A31 i DK21A35.

³⁴ Evo kako glasi taj segment devete glave prve knjige spisa *O nebu* (278b18-21): „Osim toga, u drugačijem smislu, nebom nazivamo telo koje je obuhvaćeno krajnjom ophodnicom, pošto za celinu i sve uobičajeno govorimo [da] [je] nebo” (“Ἐτι δ' ἄλλως λέγομεν οὐρανὸν τὸ περιεχόμενον

Premda su neke od Ksenofanovih odrednica boga opravdavale moguće Platonove³⁵ i Aristotelove kvalifikacije njega kao začetnika eleatizma, bard iz Kolofona zasigurno nije bio potpuno dosledan i neprotivrečan mislilac. Da slika o njemu nije koherentna i da je on bio autor sa jonskom tradicijom u sebi, vidljivo je iz onih fragmenata (poput **DK21B27**, **DK21B29** i **DK21B33**) koji ga kvalifikuju, makar na prvi pogled, kao zastupnika učenja o materijalnom uzroku. Evo kako glasi 27. fragment (**DK21B27**) iz njegovog dela *O prirodi* (Περὶ φύσεως):

*Iz zemlje naime sve [nastaje], i u zemlju se sve vraća.*³⁶ ἔκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ.

Aetije je interpretirao ovaj fragment kao klasičnu varijaciju materijalnog uzroka sa miletskim prizvukom. Neki su uzimali vodu za *arche* (Tales), neki vazduh (Anaksimenes), a evo neki i zemlju (Ksenofan). Potvrdu i ojačanje ove teze moguće je pronaći kod Olimpiodora koji je eksplicitno govorio da (prev. Ž. Kaluđerović) „Niko, dakle, nije smatrao da je zemlja načelo, osim Ksenofana iz

σῶμα ὑπὸ τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς· τὸ γὰρ ὅλον καὶ τὸ πᾶν εἰώδαμεν λέγειν οὐρανόν). Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *O nebu*, u: *O nebu. O postajanju i propadanju*, PAIDEIA, Beograd 2009, str. 35-36, 278b18-21.

³⁵ Stranac iz Eleje u *Sofistu* (ΣΟΦΙΣΤΗΣ ἢ περὶ τοῦ ὄντος, λογικός) (242d) kaže: *A naš elejski (na)rod [ili „pleme“], počevši od Ksenofana i još ranije, pripoveda u svojim pričama da je ono što se naziva sve [zapravo] jedno biće* (τὸ δὲ παρ’ ἡμῶν Ἐλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἐνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις). Prev. Ž. Kaluđerović. Platon, *Sofist*, u: *Kratil. Teetet. Sofist. Državnik*, ΠΛΑΤΩΝ, Beograd 2000, str. 247, 242d. Original *Sofista* (ΣΟΦΙΣΤΗΣ ἢ περὶ τοῦ ὄντος, λογικός) preuzet je iz: Platon, THEAITETOS · DER SOPHIST · DER STAATSMANN, Werke: in 8 Bd.; griech. u. dt., sechster band, Hrsg. von G. Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970, s. 308, 310, 242d.

³⁶ Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Pred Sokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 134, B27. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich · Hildesheim 1985, s. 135, B27.

Kolofona” (τὴν μὲν γὰρ γῆν οὐδεὶς ἐδόξασεν εἶναι ἀρχήν, εἰ μὴ Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος) (DK21A36).

Ipak, i doksografska tradicija beleži da stvari nisu tako jednostavne i da Kolofonjanin ne može da stoji „rame uz rame” sa svojim miletskim prethodnicima. U (Pseudo) Plutarhovom spisu *Stromata* (Στρωματεῖς) (DK21A32) i kod Hipolita (DK21A33), tako se, istovremeno pored navedene tvrdnje da sve stvari proizilaze iz zemlje, može pronaći i suprotno stanovište, da je Ksenofan, udaljavajući se od Talesa, Anaksimandra i Anaksimena,³⁷ poricao mogućnost nastajanja i propadanja, dodajući da sve nije samo jedno, nego da je uvek isto i izvan bilo kakvih promena. Pominjani Teodoret (DK21A36), pisao je da je Kolofonjanin jednom tvrdio da je jedno sve i večno, nenastalo i nepokretno, a da je potom (prev. Ž. Kaluđerović) „zaboravivši te svoje reči” (τῶνδε τῶν λόγων ἐπιλαθόμενος) govorio da sve nastaje iz zemlje.

Aristotel u *Metafizici* (989a5-6) kategorički tvrdi da „Niko, dakle, od kasnijih koji govore o jednom nije smatrao da je zemlja element”³⁸ (οὐδεὶς γοῦν τῶν ὕστερον ἠξίωσε καὶ ἐν λεγόντων γῆν εἶναι στοιχεῖον), potvrđujući ovu misao i u spisu *O duši* (Περὶ ψυχῆς) 405b8, „Svi su, naime, elementi dobili zastupnike osim zemlje”³⁹ (πάντα γὰρ τὰ στοιχεῖα κριτὴν εἴληφε, πλὴν τῆς γῆς). Pedantan i skrupulozan istraživač kakav je Stagiranin bio, sigurno bi registrovao 27. fragment (DK21B27) da je on odista nosio značenje zemlje kao *arche*-a. Uzimajući u obzir i prethodna navođenja Ksenofana u *Fizici* i *Metafizici*, evidentno je da je on verovao u večnost *kosmosa* u

³⁷ Uporediti: Ž. Kaluđerović, „Začetak „grčkog čuda”, u: *ARHE*, god. XVII, br. 34, Novi Sad 2020, str. 219-240; Ž. Kaluđerović, „*Ono neograničeno načelo*”, u: *ARHE*, god. XVIII, br. 35, Novi Sad 2021, str. 163-182; i Ž. Kaluđerović, „*Aer kao arche*”, u: *ARHE*, god. XVIII, br. 36, Novi Sad 2021, str. 9-28.

³⁸ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 25-26, 989a5-6. O ovome videti i: J. Burnet, *Greek Philosophy Thales to Plato*, Macmillan and Co. Ltd., London 1953, p. 26.

³⁹ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *O duši*, u: *O duši. Parva naturalia*, PAIDEIA, Beograd 2012, str. 49, 405b8.

smislu koji je bio suprotan bilo kakvom razumevanju načela kod Milećana, čemu doprinose i maločas pomenute Kolofonjaninove „dogme” o bogu. Treba naglasiti da zemlja u **DK21B27** nije jedan od četiri, u grčkom svetu uobičajena, elementa koji se od različitih filozofa u raznim kombinacijama uzima kao načelo svega, a što potom Aristotel svrstava kao materijalni uzrok u svojoj tipologiji uzroka.⁴⁰

Pre nego što se izloži moguće afirmativno tumačenje ovog fragmenta, biće navedena i druga dva fragmenta koja zaokružuju razmatranje o ovoj temi. To su pomenuti fragmenti 29 i 33 (**DK21B29**; **DK21B33**). Najpre fragment br. 29 (**DK21B29**):

[Sve] što se rađa i raste, sve je zemlja | γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ἐσθ' ὅσα
i voda.⁴¹ | γίνονται(αι) ἢδὲ φύονται.

I potom fragment br. 33 (**DK21B33**):

Svi, naime, iz zemlje i vode | πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος
potičemo.⁴² | ἐκγενόμεσθα.

Jednako kao ni 27. (**DK21B27**), tako ni 29. (**DK21B29**) ni 33. fragment (**DK21B33**) ne govore o zemlji i vodi kao načelu svega, te samim tim primarni zadatak i ne treba da bude usklađivanje „zemlje” iz 27. (**DK21B27**) sa „zemljom i vodom” iz 29. (**DK21B29**) i 33. fragmenta (**DK21B33**).⁴³

⁴⁰ Jeger u svom komentaru kaže, takođe, da ovaj fragment (**DK21B27**) ne može biti stavljen u kontekst prirodne filozofije (konsultovati: W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, Oxford 1967, p. 211). Ova informacija bila bi potpunija i dragocenija da je Jeger dodao u koji to kontekst može biti stavljen dotični fragment.

⁴¹ Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 134, B29. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 136, B29.

⁴² Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 135, B33. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 136, B33.

⁴³ Evo jedne moguće „oštroumne” sinteze. „Sve” (πάντα) iz 27. fragmenta (**DK21B27**) označava *kosmos* kao celinu, dok „sve” iz 29. (**DK21B29**) i 33.

U navedenim fragmentima radi se o nečem drugom. Među drevnim Helenima je, naime, postojalo zajedničko verovanje da su sva živa stvorenja prvobitno nastala od zemlje. To je bio njihov način prevladavanja teškoće objašnjenja nastanka prvih tragova života. Da li je taj put, potom, bio racionalan i gotovo naučan, ili je eventualno sledilo religiozno ili mitološko objašnjenje, koje se oslanjalo na legende o Geji tj. „Velikoj Majci”, za ovaj članak i u ovom momentu nije presudno. Ono što je izvesno je da sva tri fragmenta opisuju istu stvar, nastanak organskog života iz zemlje, koja da bi stvorila živa bića treba biti još i vlažna. *Arche kosmosa* nije u ovim fragmentima predmet analize budući da konceptijski posmatrano on i nema načelo. Ovi Ksenofanovi fragmenti, stoga, nemaju *arche*-ološko značenje već predstavljaju njegovo „plaćanje danka” vlastitom jonskom poreklu.⁴⁴

Bez obzira, dakle, da li se Kolofonjanin posmatra iz „elejske” ili više iz „jonske” perspektive, zbog strukturalnih prepreka njegove doktrine, nije ga moguće tretirati na način Aristotelovog učenja o uzrocima.

LITERATURA

Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006.

Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007.

fragmenta (DK21B33) znači prvenstveno individualna stvorenja i kreature unutar *kosmosa*. Ova individualna bića su, zatim, rođena od zemlje i vode, ali i voda sama jednako potiče iz zemlje koja je, u stvari, prvobitno načelo *kosmosa*. Zaključak koji se na koncu izvodi je da su pomenuta tri fragmenta kompatibilna a ne protivrečna (tako tvrdi Dajhgreber (K. Deichgräber). Parafrazirano prema Gatriju (W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge University Press, Cambridge 1962, p. 385). Objasnjenje može delovati i zanimljivo i pronicljivo, ali ono, ipak, samo zamađjuje noseću tezu koja jednostavno ne stoji kada je Ksenofan u pitanju.

⁴⁴ O Ksenofanovim fragmentima koji odražavaju njegovo „socijalno” i „političko” stanovište autor je pisao na drugom mestu. Videti: Ž. Kaluđerović, „Bog i pravda u fragmentima Barda iz Kolofona”, u: *Religija i tolerancija*, Vol. VIII, No 13, Novi Sad, Januar-Jun 2010, str. 51-65. Konsultovati i: M. Marković, *Studije o religiji antike*, Jasen, Nikšić 2001, str. 41-47.

- Aristotel, *O duši*, u: *O duši. Parva naturalia*, PAIDEIA, Beograd 2012.
- Aristotel, *O nebu*, u: *O nebu. O postajanju i propadanju*, PAIDEIA, Beograd 2009.
- Aristotel, *Politika*, Liber, Zagreb 1988.
- Aristotel, *Retorika*, Naprijed, Zagreb 1989.
- Aristotelis Opera*, ex. rec. Immanuelis Bekkeri, ed. Acad. Regia Borussica, I-V, Berlin 1831-1870. Novo izdanje je pripremio O. Gigon, Berlin 1970-1987. Svi Aristotelovi navodi sravnjivani su prema ovom izdanju.
- Biblija*, Sveti arhijerejski Sinod Srpske pravoslavne crkve, Beograd 2007.
- Bošnjak, B., *Grčka filozofska kritika Biblije*, Naprijed, Zagreb 1971.
- Broadie, S., "Rational theology", u: A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to EARLY GREEK PHILOSOPHY*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Burnet, J., *Greek Philosophy Thales to Plato*, Macmillan and Co. Ltd., London 1953.
- Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, OCTAGON BOOKS INC., New York 1964.
- Cherniss, H., "The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy", u: D. J. Furley, R. E. Allen, *Studies in Presocratic Philosophy I*, Humanities Press, New York 1970.
- Cornford, F. M., *From Religion to Philosophy*, Harper & Row, New York 1957.
- Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I-III*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985-1987.
- Diels, H., *Parmenides Lehrgedicht*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1897.
- Diels, H., *Predsokratovci fragmenti I-II*, Naprijed, Zagreb 1983.
- Dods, E. R., *Grci i iracionalno*, Službeni glasnik, Beograd 2005.
- Finkelberg, A., "Studies in Xenophanes", u: *Harvard Studies in Classical Philology*. 1990. Vol. 93. (1990).
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge University Press, Cambridge 1962.
- Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije I*, BIGZ, Beograd 1975. Original *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+Abschni>

- tt.+Von+Thales+bis+Aristoteles/Erstes+Kapitel.+Von+Thales+bis+Anaxagoras/C.+Die+Eleatische+Schule/1.+Xenophanes.
- Heidel, W. A., "Hecateus and Xenophanes", u: *The American Journal of Philology*. 1943. Vol. 64, No.3. (1943).
- Homer, *Ilijada*, Prosveta, Beograd 1968.
- Hussey, E., *The Presocratics*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis 1995.
- Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, Oxford 1967.
- Kaluđerović, Ž., „Aer kao arche”, u: *ARHE*, god. XVIII, br. 36, Novi Sad 2021.
- Kaluđerović, Ž., „Aristotelov nepokretni pokretač”, u: *Filozofski godišnjak*, god. VI, br. 6, Banja Luka 2009.
- Kaluđerović, Ž., „Bog i pravda u fragmentima Barda iz Kolofona”, u: *Religija i tolerancija*, Vol. VIII, No 13, Novi Sad, Januar-Jun 2010.
- Kaluđerović, Ž., „Ono neograničeno načelo”, u: *ARHE*, god. XVIII, br. 35, Novi Sad 2021.
- Kaluđerović, Ž., Delić, Z., „Razložnost *homo mensure*”, u: *Pedagoška stvarnost*, god. LXI, br. 4, Novi Sad 2015.
- Kaluđerović, Ž., „Stagiratinova aitiologija”, u: *Znakovi vremena*, God. XVI, broj 59, Sarajevo 2013.
- Kaluđerović, Ž., „Začetak „grčkog čuda”, u: *ARHE*, god. XVII, br. 34, Novi Sad 2020.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 1957.
- Kozlić, S., *Filozofija prava*, Pravni fakultet Univerziteta u Zenici, Zenica 2015.
- Laertije, D., *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973. Original *Βίοι και γνώμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων* preuzet je sa Internet adrese: <http://www.mikrosapoplous.gr/dl/dl.html>.
- Leshner, J. H., *Xenophanes of Colophon . Fragments*, University of Toronto Press, Toronto 1992.
- Mariás, J., *History of Philosophy*, Dover Publications, Inc., New York 1967.
- Marković, M., *Studije o religiji antike*, Jasen, Nikšić 2001.
- McKirahan, R. D., *Philosophy Before Socrates*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 2010.
- Niče, F., *Filozofija u tragičkom razdoblju Grka*, u: *Spisi o grčkoj književnosti i filozofiji*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Novı Sad 1998. Original *Die Philosophie im*

- tragischen Zeitalter der Griechen* preuzet je sa Internet adrese:
<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/PHG>.
- Platon, *Sofist*, u: *Kratil. Teetet. Sofist. Državnik*, ΠΛΑΤΩΝ, Beograd 2000.
 Original ΣΟΦΙΣΤΗΣ ἡ περὶ τοῦ ὄντος, λογικός preuzet je iz:
 Platon, THEAITETOS · DER SOPHIST · DER STAATSMANN,
 Werke: in 8 Bd.; griech. u. dt., sechster band, Hrsg. von G. Eigler,
 Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970.
- Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics I*, Oxford University Press, Oxford
 1997.
- Stace, W. T., *A Critical History of Greek Philosophy*, MACMILLAN AND
 CO., LIMITED, London 1950.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. v., *Die Griechische und Lateinische Literatur
 und Sprache*, Druck und Verlag von B. G. Teubner, Berlin und
 Leipzig 1905.

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

ONE, TO ΠΑΝ AND GOD

Abstract: In the article, the author examines Xenophanes's fragments, especially those referring to his understanding of god and his views on change and plurality. According to Aristotle, Eleatics denied the essentiality of any change and surrounding multitude. It may be the case that Colophonian did not intend to reject the multiplicity of the world, but it seems certain that he could not accurately portray his attitude towards the one god. This raises further questions about the very pattern of Stagirites' fourfold causal schematism, having in mind that without the existing multitude the notion of cause becomes meaningless. Corresponding to the superficial reception of the three fragments (DK21B27, DK21B29 and DK21B33) and the fact that earth and water are mentioned in them, it could be concluded that Xenophanes advocated the learning on the so-called material cause. Actually, all three passages describe that organic life came into being from the earth, which, in order to create living beings should also be moist. The *arche* of the *cosmos* is not the subject of analysis in these fragments since, conceptually viewed, it does not have a principle. Therefore, these fragments of the poet of Colophon do not have *arche*-like

meaning; they rather reflect him suffering the consequences of being of Ionian origin. Finally, regardless of whether Xenophanes is considered from the "Eleatic" or the "Ionian" perspective, he stands beyond possible classification that would position him within Aristotle's learning on causes, due to the structural obstacles of his doctrine.

Keywords: Xenophanes, one, τὸ πᾶν, god, change, plurality, *arche*, causes, material cause

Primljeno: 1.4.2023.

Prihvaćeno: 15.5.2023.

DORĐE HRISTOV¹

Univerzitet u Beogradu, Institut za filozofiju i društvenu teoriju

DELEZOVA ISTORIJA FILOZOFIJE

Sažetak: U ovom radu ću predstaviti i analizirati istoriju filozofije Žila Deleza, sa posebnim osvrtom na odnos Delezove „manjinske“ istorije filozofije i autorovog kasnijeg filozofskog stvaralaštva. Cilj rada je da ukaže na ambivalentnost ovog odnosa. Iako Delez deli filozofe na „većinske“ i „manjinske“, pokazaću da oba tipa filozofa igraju konstitutivnu ulogu u formiranju njegove filozofije. Ambivalentnost Delezove istorije filozofije manifestuje se prvenstveno u statusu neprijateljskog, „većinskog“ filozofa. No, uprkos mnoštvu „neprijateljskih“ filozofa, Hegel ima poseban značaj unutar Delezove istorije filozofije. Hegel je jedini filozof kojeg Delez nije težio da reinterpretira i integriše unutar svog filozofskog korpusa, čime ovaj „neprijatelj“ stiče poseban značaj za shvatanje kako Delezove istorije filozofije, tako i njegovog filozofskog stvaralaštva uopšte.

Cljučne reči: Delez, Hegel, istorija filozofije, manjinski filozof, većinski filozof, filozofski neprijatelj

ISTORIJA FILOZOFIJE KAO FORMA REPRESIJE

Istorija filozofije, prema Hegelu, sačinjava ujedno i samu filozofsku praksu.² Osoba koja se osmeli na put studiranja istorije filozofije istovremeno se uči samoj filozofiji. Hegel daje primer razlike između filozofskog znanja i religijskog osećanja, upoređujući njihov odnos sa naučnom i istorijskom analizom ovih fenomena. Prema Hegelu, istorija filozofije za svoj predmet uzima filozofsku misao, čime njena istorija nije ništa drugo do sadržaj filozofskog

¹ E-mail adresa autora: george.hristov@ifdt.bg.ac.rs

² Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije 1*, str. 13.

znanja. Za razliku od istorije filozofije, istorija religije za svoj predmet ima spoljašnje okolnosti religijske sadržine koja sama ostaje nepromenjiva.³ Istorija religije ispituje fenomene kao što su širenje religijske vere, nastanak novih i izumiranje starih dogmi, religijske debate i detalje teoloških transformacija tokom vremena. Ali učenje ovih činjenica ne dotiče samu sadržinu religijskog duha. Na primer, prema Hegelu hrišćanstvo se u svojim temeljnim principima nije mnogo promenilo od svog nastanka, posebno kada se uporedi sa transformacijama koje su označile istoriju filozofije.⁴ Drugim rečima, za razliku od istorije filozofije, čija je istoričnost suštinski predmet samog filozofskog mišljenja, istorija religija nije isto što i sadržina religijskog osećanja. Po tome se može zaključiti da istoričar religije izučavanjem svog predmeta ne postaje nužno religiozna osoba, ali da istoričar filozofije samim činom suočavanja sa materijalom svog izučavanja takođe stiče i filozofsko znanje.

Hegelova karakterizacija zanata pisanja istorije filozofije može se primeniti i na Delezovu sliku sopstvene filozofske geneze. Delez je jedan od retkih postmodernih mislilaca koji je svoju misao svesno posmatrao kao izdanak suočavanja sa materijalom istorije filozofije. Njegovi paragrafi o stoicima, Dunsu Skotu, Platonu, kao i monografije o Hjumu, Spinozi, Kantu, Lajbnicu, Ničeju i Bergsonu, ujedno predstavljaju pokušaj pisanja istorije filozofije na jedan nov, za postmodernu doba, specifičan način. No, uprkos novom stilu pisanja istorije filozofije, kao i za Hegela, taj rad je prema Delezu pretpostavka za samu praksu filozofskog mišljenja. Naravno, Delez polazi od toga da se ove dve prakse mogu i moraju razlučiti:

„Postoji velika razlika između pisanja istorije filozofije i pisanja filozofije. U prvom slučaju, mi studiramo strele ili oruđa velikih mislilaca, trofeje i plen, kao i otkrivene kontinente. U drugom slučaju, mi pokušavamo da naoštrimo sopstvene strele, ili da sakupimo strele koje nam se čine najpoželjnijim, kako bismo ih

³ Isto, str. 16.

⁴ Isto.

poslali u drugom smeru, čak i ako je daljina koju će one preći mnogo kraća.“⁵

Uprkos ovoj „velikoj“ razlici, dve prakse su za Deleza, kao i u Hegelovim očima, međusobno uslovljene. Kad uzmemo u obzir ono što bi Hegel nazvao „spoljašnje, istorijske uslove“⁶ filozofije, ovaj odnos svoje korene ima u intelektualnom miljeu u kojem je Delez stasavao kao filozof. Kako Danijel Smit naglašava, bavljenje filozofijom u Francuskoj, u vreme kada je Delez studirao, podrazumevalo je intenzivni rad unutar polja istorije filozofije. Međusobna uslovljenost prakse filozofiranja i bavljenja istorijom filozofije bila je „institucionalna stvarnost“.⁷

„Kako bi položili državni ispit [*agrégation*], koji je studente zvanično osposobljavao da predaju u srednjim školama, francuski studenti filozofije bili su u obavezi da 'obavljaju' duboka čitanja klasičnih tekstova iz istorije filozofije, od Platona i Aristotela, do Dekarta i Kanta, i dalje...“⁸

Delez je u prvom redu proizvod francuskog sistema filozofskog obrazovanja. On je stasao u miljeu u kojem je važno pravilo: da bi se postalo filozofom bilo je neophodno proći kroz školu istorije filozofije. No, kada Delez opisuje ovu školu, njegova slika je prilično negativna. Prema njemu, tadašnje studije istorije filozofije bile su „strahovita škola zastrašivanja“.⁹

„Ja pripadam generaciji, jednoj od poslednjih generacija, koju su do smrti premlatili istorijom filozofije. Istorija filozofije poseduje očiglednu represivnu funkciju unutar filozofije. 'Ne smeš pričati u svoje ime ukoliko nisi prvo pročitao to i to, ako nisi čitao ovoga o

⁵ Deleuze, G., *Difference and Repetition, Preface to the English Edition*, str. xv.

⁶ Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije 1*, str. 48.

⁷ Smith, D. W., *Deleuze and the History of Philosophy*, str. 14.

⁸ Isto.

⁹ Delez, Ž.; Parnet, K., *Dijalozi*, str. 23.

ovome i onoga o onome'. Mnogi iz moje generacije nikad nisu bili u stanju da se oslobode ovakve prakse.“¹⁰

Istorija filozofije poseduje „represivnu funkciju“, ona služi da zastraši, da „premlati“ i vodi, kako Delez tvrdi o svojim kolegama, u intelektualnu smrt. Filozofski pojmovi i ideje izazivaju strepnju, njihova dubina, opskurnost, kao i lavirint njihovih odnosa parališu studenta filozofije. Razlog za to je da student stoji u podređenoj poziciji prema autoru, dok se njegova kompetencija prvenstveno ogleda u sposobnosti referisanja na autoritet. Pred ovim autoritetima nalazi se profesor koji nameće formu „bavljenja“ filozofijom: Ne smeš govoriti u svoje ime, samo u ime drugih; što podrazumeva da svaka ideja ili pojam moraju nositi pečat autoriteta: Platon, Aristotel, Dekart, Hegel, itd. Zadatak studenta filozofije je time blisko praćenje misaonog toka autoriteta. Delez iz ovoga izvodi i jedan dublji odnos između istorije filozofije i represije — zapravo jedan filozofski argument — tvrdeći da je slika mišljenja filozofije konstituisana po modelu autoriteta uopšte:

„Otuda značaj pojmova kao što su univerzalnost, metoda, pitanje i odgovor, suđenje, priznanje ili rekognicija, prave ideje, uvek imati prave ideje. Otuda značaj tema kao što su republika duhova, istraživanje razuma, sud uma, čisto „pravo“ na mišljenje, sa ministrima unutrašnjih poslova i funkcionerima čistog mišljenja. Filozofija je prožeta planom da postane službeni jezik čiste države.“¹¹

No, uprkos Delezovom uspostavljanju ontološkog odnosa između istorije filozofije i političkog autoriteta, koji će ponajviše vezati za samog Hegela kao „državnog mislioca“¹², Delez će takođe zastupati tezu da istorija filozofije služi kao „neophodno šegrtovanje“¹³ za sposobnost filozofiranja. Time je, čak i prema Delezu, represivna funkcija istorije filozofije neophodni uslov

¹⁰ Deleuze, G.; Parnet, C., *Negotiations*, str. 5.

¹¹ Delez, Ž.; Parnet, K., *Dijalozi*, str. 23.

¹² Deleuze, G.; Guattari, F., *Milles Plateaux*, str. 328.

¹³ Deleuze, G.; Parnet, C., *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, b.s.

postajanja filozofom. Dakle, u momentu kada je sâm Delez zauzeo poziciju „profesora filozofije“, on je prihvatio svoju istoriju, to jest, „školu zastrašivanja“. No, ovo pomirenje sa „hegelijanskim“ stavom neće Deleza sprečiti da, nakon što je stekao poziciju filozofskog autoriteta, ovu poziciju koristi kako bi se obračunao sa ličnom istorijom stasavanja, pa tako i sa samom istorijom filozofije. Delez čini ovo na dva načina. Prvi se sastoji u njegovom projektu pisanja „manjinske“ istorije filozofije, kao reakciji na istoriju filozofije koju je on morao proći. Ovakav korak podrazumeva isticanje autora čije su filozofije u njegovo vreme bile nesrazmerno manje zastupljene od onih koje su tada bile u opticaju. Drugi način sastoji se u pristupu čitanja samih filozofa, bilo da se radi o „većinskom“ ili „manjinskom“ tipu. Delez je poznat po svojim originalnim i idiosinkratičnim čitanjima filozofskih autora, praksa koju je on sam nazvao „sodomijom“. Prisećajući se svojih studentskih dana i „škole zastrašivanja“, Delez piše kako je

„glavni način kako sam se tada borio sa time [je bio] da posmatram celokupnu istoriju filozofije kao formu sodomije, (ili što je isto) kao formu bezgrešnog začeca. U mojim očima je to podrazumevalo da uzmem autora od pozadi i da mu napravim dete koje bi bilo njegov potomak, ali koje bi isto tako bio monstrum. Bilo je bitno da to dete bude njegovo dete, pošto je autor zapravo morao da kaže sve što sam ja želeo da kaže. Ali dete je isto tako moralo biti monstrum, pošto je rezultiralo iz raznih vrsta premeštanja, pomeranja, izmeštanja i tajnih radijacija u kojima sam veoma uživao.“¹⁴

Iz ovog razloga su Delezovi istorijsko-filozofski tekstovi ujedno i tekstovi koji pokazuju razvoj njegove filozofije, i nije lako razlučiti ko zapravo govori: autor o kome Delez piše ili sâm Delez. Ovim je Delez izbegavao da govori u svoje ime, razvijajući sopstvenu filozofiju u ime autora o kojem je pisao. Time je pak vršio jedno „manjinsko“ čitanje autora, drugim rečima, razvijao je interpretacije koje su podrivale dominantna čitanja ovih mislilaca. U

¹⁴ Deleuze, G.; Parnet, C., *Negotiations*, str. 6.

sledećem ću se osvrnuti na ovaj posebni karakter Delezovog pisanja istorije filozofije.

„MANJINSKA“ ISTORIJA FILOZOFIJE

Delezovo suočavanje sa istorijom filozofije je u prvom redu obračun sa idejom istorije. Nakon Drugog svetskog rata Francuska je bila preplavljena kritikama ideje istorije i istoricizma, oličene na primer u Liotarovom otklonu od „velikih narativa“ ili Fukoovoj ideji genealogije kao kontraistorije. U ovom miljeu stasava i Delez kao filozof, koji će kroz svoju karijeru pokazati kontinuirani antagonizam spram ideje istorije. Njegova kritika istorije je primenjiva i na sâmu istoriju filozofije kojom je u njegovo vreme dominirao klasični kanon autora kao što su Aristotel, Platon, Kant ili Hegel. Tadašnja intelektualna atmosfera bila je okarakterisana vladavinom takozvana tri „H“: Hegel, Huserl i Hajdeger.¹⁵ Iako, kako to Smit tvrdi, Delez nije pisao o ova tri filozofa¹⁶, njegov razvoj je bio okarakterisan pokušajem otklona od sveprisutnog uticaja ovih autora. Ali Delezov najveći neprijatelj i filozof prema kojem će (barem deklarativno) gajiti najviše animoziteta kroz svoj rad bez sumnje bio je Hegel.

Kao što je gore navedeno, Hegelov istorijski pristup filozofiji ujedno pretpostavlja i bavljenje filozofijom. Delez se svakako slaže sa tezom da istorija filozofije predstavlja uslov prakse filozofiranja, no on u svim drugim tačkama namerno čini otklon od Hegelove slike ove istorije. Ko je čitao Hegelovu *Istoriju filozofije* shvatiće da se ovde radi o jednom „velikom narativu“, koji je okarakterisan linearnim tokom razvoja i koji predstavlja interiornost razvoja duha u formi mišljenja.¹⁷ Iako Hegel smatra da ličnosti i karakter „aktera“ ove istorije, dakle samih mislilaca, ne nose isti značaj kao što je to slučaj u političkoj istoriji sveta — Aristotelov karakter je malo bitan za filozofski sistem, dok je Perikleov karakter sastavni element

¹⁵ Smith, D. W., *Deleuze and the History of Philosophy*, str. 16.

¹⁶ Isto.

¹⁷ Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije 1*, str. 10.

njegovog političkog delanja¹⁸ — Hegel ipak u ovoj istoriji prepoznaje „heroje misaonog uma“¹⁹, kao i filozofske sisteme čiji principi stoje u hijerarhijskom odnosu. Dakle, sami sistemi filozofije igraju ulogu „aktera“ u istoriji filozofije i za Hegela postoji velika razlika između, sa jedne strane, Platonovog i Aristotelovog filozofskog opusa i, sa druge strane, filozofije jednog Lukrecija.²⁰ Štaviše, Hegel ovom razvoju filozofskih sistema pripisuje univerzalni i ontološki značaj, dok sama istorija filozofije poseduje svrsishodni put koji preko Hegelovih savremenika, kao što su Kant i Šeling, vodi u samu Hegelovu filozofiju, dakle u misao sâmog autora istorije filozofije.

Sa jedne strane, ironično je ovde prebaciti Hegelu da celokupnu istoriju filozofije podvodi ideji razvoja koja vrhuni u njegovom sistemu, kada to čini i sam Delez, koji je reinterpretirao druge mislioce u skladu sa interesima sopstvene filozofije. No, ovde se ne radi samo o činjenici da filozofi, kada pišu o drugim filozofima, nameću interpretacije koje korene u njihovim idejama, već i u tome da Hegel, kako svoje prethodnike, pa tako i sebe, čita u skladu sa „većinskim“ modelom mišljenja. Pod „većinom“ Delez ne podrazumeva činjenicu puke numeričke superiornosti, već dominantni model po kojem se mišljenje shvata – radi se dakle o postuliranju slike mišljenja na osnovu koje postoji jedan i jedini ispravan način mišljenja (uzmimo za primer Hegelovu kontinuiranu kritiku razumskog mišljenja kao forme koja je inferiorna u poređenju sa spekulacijom).²¹ Kako Delez piše „nema istorije, sem istorije većine“²², što svakako važi i za samu istoriju filozofije. Nasuprot modelu pisanja istorije koji promovise većinu, to jest, dominantne misaone forme, pa time i sliku mišljenja koja pretendira na većinsku moć, Delez pokušava da ukaže na manjinske struje unutar istorije filozofije. Njene figure nisu vezane za sisteme čija misaona struktura

¹⁸ Isto, str. 9.

¹⁹ Isto.

²⁰ Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije 2*, str. 243.

²¹ Deleuze, G.; Guattari, F., *Milles Plateaux*, str. 356.

²² Isto, str. 358.

odgovara modelu dominantne političke moći (Aristotel, Kant, Hegel), već naprotiv autorima koji su u kanonu obično igrali sporednu ulogu.

„Dakle, počeo sam od istorije filozofije, kad se ona još nametala. Nisam video kako da se iz toga izvučem. Nisam podnosio ni Dekarta, dvojnosti njegovog Cogito, ni Hegela, njegove trijade i rad negativnog. A voleo sam autore koji su izgledali kao da pripadaju istoriji filozofije, ali su uspevali da pobegnu iz nje jednim delom, ili potpuno: Lukrecije, Spinoza, Hjum, Niče, Bergson.“²³

Tako je Delez umesto Platona i Aristotela, pisao o stoicima i Lukreciju, umesto Dekarta okrenuo se Spinozi, a umesto Hegela, koji je tada neprikosnoveno vladao u Francuskoj, Niče. Istovremeno, Delez je ove autore čitao na potpuno originalan način, uzimajući ih, kako to on piše, „od pozadi“. Ovo je iznedrilo „monstrume“, kako Delez tvrdi, ali upravo je monstruozi portret filozofa²⁴ koji je Delez naslikao vodio do revitalizacije misli samog filozofa. Na primer, u Delezovo vreme u Francuskoj je Niče važio za mistika i proto-fašistu – ideja koja je davno opovrgnuta. Sličan je slučaj i sa Bergsonom, za koga Delez tvrdi da je bilo „ljudi [...] koji su mi se smejali zbog proste činjenice da sam pisao o Bergsonu“.²⁵ Delezova knjiga *Bergsonizam* doprinela je oživljavanju interesa za ovog autora.²⁶ Takođe, zahvaljujući Delezovoj interpretaciji Spinozine filozofije sa

²³ Delez, Ž.; Parnet, K., *Dijalozi*, str. 24–25.

²⁴ Delez je svoju istoriju filozofije predstavio kao galeriju portreta. On je voleo da iščita jednog autora u celini i da na osnovu ovog potpunog čitanja iznedri monografiju, kao „portret“ tog autora. Time njegova istorija filozofija nije podređena jednom principu na osnovu koje se ističu ili umanjuju određeni aspekti razvoja unutar ove istorije, već je više okarakterisana „estetskim“ susretima i težnjom da se kreira jedna originalna, ali ipak verna slika celokupne misli jednog filozofa. Iz ovog razloga je Delez istoriju filozofije uporedio sa slikarstvom. Cf. Deleuze, G.; Parnet, C., *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, b.s.

²⁵ Deleuze, G.; Parnet, C., *Negotiations*, str. 6.

²⁶ Cf. Smith, D. W., *Deleuze and the History of Philosophy*, str. 22.

stanovišta ideje „afekta“, danas je i ovaj autor izuzetno zastupljen kao bitna referenca filozofskih diskusija.

Izbor „manjinskih“ filozofa ipak nije bio slučajan. Naravno, ono što njih prema Delezu vezuje nije dijalektika razvoja duha, već zajedništvo pojmova koje upućuje na interes za jednu novu sliku mišljenja. „Ja vidim tajnu vezu između Lukrecija, Hjuma, Spinoze i Ničea, koja je sadržana u njihovoj kritici negativiteta, kultivaciji radosti, mržnji prema interioritetu, ideji eksteriornosti sila i odnosa, denuncijacije moći...“²⁷ Dakle, ono što je zajedničko ovim filozofima je upravo ono što su interesi Delezove filozofije. Linija „podzemne“ istorije filozofije koja vodi od stoika do Bergsona, istovremeno predstavlja metafizički milje Delezove misli:

„Ti mislioci nemaju mnogo veze jedni sa drugima – osim Ničea i Spinoze – a ipak imaju. Reklo bi se da se nešto događa među njima, različitim intenzitetima i brzinama, nešto što nije ni u jednim ni u drugima, već je zaista u jednom idealnom prostoru koji više ne pripada istoriji, a još je manje dijalog mrtvih, već se pre radi o međuzvezdanom razgovoru, razgovoru između veoma nejednakih zvezda, čija različita postajanja sačinjavaju pokretni blok koji bi valjalo uhvatiti, međulet, svetlosne godine.“²⁸

Smit tvrdi da se u ovim rečenicama javlja i veza koja spaja sve ove filozofe i sâmog Deleza, to jest, istoriju filozofije i Delezov filozofski poduhvat: „Ovde Delezov rad na istoriji filozofije i njegov razvoj metafizike razlike postaju jedno i isto, pošto upravo u ovom idealnom prostoru, kako to Delez kaže, „filozofija je postajanje, a ne istorija, ona je koegzistencija područja a ne sukcesija sistema“.²⁹

Iako su rad na istoriji filozofije i rad na sopstvenoj filozofiji dve različite stvari, gde potonji pretpostavlja prvi, ova dva napora postaju nerazlučiva sa stanovišta filozofskog pojma. Delez i ovde oponira Hegelu. Dok za Hegela istorija filozofije predstavlja razvoj i realizaciju samog pojma filozofije, po Delezu ova istorija predstavlja

²⁷ Deleuze, G.; Parnet, C., *Negotiations*, str. 6.

²⁸ Delez, Ž.; Parnet, K., *Dijalozi*, str. 26.

²⁹ Smith, D. W., *Deleuze and the History of Philosophy*, str. 30.

kolekciju pojmova koji ne poseduju univerzalni princip, već međusobno komuniciraju u a-istorijskom i idealnom prostoru mišljenja. Ovaj idealni prostor sa druge strane sačinjava problematiku filozofije koja se permanentno i iznova postulira u jednom vremenu. Svaka filozofija teži da postulira problem. Problem je pitanje koje je pretpostavka svih drugih pitanja koje možemo postaviti.³⁰ Na primer, pitanje da li verujemo u Boga ima za svoju pretpostavku pitanje kako i zašto možemo da postavimo ovo pitanje. U skladu sa ovim problemom (npr. problem ateizma) filozofija onda kreira pojam Boga kroz koji pokušavamo da pružimo rešenja. Problem time sačinjava polje imanencije, ili kako to Delez sa Gatarijem piše, sliku mišljenja koja sama nije predmet mišljenja, ali jeste pretpostavka pojmova koje jedna misao, to jest filozofija, unutar jednog vremena, može da misli:

„Polje imanencije nije pojam koji se misli ili može biti mišljen, već slika mišljenja, slika koju mišljenje sebi daje, ili drugačije rečeno, šta znači misliti, koristiti se mišljenjem i orijentisati se u mišljenju“³¹.

Ukoliko je zadatak filozofije da stvara pojmove, onda jedna filozofija nije ništa drugo do skup pojmova koje možemo da pripišemo jednom filozofu, dok je istorija filozofije kolekcija pojmova filozofije. Delez je neretko zamišljao projekat istorije filozofije kao katalogizaciju pojmova koji bi sadržao listu svih filozofa i spisak novih i originalnih pojmova koje su oni kreirali.³² Za razliku od Hegelove slike filozofije kao razvoja duha u formi misli i sukcesije korespondirajućih sistema, Delezova slika istorije filozofije predstavlja koegzistenciju svih pojmova, koji uvek iznova na drugačiji način komuniciraju u zavisnosti od problema jednog vremena. Drugim rečima, postoji Spinoza Spinozinog vremena i posebne problematike tog doba, kao što postoji Jakobijev Spinoza unutar kontroverze panteizma u 18. veku, pa tako i Delezov Spinoza

³⁰ Deleuze, G.; Parnet, C., *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, b.s.

³¹ Deleuze, G.; Guattari, F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, str. 39–40.

³² Deleuze, G.; Parnet, C., *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, b.s.

posleratne Francuske. Spinozini pojmovi iznova odgovaraju na pitanja jednog vremena i komuniciraju sa pojmovima drugih filozofa u skladu sa problemima toga vremena. Takođe, Spinoza, Niče ili Bergson, označavaju imena koja upućuju na skup pojmova koje možemo da pripišemo njima: *conatus*, volja za moć, trajanje, itd., ali koji isto tako sačinjavaju i pojmovnik Delezove filozofije: želja, imanencija, postajanje, itd.

Delez isto tako tvrdi da filozofi kreiraju pojmove uz pomoć takozvanih konceptualnih figura, koje uspostavljaju polje imanencije. Konceptualne figure su neophodne jer filozofski mislilac nije puka empirijska osoba, vođena mnjenjima svoga doba (u ovome Delez pokazuje isti otklon od svakodnevnog mnjenja kao i Hegel³³). No, filozof isto tako nije instanca filozofskog duha u razvoju, niti pak transcendentalni ideal koji se empirijski ispoljava. Konceptualna figura je tačka kojom Delez izbegava dva ekstrema: redukciju mislioca na empirijsku osobu, pa time i filozofiju na mnjenje svakodnevnice, i svođenje misaonog aktera na instancu nekih viših procesa razvoja unutar istorije filozofije. Naprotiv, filozof se transformiše u konceptualnu figuru pre nego što započne zadatak mišljenja. Primeri ovih figura su idiot, prijatelj, demon, rival, Zaratustra, buržoa, Sokrat, itd. Dekartov idiot, na primer, nije empirijska osoba svakodnevnice. Naprotiv, Dekart mora da postane idiot, mislilac koji samostalno misli i prati tok pojmova u skladu sa određenim problemom — u Dekartovom slučaju — da postigne tačku izvesnosti mišljenja. Konceptualne figure su i „heteronimi“³⁴ filozofa, dok je filozofovo ime pseudonim figure. Filozofovo ime time označava mnoštvo tački gledišta, operišući uvek drugačije sa druge tačke gledišta, to jest, sa stanovišta drugog problema. Tako postoji Dekartov idiot, ali isto tako i idiot Nikole Kuzanskog ili pak Dostojevskog. Postoji Sokrat unutar Platonovog polja imanencije, kao i Dionizije unutar Ničeovog polja imanencije, ali isto tako postoje Delezov Dekart, Platon ili Niče:

³³ Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije 1*, str. 17.

³⁴ Deleuze, G.; Guattari, F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, str. 62.

„U svakom slučaju, istorija filozofije teče kroz ove figure, kroz njihove primene u skladu sa poljem (imanencije) i kroz njihove varijacije u skladu sa pojmovima. Filozofija stalno oživljava konceptualne figure; ona daje njima život.“³⁵

Ovim je svaka filozofija jedno mnoštvo, bez centra koji bi fiksirao njeno mesto unutar jedne i jedinstvene istorije filozofije, pa time i unutar jedne dominantne slike mišljenja. Konceptualne figure nisu deo istorije, već elementi filozofskog postajanja. Sama kovanica „istorija filozofije“ je time zapravo oksimoron, jer se filozofska misao razvija u režimu postajanja, to jest, u idealnom prostoru koji nije više element istorijskih mnjenja. Ovim Delez vrši sličnu argumentaciju kao i Hegel, pokušavajući da odgovori na pitanje: kako je moguća istorija filozofija, ukoliko samo mišljenje nije istorijski ograničeno, dakle ukoliko mišljenje nije svodivo na misao jednog doba.³⁶ Iako obojica prave jasnu razliku između mišljenja i svakodnevnog mnjenja jednog doba, Delez, putem ideje konceptualne figure, izbegava Hegelovo rešenje u formi „velikog narativa“ interiornosti duha koji posredstvom istorije stiče svevažecu univerzalnost i povratno vrši „sud“ nad filozofskim sistemima.

PROBLEM FILOZOFSKOG NEPRIJATELJA

Delezova istorija filozofija je prvenstveno istorija manjinskih filozofa. Ona ujedno predstavlja i Delezov filozofski razvoj, kao i izvorište pojmovnika njegove filozofije. No, ovo ne znači da „većinski“ filozofi ne igraju ulogu u njegovom korpusu mišljenja. Naprotiv, iako je Delez svoj filozofski rad izneo nadovezivajući se na tradiciju „manjinskih“ mislilaca kao što su Spinoza ili Niče, svoju misao je takođe izgradio na osnovu reinterpretacije autora kao što su Platon i Kant. Delez je takođe napravio i portret Kanta, drugim rečima nije pisao knjige samo o Spinozi ili Bergsonu, već i o Kantu. Teško je poreći činjenicu da su neki od njegovih temeljnih pojmova, kao npr.

³⁵ Isto, str. 61.

³⁶ Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije 1*, str. 21.

ideja, transcendentno ili simulakrum, izvedeni iz njegovih čitanja većinskih mislilaca u istoriji filozofije, u prvom redu, Platona i Kanta. Naravno, ovo ne bi trebalo da bude začuđujuće, pošto filozofi često zahtevaju svoje „neprijatelje“, suparnike iz istorije filozofije koji služe kao meta kritike i čija misao kroz ovu kritiku postaje osnov razvijanja samog filozofskog mišljenja. Na primer, Delez je svesno istakao da je njegova monografija o Kantu „knjiga o neprijatelju“³⁷, kao što je i njegov spis o obrtanju platonizma suočavanje sa još jednim suparnikom.

Delez dakle nije isključivao „većinske“ filozofe iz svog korpusa istorije filozofije, pa time ni iz svoje filozofije. Iako ih je okarakterisao kao „neprijateljske“ mislioce, oni su igrali više od negativne uloge meta kritike. Mogućnost integracije ovih antagonističkih figura sadržana je u istom metodskom pristupu kojim se Delez služio da čita filozofe koje je smatrao „prijateljima“. One su doživele istu sudbinu kao i „manjinski“ filozofi pošto su podvrgnuti istoj praksi „uzimanja od pozadi“. Naravno, pošto se Delez sasvim svesno distancirao od figura kao što su Platon i Kant, moglo bi se reći da je sodomija protiv neprijatelja i manje kontroverzni čin. Pošto je Delez svoje interpretacije Kanta i Platona svesno izveo kao subverzije, on nije pokušavao da izgradi kontinuitet sa ovim misliocima, pa su time i interpretacije ovih autora očekivani obrti i poigravanja, nešto što se ne može reći za Delezova čitanja Bergsona ili Ničea gde autor i dalje pokušava da govori „u ime“ svojih prijatelja.

Uprkos Delezovom poduhvatu reinterpretacije i integracije neprijatelja unutar svoje filozofije, pa time i njihove inkluzije u legitimne preteče svoje misli, jedan mislilac kod Deleza igra ulogu apsolutnog neprijatelja. Radi se naravno o Hegelu, prema kojem je Delez gajio kontinuirani, moglo bi se čak reći, iskarikirani prezir. Kako Slavoj Žižek piše:

„Pored Hegela, postoje tri filozofa koje Delez očigledno mrzi: Platon, Dekart i Kant. Ipak, on nalazi način da čita ovu trojicu 'protiv tradicije', da u njihovim teorijskim praksama pronađe

³⁷ Deleuze, G.; Parnet, C., *Negotiations*, str. 6.

procedure (ili pojmovnu tvorevinu, 'insceniranje' pojmova) koji nude put ka subverziji njihove 'zvanične' pozicije... Ali sa Hegelom nema ovakve procedure, Hegel je 'potpuno loš', neiskupljiv...³⁸

Žižek se poigrava sa Delezovim opisom svoje istorije filozofije kao akta sodomije, to jest, „uzimanja od pozadi“ i pita, da li je onda u slučaju Hegela Delez osetio zabranu incesta, čime možemo da zaključimo da su dva mislioca mnogo bliži jedan drugom nego što to Delez želi da prizna.³⁹ Ketrin Malabu izvodi sličan zaključak. Kako ona piše, u Hegelovom slučaju za Deleza nema „konceptualne figure“ koja bi odgovarala njegovoj filozofiji, ona se ne može shvatiti u svom mnoštvu kao što je to slučaj sa drugim filozofima, uključujući i druge Delezove neprijatelje.⁴⁰ Za Deleza je Hegel ono što on „jeste“: mislilac identiteta, negativiteta i totaliteta, razlike svedene na protivrečnosti i kretanja na istorijski proces razvoja duha. Ovde nema kreativne i ironične reinterpretacije, sve je svedeno na ono što je Delezu navodno dato.

Ali Malabu takođe zapaža da upravo ovakva potpuna negacija Hegela paradoksalno vodi do njegove povlašćene pozicije unutar Delezove istorije filozofije. Hegel nije „preobrađen“ Delezovim pojmovnim aparatom, ali upravo zbog ove činjenice, Hegel služi kao simptom Delezove filozofije i autor koji pruža privilegovan pristup Delezovoj misli.⁴¹ Ovo je ocena i drugih autora, koji su upravo kroz prizmu „neprijatelja“ čitali Delezovu filozofiju i obrnuto.⁴²

Ovakav simptomatološki pristup se može primeniti i na tematiku istorije filozofije kod dva autora. Kao i Hegel, Delez je svoj filozofski sistem izgradio kroz pomno čitanje drugih filozofa. Oba

³⁸ Žižek, S., *Organs without Bodies*, str. 41.

³⁹ Isto, str. 43.

⁴⁰ Malabou, C., *Who's Afraid of Hegelian Wolves?*, str. 116.

⁴¹ Isto, str. 135.

⁴² Videti, na primer, zbornik radova o Hegelu i Delezu koji je posvećen upravo ovoj tematici: Houle, K.; Vernon, J., *Hegel and Deleuze: Together Again for the First Time*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2013.

autora nam pružaju uvid u svoju filozofsku genezu time što su kao uslov razvoja pisali i istoriju filozofije. Isto tako, oba autora, kako to Žižek pokazuje, čine ono što je česta praksa filozofskog osamostaljenja, a to je pogrešno razumevanje svojih prethodnika⁴³, drugim rečima, originalna reinterpetacija preteča čija je svrha izgradnja sopstvene filozofske misli. Iz ovog razloga se Delezov i Hegelov Kant veoma razlikuju od samog Kanta, kao što se i oni međusobno razlikuju.

No, isto tako postoji jedan Delezov Hegel, ma koliko da sâm Delez pokušava da ga izbegne. Isto tako će potonja istorija filozofija iznedriti i Hegelovog Deleza (nešto, što je npr. pokušao Žižek). Ovakvo međusobno prisvajanje kroz praksu istorije filozofije moguće je pošto se mnoštvu dodirnih tačaka koje su drugi autori pronašli kod Hegela i Deleza — problemi razlike, imanencije, razvoja, pojma, itd. — može navesti i projekat istorije filozofije. I kod Hegela i Deleza ova istorija teži da sebe ukine u svojoj istoričnosti, kako bi osigurala idealnost misli i mišljenja uopšte. Naravno, načini i pristupi dva autora su veoma različiti, i iz Delezove vizure, potpuno neusaglasivi. No, uprkos ovoj distanci i jakom antagonizmu između dva istoričara filozofije, jedna tačka koja ih spaja jeste istorija filozofije, pa tako i činjenica da ih je sama ova istorija povezala na načine koje oni sami nikada ne bi prihvatili – nešto što je, može se reći, upravo i prednost sagledavanja filozofije kroz njenu istoričnost.

LITERATURA

Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, London: Continuum, 2001.

Delez, Žil; Parnet, K., *Dijalozi*, Beograd: Fedon.

Deleuze, Gilles; Parnet, Claire, *Negotiations*, New York: Columbia University Press.

Hegel, Georg Vilhelm Fridrih, *Istorija filozofije 1*, Beograd: BIGZ, 1975.

Hegel, Georg Vilhelm Fridrih, *Istorija filozofije 2*, Beograd: BIGZ, 1975.

⁴³ Žižek, S., *Organs without Bodies*, str. xix.

- Smith, Daniel W., *Deleuze and the History of Philosophy*, u *The Cambridge Companion to Deleuze*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, str. 13–32.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *Capitalisme et schizophrénie: Mille plateaux*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G.; Parnet, C., *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, dostupno onlajn: <https://deleuze.cla.purdue.edu/seminars/gilles-deleuze-abc-primer/lecture-recording-2-g-m/> (pristupljeno 24.07.2023).
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Malabou, Catherine, *Who's Afraid of Hegelian Wolves?* u *Deleuze: A Critical Reader*, prir. Paul Patton, Oxford: Blackwell Publishers, str. 114–138.
- Žižek, Slavoj, *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*, London and New York: Routledge, 2012.

DORĐE HRISTOV

University of Belgrade, Institute for Philosophy and Social Theory

GILLES DELEUZE'S HISTORY OF PHILOSOPHY

Abstract: In this paper, I will present and analyze Gilles Deleuze's history of philosophy, with a specific focus on the relationship between Deleuze's "minor" history of philosophy and his later philosophical work. The aim of the paper is to highlight the ambivalence of this relationship. While Deleuze categorizes philosophers into "major" and "minor" ones, I will demonstrate that both types of philosophers play a constitutive role in shaping his philosophy. The ambivalence of Deleuze's history of philosophy is primarily manifested in the status of the antagonistic "major" philosopher. However, despite the presence of numerous "major" philosophers as enemies, Hegel holds a special significance within Deleuze's history of philosophy. Hegel is the only philosopher whom Deleuze did not attempt to reinterpret and integrate within his philosophical framework, thus granting this enemy a distinct importance in understanding both Deleuze's history of philosophy and his philosophical work as a whole.

Keywords: Deleuze, Hegel, history of philosophy, minor philosopher, major philosopher, philosophical enemy

Primljeno: 10.8.2023.

Prihvaćeno: 23.10.2023.

Arhe XX, 40/2023
UDK 930.1 Schapp W.
DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2023.40.51-88>
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

NEMANJA MIČIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

ŠAPOVO ZAPLITANJE U FILOZOFSKU TRADICIJU²

Sažetak: Polaganje računa o filozofiji s pravom se može smatrati neodvojivim od procesa filozofiranja o njenoj istoriji. Na tragu filozofije priča Vilhelma Šapa, dalo bi se tvrditi da ta refleksija ne predstavlja ništa drugo do proces uviđanja pripovednog karaktera svakog iskustva. Neke od osnovnih pogreški koje filozofska tradicija iznova ponavlja, sastojale bi se u neprikladnom tematizovanju instanci poput rečenica, sudova, iskaza, reči (jezika kao takvog), subjektivnosti, kao i pojmovnih, dihotomijskih, parova istine i pogreške, stvarnog i konfabuliranog, svesnog i nesvesnog, kao i mnogih drugih. Svojevrсна dekonstrukcija istorije filozofije, koju Šap sprovodi, pokazuje nam svežinu, lucidnost i inventivnost jednog posve drugačijeg projekta, kojem dominantne filozofske struje do sada nisu posvećivale završivanu pažnju.

Ključne reči: Šap, priča, narativ, istorija, filozofija, jezik

¹ E-mail adresa autora: nemanja.micic@ff.uns.ac.rs

² Ovaj rad se pojavljuje kao deo doktorske disertacije autora, u nešto izmenjenoj formi. Autor je disertaciju pod naslovom *Narativni metod u savremenoj filozofiji jezika* odbranio 11.12.2019. godine, na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Novom Sadu.

Stvari odvojene od svojih priča nemaju nikakvo značenje.
(Kormak Makarti, *Raskršće*³)

PUT KA PRIČAMA:
S ONE STRANE REČENICA, SUDOVA I ISKAZA

Vilhelm Šap (Wilhelm Schapp), Huserlov (Edmund Husserl) doktorand iz getingenškog perioda, iako se u retkim filozofskim krugovima mogao i može smatrati korifejem, najpoznatiji je po radu na *filozofiji priča*. Njegova recepcija povesti filozofije i njene tradicije, predstavlja pažnje vredan projekat, uprkos njegovom obitavanju na marginama filozofske mape relevantnih autora. Moglo bi se reći da je Šapov svojevrsni *credo*: ne apstrakcija, već konkretizacija. Je li Šapova priča o filozofiji priča pak *jedna* priča? Da li se svaka publikacija iz pripovedne tetralogije⁴ može smatrati posebnom pričom? Da li su zajedničke teme koje dominiraju u okviru tih publikacija neodvojive? Ovo su neka od pitanja koja mogu poslužiti kao korisne niti vodilje u pokušaju iznošenja na videlo i ekspliciranja Šapovog krajnje idiosinkratičnog pristupa filozofskoj tradiciji. Obris i naznake Šapove filozofije priča mogu se navodno prepoznati čak i u njegovoj disertaciji iz 1910. godine, koja je bila fenomenološka studija *par excellence*, napisana pod Huserlovim patronatom.⁵ Fokus našeg rada biće upravo na Šapovom središnjem periodu pomenute pripovedne faze, s obzirom da je u njemu možda i na najmarkantniji način razrađeno započeto obračunavanje sa ustaljenim filozofskim praksama i mišljenjima. Ovaj obračun nije u

³ McCarthy, Cormac, *The Crossing*, Knopf Publishing Group, New York, 1994., str. 142.

⁴ Šap za života objavljuje tri publikacije u vezi sa filozofijom priča: *Zapletenost u priče* (1953), *Filozofiju priča* (1959) i *Metafiziku prirodnih nauka* (1965). Četvrta publikacija je sastavljena od njegovih beleški i zapisa, nastalih između 1953. i 1956. Ona nosi naziv *Na putu ka filozofiji priča* i objavljena je 2016.

⁵ Videti navod Karen Joisten u: Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.), str. 6.

svojoj biti zamišljen kao bilo šta drugo do poziv ka razmišljanju o filozofskoj tradiciji na jedan posve drugačiji i krajnje originalan način. *Na putu ka filozofiji priča* (*Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*) je naslov sakupljenih Šapovih zapisa, koji nastaju između 1953. i 1956. godine, a objavljeni su zasebno 2016. Ovim isečcima započeto je promatranje nešto konkretnijih tema povesti filozofije, koje rezultuje nagoveštenim daljim razračunavanjem sa transmisijom filozofskog nasleđa. Oni su blisko vezani za prethodne uvide, te takođe dominiraju i u ranijoj *Filozofiji priča*, kao i u kasnijoj *Metafizici prirodnih nauka*.

„ČETVRTA REVOLUCIJA“ MISLI I ZVECKANJE KANTOVIH TALIRA

Temeljitiije bavljenje filozofskim prethodnicima, u konkretnijem smislu, u oba dela je faktički započeto Kantom. Očekivano, u *Filozofiji priča*, koju je Šap objavio tokom života, pravi se nešto sistematičniji uvod, nego u posthumnim fragmentima sabranim pod nazivom *Na putu ka filozofiji priča*. Tako se, pre dolaska do samog Kanta, Šap uopšteno izjašnjava o odnosu nauka i priča, relaciji Sedmorice mudraca i današnjih nauka, dotiče se Huserla i čitave zapadne filozofije, itd. Zašto Šap ima tu tendenciju da počinje, ni manje ni više, razmatranjem Kanta, možda će biti jasnije ako ukažemo na to da on sopstvena pisanja smešta u ravan onoga što bi trebalo da predstavlja *četvrtu revoluciju – onu koja će ići od čoveka kao središta, do priča kao polazišta*. Ovakvo tretiranje tradicije zapadne filozofije, te nauka uopšte, to jest onoga što Šap jezgrovito naziva *posebnim svetom Okcidenta*,⁶ nikako nije sprovedeno pizmatično: Šapu se ne bi mogle učitati pozicije relativizacija naučnih progressa, ili obezvređivanja njihovih dostignuća na bilo koji način: *to bi, paradoksalno, značilo i*

⁶ To je Šapov izraz za fizički svet kakav danas poznajemo, svet atoma i čestica, koji svoje početke ima još u antičkoj filozofiji. Naspram tog sveta stoji tzv. *pozitivni svet*, u kojem još uvek dominiraju priče.

dovođenje u pitanje samog generisanja priča, s obzirom da su priče pozitivističkih nauka svakako, takođe, priče. Ovo je samo jedna u nizu tačaka gde bi se Šapov projekat mogao uporediti sa Ničeovim. Naime, kao što Niče, „filozofirajući čekićem“, najpre želi prvenstveno da „kucnuvši“ po ustaljenim normama i dominantnim strujama čuje njihovo „zvečanje“, odnosno, to da li su i koliko šuplje, a ne da odmah krene u potpunu destrukciju svega u rušilačkom zanosu, tako i Šap želi da ispita koliko nauke, držeći se svojih postulata, imaju da zahvale na svom mestu najpre raznolikim pričama. U tom smislu, pojam mišljenja kao takav gubi svoje tradicionalno mesto. Mišljenje je uporedivo sa zapletenošću u priče.⁷ Priče koje se dešavaju na javi ne mogu se favorizovati i rangirati kao važnije od onih koje se događaju u snovima, opijenosti, govorima ludaka: s obzirom da o tim pojavama imamo drugačije poglede nego što je to možda bio slučaj u nekim drugim vremenskim razdobljima, može delovati čudnovato da se java, kao „reprezent stvarnog sveta“ tretira drugačije i ima primat u odnosu na „nestvarni svet“ bilo snova, opijenosti, ludosti ili bajki: „U vreme kada su snovi otvarali put ka bogovima, ili kada se za ludake smatralo da su zaposednuti božanskim silama, priče jave nikako nisu bile početne pozicije za vrednovanje svih priča“.⁸ Jezik smatramo zbog toga onim što u isto vreme kreira sve ove priče, drži ih čas na okupu, te ih potom razdvaja, premešta, baca i raspodeljuje po nahodnjima nad kojima ni on sam nema nikakvu kontrolu, niti uvek jasno zacrtan plan. Jezik je prepušten pričama i priče su prepuštene jeziku. Tako treba razumeti i konstataciju da je „poezije bilo i pre pesnika“ – svet priča je možda u nekom trenutku bio bez pesnika, ali nikada bez poezije.⁹ Na tom tragu bismo mogli dodati da je i priče svakako bilo „pre pripovedača“, jer bi njegovo otkrivanje, kao i pojavljivanje subjektivnosti, autora i dr. bilo, takođe, rezultat priča. Za Šapa je veštačko pravljenje razlika,

⁷ Videti: Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.), str. 27.

⁸ Ibid., str. 36.

⁹ Ibid., str. 38.

granica i podela između poezije (umetnosti), religije i filozofije ne samo nepotrebno, jer unosi konfuziju, već i u krajnjem slučaju nemoguće: „Ako postanemo toliko nesigurni u demarkaciju ovih struktura i njihovih veza sa pesništvom, moramo takođe priznati i da ne postoje oštre granice između poezije, mudrosti, filozofije i religije. [...] Kako je moguće razdvojiti poetsko, religijsko, filozofsko u Homerovoj *Ilijadi*, Danteovoj *Božanstvenoj komediji*, Geteovom *Faustu*? Razdvajanje znači samo pravljenje pometnje“.¹⁰ Do bilo kakvog sveta dolazimo samo kroz priče. One su isprva bile takve da su bile obojene narativima religijskog, koji instituišu ono što Šap naziva „pozitivni svet“. Način na koji Šap piše o ovom „pozitivnom“ svetu, naspram kojeg stoji današnji, „posebni svet Zapada“, neodoljivo podseća na Hajdegerovo razumevanje „četvorstva“ (*Geviert*), kao interpretativnog opsega iz kojeg smrtnici razumevaju vlastitu poziciju. Vitgenštajnovski rečeno, granice mojih priča su granice moga sveta. Živeti u „pozitivnom svetu“ značilo je na neki način i nepriznavanje stvarnosti tuđeg sveta: „Hrišćanin, Jevrejin, musliman odbili bi da budu deo drugog sveta. Drugi svetovi mogu imati nestvarni karakter za njih“.¹¹ Drugačije rečeno, zatvorenost u priču jednog svetonazora neće ni na koji način odvesti ka sagledavanju mnoštva priča – ne postoje u striktnom smislu granice onoga što priče mogu proizvesti: „[S]tvarni svet bi morao biti neiscrpan“.¹²

Promatranja pitanja toga šta su i kako se razumevaju pojmovi, sintetički i analitički sudovi, rečenice, te kakvi su njihovi odnosi, započeta su sa ciljem da se pokaže da istraživanje subjekta, stvari, pojmova, rečenica ne može biti izvedeno drugačije nego kroz zapletenost u vrtlog priča. Imena i pojmovi zato moraju biti shvaćeni kao *naslovi priča*. *Homer*, *Hesiod*, *Kant*, *Šap* imenuju pripovesne horizonte: „Samo priče pružaju prilaze njima i njihovim svetovima

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid., str. 44.

¹² Ibid., str. 47.

istovremeno“.¹³ Promenljiva priroda izraza mora uvek biti uzeta u razmatranje, bez obzira o kojem svetu govorili. Za to kakav je svet možemo da kažemo šta god želimo, ali moramo imati u vidu da je svaka tvrdnja koju iznesemo proizašla iz nekog specifičnog narativa: „Naučnik priča seljaku o Sirijusu; o njegovoj razdaljini od Zemlje, o njegovom sastavu, masi, težini. Farmer smatra sve to zadivljujućim, sluša pažljivo, ne prekidajući, da bi na kraju upitao: ‚Kako znate da je ta zvezda baš Sirijus?‘ [...] Bez čina imenovanja u kojem Sirijus dobija svoje ime, ili barem bez referisanja na sam čin imenovanja drugog objekta iz kojeg Sirijus može biti pojmljiv, on je neshvatljiv. Svaki sistem zavisi od onog *sada* priča. Bez ovih priča, Sirijus je neizreciv“.¹⁴ Prirodne nauke, tj. „posebni svet Zapada“¹⁵ imaju tendenciju da se fokusiraju samo na iskaze, te da se bave jedino „šastvom“ (*Auswas*) onih „stvari-za“ (*Wozudinge*). Ta praksa, ili barem njeni obrisi, za Šapa su otpočeli još manirom filozofiranja Sedam mudraca koji su, za razliku od Homera i Hesioda, u čijim svetovima dominiraju priče, nesvesno prepustili primat iskazima. Zbog toga priča ne može biti sačinjena od rečenica, jer celina nikako nije puka suma delova. Kada govorimo o pričama i tzv. fizičkom svetu, percepciji i kogniciji, mora se razumeti da se, iz vizure filozofije priča, one same *ne mogu čuti*.¹⁶ To znači samo da ne može

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., str. 59.

¹⁵ „Pozitivne svetove“ (svetove priča) ne bi trebalo razumeti kao protivstavljene ili suprotstavljene ovom „posebnom svetu Okcidenta“. Pozitivni svetovi nastavljaju da budu prisutni i u svetu „prirodnih nauka“. Štaviše, pozitivni svetovi se mogu smatrati, u izvesnom smislu, „uslovom mogućnosti“ prirodnih nauka: „*Metafizika prirodnih nauka* fokusira se na tezu da je uključenost u svet priča neophodan uslov za rad matematičara i naučnika koji se bavi prirodnim naukama. Oni mogu operisati samo na osnovu tog sveta“. Schapp, Jan, *Erinnerungen an Wilhelm Schapp*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtsenphänomenologie Wilhelm Schapps*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2004., str. 23. Stoga, cilj nikako nije „obaranje“ Ajnštajnovе Teorije relativiteta, već pokazivanje njene ukorenjenosti u ovim pozitivnim svetovima priča.

¹⁶ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, str. 106.

postojati objektivni slušalac van priča, jer je sam čin slušanja omogućen pričama.

Istovremeno pišući krajnje fenomenološki i pokušavajući da dekonstruiše (tu) tradiciju, Šap ispituje i odnos tela i priča, *lica i priča*: svaka interakcija uživo je za njega omogućena samo neprestanim „čitanjem“ – priče sagovornika se susreću, a ishodi tih susreta su mnogostruki: „Gledamo kroz lice kao kroz prozor priča. [...] Teško je ili nemoguće odvojiti lice i priče, s obzirom da ne možete zamisliti lice a da ono ne vodi pričama“.¹⁷ Kada se govori o licu, zapravo se govori o čitavom telu – lice je centar veze između tela i priča. Telo ne može biti predmet saznanja. Određivanje „starosti“ bilo čega je krajnje „proizvoljno“, zavisno od pripovednih horizonata, s obzirom da se vreme kao fizička jedinica meri u odnosu na određene intervale mernog sistema i neki kalendar, gde su obe instance kontingentne. U slučaju zapadne civilizacije, to se odnosi na događaj pre i nakon figure Hrista. Kada govorimo o nekompatibilnosti teorija o starosti nečega, npr. Zemlje, susrećemo se sa neslaganjima priča. Ovde je važno naglasiti da se uprkos neslaganjima ne radi i o nekompatibilnostima ili nesamerljivostima, jer se slični koreni i šabloni vrlo lako mogu prepoznati. U primeru dve markantne pozicije imamo onu naučnika i onu teologa – jedan od momenata sporenja, kao npr. objašnjenje postojanja fosila dinosaurus, predstavlja klasičnu tačku zapleta. Ako krenemo dalje, teorija „Velikog praska“ emulira sličnu narativnu strukturu početka i kraja – univerzum je nastao pre 13,8 milijardi godina i najverovatnije će okončati na određeni način: da li „Velikim hlađenjem“, „Velikim sažimanjem“ ili „Velikim kidanjem“, u zavisnosti od toga koji od scenarija fizičke kosmologije prihvatimo kao najvalidniji, u datom momentu. Za Šapa bi jedino važno bilo da shvatimo da do svih ovih fizičkih pojmova dolazimo pomoću onoga što on naziva *stvari-za*, koje su uvodi u različite priče. Zato umetnost i umetnička produkcija nikako ne mogu biti sekundarni (ili tercijarni): *umetnost kreira nizove svetova, koji stoje jedan drugome rame uz rame*: „Već možemo videti

¹⁷ Ibid., str. 108.

da slikarstvo ne imitira, kao što Platon navodi, ono ne reprodukuje, već samo smešta svet do sveta. Svet prikaza je valjan koliko i takozvani stvarni svet¹⁸. Naš(e) svetonazor(e) u potpunosti diktiraju narativi u koje i kojima smo zapleteni. Pun opseg i dalekosežnost tog uvida jednako je uzbudljiva, koliko i zastrašujuća. Šap svojim stvaralaštvom umnogome doprinosi tome da se jedan značajan deo tih posledica obelodani. Samim njegovim pisanjem čitaocce drži u konstantnom stanju pripravnosti, pružajući različite primere i misaone eksperimente, koji neretko služe kao otrežnjujuće sredstvo svaki put kada se uljuljkamo razumevanjem sveta koje je u potpunosti zavisno od aktuelnih priča:

Na sličan način kao što se svetlost odnosi na pređašnje stanje tame [...] tama sadrži momente koji pripremaju svetlost i koji se nastavljaju u svetlosti. Kada hodamo u mrklom mraku sa štapom u rukama, na seoskom putu, u pravcu doma ili smeštaja, kao što je često bio slučaj dok smo bili učenici ili vojnici, tama ne odseca našu vezu sa svetom. U drugu ruku, ne želimo da opišemo našu vezu sa svetom u ovoj tmuni kao da je ona potpuna. Pre svega, naše brige i nade, naše priče idu uz nas i vežu nas za ovo mesto sveta u kom se nalazimo. Naredno raskršće je možda udaljeno pet minuta. Možda moramo da požurimo malo, pohitamo, pošto je ovo mesto često pod artiljerijskim udarom. Onda imamo četvrt časa da stignemo do smeštaja. Nadam se da su saborci pristavili kafu! *Ako sada izbrišemo ove priče iz naših misli, šta ostaje od sveta?* [Kurziv naš.] Na primer, pritisak ispod stopala i osećaj u mišićima? Ne, i dalje je reč o seoskom putu. Pokušavamo da održimo balans da bismo izbegli da skrenemo sa puta. Osećamo pločnik sa svojim ravninama i neravninama. Pažljivo opipavamo štapom da bismo znali da li smo još uvek na putu. Takođe, osluškujemo da čujemo da li smo na otvorenom ili hodamo kroz selo. Sve vreme pokušavamo da se suzdržimo od povezivanja tonova i zvukova, hladnoće i toplote, mirisa i mnogih drugih stvari sa svetom [...] Usred noći čujemo našeg suseda kako kašlje na slamanom krevetu, hrče, glasno sanja, okreće se i vidimo kako

¹⁸ Ibid., str. 140.

ljudska figura izranja iz mraka. Sada se možemo odvažiti da istupimo iz mraka u pravcu svetla [...].¹⁹

Možda je sada još uočljivije zbog čega rečenica (sud) ne može imati nezavisni status kakav joj Kant dodeljuje.²⁰ Čitav ovaj misaoni eksperiment, napisan u tipičnom fenomenološkom maniru, svoje mesto pronalazi samo u okviru datih narativnih horizonata. Kada je u pitanju Kant, Šap se odlučuje da se fokusira na *Kritiku čistog uma*, konkretnije, raspravu o „sto talira“,²¹ kojom suštinski želi ponovo da stavi na probu svoje pređašnje reakcije na probleme toga šta bi potpadalo pod domen „stvarnog“ i „nestvarnog“ i kako je uopšte moguće razlučiti ta dva domena. Šap je očigledno motivisan time da dodatno učvrsti temelje koje je položio u *In Geschichten verstrickt* i uviđa da mu je za to potrebno još „argumenata“, odnosno, *priča* koje bi po mogućstvu stajale nešto bliže filozofskom terenu. Poznato je da se pominjani Kantov misaoni eksperiment sa sto talira javlja u okviru kritike ontološkog dokaza postojanja boga i pokazivanja da egzistencija nije realan predikat, a Šapa ovde zanima to da li je Kant u stanju da napravi pomenutu distinkciju između „stvarnih“ i „nestvarnih“ sto talira, a da ne bude u oba slučaja već uvučen u različite pripovesne horizonte, iz kojih izvlači te jukstapozicije: „Možda je najveći pronalazak bilo otkriće rečenice. Odatle bi možda drugi najveći pronalazak bilo ukazivanje njenog nepostojanja, pokazujući priče“.²² Kant se u primeru sa talirima „mačuje sa ogledalom“.²³ U ovoj dekonstrukciji Kantovog primera je

¹⁹ Ibid., str. 142.

²⁰ Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2016. (Hg. Joisten, K., Schapp, J., Thiemer, N.), str. 38.

²¹ Up. Kant, Imanuel, *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd, 2003., str. 314. (prev. Popović, N.) i Kant, Imanuel, *Kritika čistog uma*, Kultura, Beograd, 1970., str. 450-451. (prev. Popović, N.)

²² Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, str. 38. Takođe: Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, str. 166.

²³ Haas, Stefanie, *Kein Selbst Ohne Geschichten. Wilhelm Schapps Geschichtenphilosophie und Paul Ricœurs Überlegungen zur narrativen Identität*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich, New York, 2002., str. 47.

upadljiv upravo značaj jezika, koji Šap, čini se, ipak nedovoljno apostrofira. Ono što se, na tragu Aleksijusa Majnonga, može nazvati *majnongijanskom džunglom narativa*, trebalo bi da ukaže na ovu sveprisutnu narativnost: „Verujemo da se sve ove predmetnosti, bilo da su duhovi, anđeli, bogovi ili kentauri, mogu pojaviti samo u pričama, da sve predmetnosti, koliko god nestabilne bile, postaju objekti priča“.²⁴ Svaki govor o bogu, bilo da se radi o dokazivanju njegovog postojanja ili opovrgavanja nekih dokaza, baziran je isključivo na pričama. Isto bismo mogli reći i za filozofska pitanja poput toga da li je egzistencija realan predikat ili ne. Samo u kontekstu priča ove rasprave imaju svoje mesto. Zbog toga i Šapovo raskrštanje sa glavnim strujama povesti filozofije mora, po sopstvenom priznanju, biti radikalno. Ništa manje dramatičan raskid nije ni sa naredna dva gorostasa filozofije, koje Šap uzima u razmatranje – s Platonom i Dekartom.

„KRALJICA JE BOLESNA, A TEETET SEDI“ –
NAPREDOVANJE JEZIKA KA SVESTI O PRIČAMA

Tri Platonova dijaloga, na koja se Šap sa nešto više pažnje osvrće, jesu *Kratil*, *Sofist* i *Teetet*. Pomoću *Kratila*, Šap ispituje na koji način Platon može govoriti o rečenicama i pojmovima, kao i tome šta bi bile stvarnost i nestvarnost (bajkovitost), te kako se bilo koja od tema koje Platon pretresa mora smestiti u ravan priča. Iako za Šapa kolaps narativa i favorizovanje rečenica nije počelo s Platonom (Sokratom), već još sa Sedmoricom mudraca, ipak je to na sistematičan način pokrenuto u Platonovoj filozofiji. Razmatranjem *Sofista*, Šap ide u smeru toga da se dovede u pitanje Platonovo insistiranje na „tačnim“ i „netačnim“ rečenicama, budući da njihova priroda zavisi isključivo od konteksta i narativa u kojem se konkretna rečenica javlja. Ona ne može biti istinita ili lažna po sebi i ne može stajati kao fiksirana datost odvojena od situacije u kojoj se iskazuje, već uvek u skladu sa pripovešću koja omogućava njeno takvo

²⁴ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, str. 162.

pojavljivanje. Pomenuta fiksiranost bi morala delovati održivo samo putem određene narativne konstelacije: „Filozofirali smo o rečenici ‚Kraljica je bolesna‘ i pokušali da pokažemo kako ova rečenica, kadgod se pojavljuje u priči, ima drugačije značenje, drugog subjekta ili situaciju, uvek susreće drugog subjekta ili okolnosti [...] U takvom primeru je jasno da ne možemo govoriti o identičnom značenju rečenice ‚Kraljica je bolesna‘. Rečenica – ili, pre, reči – konkretizuju se samo kroz priču“.²⁵ Način na koji Šap prezentuje probleme locirane u Platonovim dijalozima i te kako je fenomenološki inspirisan. Pripovest fenomenologa Šapa konstantno se nadvija nad tekstom i analizama koje sprovodi. Klasična fenomenologija je do te mere značajna i prisutna u Šapovom pisanju da bi se na prvi pogled moglo s pravom tvrditi da je, i pored više puta najavljenog ograđivanja, njegov pristup još uvek u svojoj biti prevashodno fenomenološki obojen. Međutim, iako se nemali broj puta nedvosmisleno izjasnio da njegova pozicija više ne može biti klasično fenomenološka, ukoliko želi da ostane veran „sopstvenoj“ filozofiji priča, može se jasno primetiti da su redovi koje popunjava ispisani rukom vrsnog fenomenologa. Naprosto, ukoliko želimo da ukažemo na sve manjkavosti određene struje mišljenja, moramo biti u stanju da od tog narativa načinimo domaći teren, ne bismo li sebi donekle olakšali posao. Drugim rečima, narativ u kojem se spremamo da intervenišemo trebalo bi da se poklopi sa narativima koji čine čvorište onoga što nazivamo subjektom ili egom. Zato za Šapa ne možemo reći da mu se subjekt volšebno potkrada kada pokuša da mu utekne, niti da je za Šapa navodno prevaziđeni ego i dalje referentna tačka u mnogim instancama, tako što se, recimo, ukazuje na *autorovu intenciju*. To ne znači da je fenomenologija ostala imuna na svojevrsnu dekonstrukciju sprovedenu narativnim metodom, već da jezik operiše po vlastitom nalogu, koji nikada do kraja ne može biti uhvaćen u mrežu *jedne* gramatike, *jedne* racionalnosti, *jedne* rečenice, *jedne* priče.

²⁵ Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, str. 46.

Šap želi da podseti na to da ne postoji apsolutni kriterijum za određivanje istinitosti neke rečenice, jer je ta rečenica uvek zavisna od konteksta, što će reći, od priče u kojoj se pojavljuje:

Ako se sada vratimo prvoj rečenici „Teetet sedi“, za koju Teetet tvrdi da je tačna, takođe smo pogođeni ovde nekom vrstom nelagode [...] Moramo priznati da stranac izražava ovu rečenicu najiskrenije i da je ubeđen u njenu istinitost. [...] Rečenica se zapravo javlja unutar priče [...] Isti iskaz se može takođe pojaviti u pravoj priči, svakodnevnoj priči, romanu, pozorišnom komadu [...] U ovom smislu, rečenica dobija na svom značenju i značaju samo u kontekstu u kom se javlja.²⁶

Rečenice koje uzimamo kao tačne, ne mogu nas odvesti nikuda ukoliko ne znamo specifični narativ u kojem se javljaju. *One ne mogu biti početne pozicije ni za šta. Rečenice su s one strane istine i laži*, što bi bio još jedan ničeanski momenat: „Ne možete započeti ozbiljan razgovor koristeći se samo takvim rečenicama“.²⁷ Između ostalog, zbog toga Šap podseća da je ne tako davno pre Platonovih dijaloga postojalo vreme i civilizacije u kojima su snovi, intoksikacija i glasovi ludaka imali potpuno drugačiji status. Rezimirajući bi se dalo primetiti da Platonu nedostaje uvid u priče, iako se pričama neprestano služi. Tačnije, jeziku nedostaje samorefleksivnost njegovog suštinski pripovednog karaktera. Povest filozofije na taj način se može čitati kao *napredovanje jezika ka svesti o priči*.

ČIJI SU TALIRI, KOČIJE, VOSAK I AUTOMATI? UVODI U RAZLIČITE (FILOZOFSKE) PRIČE

Govoreći o Dekartu, Šap se fokusira na njegova čuvena razmatranja voska, koja vode do problematizovanja percepcije i mišljenja, te poimanja „šešira i kaputa na ulici“ (*automatona*), itd. Šap nas poziva da se zapitamo i o tome kako bi izgledale priče u kojima bi se npr. Platon bavio voskom i „automatonima“, Kant

²⁶ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, str. 171.

²⁷ *Ibid.*, str. 172.

kočijama, a Dekart talirima: „Dekart, u svojim metafizičkim razmišljanjima, na neki način se čini kao da je na putu onoga što tražimo. On otpočinje svoje istraživanje komadom voska. Sigurno to ne čini slučajno, koristeći baš taj primer [...] Gotovo da možemo da pretpostavimo da je pokušao da koristi šolju, stolicu ili sto i da se odlučio za vosak usled poteškoća na koje je prethodno naišao“.²⁸ Šap ovim želi da ukaže na to da bi Dekart, uz spremnost da krene korak napred (ili nazad) nesumnjivo uvideo značaj priča. Tako bi dilemu oko toga da li se radi o ljudima ili automatima ispod šešira i kaputa na ulici, rešio ukoliko bi krenuo od *stvari-za*. Početna pozicija ne bi bila komad voska kao supstanca, već šolja, kao uvod u priču. Interesantno je da postoji navod po kojem je Šap shvatio značaj priča upravo posmatrajući šolju: „Otac mi je kasnije često pominjao trenutak kada je shvatio značaj priča. Vodila se filozofska diskusija o percipiranju šoljice za čaj na stolu. Šolja je poskočila. Ovaj skok mu je pomogao da razume značaj priča u kojima se prvo pojavljuje ono što je nazvao 'stvari-za'“.²⁹ Rezime svih ovih ispitivanja bio bi sledeći: „Kant bi imao drugačiji odnos prema talirima, Platon prema kočijama i Dekart prema komadiću voska i automatu, da su bili upoznati sa strukturom priče, onako kako se mi nje držimo. [...] Sve što je važno istaći jeste da se ne možemo približiti taliru, kočiji ili automatu, ako nemamo vezu sa pričama“.³⁰

Uprkos odbacivanju fenomenologije i okretanju od Huserla, koje je Šapu bilo neophodno u cilju kasnijih razvijanja uvida vezanih za priče, on i dalje zadržava duboko poštovanje ka ovom načinu filozofiranja, smatrajući ga nezamenljivim i neizostavnim. Možda ovde Šap i ne primećuje do kraja posledice svojih ukupnih zapažanja. Stoga bismo mogli da napravimo svojevrstu dopunu koja bi u potpunosti pratila njegovu glavnu, post-fenomenološku liniju, a koja

²⁸ Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, str. 162.

²⁹ Schapp, Jan, *Erinnerungen an Wilhelm Schapp*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Willhelm Schapps*, str. 17.

³⁰ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, str. 190.

bi podsetila na to da je upravo *narativ fenomenologije*, baš zbog toga što je među ključnim horizontima za Šapa, morao biti zaslužan za to čvorište pripovесnih (jezičkih) zaplitanja sabranih u njegovom vlastitom imenu. Drugim rečima, „subjekt Vilhelm Šap“ nije ništa drugo do pomenuto čvorište pripovесno-jezičkih zaplitanja, od kojih je priča fenomenologije bitan ili neizostavan deo: „U razgovoru sa filozofima, verujem da stoji opservacija da je fenomenološki obučena osoba u boljoj poziciji u diskusiji, u odnosu na druge. Čak i danas, kada sam odbacio sve pozitivne rezultate Huserla i njegovih učenika, i dalje verujem da su moje fenomenološke studije neizbežan most do mojih trenutnih filozofskih boravišta [...]“.³¹ Tu leži i razlog zbog kojeg se Huserl navodi kao filozof koji se možda najviše približio uočavanju značaja važnosti koju priče imaju. Ipak bi se kod njega moralo govoriti samo o tragovima, s obzirom da ni za Huserla ne bismo mogli reći da pokazuje spremnost da krene dalje od rečenice i njenog razjašnjavanja, ne uviđajući da je pojedinačna rečenica „lebdeća struktura“, ako nije povezana sa konkretnim narativnim kontekstom.

OKRET KA JEZIKU I NARACIJI POSREDSTVOM ŠAPA

Rekli smo da Šapovo bavljenje jezikom može neretko delovati ambivalentno i dvosmisleno. Na trenutke se čini kao da ono u potpunosti pada u liniju naših istraživanja i onoga što želimo da opišemo „narativnim metodom“, dok se, sa druge strane, takođe može naići i na pisanja koja deluju nepomirljivo sa zahtevom da se jezik razume „obuhvatnije“ i „autentičnije“; odnosno, da se ukaže na to da on ni na koji način nije sekundaran, da nije puki „odraz misli“. *Na putu ka filozofiji priča* nam već može pružiti implikacije toga kako Šap razumeva jezik i kakva je njegova relacija prema pričama, ukoliko se o relaciji u uobičajenom smislu može govoriti. „Misli i

³¹ Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, str. 57.

govor su isto“,³² piše Šap i gotovo stidljivo predlaže da se, kada je reč o razlikovanju i odnosu jezika, muzike (zvuka), priča, poezije (hajdegerovski rečeno, „mišljenja i pevanja“), te razlike moraju izbalansirati tako da se radi o svojevrsnom izjednačavanju.³³ Govor bi bio samo varijacija jezika (priče), kao nastavljanje na uvek prisutni jezik (Derida bi rekao: *pisani jezik*), odnosno, priču. Stoga, ćutanje nije nikakav prekid i „zaustavljanje“ jezika, pošto on nije uslovljen audibilnim (zvukovnim) karakteristikama. Drugim rečima, jezik ne nastaje onog trenutka kada je izgovoren i ne prestaje u tišini – on je uslov mogućnosti svakog govora i svake tišine, kao i svakog pisanja. Izgovoreno je samo fragment jezika. Muzika stoji u *svakom govoru*. Iako bi se s pravom moglo tvrditi da Šap sve vreme zapravo donekle ostaje veran fenomenologiji, utoliko što se u analizama priča neretko vraća poziciji fenomenologa, te vlastita zapažanja konstantno vrednuje i pokušava da proceni spram discipline u kojoj je više nego dobro istreniran, ovde vidimo i zašto te pozicije moraju biti ako ne u potpunosti napuštene, onda barem stavljene što je moguće više po strani, ne bi li se ukazala prilika za slušanje nekih drugih i drugačijih priča i ne bi li se posledično tome uvidela čista narativna mnoštva: „Koje mesto imaju misao, jezik i govor u filozofiji priča? Za Šapa, ovo ‚čisto‘ mišljenje nema primarnu funkciju, jer čoveka suštinski ne karakteriše racionalnost, već zapletenost u priče. [...] Ovo ostavlja posledice po tradicionalni primat mišljenja. Mišljenje gubi uobičajeno mesto u Šapovoj filozofiji priča [...] i sada može biti razumljeno kao 'zaokupljenost pričama'. Ovo takođe utiče i na određenje jezika i njegove vrednosti“.³⁴ Jezik nije nezavisni entitet: na pitanje „šta je jezik?“ ne može se odgovoriti nikako drugačije nego iz pozicije neke priče (što svakako ide ne samo protiv pristupa iz huserlovskog nasleđa, već i protiv onog de Sosirovog). Mišljenje je zapravo

³² Ibid., str. 48.

³³ Ibid., str. 67-68.

³⁴ Thiemer, Nicole, *Das „stille Sprechen“ in der Geschichte der Philosophie Wilhelm Schappas und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik im 20. Jahrhundert*, u: *Das Denken Wilhelm Schappas. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010., str. 144

unutrašnji govor, koji se nastavlja i sa uobičajeno shvaćenim govorom – on mu nikako ne prethodi temporalno.

HOMEROVSKI SVET KAO FILOZOFOV *HEIMAT*

Za Šapa matematika i nauke i dalje zahtevaju prozni svet, dok je filozofija u tom smislu još uvek neodređena. Primenljivost matematike zavisi isključivo od priča, jer su matematički konteksti uvek pripovedni. Odnos priča i činjenica je ovde krucijalan. Nauke su bazirane na činjenicama, čija stajališta su nemoguća kao nezavisna od narativa. U tom smislu, one mogu nastaviti da postoje neometano, u potpunosti ignorišući jezičko-narativne dimenzije koje ih omogućuju. Zbog toga Homerov svet mora biti polazišno mesto za Šapa:

U onoj meri u kojoj možemo da govorimo o povesti filozofije, smatramo neophodnim da počnemo sa Homerovim celovitim svetom, ne u smislu da imamo apsolutni početak razvitka, ili da želimo da povežemo poslednji stadijum prethodnog perioda sa početkom novih vremena. Kada kažemo nova vremena, smatramo da bi trebalo početi sa prvim grčkim filozofima i završiti prethodni period sa Homerom i Hesiodom.³⁵

Svet filozofa je prvenstveno homerovski svet, za Šapa. Postepeno je taj svet priča pretvoren u svet činjenica. Stoga bi ničeansko pitanje o tome *Kako je stvarni svet postao bajka?*, Šap mogao dopuniti pitanjem: *Kako je svet činjenica postao svet priča?*, ili možda jednako prikladno, *Kako je svet priča postao svet činjenica?*, s obzirom da Niče svakako cilja na to da se „stvarni“ i „bajkoviti“ svet teško mogu razlučiti, te je samim tim iluzorno odricati se jednog u korist drugog. Puko rotiranje njihovih pozicija bi jedino obelodanilo jalovost i neinventivnost vlastitih zahteva. Ukoliko povlačimo dalje paralele između Šapa i Ničea, onda bismo mogli da primetimo da bi pandan Ničeovom „kamenu spoticanja“ u vidu Sokrata, za Šapa predstavljali još predsokratovci. Međutim, to

³⁵ Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, str. 87.

ne znači da Šap i Niče maštaju o nezaprlijanom izvoru na koji se moramo vratiti ne bismo li preokrenuli njegov tok u potpuno drugom smeru, sa nadom ili pak uverenjem da je neophodan radikalno drugačiji ishod. Platon i Sokrat svakako nisu abolirani od „krivice“ za Šapa, jer je Platon u svojim razmatranjima u potpunosti „odsečen od priča“³⁶ – barem na „svesnom“ nivou (koji je, opet, jezički dat), dodali bismo, jer ako se ne može reći da se on sadržajem bavi njima *na ovde zahtevani način*, forma bi svakako morala biti narativna. Zbog toga nisu priče u nama, već smo mi, putem „priča o nama“, i kao „priče o nama“, *u, sa, među* pričama. Zato, ako govorimo o jezičko-pripovесnom konfigurisanju, tada i Šapove pokušaje drugačijih pogleda na percepciju, telesnost, vreme, materijalnost i dr. moramo razumeti kao ništa drugo do pokušaje kreativnih redeskrpcija jezika. Toj liniji svakako pripadaju i drugačija ispisivanja filozofske tradicije, poput heraklitovskog momenta kod Šapa, prema kojem se „nikada u istu priču ne može zagaziti dva puta“. „U priči sam (*pričom* sam), dakle postojim“, možda bi bila naredna verzija poznatog filozofskog citata, onako kako bi je Šap eventualno preformulisao, ali ovde bi narativni metod imao svakako prigovor. *Mislim, dakle postojim* bi morao prvenstveno biti izraz jezika, a tek potom subjekta, ukoliko jezik rasprostire svoje narativne mreže na način da se nešto poput subjekta (priče o subjektu) događa. Sam iskaz, uzet za sebe, ne priča mnogo. Zapravo, u stanju je da to čini samo uz narativne konstelacije koje ga prate, s obzirom da imamo dalje beskrajne mogućnosti redefinisavanja, koje polaze npr. u smerovima: „Jezik, pričajući priču o subjektu, iskazuje se na način da se stavlja u drugi plan“, ili: „Jezik: pričam, dakle pričam priče o postojanju i nepostojanju, i još mnoge druge“. Svi nastavci u vidu daljih komentara neraskidivo su vezani za određene pripovесne konfiguracije, koje se ovde vrlo lako prepoznaju od strane onih čija narativna čvorišta konvergiraju sa upravo iznetim:

Kada govorimo o postojanju, želeli bismo da kažemo da je najizvesnija pre svega moja egzistencija, egzistencija onoga što je

³⁶ Ibid., str. 106.

upleteno u priče. Međutim [...] Ako uzmemo sa sigurnošću to da ono što je zapleteno u priče sa mnom postoji, Homer i svi iz Homerovog sveta pretpostavljali su da bogovi i polu-bogovi postoje, čak i da mrtvi u podzemlju egzistiraju. Ova pretpostavka takođe nije teoretska pretpostavka ili uverenje; ova bića se nisu pojavljivala nigde na horizontu priča, jer su se javljala kao zapletena u njihove priče, slično kao i ona koja se pojavljuju u mojim pričama, sugrađani, kraljevi, vladari.³⁷

Sa ovim možemo zaključiti da je sve ono što se sada smatra „mitovima“ nekada bila „stvarnost“, to jest, njihova distinkcija nije ni prepoznavana u ovom smislu: „[S]ve priče koje danas poimamo kao maštu, fantaziju su nekada bile stvarne priče“.³⁸ Upoređujući istoričara i pesnika, Aristotel ne pravi razliku između njih po tome što prvopomenuti piše prozno, dok pesnik piše u stihovima, već po tome što jedan navodi šta se zaista desilo, a drugi šta se moglo desiti. Prošireno današnjim pričama, istoričar koji se drži Rankeovog gesla *wie es eigentlich gewesen* („kako se zaista desilo“) nepomirljiv je npr. sa Benjaminovim razumevanjem istorije, koja je na tragu onoga što se ugrubo naziva „protivčinjeničnom“ ili „alternativnom“. Apsurdnost Rankeove krilatice se kod Šapa pokazuje u punom svetlu: odsustvo bilo kakvih objektivnih okolnosti i činjenica uočava se čim uvidimo da svaka verzija priče može biti drugačija i da je nemoguće ispričati jednu te istu priču, čak ni od strane „istog subjekta“ u „različitim vremenima“, jer to što tim terminima označavamo vrvi od nekonzistentnosti i kontingencija, a cilja upravo na suprotno – na stabilne i nepromenjive strukture.³⁹ Kao što će Benjamin Rankeov

³⁷ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, str. 196.

³⁸ Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, str. 197.

³⁹ S tim u vezi videti članak: Scholtz, Gunter, *Das Verhältnis der Geschichten zur Geschichte. Kritische Fragen an Wilhelm Schapp*, u: *Willhelm Schapps, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2004.*, str. 57-73. Između ostalog, u njemu se autor pita o tome kako je moguće da se istoričari slože u vezi sa bilo čim, što bi trebalo da bude nekakav pokazatelj nedostatnosti Šapove filozofije priča, a uz to se ne shvata, ili ne pokušava da

pristup konsekventno nazvati „opijumom“, Šap će Aristotelove podele smatrati neodrživim. Bliskost priča i poezije je takva da se svaka suštinska deoba ne bi mogla zahtevati. Na formiranje tzv. egzaktnih prirodnih nauka direktno su uticale pripovesti o univerzumu i poezija: „Ne škodi priči ukoliko je istinita, a takođe ni pesmi ako je nerealistična i obrnuto [...] U Homerovoj *Odiseji* se Feačanima pruža izveštaj doživljaja koji je istovremeno najviša poezija: „Tako im reče, i oni umuče svi i zašute; Sve ih osvajao ushit u sjenatoj dvorani onoj“⁴⁰. Čak i najrigoroznije nauke za Šapa i dalje pripadaju pripovestima o univerzumu, koje su u sprezi sa poezijom. Poezija, religija, filozofija i prateće priče – njihovi unutrašnji „predominantni aspekti“⁴¹ su ono što čini njihovo upoređivanje i razlikovanje mogućim. Dodali bismo da bi isto moralo važiti i za polja poput teorijske fizike.

se uvidi da je osnov za razumevanje ili slaganje u vezi sa nečim upravo zajednička upletenost u priče i događaje koje oni sa sobom nose. Stoga, umesto da se izražava čuđenje nad konsenzusom oko određenog dešavanja, bolje je ispitati narative koji su doveli do toga da se horizonti različitih, a opet isprepletanih priča, poklope na način da to proizvede stanje označeno „slaganjem“. Ukoliko se radi o svedocima nekog događaja, utoliko je lakše pokazati na koji način se jezik „slegne“, a potom i sedimentira na naizgled istovetne načine u različitim narativnim čvorištima koje nazivamo, ili smo nekada nazivali, subjektima. Njihova mogućnost da pruže pripovesti sličnog sadržaja data je jezikom koji se po tom konkretnom rasporedu grupiše, ali apsolutnost takve raspodele nikada ne može biti garantovana. Kod Šapa se uopšte ne radi, ili barem ne bi trebalo da se radi o tome da su sve priče misteriozno povezane, već da je ono što se dešava u procesu „primanja“ dalekih i nepoznatih priča uvek sprovedeno kroz „naše“ priče, tj. *putem jezika koji na određeni način formira neko narativno tlo. Jezik je jezik (narativne) aproprijacije.*

⁴⁰ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, str. 200. Stihovi *Odiseje* navedeni po izdanju: Homer, *Odiseja*, Matica hrvatska, Zagreb, 1950., XI 333f. str. 134. (prev. Maretić, T.)

⁴¹ Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, str. 242 [Kurziv naš.]

SA-ODNOŠENJA RAZLIČITIH PRIČA U NJIHOVOM VREMENSKOM SLEDU

Jedan od retkih momenata u kojima Šap smatra da jezik, odnosno, priče, izneveravaju, jeste polaganje računa o tome kako precizni i preminuli učestvuju i pripadaju „mi-pričama“ (*Wir-geschichte*)⁴² sadašnjice – temporalna dimenzija toga zadaje mu određene poteškoće. Međutim, čini se kao da Šap previđa da sama ta vremenska relacija zavisi od stepena upliva priče koja tu temporalnost (do)nosi. On ispravno uočava da su za aporije do kojih dolazimo, sa kojima se susrećemo, zaslužne priče za koje smo neraskidivo vezani – koliko god se trudili da ne previdimo u potpunosti priče kojima smo neprestano okruženi, ili koje uopšte otvaraju samu tu okruženost, jasno je da je nemoguće izolovanje u brisani prostor: tu nas iznova, ili bolje rečeno, bez ikakvog prekida, zatiče jezik, pripovedajući o različitim mogućim i nemogućim scenarijima tog priželjkivanog „brisanog prostora“. Zajedničke narativne konstelacije Šap prepoznaje u vidu „sve-priče“ („sve-pripovesti“ [*Allgeschichte*]). One determinišu u određenom smislu odgovore na postavljena pitanja, kao i sama pitanja koja se generišu unutar tog sklopa. Od toga ne bi mogle da odstupaju ni različite dinamike pitanja i odgovora koje se tiču tema života, smrti, predaka, itd. Ova „sve-pripovest“ uporediva je sa onim što se može imenovati „narativnim konstelacijama“, u pokušajima opisa metoda naracije:

Svako, međutim, a ovo je zajednički imenilac, može odgovoriti na pitanje samo putem priča i to ne putem proizvoljnih priča, već – nazovimo to tako za sada – putem sve-pripovesti (*Allgeschichte*), – možda bismo morali istovremeno da dodamo – ili putem nauke ili putem sistema, kakav je Platonov ili Kantov sistem. Mi sami smo verovatno među onima koji prvo i pre svega daju odgovor na temelju nauke, pre nego što uvidimo da je ovaj odgovor

⁴² Veza „mi-priča“ i „mi-zapletenosti“ je takva da smo svi uključeni u iste priče na različite načine, ukoliko se uopšte može govoriti o „istoj priči“. To „mi“ ne može pak biti predmet istraživanja, jer ono nije nikakva predmetna datost, nikakav objekt.

najnesigurniji. [...] Nema mesta za preminule i bogove u ovom Mi našeg doba. U Homerovom slučaju, bogovi i polu-bogovi i možda preminuli pripadaju tome Mi.⁴³

Treba razumeti da, za Šapa, Homerove ili Hesiodove priče nikako nisu direktni uvodi u nauku i filozofiju, koja jednako robuje pojedinačnim iskazima. Odvajanje činjenica od priča je fundamentalna pogreška, ali bismo dodali u svetlu čitavog narativnog metoda, kojim se ovde istovremeno bavimo, da se taj fenomen ne može do kraja tretirati tako, naime, kao pogreška: iz prostog razloga što se mora uvideti da se i u tom konkretnom slučaju radi o jednoj priči – *onoj koja iz priča (uz priče?) ekstrapolira činjenice*. Ukoliko smo uočili problematičnost odnosa i postavljanje granica između priče i činjenica, činjenica i istine, istine i laži, onda bi valjalo uvideti da se ti pojmovi ne ukidaju momentalno, već nastavljaju svoje delovanje kroz narative koji ih proizvode. Drugim rečima, mi poništavamo sa jedne strane mogućnost postojanja apsolutne istine, izražene u nekom stavu ili definiciji, ali sa druge strane se intervencijom narativnog metoda pokazuje da je samo to poništavanje na delu samo kao još jedan narativ u nizu. Ako „ne postoji“ istina po sebi, ili apsolutna istina, onda bi nezahvalno bilo govoriti i o apsolutnoj laži; ali bismo i pored svih tih napora da se smestimo u jednu poziciju „s one strane istine i laži“ (kojoj je narativni metod najbliži, ali uz svest da taj opseg delovanja isto tako duguje nekim drugim narativima) opet morali da podsetimo da su pojedinačne pripovesti u kojima se jezik konfigurise na takav način da je, recimo, neka (apsolutna) istina *moгуća*, i te kako *validan*. Kao što je Šap sjajno uočio da je došao trenutak (ili da je oduvek bio) da se „spase“ iskon filozofije, kroz priče Homera i Hesioda, ili Sedmorice mudraca, koji nisu ništa manje važni za svetsku pripovest od Talesa, Sokrata, Platona, Aristotela, Dekarta, Kanta i drugih, tako je možda došlo vreme da se *čitavoj filozofiji i nauci* pruži neka vrsta apologije. Smatramo da će se samo na taj način moći istinski prihvatiti konstelacija mnoštva narativa.

⁴³ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, str. 203.

FILOZOFIJA PRIČA – S ONE STRANE FILOZOFSKOG
SISTEMA I ZAOKRUŽENE NAUKE

Šap je i te kako svestan da se njegov poduhvat može tumačiti kao da je na pragu formiranja novog filozofskog sistema: „Možda ne bismo morali toliko da se plašimo sistema, ukoliko bismo tačno znali šta on jeste“.⁴⁴ Odgovor na pitanje zašto filozofija priča nije i ne bi mogla biti filozofski sistem u uobičajenom smislu, Šap je pokušao da pruži kroz podsećanje da filozofija priča ne polazi od istih pretpostavki i od istih pitanja, poput toga kako se pojedinac određuje i nalazi svoje mesto unutar sistema, koje mesto okupira, niti toga kako se sistem određuje prema svetu. Čak i to šta se razumeva pod sistemom je uvek promenljivo i zavisno od pojedinačnih priča. Fiksirana tačka sa koje bi se vršila određenja i tumačenja konstantno iščezava kroz nepredvidive igre jezika(-)narativa. Šapovo bavljenje pričama ne može potpadati pod „novo polje istraživanja“, koje je naprasno otkriveno, niti se može zahtevati kreiranje novog filozofskog sistema: „Mi ne možemo čak ni da specifikujemo cilj“.⁴⁵ Posledica svega prethodno navedenog je ta da priča nikada nije okončana, te se tako ni od priče o pričama ne može očekivati da bude nekakva zaokružena celina, što filozofski sistem uglavnom predstavlja. Unutar Šapove filozofije priča takođe ne bi moglo biti mesta za meta-pozicije i meta-priče: „[P]ogledati na priču spolja [...] Verujemo, ipak, da takav pogled ne postoji, da je on već početak nove priče [...] Mogu se uzdići na mnoge visine iznad priče, ali uvek na takav način da ostajem za nju neraskidivo vezan“.⁴⁶

Filozofija za Šapa svakako nije i ne može biti u potpunosti izjednačena sa naukama, uprkos različitim pritiscima i tendencijama i pored toga što je prisutna vladavina iskaza u oba slučaja. Ti pritisci su katkad manifestovani kroz nametanje istih kriterijuma za filozofiju i

⁴⁴ Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, str. 150.

⁴⁵ Ibid., str. 156.

⁴⁶ Ibid., str. 154.

nauke blisko vezane za ono što se tumači kao nezaustavljivi i uvek rastući tehnološki progres. Ukoliko se određene konstelacije ne povinuju tim kriterijima, ili ih pak dovode u pitanje, rezultat su često nepomirljive razlike, sa tendencijom njihovih eksponencijalnih uvećanja. Kada se podvuče crta u poređenju našeg, tehnološkog sveta, i svetova Homera, Hesioda i drugih predreligijskih civilizacija, jedna stvar je upadljiva: to je opčinjenost današnjeg čoveka tehničkim dostignućima i njegova nemogućnost da zamisli kako bi život izgledao u svetovima u kojima ne dominiraju ti narativi. Čovek današnjice se prema prošlosti ophodi kao prema osiromašenim i prozaičnim, jer je navikao (usled dominacije tih pripovednih horizonata) da sve odmerava prema vlastitom trenutnom iskustvu. Mada je svet tehnološkog napretka, odnosno narativna konstelacija koja sebe na taj način poima, nesumnjivo fascinantna, ne smemo zaboraviti da su svetovi naših predaka bili obojeni ništa manje zapanjujućim stvarima. Njihovu svakodnevicu nisu činile nikakve „maštarije“, nasuprot kojih je stajala nekakva opustošena „stvarnost“. Za njih je svaki bog, svaki čovek, svaka jezička kreacija i zanos koji ona proizvodi putem narativa bila isto toliko „stvarna“ koliko i putovanje u svemir, kroz vreme ili postojanje multiverzuma za čoveka današnjice ili sutrašnjice. Zato je čovekova grčevita borba za to da bude neposredni svedok daljeg tehnološkog napretka ništa drugo do želja da bude zapleten u nove fascinantne priče, koje zasigurno nisu manjkale u nekom starom i navodno prevaziđenom svetu.

Sa Šapom bismo mogli reći da su u krugu određenih priča „svi u pravu“: „Više nismo ubeđeni u to da nam prirodne nauke pružaju utvrđene činjenice, već pre verujemo da se te činjenice takođe gube u pričama, sve do poslednjih teorija današnjice i sutrašnjice“.⁴⁷ Kuda će nas sve priče odvesti nepredvidivo je i zavisi upravo od priča. Potraga za činjenicama je na neki način „progutala“ priče, to jest, ako ne onemogućila, onda u velikoj meri otežala da se uvidi fundamentalna zavisnost činjenica od priča. Već od Sedmorice

⁴⁷ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, str. 228.

mudraca, tačnije, trojice Milećana Jonjana – Talesa, Anaksimandra i Anaksimena, priče izlaze van fokusa koji su imale kod Homera i Hesioda: „Trojica Jonjana pokušavaju da pronađu ne-narativni početak“.⁴⁸ Šap nije ignorisao pitanje koje se sve vreme nameće – naime, kako je moguće da je iz Homerovih i Hesiodovih priča proizašao takav tip narativa koji će naprasno skrenuti pažnju na stvari koje će dovesti do fundamentalno drugačijih pristupa: do okretanja od priča ka činjenicama i laganog, ali sigurnog, trasiranja puta različitim ontologijama: „Ali ako se okrenemo zemlji, vodi, vazduhu, šta se nadamo da ćemo postići? [...] Takva situacija je možda proistekla u neko vreme nakon Hesioda, kada su, iz bilo kojih razloga, bogovi predistorijskih vremena, ali takođe i bogovi Trojanskog rata, bili proglašeni lažima i maštarijama. Ovi bogovi su toliko prožimali priče ljudi da su same priče jedva opstale nakon izuzimanja ovih bogova“.⁴⁹ Ipak, da li je validno tragati za uzročno-posledičnim odnosima između različitih pripovesti? Da li je neophodno posezati za prikazima gradualnih transformacija priča, na način na koji to čini Šap? Moralo bi se prepoznati i uvažiti da priče takođe omogućuju i sve ove prigovore. *Svako* propadanje, rađanje, početak i kraj mogu biti samo teme priča.⁵⁰

Svet Homera i svet fizičara (filozofa prirode) je jednako dogmatski. Ono što se dešava u svetu fizike i matematike ne sme imati prioritet u odnosu na Platona, Dekarta, Lajbnica ili Kanta (kao što ni ovi ne mogu imati prioritet u odnosu na Homera i Hesioda):

Možemo krenuti od znanja i istine. [...] Znanje saopštava istinu. Onaj ko poseduje istinu ima znanje. Realizacija toga je sprovedena rečenicama. Ako ove rečenice mogu biti proverljive u stvarnosti, one ispunjavaju istinitosne kriterijume. Tada su korespondirajuće rečenice istinite. Ko god razume te rečenice i ko god ih je testirao u odnosu na stvarnost je u posedu stvarnosti.

⁴⁸ Ibid., str. 238.

⁴⁹ Ibid., str. 242-243.

⁵⁰ Ono što bi bila upadljiva razlika između Šapa i, recimo, Fukoa jeste to što Šap neretko posmatra liniju u razvoju nauke i filozofije, od njenih prapočetaka, pa sve do danas – kao uglavnom ravnu i kontinuiranu.

[...] Međutim [...] moramo se pitati kako ove rečenice stoje u vezi sa totalitetom činjenica. Ne možemo poreći da postoje pojedinci koji se celodnevno bave odnosima brojeva ili geometrijskih figura, zaboravljajući u potpunosti svet i čitav njegov sadržaj. Pretpostavimo da čitavo čovečanstvo sada ima samo matematiku [...] takvo čovečanstvo očito više ne bi imalo nikakvu vezu sa svetom Homera, Vergilija, Dantea ili Getea. Ono bi bilo u posedu istina i znanja kako smo opisali. Iz ovih istina, pak, ne bi postojao prelaz u svet ljudi, Trojanskog rata [...] Ne možemo biti zadovoljni takvim podelama sveta i ne možemo ostaviti ove nauke ustoličenim.⁵¹

Na više mesta se Šap mačuje sa ovim postavkama. Tako se veći deo XXX odeljka u *Auf dem Weg...* bavi ovim problemom činjenica. U njemu se Šap osvrće na aritmetiku, geometriju, tzv. „egzaktne nauke“ i pokazuje problematičnost njihovih pristupa, te svojevrsnu relativnost tih uvida, o kojim god „neoborivim činjenicama“ se radilo. Takođe se uzima u razmatranje sama kopula „je“ u svom značenju ekvivalencije i egzistencije, čije je *transnarativno važenje neprihvatljivo*, kao uostalom i bilo kojeg drugog pojma ili fakta. U odeljku XXXI se potom nastavlja sa primerima Pitagorine teoreme (str. 213) i aritmetike: „[Z]asebno razumevanje pojedinačne teoreme, bez pozadine čitavog matematičkog sistema u koji je smeštena, prema fenomenološkom načinu razmatranja je fundamentalno nemoguće“.⁵² Odgovor na pitanje *Šta je priča?*, očekivano, ne može biti pružen – barem ne u formi definicije koja bi bila u stanju da izvrši transgresiju i zadobije opšte važenje koje bi bilo nezavisno od narativnih konteksta. Za Šapa uopšte ne bi ni moglo da postoji nešto što bi bilo identično nečemu; stvar ili pojava nisu ni nešto što bi uopšte moglo biti identično sebi – pojam identiteta, kako ličnog, tako i aritmetičkog je fundamentalno pogrešan. Rečenice ni na koji način ne mogu razjasniti strukturu priče, zato što su značenje i smisao svake rečenice determinisani

⁵¹ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, str. 266.

⁵² Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, str. 214.

njenim specifičnim mestom u priči u kojoj se pojavljuje. Drugim rečima, ne postoji apsolutni identitet dve rečenice, uprkos tome što su, na prvi pogled, u potpunosti istovetne.

JEZIK I JEZIČKA (NARATIVNA, USMENA, PISANA) TRADICIJA

Ono što Šap navodi o odnosu reči, rečenica i priče može se takođe primeniti i na misaone eksperimente, koji su jedno od osnovnih oruđa filozofa sa obe strane okeana – jedan narativni odsečak ipak ne može biti uzet zasebno, da bi tako izdvojen poslužio kao svojevrsno metaforično pomagalo kojim se rasvetljava sopstvena argumentacija, koja je, podsetićemo, uvek moguća samo kao pripovest (kao, uostalom, i dati fragment narativa). Što se tiče Šapovog pomenutog, donekle ambivalentnog odnošenja prema jeziku, važno bi bilo podsetiti i na to da postoje trenuci u kojima on nastupa i govori predominantno kao fenomenolog – „reči u svesti [...] delić sekunde [...]“.⁵³ Ali istovremeno možemo videti da Šap nedvosmisleno naslućuje jezičke „nivo“e, odnosno, da ono što se uobičajeno razmatra i razumeva pod jezikom nije, zapravo, dovoljno, i da jezik prevazilazi te granice:

Reč „jezik“ je tajanstvena i zagonetnija od bilo koje druge reči. Ako vidimo ispravno, jezik teče od jutra do večeri i noći kroz snove, milijardama ljudi koji danas žive, kao i prošlim generacijama, decom, odraslima, starima [...] Koliko god da je mala ili velika razlika između nas i Homerovih ljudi, imamo utisak da jezik u njima teče kao i u nama, kao i priče koje su uporedive sa našim. Danas moramo da uložimo ogroman napor ako o jeziku ne želimo da mislimo u smislu knjiga i rečnika, gramatike i pravopisa.⁵⁴

⁵³ Ibid., str. 289.

⁵⁴ Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, str. 245.

Ipak, ono što Šap čini povodom toga je pokušaj da pokaže da način na koji jezik prevazilazi tu barijeru leži u njegovom postojanju *pre pisanja*, što je, imajući u vidu poststrukturalističke narative, ne baš posve valjan pristup: „Ako jezik bez pisanja može da se odvija na isti način kao grčki jezik – a ovo je samo primer – i bez pisane tradicije, možda bi se moglo reći da je najveći i najznačajniji deo jezika nezavisan od pisane tradicije, da je jezik savršen bez pronalaska pisanja“.⁵⁵ Smatramo da bi daleko povoljnija pozicija za Šapa bila ne ta da ukazuje na prvotnost pisanja ili govora, već na to da su lingvističke analize mahom jednodimenzionalne i nedostatne. Ovim što Šap u pojedinim slučajevima čini, suštinski se samo ponavlja već uveliko postavljena problematika „kokoška-jaje“ narativa. Na krilima onoga što smo ranije imali prilike da čitamo, naime, kritike nepotpunog zahvatanja jezika, za koju je primećeno da otpočinje nakon perioda Homera i Hesioda, na momente se bezrazložno upada u kovitlac lingvističkih paradigmi, iz kojih je sa nemalim naporom obezbeđen izlaz, ukoliko on uopšte postoji. Ovde Derida vrlo lako može poslužiti kao korektiv Šapu: iskoristili bismo ga tako što bismo podsetili da su ove Šapove tvrdnje produkti jednako kontingentnih priča, što svako od nas može jednostavno prevideti i što je na neki način osuđeno na takav status, ukoliko priča o narativnom metodu ne prodre odlučnije i konkretnije u postojeće narativne mreže. Kao što se s pravom može postaviti pitanje toga „šta bi bio jezik bez priča“,⁵⁶ takođe ništa sekundarnije ne bi bilo ni pitanje toga šta bi bile priče bez jezika, te kako i da li razdvajati ta pitanja. Šap nesumnjivo ima u vidu tu problematiku – odatle i proističe slutnja da se veznik *i*, u sintagmi „jezik *i* priča“, mora izgubiti: taj veznik mora biti uzet sa krajnjom rezervom, jer jezik ne može biti razumljen kao puki predmet analize – jezik ne može biti prosto zaustavljen i istrgnut, ne bi li se disecirao: „U zaglavlju nerado koristimo ovo ‘i’. [...] Ako smo na pravom tragu u smislu priča, jezik će nekako pronaći sebe u pričama, kao i sve drugo što se u njima

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, str. 291.

dešava [...] Mi ne tražimo jezik kao rigidni prikaz, već u svojoj živoj funkciji, unutar sklopa priča, te pokušavamo da raspustimo ovu krutu strukturu“.⁵⁷ Pokušaj striktno naučnog bavljenja jezikom je za Šapa promašen – kao što jezik ne može biti raščlanjivan onako kako to pokušava lingvistika, tako to ne može izvesti ni naratologija sa pričama.⁵⁸ U *Auf dem Weg...* Šap govori o *dva jezika*, na sličan način na koji to čine Merlo-Ponti,⁵⁹ Delez, Derida (kao i mnogi drugi mislioci savremenije filozofije jezika), odnosno, o uobičajeno shvaćenom jeziku kao predmetu analize (lingvistike) i jeziku koji, rekli bismo možda, neprestano priča različite priče o sebi.⁶⁰ Odatle su i Šapova pisanja u vezi sa odnosom dalekih predaka i potomaka, te nesigurnosti da bi komunikacija između njih mogla da prođe neometano, uporediva sa neuhvatljivošću etimoloških istraživanja. Načelno, etimologija polaže nadu u to da je moguće bez većih trzavica dopreti i transponovati značenje nečega iz daleke prošlosti u sadašnjost. Ali taj entuzijazam je zapravo uporediv sa pokušajem prenošenja vode u situ.

⁵⁷ Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, str. 166-167.

⁵⁸ Videti: Isto, str. 170.

⁵⁹ Postoje navodi u kojima se insistira i na tome da Šap i Merlo-Ponti imaju uporedivo razumevanje telesnosti. Videti: Bermes, Christian, *Gebilde und Gegenstand. Philosophie als Medienkritik*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Willhelm Schapps*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2004., str. 119. Na osnovu tog interesantnog članka moguće je izvesti i različite druge veze, kojima ovde ipak nema mesta za nešto opširnije pretresanje. Napomenimo samo da se mogu izvesti raznolike komplementarne veze između segmenata pripovesti Šapa, Lumana i Benjaminina: primera radi, Lumanov pojam *autopoiesis* mogao bi da se dovede u korelaciju sa Šapovim stanovištem da „priča priča priču“. Sa druge strane, Benjaminov pojam „aure“ se sa Šapovim razumevanjem priče da uporediti preko fenomena *traga*: i priča i aura su svojevrsni trag.

⁶⁰ Up. Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, str. 176-177.

U POČETKU BEŠE PRIČA – STATUS REČI, REČENICA,
GRAMATIKE, ČINJENICA

Što se tiče toga kako „učimo“ jezike i priče, ovaj pojam bi takođe morao biti temeljno preispitan, u svetlu *zapletenosti*: priče ne dospevaju „u nas“, ili mi „u njih“ na volšeban način – „zapletenost u priče je jedna, nerazdvojiva“.⁶¹ Priče, koje su samo uslovno rečeno *prošle*, baza su svih razumevanja i nerazumevanja. Reči su, zapravo, ništa drugo do *naslovi priča*, a bitak je verovatno najrazumljiviji naslov, zaglavlje svih priča – nešto slično skupu svih skupova u matematičkom smislu.⁶² Reč kao naslov je uvek naslov priče. Ona je zbijena, zgusnuta, „koncentrovana“ priča.⁶³ Samim tim je jasno zašto i metafora mora biti ništa drugo do narativ. Ključne reči, koje su u akademskom svetu uobičajene ispod rezimea ili apstrakta rada su tako naslovi priča koje će neki rad izložiti i kojima će se baviti. To se podudara sa Deridinim, Fukoovim ili Šapovim navodima da autorova imena najpre označavaju određenu skupinu problema. Za Šapa bi i te kako trebalo dovesti u pitanje vezu pojmova i predstava (označitelja i označenog), te pojmove uporediti sa naslovima za priču.

⁶¹ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, str. 293. U čemu bi onda bila potencijalna razlika između onoga što se prepoznaje kao „bezinteresno reprodukovanje priče“ i „sadržajno izvođenje“? Distinkcija bi bila naprosto u stepenu upletenosti u tu konkretnu priču, kao i priče koje „glavnu priču“, koja je tema, prate. Snalaženje u nekoj temi je direktno zavisno od toga u kojoj meri se narativi koji već „konstituišu konkretnog subjekta“ poklapaju i nadopunjuju sa nadolazećim zaplitanjima, kao „novopristiglim“ pričama, u procesu koji npr. nazivamo „učenjem“. Jasno je da *učenja kao takvog*, u uobičajeno razumljenom smislu i posmatrano iz vizure filozofija priča – nema. Dakle, ne bi se moglo raditi o tome da su neke priče „autentičnije“ od drugih, već je stepen njihove uverljivosti i snalažljivosti unutar njih u korelaciji sa stupnjem uronjenosti u date narativne konstelacije. Stoga je i stepen težine i lakoće sa kojom će se „novo (narativno) građivo savladavati“ takođe zavisano od nivoa do kojeg je neko narativno čvorište već bilo oplemenjeno mrežom određenih priča.

⁶² Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, str. 311.

⁶³ Ovdje se nameće kao mogući primer i Deridino *différance*, ni manje, ni više.

Kontekstualnost i kontingentnost svakog „pojma“ svoj vrhunac kod Šapa nalazi u formulaciji *naslova*: svaki pojam svoje mesto pronalazi isključivo kao ekstrapoliran iz pojedinačne priče.

U *Filozofiji priča* Šap sprovodi i ono što se može nazvati doslednijom dekonstrukcijom gramatike. Filozofi imaju poteškoća da se oslobode gramatike koja im je od ranog detinjstva nametnuta kao nešto apodiktičko, a zapravo nije konstruisana ni na kakvoj unutrašnjoj nužnosti jezika:

U središtu studija humanističkih nauka je učenje grčkog i latinskog. Središnji element ovih predavanja je ponovo gramatika [...] Učenik duguje dosta ovoj gramatici, a opet se mogu zamisliti gramatičke instrukcije na u potpunosti drugi način, sa nemerljivim boljim rezultatima. Studentu, a to posebno važi za studenta filozofije, treba gotovo čitav jedan život da se oslobodi stvari koje su u njega utisnute ovakvim studijama. Većina gramatike bazirana je na apodiktčnosti koja nema unutrašnje opravdanje. [...].⁶⁴

Svrha ovih Šapovih analiza svakako nije *destrukcija* gramatike, već njeno dovođenje u pitanje i nagoveštaj moguće transformacije. Ali zato bismo mogli slobodno da kažemo da se radi o *dekonstrukciji* gramatike, ukoliko je razarajući sentiment neprikladan u ovoj situaciji. U tom nizu, na red za dekonstrukciju dolazi i ego, oblikovan ličnom zamenicom.⁶⁵ Ovim se ponavlja značaj raskida sa Huserlovim nasleđem, kao i idejom čiste gramatike:

Zadatak koji smo sebi postavili je u vezi sa onim što je Huserl pokušao da istraži u smislu gramatike. Mi ovde smo takođe pokušali da nastavimo na Huserlovom tragu. Raskid sa ovim uvidima je nastupio onda kada je rečenica izgubljena na tom putu, kao i činjenice i subjekti; kada smo uvideli da priče ne mogu biti sačinjene od rečenica i kada smo shvatili da kao fenomenolozi najdalje možemo otići do priča.⁶⁶

⁶⁴ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, str. 313.

⁶⁵ Ibid., str. 333.

⁶⁶ Ibid., str. 340.

JEZIK I POVEST U ZNAKU KONTINGENCIJE I MNOŠTVA
PRIČA

Navedeno su sve razlozi zbog kojih Šap filozofiju priča, u liniji povesti filozofije, vidi kao krajnje revolucionarnu, po ugledu na Kanta i Kopernika. Sa naše strane bismo mogli da primetimo da je Šapu, u pripremi takve revolucije, put svakako bio ako ne prokrčen i popločan, onda barem ukazan. Tako treba razumeti i gotovo preslikanu ničeansku „argumentaciju o činjenicama“, koja se javlja i kod Šapa, samo ovoga puta primenjena na odnos rečenice i priče.⁶⁷ Preporučeni pristup u oba slučaja je metod vivisekcije. Sam Šap filozofiju priča vidi u blizini psihoanalitičkih teorija Frojda, Junga, Adlera:

Kako stvari trenutno stoje, nalazimo najviše dodirnih tačaka u učenjima Frojda, Junga i Adlera, kako s pravom Herman Libe ističe. Ne želimo, ipak, da potcenimo sve ostalo što je rečeno na ovu temu [...] Povezani smo sa Frojdom i njegovim naslednicima činjenicom da oni takođe počinju pričama, ali ne uviđajući veze koje su centralne za nas ili smerove u kojima nastavljamo naša istraživanja.⁶⁸

Što se tiče našeg razumevanja jezika, zamislimo da značajan deo onoga što pod njim mislimo i sa čime se susrećemo, figurira na sličnom nivou poput onoga što se označavalo „nesvesnim“. Kako on sada može postati predmet analize? Samo pod patronatom jezika koji svesni subjekt oglašava?

U svakom slučaju, Šap uviđa važnost da pođe putem koji bi fenomenologiji odricao validnost, ali konkretno bi moglo delovati da se Šap susreće sa mnogim poteškoćama da fenomenologiji u potpunosti otpiše značaj.⁶⁹ Ipak, to se pokazuje samo kao delimično

⁶⁷ Ibid., str. 341.

⁶⁸ Ibid., str. 345.

⁶⁹ Još u svojoj najranijoj filozofskoj fazi Šap pokušava ako ne da se potpuno oslobodi fenomenološkog insistiranja na svesti kao filteru kroz koji svi fenomeni moraju da prođu, onda barem da ublaži njen uticaj i smanji njen

potrebno. Isprva može izgledati kao da mu se subjektivnost stalno potkrada i ulazi na mala vrata, te da se to eventualno reflektuje kroz govor u kojem se pravi razlika između naracije i priče. U tom smislu propust bi bio značajan i jednostavan za pokazivanje. Ukoliko se naratoru naprosto pripiše jezik, kojim se zatim priče po sopstvenom nahođenju obelodanjuju ili ne, istovremeno se ispuštaju iz vida dve krupne stvari: prva bi bila pomenuto uvođenje subjektivnosti koja je u toj konstelaciji još jednom neminovnost – neophodan je subjekt i njegova svest, opažanje, i sav arsenal fenomenološkog metoda da bi se dalje operisalo; druga stvar koja bi se time ignorisala bila bi usko vezana za prethodnu, a tiče se ponovnog vraćanja jezika u sferu pukog medijuma misli i nečega što stoji na raspolaganju da se upotrebi, kao (pre)dispozicija. Međutim, na drugi pogled ovo ne deluje kao održiva kritika, iz prostog razloga što se čini da za Šapa odvajanje naracije od priče nije supstancijalno već, ako je uopšte ima, pre se radi naprosto o načinu na koji se opisuje veza između onoga što se naziva subjektom, a što bi odgovaralo, uslovno rečeno, čvorištu određenih narativnih konstelacija, koje ulazi u odnos sa drugim pričama. To bi jedino mogao da bude razlog za pravljenje reza između naracije i priče, ali se tada o rezu uopšte ne bi moglo govoriti. Više je reč o načinu na koji jezik, pomoću priča koje su mu na raspolaganju, sprovodi deskripcije o onome što uočava i svodi pod mehanizme sopstvenog rada. *Priče nikada nisu iste*. Naracija je uvek deo priče, a mi bismo dodali i: priča je uvek deo naracije jezika, jer je svakako jezik „taj koji priča“ i „kojim“ priča postaje neki narativ.

značaj: „Ono što je Šap razvio u svojoj disertaciji predstavlja originalni doprinos fenomenološkom realizmu, koji doslovno uzima koncept ‚same stvari‘, umesto da je filtrira, kao u Huserlovom slučaju, kroz kompleksnu teoriju intencionalnih činova svesti“. Rolf, Thomas, *Der dichtende Gegenstand. Wilhelm Schapp's Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Willhelm Schapps*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004., str. 92. Ovo što je Šap pokušavao da učini sa fenomenologijom, pre više od jednog veka, neodoljivo podseća na ono čime se danas s velikom pompom bave predstavnici tzv. „objektno orijentisane ontologije“ i „spekulativnog realizma“.

Zato je razumljivo zašto bi u prvom redu morala da se dovede u pitanje distinkcija između naracije i priče. Onog trenutka kada *jedna priča*, a to je ona na koju smo toliko navikli, napravi unutar svojih okvira te uobičajene razlike između subjekta, koji navodno u sebi drži jezik i po svom nahodaenju ga kroji, izdvaja, oblikuje i pušta, i objekta koji se tim jezikom iskazuje (etc., dalje je već poznat razvoj *te priče*), tog trenutka je moguće nastaviti praćenje i razvijanje konkretne unutrašnje logike koja se tim narativom ispoljava. *Ali, to je samo jedan od načina na koji se jezik pojavljuje*. On je, kao što nam (i)storija lingvistike i filozofije jezika pokazuje, u stanju da učini čak i „sebe“ pukim predmetom. Da ne bi bilo zabune: mi ovde nikako ne pokušavamo da izvršimo apoteozu jezika. Jer je i sam jezik „nesvestan sebe“, da se tako nespreno izrazimo, tj. da dopustimo jeziku da se tako o sebi neprimereno izražava. Jezik je čisto mnoštvo, a osobina koja ga između ostalih krasí je i ona *šepRTLje*, što nam mnogobrojní primeri iz filozofije jezika i potvrđuju (Bart, Delez i dr.). Jer, koliko god jezik stremio sredenosti i savršenosti, što, drugim rečima, podrazumeva savršenost neke priče, koja iz sebe i svojih vlastitih poriva zahteva naslućeni perfekcionizam, jezik je ništa manje i jezik malapropizama, štucanja, saplitanja, zburjivanja, zastajkivanja, zamuckivanja i drugih karakteristika koje jedna neimenovana civilizacija (a to znači: pripovest određenih narativnih preplitanja) pokušava bezuspešno da potisne.

Prethodni mogućí prigovori koje smo naveli da bi mogli biti izneti na račun Šapa, naime, da mu se neretko potkrada subjektivnost i da ne stavlja dovoljno akcenat na jezik, ni u kom slučaju nisu i validna osporavanja kod njega iznetih teza, jer bi do sada trebalo da bude jasno da jezik konstantno uči o sebi kroz različite termine i narative. Takva formulacija ne znači da je jezik svojevrsni otrgnuti entitet. On ne figurira ni na kojem mestu i ni u kojem vremenu, što znači da nije ni „transistorijski“, „bezvremen“, „sveprisutan“ ili bilo kako drugačije pojmovno obeležen u prostorno-vremenskom smislu. Vreme jezika ne može biti merljivo. Jezik je taj koji „meri“ vreme različitim pričama – „linearno“, „ciklično“, „prošlo“, „buduće“, „sadašnje“, „trajno“, „savremeno“, „kroz epohe“; jezik je i taj koji

ispunjava prostor pričama – onim o materijalnosti datoj u prostoru, te njegovim osobinama, onime što ga sačinjava, od vode, vazduha, *apeiron*-a, preko monade, *cogita*, uma, duha, pa sve do neutrina i Higsovog bozona. Ne može se pretpostaviti da postoji nešto što bi potpadalo pod tradicionalno shvaćenu sferu znanja. Pojam saznanja je promenljiv i ne postoji njegovo jedno značenje, što pokazuju različita filozofska tretiranja, čiji uvidi su daleko od usaglašenih spram tog pitanja. Moglo bi se reći da se razlog nestabilnosti i neuhvatljivosti pojma (sa)znanja oko kojeg bismo se konačno mogli složiti, da pronaći upravo u raznolikosti priča unutar kojih se on mnogostrano uzima. „Nijednom teorijom saznanja ne može se dopreti do priča i upletenosti u priče“.⁷⁰ Distribucija jezika u prvom redu je kontingentna: šta će se sa pričama kasnije događati u tom smislu mora biti uzeto kao pitanje koje može pronaći različite odgovore. Da li će priče možda nastaviti da se ponašaju kao da su po sebi obuhvaćene i vođene racionalnim pravilima i logocentrično, te da li će vlastite pozicije tumačiti kao nužne, opet je krajnje kontingentno. Sama mogućnost proricanja raznolikih scenarija je takođe u neraskidivoj vezi sa narativima:

Teorija saznanja mora pronaći svoje mesto u priči, a to moraju i sve druge nauke [...] Na tom putu ćemo neprestano biti na iskušenju da pružimo teoriju svih teorija, sistem svih sistema, dok je naš cilj daleko skromniji; želimo da pokažemo samo kako se sve uklapa u priče i nastaje iz priče [...] Sama priča, za koju se može reći da je arhetipski fenomen, ne može biti objašnjena, već se u najboljem slučaju na nju može ukazati. Ona ne može biti podeljena na delove [...].⁷¹

U iskušenju smo da na sve ovo što Šap tvrdi da „ne možemo“, ponudimo priču čija bi reakcija bila da to, zapravo, *možemo*; *ali tek nakon primene narativnog metoda*, odnosno, nakon prepoznavanja pripovednog karaktera kao istovremeno arhetipnog i

⁷⁰ Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, str. 264.

⁷¹ Ibid.

an-arhetipnog fenomena. Priče ne mogu biti uzete kao objekt i tretirane kao predmet analize – jer sam takav način postavke stvari je već neraskidivo vezan za jednu priču, naime onu u kojoj se svemu može pristupiti „spolja“, kao nečemu priručnom, koje se sada naprasno otkriva i otvara za preispitivanje. Ali kome? Samo još mnogim pričama, čiji narativi raspolažu nekim terminima poput „čovjek“, „subjekt“, „ego“, „svest“, „percepcija“, ili možda „nesvesno“, „id“, „super-ego“, koji su zajedno ništa drugo do, kako bi to Šap nazvao, *zaglavlja* – možda različitih, ali svakako komplementarnih, pripovesti. Pojmovi takvog filozofskog naboja kao što su „duh“ ili „duša“ moraju značiti pre svega upletenost u priču. Priče nisu zavisne od prirode, već je priroda „deo“ priča, njihova tema. Ako i mogu da se izvlače paralele između, recimo, antičkog sveta Homera i Hesioda i, na primer, indijskog Bagavad Gite,⁷² to se teško može izvesti na polju filozofije prirode: *stvarnost jednog čoveka je iluzija drugog*.

To da čak i mislilac poput Dekarta pominje da će da „ispriča priču“,⁷³ bez obaziranja na priče u ovom smislu u kojem to radi Šap, pokazatelj je i dokaz samo toga da se svaka rečenica mora uzeti u kontekstu priče (tradicije i konteksta) unutar koje je proizvedena i koja joj daje ovo ili ono značenje, ovaj ili onaj kvalitet, smisao, postojanost, itd.⁷⁴ Više puta je naglašeno da je dosadašnja povest filozofije prvenstveno povest činjenica, te da zato Šapu daleko bliže stoje Homer i Hesiod, nego bilo koja druga figura iz istorije filozofije. Razlog za to leži u pripovedačkom duhu u kojem su njihova zapažanja o svetu iznesena, nasuprot neprestanoj potrazi za faktima, kojoj je gotovo sva kasnija filozofija sklona. Tales je prvi u liniji koji otpočinje sa tom praksom. Međutim, naš prigovor mogao bi da ide u smeru da se može prepoznati da je Šap ovde opčinjen još jednom u

⁷² Videti odeljak *Pogled na Bagavad Gitu* u: Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, str. 85.

⁷³ Ibid., str. 273.

⁷⁴ Da li bi isto donekle važno npr. i za „ornamentalne“ citate koji stoje ispod *zaglavlja*? Da li bi ta konstatacija bila primena narativnog metoda na priču o narativnom metodu?

nizu filozofskih priča – naime onom gde filozof nastupa kao samouvereni analitičar i uspeva da dokuči neku prekretnu tačku, momenat u kojem je za filozofiju postojalo raskršće, ili trenutak do kojeg je bilo moguće govoriti o svojevrsnom „zlatnom dobu“, nakon kojeg su stvari mahom krenule po zlu. Narativi koji okružuju filozofiju obiluju takvim stanovištima. Filozofija vrvi od raskršća i prekretnica – svaka pripovest u sebi sadrži potencijal za mnogostruka (re)konfigurisanja jezika, čiji smerove je, malo je reći, nezahvalno predviđati. Ovo bi u svetlu Šapovih zapažanja značilo naprosto da su priče, počevši od Talesa, postale na čudnovat način, na kraju krajeva, *uverljivije*, tj. da su, usled svojevrsnog iščašenja, počele sebe da ne razumevaju više kao priče među mnoštvom priča. Grčka filozofija može se iščitati i pratiti iz odnosa i preplitanja priča i činjenica. Ukratko, otpočelo je zlatno doba logocentrizma, narativa koji svoje ograničeno polje rasprostiranja pokušava da rastegne do tačke pucanja i pritom se neprestano odmerava prema granicama koje ne uviđa da sam postavlja. Ako možemo govoriti o zaboravu, on se najpre pokazuje kao zaborav mnoštva priča. Kao što naslućujemo, primenom narativnog metoda i u ovoj instanci omogućeno nam je da raspoznamo i eventualno raskrinkamo svako jezičko pojavljivanje kao kontingentno u svojoj naraciji, gde nikakav izuzetak ne bi predstavljale ni analize koje priče stavljaju u samo središte.

LITERATURA

- Bermes, Christian, *Gebilde und Gegenstand. Philosophie als Medienkritik*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Wilhelm Schapps*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2004.
- Haas, Stefanie, *Kein Selbst Ohne Geschichten. Wilhelm Schapps Geschichtenphilosophie und Paul Ricæurs Überlegungen zur narrativen Identität*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich, New York, 2002.
- Homer, *Odiseja*, Matica hrvatska, Zagreb, 1950.
- Kant, Imanuel, *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd, 2003. (prev. Popović, N.)

- McCarthy, Cormac, *The Crossing*, Knopf Publishing Group, New York, 1994.
- Rolf, Thomas, *Derdichtende Gegenstand. Wilhelm Schapps Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Willhelm Schapps*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 2004.
- Schapp, Jan, *Erinnerungen an Wilhelm Schapp*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichten phänomenologie Willhelm Schapps*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2004.
- Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2016. (Hg. Joisten, K., Schapp, J., Thiemer, N.)
- Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.)
- Scholtz, Gunter, *Das Verhältnis der Geschichten zur Geschichte. Kritische Fragen an Wilhelm Schapp*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Willhelm Schapps*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2004.
- Thiemer, Nicole, *Das „stille Sprechen“ in der Geschichtenphilosophie Wilhelm Schapps und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik im 20. Jahrhundert*, u: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010.

NEMANJA MIČIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

SCHAPP'S ENTANGLEMENT IN PHILOSOPHICAL TRADITION

Abstract: Properly understanding what philosophy is – what it means and what it does – oftentimes can't be delineated from the practice of philosophizing about its history. *Pace* Wilhelm Schapp's philosophy of stories, one could argue that the aforementioned reflection of the history of philosophy consists in realizing that each experience we encounter is essentially story-bound. Some of the most notable errors that the philosophical tradition has made (and continues to make) are closely connected with inappropriate ways of treating instances such as sentences, conclusions, statements, words (language as such), subjectivity, as well as

dichotomies of truth and error, real and confabulated, conscious and unconscious, etc. A certain kind of deconstruction of the history of philosophy, which Schapp purports, shows us a fresh, lucid, and inventive project that has been mainly, but unrightfully ignored by the dominant philosophical currents thus far.

Keywords: Schapp, story, narrative, history, philosophy, language

Primljeno: 28.3.2023.

Prihvaćeno: 15.6.2023.

MEDITACIJE S POVODOM

Arhe XX, 40/2023

UDK 1(4/9)“19“

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2023.40.89-106>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

ДРАГАН ПРОЛЕ¹

Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет

МИСЛИОЦИ ПРЕВРАТА

Књига немачког политиколога Минклера *Маркс, Вагнер, Ниче. Свет на прекретници* објављена је 2021. и представља одличан пример савремене научне продукције на пољу друштвених наука. Последњих неколико деценија све су присутније монографије које су конципиране као интелектуалне биографије. Када се у њима тематизује више од једне личности, написано је правило да су у питању људи који су се бавили истим професијама или, ако већ нису, имају међусобно толико испреплетене биографије да образовне разлике постају неважне. Инвентивност ове студије састоји се у томе што Минклер испитује три човека различитог образовања, филозофа који ће постати корифеј нове дисциплине, политичке економије, класичног филолога који ће постати филозоф, самоуког музичара који ће постати есејиста, диригент, песник и композитор.

Идентитетска збрка можда је још већа, породица Маркс је асимилована у протестантизам, а Карл ће критиковати како јеврејски тако и сваки други национални традиционализам. Мало је жешћих критичара национализма и религијског конзервативизма од тог немачког протестанта јеврејског порекла.

¹ E-mail адреса аутора: proledragan@ff.uns.ac.rs

Породица Ниче припада корпусу германизованих Словена, њен однос према национализму и антисемитизму такође је амбивалентан, али са преовлађујућим критичким, одбојним тоновима. Напокон, Вагнер временом постаје све већи националиста, један од идеолошких претеча антисемитизма у Немачкој, али иза свега крије се велика тајна о могућем јеврејском пореклу. Упркос свим међусобним разликама, време у којем делују и из којег се напајају идејама једно је и исто. Тако се ова књига одликује по томе што представља упоредну студију о три можда и најмаркантније појаве након револуција 1848-49, Маркса, Вагнера и Ничеа.

Теме које обрађује изложене су у девет поглавља. Студиран је различит однос према античком наслеђу, од чијег обнављања су Ниче и Вагнер очекивали ренесансу европског духа, док је Маркс свако величање прошлости осуђивао као блокирање револуционарног развоја. Посебно је занимљив „људски, сувише људски” део у којем се анализира појединачан однос према болести, дуговима и самокритици, на основу којег читаоци залазе дубоко у интиму Вагнера, Маркса и Ничеа. Кључна места и средишња поглавља књиге тематизују однос према револуцији, односно промишљања религије која сежу најпре од њене критике, да би свој врхунац добила у пројектима њеног обнављања. Три последња поглавља испитују различите визије друштва, однос према европским Јеврејима, односно антисемитизму, те пројекте преврата посредством друштва, уметности, односно културолошког превредновања вредности.

Приступ је само наизглед фактографски и позитивистички, аутор истражује специфичности духа времена, има у виду кључне историјске датости, темељно је простудирао обимну преписку сваког аутора, али се долази до равни општости уз помоћ специфичне методологије. Штавише, на неколико места он полаже рачуна о свом методолошком основу и начину на који је дошао до властитих закључака који би по домашацима и дOMETИМА могли бити означени као резиме епохе која је била формативна за време у којем живимо. Начин на који обрађује

своје теме узорна је равнотежа између строгости академског приступа и популарног информисања о најзанимљивијим посебностима једног времена. Волуминозна обимом, изузетно читљива и интересантна, представљаће немерљив прилог упознавању српског читалаштва са најзначајнијим европским струјањима друге половине деветнаестог века.

Филозофску годину 1900. обележио је, поред осталих и текст Вилхелма Дилтаја „Настанак херменеутике”. Његова тема везана је за методологију проучавања баштине. Како разумети меродавне духовне претке боље него што су они сами себе разумели? – могло би се сажето формулисати кључно херменеутичко питање. Дилтајев одговор на њега указао је на значај аутобиографије као интерпретативног ослоњаца првога реда. Да бисмо разумели нечије дело морамо што боље да упознамо ауторку или аутора, а од исповести изнесене у аутобиографији немамо боље градиво за то. Захваљујући тој лектури морамо бити у стању да се накнадно уживимо у духовни и у емотивни интимни свет аутора, да разумемо разлоге, мотиве, опсесије, страхове, очекивања и жеље.

Методологија накнадног уживљавања пружа неупоредиву подршку, отвара невидљиву позадину текстова, такорећи омогућава читање текста испод текста. Чини препознатљивим одломак људског живота из којег је настао текст којим се бавимо. Како год, наизглед „моћни торзо” Дилтајевог текста убрзо је критикован на трагу тада актуелног феноменолошког судара са психологизмом, а његова херменеутика оптуживана је због превелике улоге личних индивидуално-психолошких момената у разумевању. По својој природи, уживљавање се испоставило као одвише лично и индивидуално да би могло да дође у посед каквог-таквог вида општости. Тумачу писаних споменика прошлости који се ослања на накнадно уживљавање пребацивано је да се ослања на флуидне капацитете за емпатију. Невоља је у томе што мало тога људског толико измиче колико наша моћ уживљавања. По својој природи она је екстремно субјективна и променљива, тешко преводива на другу субјективност. Речју,

своје емпатије не можемо ни сами да постанемо до краја свесни, а да не говоримо о емпатији других. Филозофски је крајње нелагодно ослонити се на капацитет о којем ни себи, а ни другима не можемо до краја да положимо рачуна.

Отуда је већ наредна генерација мислилаца избегавала увођење биографских момената у разумевање филозофског текста, а у међувремену је постао легендаран Хајдегеров почетак предавања о чувеном античком филозофу: „Аристотел се родио, живео и умро”. Ироничан и ефектан опроштај са покушајем увођења биографске оптике приликом настојања да се посредством накнадног уживљавања у интимност, у субјективни живот аутора прочита филозофски текст.

Из те перспективе је у најмању руку необично да се стотину двадесет година након Дилтајевог нацрта пред нама налази волуминозна упоредна биографија три монументалне мисаоне фигуре: Маркса, Вагнера и Ничеа. На први поглед, анахрон подухват унапред осуђен на неуспех. Каквог смисла има чепркање по биографским детаљима и прекопавање по интимним финесама људи који су живели у времену са којим савремени читалац има веома мало додира? Није ли и ту неопходан психолошки хокус-покус уживљавања, које је одавно раскринкано као непоуздано методолошко помагало? Напокон, колико нас заиста жели да у себи оживи толико сложене, изразито конфликтне и деликатне личности једног теоретичара револуције, поклоника Заратустре и Диониса или музичког обновитеља древних јунака попут Зигфрида и Парсифала? Па чак и ако то желимо, до које мере се можемо саживети са биографијама које потичу из времена са којим не делимо много тога?

Покушај његовог приближавања савременом читаоцу унапред би морао да се побрине за одбрану од приговора везаних за психологизам. Потпуно у духу актуелних академских критеријума, испитивање биографија код њега није имало за циљ да дође до неких пресудних карактерних особина, нити до „суштинских” особености на основу којих би се одгонетнуло оно

пресудно у њиховом опусу. У опсежан посао наш се истраживач упустио вођен идејом да нема смисла трагати за психолошким нити за интимним кључем за тумачење целокупног дела. Уместо тога, он радије разграђује и деконструира наслеђене „извесности”, односно предрасуде које су се временом седиментирале око сваког од ових аутора. Насупрот популарне будалаштине о „трагедији генија” која иза сваког бриљантног домета трага за патологијама које су наводно за њих заслужне – овај пут се радије инсистира да се до личности аутора може доћи тек околним, индиректним путем. Наиме тек посредством деконструкције „општих места”, несумњивих „чињеница” са којима смо сви упознати, можемо се приближити феномену личности аутора. Насупрот Дилтају, код којег је увид у личност био медиј тумачења дела, код Минклера је деконструкција оног општепознатог у делу важила као услов могућности приступа личности.

За разлику од ранијих времена, савременост је перманентна прекретница. Као да прелазак из једног у друго у њој није једнократан процес, него готово трајна особеност. Како реаговати на учестале промене? Маркс је реаговао тако што је сматрао да их ваља искористити као одскочну даску за ослобађање од свих наслеђених невоља, неправди, од свих лукавих облика поробљавања и тлачења другог човека. Реформе и мање друштвене корекције га нису много интересовале, фокус му је био на револуцији, радикалној промени која погађа пре свега имовинска питања и власништво над средствима за производњу, а преко њих мења сваку пору људског живота. Тамо где се ништа драматично не мења, уверен је био теоретичар револуције, човечанство нема чему да се нада. Срећна уравниловка смрт је историјских могућности. Такође, сваки поглед унатраг, сваку потрагу за медикаментом за оболелу савременост који би се потражио у прошлости, Маркс би одбацио као реакционарну реакцију, као идеализацију некадашњег света, или фиксацију која скреће поглед и одвраћа пажњу од одвијања актуелних прилика.

Турбулентна садашњост једини је извор праксе, а једино се на основу ње могу гајити прометејске наде, ваља само бити довољно будан и спремно реаговати када дође тренутак за свеобухватне, револуционарне промене након којих више ништа више неће бити исто. Развој историјских догађаја га је за живота много пута разочарао. Формативно искуство целе његове генерације био је слом револуција 1848-49. Након њега се више неће у потпуности опоравити ентузијастично поверење у слободну будућност. Разочарање са дуготрајним последицама, својеврсни крај европских утопија, премда устанци и покушаји преврата неће мањкати. Ни сам Маркс није много очекивао од Париске комуне, на време схвативши да је време барикада одавно прошло. Ипак, основна нада је остала витална, порази не могу да трају вечно, будућност ће неминовно припасти потлаченом пролетаријату. Векови отуђења морају једном окончати и препустити своје место времену ослобађања.

Вагнер је на изазове реаговао оперским делима у којима су поново проговорили ликови нордијске и германске митологије. Саборац са Бакуњиним током Дрезденске револуције, веровао је не само у симболичку, него такође у исконски стваралачку моћ ватре, што ће рећи у једну верзију романтичарске идеје да нема креације без претходног рушења, односно да је самоостварење могуће једино посредством самоуништења. Визија спасења коју је заступао у себи је укључивала Валхалу у пламену, очишћење је могуће једино посредством драматичног реза. Некадашње мора нестати, а од пламена нема бољег катализатора бољег, моралнијег друштвеног поретка. При том Вагнер није никакав верник који би све наде положио у спасоносну будућност, оно што он очекује пре је повратак некадашњих вредности, згажених и одбачених временом декаденције. Оно што је некада било могуће мора поново бити могуће, па тако бива отворена могућност за повратак антропологији пре генезе похлепе.

Вагнерова опседнутост сумраком богова, односно неопходношћу оповргавања водећих ауторитета и врховних

вредности била је преплетена до непрепознавања хришћанским и паганским мотивима. Једини медиј којим се можемо спасти је љубав, а ње нема без спремности на жртву. Смисао преврата биће остварен онда, када се схвате патологије актуелног поретка, када се логика тржишта и бескрупулозно згртање капитала одбаци у име морално-економског човека старога кова. Педагошко-едукативни задаци Вагнерове опере код публике је требало да створе одијум према садашњем и чежњу за рестаурацијом некадашњег. Спасоносно делује једино васкрс прошлости и некадашњих врлина у њиховом најбољем издању. Док Маркс од прошлости није очекивао ништа, Вагнер је у њој видео све. Антикапитализам, пацифизам и вегетаријанско хришћанство три су кључне речи око којих се обликовала Вагнерова визија човека достојније будућности.

Његов млади протеже Ниче испрва је делио композиторова уверења о могућностима реформе опере посредством обнове митолошких ликова. Није се, чини се, испрва много бунио ни против радикално антисемитских изјава, што се може протумачити и тактичком уздржаношћу спрам тридесет година старијег и много познатијег композитора. Штуро, готово невешто срочено одушевљење Вагнеровим последњом опером *Парсифал*, уздржало се од коментара да је, композиторовом ноторном антисемитизму упркос, диригент изузетно успешне бајројтске премијере (1882) био Јеврејин Херман Леви. Премда је Вагнер наводно инсистирао да диригент најпре буде крштен да би могао да уопште приђе диригентским палицама за *Парсифала*, крајње је живописна могућност да је и сам антисемита био јеврејског порекла, те да је његов биолошки отац заправо био потоњи очух, глумац Лудвиг Гајер.

Од оповргавања водећих вредности Ниче је начинио дугорочни програм, пресудну идејну водиљу свог укупног рада – *превредновање свих вредности*. Ако су вредности оно спрам чега се оријентишемо у животу, мизерни и јадни животи су последице мизерних и јадних вредности. Није довољно да се прилагодимо постојећим обрасцима, већ треба да се обрачунамо са њима, да

препознајемо лажи које несвесно пристајемо да живимо. У питању је нечувено амбициозни пројекат чији домаћаји већ на први поглед далеко надмашују капацитете било којег појединца, па макар се он звао и Фридрих Ниче. Како су му виталне снаге слабиле, задаци које је пред себе постављао бивали су све већи. Док је живот у њему копнио, пројекти су постајали све позамашнији.

Време света на прекретници уједно је и јединствена, чини се непоновљива драматизација игре моћи и немоћи, током које се немоћ на различите начине представља као моћ, а логика компензације је присутна у мери коју је тешко и наслутити. Врхунац је читљив у Ничеовом позном концепту *воље за моћ* иза којег се биографски крије кристализација властите немоћи након окончавања петогодишње универзитетске каријере, раскида драгоценог пријатељства са Вагнером, болести и све лошијег вида, те страха да ће прерано окончати живот, попут свога оца, па неће стићи да заокружи своје животно дело.

Против психологизоване патологије генија, Минклер заступа егзистенцијални стандард савременог човека као бића које своје извесности стиче из несигурности, а одважне и ризиканте пројекције моћи немају другог порекла осим осећања личне немоћи. Филозофска релевантност овог пројекта почива у померању фокуса, јер се оно ванредно више не тумачи посредством бизарног, а корен вансеријских увида не тражи се у личној психопатологији. Геније просто није притајени лудак. Уместо тога, Минклеров акрибични рад на финесама личних биографија има за циљ да укаже на моменте фрагилне људске егзистенције у којима настају мисаони пројекти који постају формативни за време које тек долази. У моментима луцидности он одбија да препозна расуло безумља, пре му се чини да је реч о својеврсним артикулацијама људске слабости, изостанка извесности и фундаменталне несигурности.

Парадоксално, делатна повест Ничеовог мишљења показује да ништа није превредновано у толикој мери, колико његов властити опус. Управо су његове идеје највише касапљене

и фалсификоване, текст је дословно брисан и изнова исписиван, а целокупно наслеђе филозофа са чекићем изложено је нечувеној пропаганди, која се суштински супротставља многим његовим идејама. Као да ништа није вредело, „култ Ничеа” у Великом рату, а нарочито у Другом светском рату стављен је у службу масовне епидемије немачког милитаризма и национализма, којих се он суштински грозио. Мислилац који је критички добацио да је ритам немачког језика попут војне корачнице, стављен је у пропагандну функцију једног од главних инспиратора и идејних подстрекача оних који у њој марширају. Критичар неумољивог, екстремно дисциплинованог и дрливаног војног ритма претворен је у његовог најгласнијег, повлашћеног добошара. Интересантна је Ничеова скепса према држави, која је створена за човека-масу, за сувишне људе, за „многе премноге”! За разлику од Хегелових ванредних очекивања од модерне државе, за Ничеа је она ту тек за усређивање просечних, њени механизми јачају безбедност и сигурност, а у њима не треба видети никакав напредак, него пре рад у служби преплашеног живота и обликовања медиокритета. Креативним људима, стваралачким индивидуама који се грозе маса нису потребне ни држава нити њене институције. За разлику од Ничеовог игнорисања и дистанцирања од државног апарата, Марковске прогнозе ишле су у правцу постепеног гашења државе у будућности. Ни за њега држава није било никакво решење јавних проблема, него пре извор њиховог настајања. Вагнер, напoкoн, након почетног одушевљења оснивањем рајха, такође не крије разочарање, као да би и државном апарату годило мало Валхале у пламену. Очишћујућа моћ ватре могла би се окренути и на државне органе.

Сва три аутора имала су иза себе особе без чијег труда, енергије и уредничког залагања никада не би постали то што јесу. Без Енгелсове подршке Марково име данас не би значило много више од једног у низу социјалистичких вапаја за праведнијим друштвом. Из расутих списа, међусобно неповезаних текстова, запажања и белешки захваљујући

Енгелсовом уредничком раду настало је заокружено дело. Судбина Марксових текстова није била везана за фалсификовање, али је и поред тога такође парадоксална: аутор несвакидашње скрупулозности и суптилне самокритике, до краја научно оријентисан, антидогматичан и спреман на ревизију својих ставова – постао је водећи идеолог идеолошки борнираних, по испољеној грубости и насиљу према својим грађанима најбруталнијих система за које зна историја цивилизације. Неко чије је животно гесло почивало на делотворности теоријске сумње, у пракси је постао идеолошки инструмент за нечувене облике сумње у друге људе. Како се чудесно преокренула усмереност сумње из самоодноса у однос према другом људском бићу? Уместо свеобухватне сумње у властите теоријске домете, Марксови следбеници су радије неговали идеју да непријатељ никада не спава, да га треба што пре идентификовати и ликвидирати. Ако нам не иде добро, увек је неко крив, а тај неко су увек други, не ми. Захваљујући саморазумевању следбеника комунизма родила се клица антипросветитељства која је до данас разорно активна. Премда је марксизам легитимно назвати остварењем просветитељства револуционарним средствима, његово преокретање критике са самокритике на критику другога представља једну од најфаталнијих прекретница које су обележиле двадесети век. Док би Марксова сумња по правилу изнедрила неки нови увид и за резултат би имала извесно померање перспективе, након што би потоњи декларисани марксисти испољили сумњу – то би највероватније значило да су осумњичени лишени слободе, а често и живота као таквог.

Без Козимине подршке Бајројт сигурно не би постао култно место немачке оперске сцене, не би стекао ореол у којем опера ужива и опстаје и дан данас. Необично је да се још увек могу купити чувени ваучери, захваљујући којима се Вагнер надао комерцијалном успеху свога фестивала који је ипак тако драматично изостао. Врхунац животног рада, премијера *Прстена Нибелунга*, испоставила се као финансијски фијаско. Амбициозни покушај далекосежне реформе опере, а посредством

ње и трансформације друштва, као непосредан исход брачном пару Вагнер донео је само нове дугове.

Фридриху Енгелсу и Козими Вагнер заједничка је била доследност у очувању баштине којој су се посветили. Оштрина Марксовог револуционарног духа није била умекшана Енгелсовим интервенцијама, а по аналогији је и Вагнеров ватрени, антисемитизмом гарнирани национализам неко време био такође овековечен током бајројтске конзервативне фазе. Ни тога не би било без Козиминих зачина. Ипак, Елизабет Ферстер Ниче је заслужна за нечувено „превредновање” вредности филозофа са чекићем, о чему довољно сведочи фотографија на којој на улазу у вајмарску вилу Зилберблик радосно и крајње срдечно пружа десну руку дочекујући Адолфа Хитлера. Ничеова критика немачког национализма тиме се преобратила у своју супротност. Дом у којем је провео своје последње тренутке важио је као Мека национал-социјалистичке идеологије спрам које би сасвим сигурно осећао дубоко гађење. Из Ничеове перспективе би тешко било замислити отровнији спој од национализма и социјализма, јер је сваки од њих, узет за себе он доживљавао као извесну болест *sui generis*, а да не говоримо о њиховом идејном укрштању. Нема те маште која би нам помогла да замислимо Ничеову реакцију на Алфреда Бојмлера, једног од водећих нацистичких идеолога. Какав би само био Ничеов коментар након читања књиге *Ниче, филозоф и политичар* (1931) у којој је приказан као изворни филозоф националсоцијализма? Не познајемо већи преокрет, веће превредновање неког мислиоца од претварања противника антисемитизма и национализма у њиховог „изворног” апологету. Нешто слично би могли да замислимо само уколико би Марксова филозофија била протумачена као прикривена апотеоза капитализма усмерена на трајно конзервирање економског поретка и очувања власничког статуса капиталиста.

Ма колико невероватно данас могло да делује, поменуто превредновање нас подсећа да је савременост период у којем је неизвесност у непрекидном порасту. Бити савременик значи

започети из почетка, а мање је важно да ли том започињању претходи *Сумрак богова* као код Вагнера, разотуђење од зачараности религијом и капитализмом као код Маркса, или Ничеов раскид са „сувише људским” и упуштање у авантуристичку егзистенцију звану натчовек. Извесности ишчежавају, будућност губи своје чврсте и поуздане контуре, као да ништа више није сигурно. Корифеји савремености на то одговарају готово екстремно експресивним и емфатичким језиком. Маркс, Вагнер, Ниче, за сву тројицу важи једначина према којој са већим степеном несигурности тон постаје одлучнији а тезе искључивије. Ту је тек почетак парадокса којима обилују ведете савременог духа.

Маркс, примера ради, пише за најсиромашније, понижене и потлачене, а његово главно дело има преко хиљаду страница и проходно је тек за најамбициозније међу студентима економије. Ниче, с друге стране, навија за нову духовну аристократију и са изразима гађења се дистанцира од маса којима Маркс жели максимално да се приближи. Ниче презире идеју вође и вођења, док Маркс настоји управо то да постане. Демократија је Ничеу одвратна, а социјал-демократске мере увођења пензија и здравственог осигурања, које су неоспорно подигле квалитет живота милионима спасивши их од беде, презире као симптоме нове декаденције. Укупно узевши, мере за које се чини да помажу у свакидашњем животу заправо одмажу и отежавају егзистенцију достојну човека, па их стога ваља сматрати одговорним за долазак размаженог, саможивог, „срећног”, неамбициозног, хедонистички настројеног „последњег човека”. Ипак, Ничеов стил писања толико је заводљив, језик рафиниран до виртуозности, поруке лако памтљиве, а поенте заоштрене до крајњих граница и преко њих, да ће он још за живота постати изузетно омиљена лектира већине оних које није могао да поднесе. Мислилац који је заговарао племениту дистанцу постаће веома близак управо онима од којих је свим снагама хтео да се дистанцира.

С друге стране, Вагнер ће спадати у оперске ауторе којима ће економски мотиви, грамзивост, похлепа, понижење услед изосталих ресурса, вечито оскудних средстава, представљати омиљене теме. Његово изbacивање ложа из позоришта и потенцирање амфитеатра у којем се бришу сталешке и друге разлике међу публиком указују на младалачке либерално-демократске заносе. Свет чији настанак он жели да поспеши и да подстакне својим операма неће познавати раскош једних и беду других, у њему ће дистрибуција друштвеног богатства бити далеко праведнија. При свему томе, Вагнер живи незапамћено луксузним, расипничким начином живота, свуда око себе сеје само дугове, од којих ће више пута током свог живота дословно бежати. Оперски борац против похлепе у реалности је живео живот који су себи могле да приуште само екстремно похлепне особе. Напокон и Маркс, чије је дело настало као својеврсно васкрснуће потчињених на овом свету ни случајно није живео пролетерском егзистенцијом. Није му пало на памет да се начином живота приближи и да доживи на својој кожи свакодневицу оних за чије интересе се залагао. Уместо тога, нарочито је водио рачуна о својим дуговима код бакалина, и трудио се да за свој породични ручак обезбеди што боље комаде меса. За разлику од Саксонаца Ничеа и Вагнера, пророк комунистичког друштва и свељудске еманципације није био вегетаријанац. Питање будуће еманципације код њега није подразумевало и еманципацију од убијања животиња и конзумирања хране животињског порекла. Напротив, буржоа од почетка до краја, овај мислилац је читав живот тежио да побољша услове својој породици, да је изведе из тегаба и немаштине, да живи у бољем крају града, да боље плати своје слушкиње итд.

У сучељавању са ова три мислиоца нарочито се показује како савременост обликују судари и сукоби различитих темпоралности и резона обликовања времена. Идеја модерности код Маркса је присутна захваљујући логици економије и технологије. Напредак се код њега, као уосталом и данас

артикулише пре свега у категоријама раста и технолошког прогреса. Буржоазији и њеној предузимљивости ваља пре свега захвалити за раст, али ће њена конзервативна одређеност да по сваку цену очува *status quo* подлећи као највећа жртва развоја којем је кумовала и који без ње не би био замислив. Буржоазија креира услове под којима настаје савремени свет, али као такве нема шансе да их преживи и да опстане у властитој творевини. Због тога је успон буржоазије уједно и најава њеног пада.

Међутим, код Вагнера и Ничеа видимо како почевши од романтизма визија културног развоја бива инспирисана успешним спојем са некадашњим традицијама, обнављањем некада моћног и делатног духа. Ничеово вечито враћање једнако тако отеловљује савремени нагласак на апсолутном започињању, а оно што бива враћено звучи као римска етика потврђивања живота и света у свим, па и оним болним, зашто не и трагичним аспектима. Вајмарска класика оставила је дубок траг идејом да културни садржаји, посебно они који обједињују хеленску баштину и римску државност, могу да испуне празнину насталу услед изостанка политичког јединства. Тако је, примера ради, код Вагнера народ постао кључна реч за недиференцирано јединство, лишено сталешких разлика, различитих економских интереса и идеолошких подела. Народ – реч за својеврсни повратак самоорганизованих грађана захваљујући свести о јединству. По Вагнеру се једино посредством целовитог уметничког дела може створити нова самосвест оних који знају себе као неподељене и јединствене, премда у свакидашњици то нипошто нису. Ако се реформом опере може обновити некадашња обичајност, политика ништа не мора да брине за саму себе. Ничеова прегнантна формула по којој борба за време, у прилог времену, за вољу времена, парадоксално изискује и борбу против времена, сигнализирала је почетак непрекинуте потраге за алтернативама, у којој су поједини ликови прошлости функционисали као инспирације човеку будућности.

Савремена политичка сфера осцилира између економије и културе. Тамо где је реформски настројена, она следи динамику

диктирану економским показатељима, али тамо где исказује револуционарне амбиције она варира између логике културе и економије. То значи да једним делом жели да начини рез, да остави иза себе установљене традиције, али је уједно и принуђена да се прикључи постојећем стању ствари и да настави тамо где се стало. Револуција отуда у неком тренутку мора да пређе у реформу. По аналогији, и култура, колико год успешна била, у неком тренутку прелази у раван економије. Другачије речено, револуција је забележила невиђен расцеп између појма и реалности. На нивоу појма, револуција је чедо економског прогреса, па се дешава у најразвијенијим земљама. На нивоу реалности, остварила се у неразвијеним. Њено водеће обећање било је ослобођење потлачених маса, и постепено одумирање државе. Њена реалност били су концентрациони и радни логори, невиђене размере неслободе и екстремно јачање државног апарата. Напокон, идеја о потпуно промењеној улози уметника, где у будућности неће бити професионалаца јер ћемо, у складу са романтичарском визијом, сви у себи ослободити свој заробљени уметнички дар, у реалности је постала диригована из комитетских канцеларија и обликована према идеолошким, нипошто не према уметничким критеријумима. И напокон, револуционарни афинитети револуционарних вођа на културном плану су били подржавани поприлично конзервативним уметничким укусом. Остала је отворена дилема: могу ли се стазе револуционарног прогреса утабати регресивним уметничким потребама? Имамо све разлоге да посумњамо у такву могућност.

С једне стране, револуција следи логику економског развоја, а Маркс се испоставља као њен водећи теоретичар. Нема окретања уназад, нема обнављања културне прошлости, само поглед унапред може нешто да обећа, а промене се могу десити под условом коначног оздрављења од свих болести историјског сазревања, попут религије, капитализма, национализма. Као тема и предмет мишљења, преврат изискује одређени временски размак, свет који је у превирању највећим делом није транспарентан непосредним сведоцима и учесницима у

променама. Утолико је интересантније суочити се са три принципијелно различита погледа на исте феномене, што је основна композицијска стратегија Минклерове књиге.

Маркс има тридесет, а Вагнер тридесет и пет година када започињу грађанске револуције током 1848. Међутим, већ приликом упознавања са том епизодом суочићемо се са неочекиваним исходима. Премда је Маркс неоспорно највећи теоретичар револуције, нипошто није био и њен одушевљени практичар. Његово оружје је било перо и писаћа машина, а другима је препуштао уличне борбе, мирис барута, крв и смрт. С друге стране, потоњи националистички антисемита помагао је Дрезденској револуцији у снабдевању оружјем, и учествовао је лично у борбама на барикадама. Испоставља се да је композитор, ожењен прелепом глумицом, са сигурном и издашном дворском платом капелмајстора био спреман да ризикује дословно све: и примања и животне удобности и живот сам. С друге стране, човек чије име је постало лозинка на уснама већине револуционара до данашњег дана – био је склонији да се сачува, да не ризикује, да се склони на сигурно. Али то је само прво изненађење, прва животна околност која је сасвим супротна нашим очекивањима и предрасудама.

Пресудна специфичност ове књиге састоји се у томе, што излагање и тумачење мноштва биографских детаља нису стављени у службу психологизације. *Сажето бисмо то означили као биографизам без психологизма*. Наиме, аутор испитује безбројне биографске пикантерије са намером да нам скицира што је могуће конкретнију конфигурацију менталног света поменутих аутора у тренуцима док су радили на својим најпознатијим делима. При том му не пада на памет да конструише одређене психолошке особености или склоности које би се испоставиле као пресудна херменеутичка упоришта приликом читања или слушања њиховог опуса. Циљ упоредне биографије не само да није психологизација, а посебно није патологизација генија, толико популарна у савремености.

Минклеру није ни пало на памет да Марксов напад на капиталисте доводи у везу са склоностима ка породичном, што је могуће стабилнијем и имућнијем буржоаском животу. Исто тако се ни Марксова „диктатура пролетаријата” не ставља у контекст детронизације свих тадашњих ауторитета уз истовремено устоличавање самог себе на чело покрета којем нужно припада будућност, према речима Хајнриха Хајнеа који га упознаје у Паризу, и у први план ставља овог „самообоготворујућег атеисту”. Исто тако, Ничеова мизогинија се не доводи у везу са одрастањем у женском окружењу, рано „зарађеним” сифилисом, нити са Лу Андреас Саломе која овом повученом и интровертном мислиоцу чак два пута одбија понуђени брак. Психологизам не добија реч ни тамо где Минклер уочава да највећи савремени промотер оргијазма, плеса и песме, диониског начина живота као онтолошког принципа, мислиоца који ће постати парола наредне генерације и по томе што инсистира на идентитету живота и мишљења, сам ни мало не живи оно што заступа. Ако је највећи егзистенцијални квалитет састоји у живљењу властите идеје, онда је Ниче био од њега удаљен као мало ко други. Иза његових немилосрдних напада на аскетски идеал крије се аскета првог реда.

Номадски живот да, Ниче наводно након академске каријере никада није боравио дуже од два месеца на једном месту, многима се враћао, попут Силс Марије, али је строго ограничавао период боравка да себи не би дозволио да се било где одомаћи. Номадски живот да, али Дионис само на папиру, невино подражаван певушењем или играњем на усамљеним дужим шетњама по планинама. Нигде доживљене екстазе у љубавном или у плесном заносу, нигде толико обећавајуће опијености било чим. Уместо тога, овај вегетаријанац је живео необично једноставним, крајње скромним животом. Рад, шетња, писање, нешто воћа, спавање. Бескрајно далеко од Диониса. Као што је Марксов живот у отменој лондонској четврти Сохо био удаљен од револуције која ће за резултат напакон донети друштво лишено класа и неправедне дистрибуције друштвеног

богатства. Напокон, Вагнерово антисемитско дистанцирање од Јевреја отеловљује можда и борбу са самим собом, са својим властитим пореклом. Као таква, та борба означава карактеристику савремености која се још увек чини изузетно жилавом и виталном.

Примљено: 1.8.2023.

Прихваћено: 10.9.2023.

STUDIJE I OGLEDI

Arhe XX, 40/2023

UDK 1(4)“04/14“

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2023.40.107-126>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

UNA POPOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

PROBLEM INDIVIDUACIJE U SREDNJOVEKOVNOJ FILOZOFIJI

Sažetak: U ovom radu biće reči o problemu individuacije, jednom od centralnih problema srednjovekovne filozofije na zapadu. Problem individuacije predstavimo iz ontološke perspektive, kao pokušaj da se odgovori na pitanje po čemu pojedinačno stvoreno biće *jeste*. Ovo pitanje razmotrićemo naglašavajući paralele problema individuacije sa nepojmljivošću i neizrecivošću božanskog *jeste*, oličenog u pojmu *esse*. Analiza će pokazati da su oba osnovna pristupa rešenju problema individuacije, inkluzivni i ekskluzivni, problematična shodno zasnovanosti na logičko-metafizičkoj relaciji supstancije i akcencije.

Ključne reči: problem individuacije, akcencije, predikati, identitet, pojedinačno biće, stvorenje, neizrecivost

Problem individuacije, poznatiji preko formulacije (potrage za) *principium individuationis*, jedna je od tema koje su živo, ali i suštinski obeležile razvoj srednjovekovne filozofije na zapadu. Reč je o pitanju na koji način pojedinačno stvoreno biće postaje i biva to što jeste – upravo *individualno* biće?² Drugim rečima, na koji način se može razumeti i opisati neka, aristotelovskim rečnikom rečeno, prva supstancija?

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

² Up. King, P., 'The Problem of Individuation in Middle Ages', *Theoria*, Vol. 66, No. 2, 2008, str. 161-162.

U ovom radu imamo za cilj da ukažemo na ontološki smisao i značaj problema individuacije u srednjovekovnoj misli. Drugim rečima, naša namera nije da iscrpno predstavimo sva relevantna stanovišta o *principium individuationis*, niti da bilo koje od njih detaljno istražimo; takav poduhvat zahtevao bi krajnje opsežnu studiju. Naprotiv, naš cilj je da problem individuacije istaknemo upravo onako kako se on i pojavio kao tema srednjovekovne filozofije – naime, na pozadini problema određenja pojma *esse* i implicitnog pitanja o mogućnosti (ili nemogućnosti) metafizike i teologije. Poznji sholastički razvoj problema individuacije ontološku dimenziju pitanja prebacio je u drugi plan, ističući, tipično za sholastiku, uže logičku i epistemološku perspektivu. Utoliko ćemo se u radu više fokusirati na ranu srednjovekovnu misao i osnove problema individuacije, koje važe za sva njegova potonja rešenja. Izuzetak će u izvesnoj meri predstavljati Boetijevo (Anicius Manlius Severinus Boethius) učenje, koje je problem individuacije odredilo kako terminološki, tako i u osnovnim postavkama.

ŠIRI OKVIR PROBLEMA INDIVIDUACIJE

Kao biće u punom smislu te reči, osnov postojanja svega što jeste za srednjovekovnu misao je nesumnjivo sam Bog stvoritelj. Stvorenja, dakle, svoje postojanje duguju Tvorcu, pa se čin stvaranja može uzeti kao svojevrsni *ontološki aksiom* hrišćanske misli: ova teza je temeljna i ne dovodi se u pitanje, već služi kao polazište za razjašnjavanje drugih ontoloških problema. Pošavši od ovog aksioma, hrišćanska misao već u ranim vekovima hrišćanstva vrši svojevrsnu inverziju antičke ontologije, pre svega one aristotelovske, dajući upravo biću i postojanju primat nad suštinom.

Bog, dakle, ne sačinjava prvo rodove i vrste, odnosno esencije mnogobrojnih mogućih individualnih instancijacija tih suština, već on direktno stvara pojedinačna bića. Uprkos mnogobrojnim primerima razmatranja suština kao neke vrste božanskih misli koje, uslovno rečeno, u „umu” Boga prethode stvaranju pojedinačnih bića, neraskidiva veza *ens* i *unum* prevladava

kao podrazumevano razumevanje bivstvovanja u srednjovekovnoj misli. Pojedinačna bića se, naravno, naknadno mogu razumeti shodno onome što im je zajedničko, to jest, prema suštinskim osobinama koje dele, ali su iz perspektive hrišćanskog učenja važna ne kao predstavnici vrste, već prevashodno kao stvorena pojedinačna bića. Navedeno se najpre može videti na primeru čoveka: hrišćanska *dobra vest* tiče se spasenja svakog pojedinačnog čoveka i njegove neponovljive ličnosti, a ne očuvanja ljudske vrste.

Shodno navedenom, u osnovi srednjovekovnog problema individuacije je ontološko razmatranje zasnovano na teološkim postavkama, a usmereno na razmatranje prirode postojanja stvorenih bića. Kako stvorena bića pre svega *jesu*, a potom jesu *samo kao pojedinačna* bića, tako se problem individuacije, uslovno rečeno, tiče regionalne ontologije stvorenog.³ Sa druge strane, koren ovakvog razumevanja ontologije stvorenja leži u poreklu i uzroku bivstvovanja stvorenog, samom Bogu. Kako je poznato, hrišćansko učenje propoveda ne samo Boga koji je tvorac i biće u punom smislu te reči, već i Boga koji je, uprkos svojoj trojičnoj prirodi, jedan. U tom kontekstu treba razumeti uže hrišćansku stranu problema individuacije: Bog stvara shodno sopstvenoj prirodi, a kako ona podrazumeva i postojanje i jednost (individuaciju), tako i njegova stvorenja baštine oboje. I ne samo to: hrišćanski Bog nije jedan samo po broju i kvantitativno, već je On i Ličnost, pri čemu se pojam ličnosti koristi za demarkaciju trojične prirode Boga.⁴ U ovom smeru treba razmatrati problem individuacije kada je reč o čoveku kao stvorenju: individualnost čoveka podrazumeva kvalitativnu jedinstvenost pojedinca kao nesvodive ličnosti koja je *imago Dei*.

³ Up. Erismann, C., 'Latin Philosophy to 1200'. in: J. Marenborn (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2012, str. 175.

⁴ U pitanju je razlika između *οὐσία*, pojma koji se odnosi na *jednost i prirodu* Boga, i *ὑπόστασις*, pojma koji se odnosi na *trojičnost* Boga. Na latinskom zapadu pojam *οὐσία* najbolje izražava prevod *esse*, mada su kao prevodi najpre izvedeni *substantia* i *essentia*. Sa druge strane, pojam *ὑπόστασις* je u kontekstu ontologije uglavnom preveden sa *substantia*, a ako je naglasak bio na tri *ličnosti* Boga, onda je upotrebljavano *persona*.

Navedeno je posebno važno u kontekstu još jednog, ovaj put temeljnog problema srednjovekovne filozofije – Hajdegerovim (Martin Heidegger) rečima, ontološke diferencije između Boga i stvorenja, te posledične nemogućnosti punog razumevanja i saznanja Boga od strane stvorenja. Ontološki zjap, koji se uspostavlja samim činom stvaranja, može da prevaziđe samo Tvorac. Iz perspektive stvorenja, taj zjap je nepremostiv, što znači i nemogućnost da se u potpunosti razume bivstvovanje (*esse*) – jer ono u punom smislu pripada samo Bogu. Drugim rečima, prirodne saznajne moći čoveka svoje granice imaju u ontološkoj ravni kojoj čovek pripada, odnosno u ravni stvorenja. Međutim, razumeti bivstvovanje stvorenja podrazumeva uvažavanje ontološke uzročno-posledične veze stvaranja – uvažavanje činjenice da se radi upravo o stvorenjima i da ona svoj *ontološki uzrok* imaju u nestvorenom Bogu. Stoga se priroda bivstvovanja stvorenja ne može u potpunosti razumeti ukoliko se to razumevanje ograniči na domen stvorenja; dakle, upravo na onaj domen za koji su naše saznajne moći predviđene. Sa druge strane, nemogućnost punog razumevanja prirode (*jeste*) Boga, čini se, celokupan poduhvat čini uzaludnim.

Jedan od najvažnijih izraza ove situacije nalazimo kod Pseudo-Dionizija Areopagite, odnosno u apofatičkoj teologiji, čiji je fokus misaono i jezičko očuvanje navedene razlike Boga i stvorenja inverzijom upotrebe prirodnih saznajnih moći, pre svega razuma; tako će ključna odlika ovog načina izricanja biti kontradikcija. U zapadnoj tradiciji, međutim, prevladava logička forma identiteta; čini se da je utemeljitelj ove tradicije bio sv. Avgustin. U pitanju, međutim, nije puki formalno-logički identitet, već *ontološki identitet* Boga sa samim sobom koji stoji u osnovi svakom, pa i formalno-logičkom identitetu. Za Avgustina, taj ontološki identitet oličen je u odgovoru koji Bog daje na Mojsijevo pitanje. Avgustin kaže: „Što se pak vlastito govori o Bogu i ne nalazi ni u jednom stvorenju, to rijetko izriče božansko Pismo. Takvo je ono što je kazano Mojsiju 'ja jesam koji jesam' kao i ovo: 'Onaj koji jest, poslao me k vama' (Izl 3, 14)”.⁵ Kako se po

⁵ Avgustin, A., *Trojstvo*, Služba Božja, Split, 2009, str. 248.

ovom tumačenju identitet razume kao potvrđivanje neraskidive veze bića i jednog, tako se identitet pokazuje kao jedan od osnova problema individuacije.⁶

Naime, Bog sopstveno biće ne određuje ili ne može da odredi spram nečeg drugačijeg od sebe, već ga određuje spram sebe, potvrđujući sebe samog.⁷ Puno biće je, stoga, i *puno jedno*. Dakle, u pitanju je potpuni identitet, formalno izraziv u obliku „S je S”. Sa druge strane, stvorenja nisu u punom posedu sopstvenog bića, niti se mogu odrediti isključivo pozivanjem na same sebe. Po definiciji, stvorenja su konačna, promenljiva i neidentična sebi. Ipak, svako stvoreno biće je, *budući biće (ens), pojedinačno i jedno (unum)*, te samim tim baštini ontološki identitet Tvorca. Svakako, identitet stvorenja, makar zasnovan i garantovan ontološki, ne može biti isti kao identitet Tvorca; on je nižeg stepena i slabijeg važenja.⁸ Otuda je primerena forma izraza identiteta za stvorenja „S je P”, što lako prepoznamo kao srednjovekovnu transformaciju Aristotelovog kategoričkog iskaza „P pripada S”.

Iskorak ka Aristotelu i logici nije bez razloga; kako ćemo videti, dva osnovna rešenja principa individuacije počivaće upravo na ispitivanju odnosa subjekta i predikata iskaza. Pre toga, međutim, potrebno je razjasniti i sledeće. Najpre, pomenuta inverzija odnosa suštine i bića u Aristotelovom ključu ne umanjuje načelnu podudarnost hrišćanskog učenja i Aristotelove metafizike kada je reč o odnosu bića i jednog. Kako je poznato, Aristotelova metafizika, kontra Platonu, dopušta realno postojanje isključivo pojedinačnih bića, odnosno prvih supstancija – ne i suština/opštosti kao takvih.⁹

⁶ Up. Gracia, J. J. E., ‘Introduction: the Problem of Individuation’, in: J. J. Gracia (ed.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*, SUNY Press, New York, 1994, str. 5.

⁷ Up. Teske, R. J., *To Know God and the Soul. Essays on the Thought of Saint Augustine*, CUA Press, 2008, str. 39-40.

⁸ Up. Popović, U., „Esse i identitet: Sveti Avgustin o bivstvovanju”, *Arhe*, VI, XV, No. 29, 2018, str. 23-24.

⁹ Up. Galluzzo, G., *The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden, 2012, str. 4, 7.

Navedeno svoj izraz nalazi i u Aristotelovoj logici, što je od presudnog značaja za razvoj hrišćanske metafizike na zapadu.

Po učenju iz *Organona*, subjekt-termin iskaza mora se direktno ili posredno odnositi upravo na neku prvu supstanciju, pojedinačno biće. Štaviše, ako je reč o vlastitom imenu, kao terminu koji direktno označava neku prvu supstanciju, taj termin se ne može naći na mestu predikata; ovaj logički nalog nalazi svoj dalji život u učenju o individuaciji, i to u osobini tzv. *nepredikabilnosti* koja odlikuje individue. U suprotnom, ako subjekt-termin nema referenciju, iskaz ne može imati ni istinosnu vrednost, te je otuda besmislen. Drugačije rečeno, veza onoga što je u mislima i realnog stanja stvari se po Aristotelu uspostavlja preko subjekt-termina i njegove referencije. Dakle, ako referent ne postoji, nije moguće sagledati korespondenciju između onoga što se tvrdi i onoga što jeste, te samim tim nije moguće utvrditi da li je iskaz tačan ili ne.

Sa druge strane, kada je reč o odnosu pojmova *biće* i *jedno*, koji podrazumeva kako Aristotelova prva supstancija, tako i srednjovekovni problem individuacije, ova dva pojma pokazuju se kao pojmovi naročitog karaktera. Kako je dobro poznato, Aristotel jasno argumentuje da se pojam bića ne može definisati, jer za definiciju nedostaju osnovni uslovi – pojam bića nije rodno i vrsno odrediv. U tom smislu značenje pojma biće punije je i iscrpnije od značenja svih drugih pojmova, pa se *biće izriče mnogovrsno*. Međutim, Aristotel isto tvrdi i za pojam jednog; iako ovu vezu bića i jednog sam Aristotel ne razrađuje do razvijene teorije, ona postaje osnov pomenutog učenja o transcendentalijama kao posebnom tipu pojmova koji prevazilaze (transcendiraju) i prožimaju kategorije.¹⁰

Za problem individuacije navedena pozadina Aristotelovog nasleđa znači sledeće. Prvo, pokušaj da se definiše *principium individuationis* podrazumeva nastojanje da se u logičkim okvirima

¹⁰ Up. MacDonald, S., *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, str. 57; Aertson, J. A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suarez*, Brill, Leiden, 2012, str. 62-63.

ostvari ono što oni u osnovi isključuju – da se uspostavi (osnov) nauka o pojedinačnom. Oslanjajući se na pomenutu tezu o načelnoj usklađenosti prirodnih sazajnih moći i saznanja stvorenja, srednjovekovni mislioci pokušavaju da osmisle načelne okvire kojima bi se zahvatila sama jedinstvenost onog pojedinačnog. Kako je pomenuto, navedeno će se odvijati u okvirima ispitivanja odnosa subjekta i predikata, a na pozadini ideje o tome da iskaz izražava identitet. Drugo, celokupan poduhvat prećutno ima za cilj postavljanje jedne regionalne ontologije stvorenja zasnovane na logičkim osnovima, a koja ne bi zahtevala nemogući poduhvat prekoračenja granica sazajnljivog u smeru potpunog razumevanja bivstvovanja (*esse*), odnosno Boga. Navedeno ne bi trebalo razumeti kao isključivanje perspektive odnosa stvoritelja i stvorenog, već kao jedan od pokušaja da se prepreka zaobiđe, a navedeni problem reši.

DVA PRAVCA UČENJA O INDIVIDUACIJI: INKLUZIJA I EKSKLUZIVNOST

Srednjovekovni princip individuacije bi, dakle, trebalo da u načelu opiše samu srž postojanja pojedinačnog stvorenog bića – šta je to što ga čini individualnim, a time i bićem? U pozadini ovog pitanja možemo naslutiti i prećutano, ali po svoj prilici prisutno nastojanje da se razume sam čin stvaranja: kako je Bog stvorio pojedinačno biće, šta je to što je određeno biće u činu stvaranja učinilo baš tim individualnim bićem?

U prvom planu pitanja, međutim, stoji razumevanje toga šta je uopšte individua. Ukoliko se pođe od korena reči, odnosno od *nedeljivosti* – pod čim se podrazumeva nedeljivost na manje jedinice iste prirode, individua se razmatra po sebi i kao takva. U tom smislu od principa individuacije očekujemo da objasni zbog čega u datom slučaju deljivost nije moguća.¹¹ Pitanje nedeljivosti je vezano za

¹¹ Ovde se radi o prevodu grčkog *ἀτομῶν*. Up. Gracia, J. J. E., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Philosophia Verlag, München/Wien, 1984, str. 67.

antičke korene razumevanja pojma jednog, ali i za srednjovekovnu ideju da pojedinačna bića *dele* ili *umnožavaju* vrstu kojoj pripadaju. Shodno tome, pojedinačna bića ne bi mogla da se ponašaju kao vrste, odnosno ona nisu deljiva i umnoživa.¹² Sa druge strane, ako se pojam individue razmatra relaciono, onda se pod individuum razume biće koje je drugačije i osobeno u odnosu na druga bića. U tom slučaju od principa individuacije očekujemo da ponudi osnov razlikovanja jednog bića od drugih.¹³

Ipak, bilo da se individualnost razume kao nedeljivost ili kao osobenost, pojam individue za srednjovekovnu misao uvek podrazumeva tzv. *numeričku razliku* (*differentia numerica*).¹⁴ Termin *numerička razlika* znači da je reč o razlici pojedinačnih bića koja dele istu suštinu, koja pripadaju istom rodu i vrsti; termin je i uveden kako ne bi došlo do mešanja sa značajnom vrsnom ili rodnom razlikom.¹⁵ Shodno tome, rasprava o problemu individuacije se usmerava ka pojmu supstancije (*substantia*), a odmiče od njemu konkurentskog pojma esencije (*essentia*). Kako je poznato, ta dva pojma su uvreženi latinski prevodi Aristotelovog *οὐσία*, tako da pojam individue postaje vezan za *substantia prima*, odnosno *πρώτη οὐσία*. Pod uticajem Aristotelovih *Kategorija*, ontologija individualnog bića u srednjovekovnoj misli bila je primarno postavljena preko pojmovnog modela supstancija/akcidencija, a ne preko modela materija/forma.¹⁶ Štaviše, zahvaljujući raširenosti tzv. imanentnog realizma, u ranom

¹² Up. Gracia, J. J. E., 'Introduction: the Problem of Individuation', str. 5.

¹³ Up. Isto, str. 2.

¹⁴ Up. King, P., 'The Problem of Individuation in Middle Ages', str. 162. Boetije, na primer, razlikuje broj (jedan) kojim brojimo i *broj koji pripada biću*: „stvar je jedna, ali ono po čemu zovemo stvar jednom je jedinstvo” (prev. U. P.). Boethius, *On the Holy Trinity (De Trinitate)*, trans. E. C. Kenyon, 2004, str. 4. Na stranici: https://www.academia.edu/9438811/Boethius_De_Trinitate_translation_Erik_Kenyon

¹⁵ Up. Gracia, J. J. E., 'Introduction: the Problem of Individuation', str. 3-4; Boethius, *On the Holy Trinity (De Trinitate)*, trans. E. C. Kenyon, 2004, str. 3. Na stranici: https://www.academia.edu/9438811/Boethius_De_Trinitate_translation_Erik_Kenyon

¹⁶ Up. Erismann, C., 'Latin Philosophy to 1200', str. 171-172; King, P., 'The Problem of Individuation in Middle Ages', str. 160.

srednjovekovlju princip individuacije je prevashodno shvaćen kao pitanje koje se tiče akcidentalnih svojstava individue (kao prve supstancije).¹⁷

Drugim rečima, mada suština nesumnjivo određuje *šta* neko pojedinačno biće jeste, ono se ne individuira po svojoj suštini koju deli sa drugim sličnim bićima. Naprotiv, individuacija se pripisuje akcidentalnim svojstvima, koja u specifičnom neponovljivom skupu razlikuju jedno biće od drugog. Na žalost, ovo rešenje je problematično iz istih razloga iz kojih je i logično: ono što razlikuje pojedinačno biće od drugih bića ne može im biti zajedničko, a samim tim ni suština. Međutim, to dalje znači da ono što individuu čini individuum nije ništa suštinsko – a ako nije suštinsko, kako može imati tako odlučujući ontološki značaj? Kako vidimo, grčko-latinska logičko-metafizička sistematika ovde je u neposrednom sukobu sa sadržajem hrišćanske ontologije, jer ako Bog stvara pojedinačna bića kao takva, onda ni jedna njihova osobina nije slučajna i nebitna. Na ovo je ukazao i Pjer Abelar (Peter Abelard), koji tvrdi da opisano stanovište daje metafizičku prednost akcencijama u odnosu na supstanciju.¹⁸ Po Abelaru, prve supstancije su individualne suštinski i kao takve.¹⁹

Osnovne postavke problema individuacije u srednjovekovnoj misli, kako u pogledu načina postavljanja problema, tako i u pogledu relevantne terminologije, odredio je Boetije.²⁰ Boetijev uticaj veoma

¹⁷ Up. Erismann, C., 'Latin Philosophy to 1200', str. 173.

¹⁸ Up. King, P., 'The Problem of Individuation in Middle Ages', str. 166.

¹⁹ Abelar zapravo u individuaciji ne vidi posebno zanimljiv problem. Up. Erismann, C., 'The Medieval Fortunes of the *Opuscula sacra*', in: J. Marenborn (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, str. 169.

²⁰ Problemom individuacije Boetije se bavi prevashodno u spisima: *Komentar na Porfirijeve 'Isagoge'*, *Komentar na 'Kategorije'*, *Komentar na 'O tumačenju'*, i u teološkom delu *De Trinitate*. Up. Gracia, J. J. E., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, str. 66. Termini koje ustanovljava, a koji su prisutni u svim kasnijim debatama, su: *individuum*, *particulare*, *singulare*, *numero*, *differentia numerica*, *alteritas*, *diversitas*, *differentia/indifferentia*, *communicabile/*

je prisutan i u sholastici, gde se ova tematika razvija kod mnogih autora, poput Dunska Skota (John Duns Scotus) ili Tome Akvinskog (Thomas Aquinas). Kako u ovom radu naš cilj nije da iscrpno ocrtamo sva centralna rešenja problema individuacije u srednjovekovnoj misli, već da problem predstavimo načelno, a s obzirom na njegov ontološki značaj, zadržaćemo se na primeru Boetija. Boetije, naime, problem postavlja upravo kao ontološki problem – i to kao pitanje o tome šta (ontološki) *uzrokuje* individualnost kao numeričku razliku?²¹ U centru Boetijevog promišljanja nije nedeljivost, već razlika između pojedinačnih bića.²²

U osnovi, Boetije zagovara tezu o tome da svaka individua poseduje *svojstvene osobine*: Sokratovo bledilo je Sokratovo, a Platonovo bledilo je Platonovo. Otuda osobine jedne individue pripadaju samo tom biću i ne mogu se pripisati drugoj individui; u ovoj ontološkoj tezi nalazimo dodatni razlog za logičku postavku da se prva supstancija (tj. termin koji je označava) ne može naći na mestu predikata.²³ Dalje, Boetije tvrdi da su svojstvene osobine individue ono što je individuira, upravo zato što te osobine pripadaju samo tom pojedinačnom biću. Međutim, Boetije takođe tvrdi i da su te osobine *akcidentalne*, jer bi u suprotnom bile zajedničke za više bića.²⁴ Radi se, dakle, o tome da individuu određuje jedinstveni skup različitih akcidentalnih osobina (*varietas accidentium*). Ovakvo *inkluzivno stanovište* podrazumeva dva aspekta: 1) akcidentalne

incommunicabile, non praedicabile, universale, idem, pluralitas/multitudo, varietas accidentium, collectio proprietatum. Up. Gracia, J. J. E., 'The Legacy of the Middle Ages', in: J. J. Gracia (ed.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*, SUNY Press, New York, 1994, str. 23.

²¹ Up. Erismann, C., 'The Medieval Fortunes of the *Opuscula sacra*', str. 169.

²² Up. Arling, A., 'The Metaphysics of Individuals in *Opuscula sacra*', in: J. Marenborn (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, str. 139.

²³ Up. Gracia, J. J. E., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, str. 73-74.

²⁴ Up. Isto, str. 77.

osobine individuiraју zato što su svojstvene i pripadne određenom biću – osobine su nosilac individualnosti, 2) akcidentalne osobine individuiraју kao jedinstven skup odlika (*collectio proprietatum*).²⁵

Boetije, međutim, zastupa i *ekskluzivno stanovište* – tezu da postoji *jedna akcidentalna osobina* koja je specifično odgovorna za individuaciju. Reč je o *lokaciji*, o položaju u prostoru (mogli bismo dodati, i vremenu).²⁶ U spisu *De Trinitate* Boetije kaže: „Raznolikost akcencija (*varietas accidentium* – prim. U. P.) je ono što proizvodi razliku u pogledu na broj. Jer, tri čoveka se ne razlikuju ni po rodu ni po vrsti, već po svojim akcencijama; čak i ako u umu od njih odvojimo sve akcencije, i dalje za svakog od njih pojedinačno postoji različita lokacija, za koju nikako ne možemo zamisliti da je ista: jer dva tela neće zauzimati istu lokaciju; a lokacija je akcencija. Stoga, ova tri čoveka su mnogi u pogledu na broj, zato što postaju mnogi po svojim akcencijama” (prev. U. P.).²⁷

U inkluzivnom slučaju, dakle, celina je od značaja – tek sve akcidentalne osobine zajedno garantuju individuaciju pojedinačnog bića. Takvo stanovište bliži se ideji potpunog, odnosno iscrpnog opisa. U ekskluzivnom slučaju, međutim, neka dva bića mogu imati sve iste osobine sem jedne, i upravo ta jedna će ih razdvojiti kao individue. Pri tome je važno primetiti da je ta naročita osobina važna kao deo skupa, a ne uzeta zasebno. Drugim rečima, iako se individuacija pojedinačnog bića može markirati tek preko naročite osobine lokacije, lokacija sama po sebi ipak nije sve što to pojedinačno biće jeste. Razlika između ostalih svojstvenih akcidentalnih osobina individue i njene lokacije je, kako čitamo, u tome što se sve osobine sem lokacije mogu otkloniti, a da individualnost ne bude poništena. Zapravo, radi se o tome da se sve ostale akcidentalne osobine pojmovno-logički mogu pripisati mnogim

²⁵ Up. Isto, str. 81.

²⁶ Up. Arling, A., 'The Metaphysics of Individuals in *Opuscula sacra*', str. 140.

²⁷ Boethius, *On the Holy Trinity (De Trinitate)*, trans. E. C. Kenyon, 2004, str. 3. Na stranici: https://www.academia.edu/9438811/Boethius_De_Trinitate_translation_Erik_Kenyon_

bićima na isti način, dok jedinstvenu lokaciju (u jednom vremenskom intervalu) može da zauzima samo jedno biće. Čini se da se u ovom slučaju individualnost lokacije prenosi na sve ostale akcidentalne osobine, pa one postaju svojstvene tom individualnom biću stoga što se radi o jedinstvenom *fizičkom* biću – biću čiji fizički karakter, a time i prirodu stvorenja, pokazuje upravo lokacija. Bog stvoritelj, naime, nema osobinu lokacije.

U oba navedena slučaja, inkluzivnom i ekskluzivnom rešenju, važi da su akcidentalne osobine stvorenja ne samo ontološki ključne, već i potpuno svojstvene pojedinačnom biću. Na delu je iznova prevaga ontologije nad logikom, kao i neobični pokušaj da se logikom zahvati ono što logiku prevazilazi; ovaj put u pravcu stvorenog i individualnog. Naime, ako je Sokratovo bledilo Sokratovo, a Platonovo bledilo Platonovo, to znači da ta dva bledila nisu ista – radi se o dva sasvim različita bledila. Logički posmatrano, predikat bledila se u istom smislu i na isti način pripisuje i Sokratu i Platonu, pa logika ne može da objasni zašto bi bledila bila različita. Štaviše, ako bismo u tom smeru pratili logiku, teško da bismo našli neku akcidentalnu osobinu koja se ne bi mogla pripisati mnogim različitim individuama. Međutim, ako su i akcidentalne osobine zajedničke za više pojedinačnih bića, po čemu bi se onda slučaj akcidentalnih osobina za potrebe problema individuacije razlikovao od suštinskih osobina? Uspešno ili neuspešno, Boetije ovu nepriliku pokušava da reši preko lokacije, ostajući veran problematičnoj razlici supstancijalnog i akcidentalnog.

Međutim, ontološki posmatrano, bledilo nije supstancija i ne može da postoji samo po sebi, već ima postojanje isključivo zato što pripada nekoj (prvoj) supstanciji. Odnos supstancije i akcidencije u domenu stvorenja i na mikroskali naporedan je odnosu stvoritelja i stvorenja na makroskali: postojanje jednog upućuje na postojanje drugog shodno ontološkoj zavisnosti. Drugim rečima, Sokratovo bledilo je Sokratovo zato što postoji u Sokratu i individuirano je u Sokratu. Upravo stoga Sokratovo bledilo se razlikuje od Platonovog bledila koje je takođe individuirano, ali u Platonu, u kom i postoji. Načelno i logički možemo govoriti da se ista osobina bledila može

pripisati obojici, ali, kako vidimo, to zapravo nije slučaj. Niti se Sokratovo bledilo može pripisati Platonu, niti su u pitanju dva ista bledila – recimo, možemo zamisliti da je Platon bio bleđi od Sokrata. Međutim, ako je tako, onda akcidentalni pristup problemu individuacije ne vodi nikuda, jer se ispostavlja da su akcidentalne osobine individuirane *zato što pripadaju individualnim bićima*, a ne obrnuto.

Na delu je, kao što smo već primetili, suštinska nesrazmera grčkog logičko-metafizičkog nasleđa i hrišćanskog učenja; nesaobraznost koju valjano ilustruje inverzija antičke ontologije pomenuta na početku rada. Naime, kada je individualno biće već stvoreno i postojeće, moguće je analizirati ga na stari, logičko-metafizički način. Ipak, tim putem ne može se zahvatiti ono *po čemu* se biće individuira, sam princip individuacije, stoga što se pojedinačno biće, prema hrišćanskom učenju, individuira samim božanskim činom stvaranja. On, pak, izmiče ljudskom poimanju, a time i logičkim okvirima i određenjima.

Najjasniji izraz navedenog možemo naći u učenju Tome Akvinskog o analogiji – preciznije, u načinu na koji on opisuje *esse* anđela. Prema Akvinskom, *esse* stvorenja fizičke prirode – takozvanih složevina (*compositum*) – podrazumeva *spoj materije i forme*, pri čemu je forma nosilac suštinskog i zajedničkog, a materija je princip individuacije. Međutim, kod anđela, koji su takođe pojedinačna stvorena bića, postoji *forma* kao suština i nosilac opštosti, ali ne i materija kao osnov upojedinjenja i različitosti.²⁸ Otuda ulogu principa individuacije u slučaju anđela igra doslovno *sam čin stvaranja*, pa utoliko postoji samo jedan anđeo iste vrste (suštine).²⁹ Neobičnost ovog rešenja, naravno, posledica je pomenutog problema epistemičke ograničenosti saznajnih moći čoveka na domen stvorenja kome i sam pripada (*compositum*), a koji anđeli ontološki prevazilaze.

²⁸ Up. Isto, str. 6-7.

²⁹ Up. Akvinski, T., „O biću i biti”, u: *Izbor iz djela*, Naprijed, Zagreb, 1990, str. 18-19.

U tom pogledu, nemogućnost da se *esse* pojedinačnog stvorenog bića odredi logičko-metafizičkim aparatom napredna je nemogućnosti da se istim aparatom odredi *esse* Boga. Nevoljnost zapadne srednjovekovne misli da napusti ovakav put promišljanja možda se i ponajbolje vidi u rešenju Dunska Skota, koje je, vrlo zanimljivo, jednako na tragu Boetija kao i njegovog kritičara Abelara. Naime, Duns Skot ističe naročitu osobinu svakog pojedinačnog bića – *haecceitas* – kao ono što je odgovorno za pojedinačnost i jedinstvenost tog bića. Za razliku od ostalih osobina koje bi se biću mogle pripisati, *haecceitas* je skoro neprevodiv pojam ispražnjen od sadržaja; to je pre funkcija *da jeste* nego izraz nekog sadržinskog *šta jeste*, bilo da je to *šta* suštinsko ili akcidentalno.³⁰ Kako vidimo, *haecceitas* bi trebalo da odgovara pomenutom činu stvaranja, odnosno on bi trebalo da zahvata samu egzistenciju pojedinačnog bića koja ga čini i individualnim i bićem. Međutim, Duns Skot ostaje veran tradiciji kojoj pripada, jer *haecceitas* proglašava za jedan od predikata. Štaviše, te u svetlu pitanja o individualnosti potencijalnih bića, a u implicitnom dijalogu sa Akvinskim, Duns Skot argumentuje protiv aktualnosti (egzistencije) kao principa individuacije.³¹

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA: O JEDNOM BOGU I POJEDINAČNOM STVORENOM BIĆU

Ako se, kako smo predložili, učenja o principu individuacije razumeju kao svojevrzne regionalne ontologije stvorenog, onda bi na kraju našeg razmatranja trebalo odgovoriti na pitanje na koji način se takvo razumevanje onog *ens/esse* odnosi prema problemu nemogućnosti razumevanja božanskog *jeste*. Kako smo videli, paralele između ova dva pitanja su nesumnjive i stižu se upravo u

³⁰ Up. Pabst, A., *Metaphysics. The Creation of Hierarchy*, Wiliam B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge, 2012, str. 392-393.

³¹ Up. Bates, T., *Duns Scotus and the Problem of Universals*, Continuum, London/New York, 2010, str. 95-98.

nepojmljivosti *esse* individualnog bića, bilo ono božansko ili stvoreno.

Prema našem sudu, u kontekstu problema individuacije vezu uslovno moguće ontologije stvorenja i nemoguće ontologije božanskog bi trebalo sagledati preko modela koji ćemo nazvati *odnosom ogledanja*. Odnos ogledanja namerno razlikujemo od analogije, mnogo prisutnije u sholastičkoj misli, iako oboje predstavljaju oblike pojmovnih odnosa koji izmiču deduktivno-induktivnom linearnom mišljenju, a opet podrazumevaju smislenu konstelaciju opšteg i posebnog. Kada je reč o ogledanju, ciljamo na radikalnu razliku onoga što pripada Bogu i onoga što pripada stvorenju – razliku koja se ne može premostiti ni ontološki ni epistemički, ali i na istovremenu datu sapripadnost dva relata. Jednostavnije rečeno, ciljamo na saobraznost dveju ontoloških struktura koja je garantovana natprirodno (ontološki), a epistemički (za nas) podrazumeva saodređenost jedne strukture drugom.

Naime, ako je forma iskaza koji izražava biće Boga „S je S”, forma iskaza primerenog biću stvorenja je, kao što je pomenuto, „S je P”. U slučaju Boga nije moguće govoriti o predikatima (otuda i koristimo simbol S umesto simbola P) stoga što, po tradicionalnom učenju, predikat određuje i ograničava subjekat. Biće Boga, naravno, nije moguće ograničiti; pripisati Bogu predikat značilo bi tretirati Boga kao jedno od stvorenja. Umesto toga, u iskazima poput „Bog je dobar” pojam „dobar” nema funkciju predikata, već funkciju *eksplikata*: u pitanju su „određenja” koja nisu pridodata subjektu, već su sadržana u njemu.³² Radi se, dakle, o odnosu pojmova sličnom onome koji obeležava analitičke sudove, poput „Bećar je neoženjen

³² Avgustin će, na primer, ovo pokušati da izrazi preko razlike *supstantivne i akcidentalne predikacije*, pri čemu u *De Trinitate* brani tezu da je svaka predikacija supstantivna ako se radi o Bogu. Sa druge strane, Akvinski će problem pokušati da reši uvođenjem tzv. analoške predikacije. Up. Marenborn, J., *Medieval Philosophy. An historical and philosophical introduction*, Routledge, London/New York, 2007, str. 31-32; Aertson, J. A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, str. 269-270.

čovjek”. Razlika je u tome što se u slučaju bečara radi o stvorenju, a samim tim i pojmu čiji sadržaj u potpunosti možemo razumeti, dok se u slučaju Boga radi o pojmu čiji sadržaj prevazilazi mogućnosti razumevanja. Utoliko ni „analitički karakter” odnosa subjekta i eksplikata u iskazima čiji je subjekt-termin Bog nije samoočevidan, te nama deluje *kao da* je reč o običnom predikatu. U ovoj odlici forma iskaza koji izražava biće Boga ogleda formu iskaza koji izražava biće stvorenja.

Sa druge strane, forma iskaza koji izražava biće stvorenja ogleda formu iskaza koji izražava biće Boga u pogledu toga da se asertorička priroda iskaza, tj. kopule „je”, razumeva kao tvrđenje identiteta subjekta i predikata, odnosno onoga šta oni označavaju. Taj identitet je slabiji od identiteta koji izražava formulacija „S je S”, i na prvi pogled se i ne vidi kao identitet; u poređenju sa „analitičkim karakterom” iskaza o Bogu, iskaz o stvorenjima naizgled ima „sintetički karakter”. Međutim, ukoliko je takav iskaz istinit, on ne izražava ništa drugo do identitet stvorenog bića sa samim sobom. Reći „Sokrat je filozof” znači reći da je ono biće koje je filozof isto ono biće koje je Sokrat: „filozof”, naime, ne postoji po sebi – nezavisno od pojedinačnih individualnih ljudi, već postoji samo kao Sokrat, Platon, Aristotel i slično. Kako vidimo, reč je o svojstvenosti (akcidentalnih) osobina.

U ovom pogledu, ključna uloga problema individuacije i pripadnih odgovora u smislu definisanja šta je *principium individuationis* vidi se u odnosu eksplikata i predikata. Naime, kako je pomenuto, eksplikati nisu predikati baš zato što ne ograničavaju subjekat sa kojim su povezani. Umesto toga, eksplikati *izražavaju* isto ono što izražava i subjekt-termin. Posledično, obim i doseg eksplikata jednak je obimu i dosegu subjekt-termina; ova osobenost karakteristično je razmatrana upravo u kontekstu transcendentalija, tj. unutrašnje „logike” međuodnosa transcendentalnih pojmova. Međutim, predikat se prema subjektu ne odnosi na isti način: po pravilu, predikat je opštiji od subjekta i ne izražava isto što i subjekt-

termin. Ako je tako, onda forma iskaza pripadnog stvorenjima ne izražava identitet.

Princip individuacije rešava ovaj problem u obe svoje klasične varijante, zato što se u oba slučaja radi o konjunkciji predikata koji se pripisuju subjektu. Kako smo videli, u inkluzivnom slučaju radi se o iscrpnom nabranjanju svih odlika subjekta, a u ekskluzivnom slučaju o izdvajanju neke odlike koja specifično razlikuje taj subjekt u odnosu na sve druge. U oba slučaja se, međutim, radi o naročitom sklopu odlika. Da li je fokus stavljen na sve odlike koje udružene daju neponovljivu saobrazbu ili na neku naročitu odliku (lokacija) za potrebe argumenta nije ključno, jer se u drugom slučaju naročita odlika *kao naročita* izdvaja na pozadini svih ostalih. Ono što jeste ključno je da se ovde, kao i kod nepojmljivosti božanskog *esse*, radi o nemogućem poduhvatu: imati u vidu doslovno sve odlike nekog pojedinačnog (stvorenog) bića istovremeno izmiče snagama razuma. U tom smislu, poimanje bivstvovanja individualnog stvorenog bića je moguće samo *u načelu* – samo shvatajući *princip* individuacije po kom se to biće individuira.

U ovom slučaju se radi o nepojmljivosti nepreglednog mnoštva, koje se za naše razumevanje bliži beskonačnosti (pa je otuda i neshvatljivo). Svaka od odlika pojedinačno je saznatljiva, ali je njihov broj toliki da se skup ne može u celosti obuhvatiti. Ipak, kako se ne radi o beskonačnom, već o konačnom biću, načelno je moguće znati da to biće određuje konačan skup odlika, te se otuda može definisati *principium individuationis*. U tom smislu, radi se o proširenju „S je P” forme u „S je P1 i P2 i P3 i...” do iscrpnog zaokruženja svih odlika; tek tad bismo mogli govoriti o pravom iskazu identiteta za slučaj stvorenja. U neku ruku, to bi bila ekstenzionalna forma identiteta. Spram toga, klasični „S je P” iskaz se pokazuje kao sažetak i redukcija koja počiva na ovom opsežnijem konjunktivnom iskazu i podrazumeva ga. Ekskluzivno rešenje principa individuacije očigledno prati ovaj reduktivni model. Za razliku od toga, formu identiteta u slučaju Boga mogli bismo nazvati intenzionalnom. Ona je jednako nepojmljiva kao i ekstenzionalni identitet/individualnost stvorenja, ali je realno beskonačna – ne po

broju odlika koje je moguće pripisati Bogu, već po sadržinskoj (i semantičkoj) punini onoga što Bog *jeste*.

Na samom kraju, dodajemo i sledeće: problemi sa učenjem o individuaciji na koje smo u radu ukazali, po našem sudu, ukazuju na odmicanje srednjovekovne filozofije od njenih hrišćanskih osnova, oličenih u *ontološkom aksiomu* zavisnosti stvorenja od Boga. Kako smo videli, nasledeni okviri grčke logičko-metafizičke sistematike u osnovi su problema sa akcidentalnim pristupom problemu individuacije. Ipak, osobeno srednjovekovno preobraćenje kategorijalne forme iskaza u formu iskaza identiteta je, po našem sudu, razlog neodrživosti ponuđenih rešenja. Kako srednjovekovna inverzija Aristotelove logike ipak nije bila u saglasju sa inverzijom Aristotelove ontologije, tako je *ratio* stupio ispred *esse*. *Esse* se, ipak, mora izricati mnogovrsno.

LITERATURA

- Aertson, J. A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suarez*, Brill, Leiden, 2012.
- Akvinski, T., „O biću i biti”, u: *Izbor iz djela*, Naprijed, Zagreb, 1990.
- Arling, A., 'The Metaphysics of Individuals in *Opuscula sacra*', in: J. Marenborn (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- Augustin, A., *Trojstvo, Služba Božja*, Split, 2009.
- Bates, T., *Duns Scotus and the Problem of Universals*, Continuum, London/New York, 2010.
- Boethius, *On the Holy Trinity (De Trinitate)*, trans. E. C. Kenyon, 2004: https://www.academia.edu/9438811/Boethius_De_Trinitate_translation_Erik_Kenyon
- Erismann, C., 'The Medieval Fortunes of the *Opuscula sacra*', in: J. Marenborn (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- Erismann, C., 'Latin Philosophy to 1200'. in: J. Marenborn (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

- Galluzzo, G., *The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden, 2012.
- Gracia, J. J. E., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Philosophia Verlag, München/Wien, 1984.
- Gracia, J. J. E., 'Introduction: the Problem of Individuation', in: J. J. Gracia (ed.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*, SUNY Press, New York, 1994.
- Gracia, J. J. E., 'The Legacy of the Middle Ages', in: J. J. Gracia (ed.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*, SUNY Press, New York, 1994.
- King, P., 'The Problem of Individuation in Middle Ages', *Theoria*, Vol. 66. No. 2, 2008, 2008.
- MacDonald, S., *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
- Marenborn, J., *Medieval Philosophy. An historical and philosophical introduction*, Routledge, London/New York, 2007.
- Pabst, A., *Metaphysics. The Creation of Hierarchy*, Wiliam B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge, 2012.
- Popović, U., „*Esse i identitet: Sveti Avgustin o bivstvovanju*”, *Arhe*, VI. XV, No. 29, 2018.
- Teske, R. J., *To Know God and the Soul. Essays on the Thought of Saint Augustine*, CUA Press, 2008.

UNA POPOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

THE PROBLEM OF INDIVIDUATION IN MEDIEVAL PHILOSOPHY

Abstract: This paper is about the problem of individuation, which has significantly marked Western medieval philosophy. The problem of individuation will be presented from the ontological perspective, as the question of what is it which makes a singular entity's being. The question will be addressed through parallels of the problem of individuation and the incomprehensiveness and ineffability of the Divine being, encapsulated in the term *esse*. The analysis will show that both of the two basic approaches

to the problem of individuation, the inclusive and the exclusive approach, are problematic because of the logical-metaphysical relation between substance and accident on which they are based.

Keywords: problem of individuation, accident, predicates, identity, a singular being, ineffability

Primljeno: 17.8.2023.

Prihvaćeno: 20.10.2023.

NIKOLA TATALOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

MIMEZIS JE NEGDE DRUGDE II: PESNIK JE SLIKAR JE FILOZOF

Sažetak: Rad predstavlja primenu Platonovog načina interpretacije mimetičkog pesnika preko razlike onoga *šta se govori* i *kako se govori* na samu njegovu kritiku mimezisa u *Državi*. Prvi deo rada prati razliku *šta* i *kako* Platonove kritike unutar desete knjige *Države*, a sve kako bi ukazao na rapsodijski karakter date kritike. Drugi deo rada, primenom istog metoda, ukazuje na to da refleksije Platonovog Sokrata o karakteru njegovog govora pokazuju filozofa kao jednakog pesniku. I filozof i pesnik su mišljeni kao neko drugi, tj. mišljeni su kao slikari. U konačnom, rad zaključuje da ni pesnik, ni filozof nisu mišljeni u sebi samima, već u pogledu na mimetičku igru zamenjivanja. Dato znači da mimezis nije mišljen u njegovom *šta*, već da je *pokazan* Platonovom neprestanom mimetičkom igrom zamenjivanja.

Ključne reči: Platon, mimezis, slika, slikarstvo, pesništvo, umetnost

KAKO IZMERITI MIMEZIS? RAPSODIČNA KRITIKA MIMEZISA U X KNJIZI *DRŽAVE*

Sokratov novi način postavljanja pitanja o mimezisu u desetoj knjizi glasi (Plat. *Rep.* 595c): „Da li mi možeš reći šta je podražavanje u celini (*μίμησιν ὅλως*)? Jer ni ja sam sasvim ne razumem (*συννοῶ*) šta bi ono htelo (*βούλεται*) da bude (*εῖναι*)?“. Kako je o ponovljenom pitanju o mimezisu u detaljima bilo reči na drugom

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

mestu,² ovdje će se samo u osnovnim crtama istaći ključni momenti. Prvo, na delu je uobičajeni sokratski zahtev za definicijom – *šta jeste* (τί ἐστὶ) mimezis? Drugo, pitanje cilja, na prvi pogled, na *celinu* (ὅλως) mimezisa, ne više samo na pesnički mimezis. Treće, pitanje o šta mimezisa postavljeno je u pogledu na njegovo *htenje* (βούλεται) – šta bi mimezis *hteo*? Četvrto, pitanje onoga šta i htenja mimezisa postavljeni su unutar horizonta bića – šta bi mimezis hteo da *bude* (εἶναι)? Peto, Sokrat, tvrdi da *ne razume* (συννοῶ) u potpunosti šta je mimezis, tj. da *ne zna* šta bi on hteo da bude? Prethodno se može razumeti kao tipičan primer sokratske ironije, ali i kao nemogućnost znanja onoga šta je mimezis.

Sokrat, u narednoj rečenici, nastoji da na dato pitanje odgovori onim što naziva uobičajeni metod ispitivanja: (Plat. *Rep.* 596a): „Mi smo, držim, navikli da postavimo jedan jedinstveni oblik (εἶδος) za sva mnoga koja istim imenom nazivamo.”³ Ovo mesto se može razumeti kao ono koje aludira na dijalog *Fedon*, pogotovo ako se ima u vidu βούλεται. Naime, Sokrat, objašnjavajući Simiji razliku jednakosti po sebi (αὐτὸ τὸ ἴσον) i one svojstvene čulnim stvarima, tvrdi da se pojedinačnim stvarima nije samo prohtelo (βούλεται) da budu nalik (ὅμοιος) idejama, već njihovo upinjanje (ὀρέγω) nikada ne može dobaciti (ἐνδέεστέρα) do ideja kao objekata njihove žudnje, te time one bivaju odvezane (ἐνδεῖ) od onoga što jesu, a samim tim slabije (δύναται) od onoga što su po sebi (Plat. *Phaedo* 74d-75b). Rečju, uobičajeni način istraživanja ne propituje mimezis u postojanosti njegove suštine – njegovog šta, već njegovog htenja, čime se mimezis podređuje teleologiji žudnje pojedinačnih stvari, a samim tim nastoji se uvući unutar ideološkog područja.

Mnoga (πολλά) koja se u desetoj knjizi *Države* uzimaju za primer predstavljaju neposredno okruženje unutar kojeg se odigrava razgovor od samog početka (Plat. *Rep.* 328c) – u pitanju su κλῖναι – sofe, divani i τράπεζαι – stolovi (Plat. *Rep.* 596b), koji čine

² Tatalović, Nikola, „Prilaz Platonovom pitanju: 'Šta bi mimezis hteo da bude?'”, *Theoria*, 66, 1 (2023), str. 67-76.

³ Svi prevodi u tekstu, ukoliko nije drugačije naznačeno, jesu autorovi.

scenografiju celine dijaloga *Država*.⁴ Sokrat nastavlja tvrdnjom da ako za svaku od vrsta pojedinačnih stvari postoji jedan oblik, tada zanatlija izgrađuje samo jednu od pojedinačnih stvari – u skladu sa načelom koje nosi celinu polisa u govoru da svako radi svoj posao i ne meša se u poslove drugih – i to čini „usmeravajući pogled na njihov oblik (*ἰδέα*)”, pri čemu zanatlija ne pravi „ideju po sebi” (*ἰδέα αὐτός*).

Odmah nakon isticanja osnovne postavke o ideji i ugledajućem odnosu zanatlije u vlastitom proizvođenju spram nje, sledi kratak pasaż o vrsti tvorca koji se ovde (Plat. *Rep.* 596d) naziva „čudotvorni sofista” (*θαυματοστός σοφιστής*), a koji je u stanju da „proizvodi“ sve, uključujući i samog sebe (Plat. *Rep.* 596c). Naravno, reč je o, u literaturi neprestano isticanom, primeru sa ogledalom, koji se u velikom broju interpretacija razume kao Platonovo transformisanje „izvornog” smisla podražavanja.⁵ Unutar datih tumačenja ogledalo, kao metafora mimezisa, pokazuje se određujućim ne samo za Platonov „osnovni“ smisao podražavanja, već se dato „ogledalsko” razumevanje mimezisa, postavljaajući

⁴ Čitav dijalog *Država* se odigrava među sagovornicima okupljenim za stolom koji sede na sofama, divanima. O dijalogu *Država* kao sukobu grada čulnog uživanja (prikazanog metaforama trpeze i kuvanja) i grada umski ustrojenog (prikazanog metaforom lekarske veštine), Divan-grada i Lepo-grada, up. Berger, Harry Jr., *Couch City. Socrates Against Simonides*, Fordham University Press, New York, 2021., “1. Couch City, or, The Discourse of the Couch”, Kindle. O Platonovoj kritici tradicionalnog vezivanja slatkog, meda i pčela za pesnički jezik unutar *Države* up. Liebert, Rana Saadi, “Apian Imagery and the Critique of Poetic Sweetness in Plato's Republic”, *Transactions of the American Philological Association* (1974-2014), Vol. 140, No. 1 (2010), str. 97-115.

⁵ Up. Fink, Eugen, *Igra kao simbol svijeta*, prev. Darija Dović, Demetra, Zagreb, 2000., str. 97-134; Koller, Hermann, *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, A. Francke, Berne, 1954., str. 37-48.

podražavanje u kontekst refleksije,⁶ razumeva kao odlučujuće za dalju povest razumevanja umetnosti i mimezisa.⁷

Međutim, ovde izloženo razumevanje Platonove kritike i njome izgrađenog smisla mimezisa neće polaziti, niti će se zasnivati na ovom kratkom spominjanju ogledala, i to ne iz razloga što je o ogledalu kao mimetičkoj metafori podražavanja, sledeći Laku-Labarta (Philippe Lacoue-Labarthe), bilo reči na drugom mestu.⁸ Naime, neophodno je imati u vidu da starogrčka ogledala nisu savršeno odražavala stvari – što je uobičajno tumačenje ogledala kao Platonove metafore mimezisa, već je iskrivljavajuće i nejasno prikazivanje starogrčkih ogledala više nalik odrazu u vodi koji nejasno, mutno prikazuje stvari.⁹ Prethodno rečeno interpretatori

⁶ Lacoue-Labarthe, Philippe, “Typography”, u: Lacoue-Labarthe, Philippe, *Typography. Mimesis, Philosophy, Politics*, Harvard University Press, London, 1989., str. 43-138, ovde str. 87-95.

⁷ Up. Popović, Una, „Renesansna poetika: podražavanje i imaginacija”, *Arhe*, 12, 26 (2016), str. 41-56; Up. Popović, Una, „Lepe umetnosti i podražavanje: Bateovo određenje modernog pojma umetnosti”, *Arhe*, 14, 28 (2018), str. 157-171.

⁸ Tatalović, N., „Prilaz Platonovom pitanju: 'Šta bi mimezis hteo da bude?'”, str. 67-70.

⁹ Up. Gerolemou, Maria, “Plane and Curved Mirrors in Classical Antiquity”, u: Maria Gerolemou, Lilia Diamantopoulou (ur.), *Mirrors and Mirroring. From Antiquity to the Early Modern Period*, Bloomsbury Academic, London, 2020., str. 157-164, ovde str. 157, 159. Ukoliko bi se htelo ponuditi tumačenje Platonovog razumevanja mimezisa polazeći od metafore ogledala, tada bi bilo neophodno sliku ogledala povezati sa vodom koja u tzv. „mitu o pećini” odražava predmete (Plat. *Rep.* 516a-b), ali i sa jetrom u *Timaju* koja se razume kao ogledalo koje odražava umski poredak preko slika (Plat. *Tim.* 72b-c), čime se ostvaruje veza požudnog i umskog dela duše (up. Shirazi, Ava, “The Liver and the Mirror: Images Beyond the Eye in Plato’s *Timaeus*”, u: Maria Gerolemou, Lilia Diamantopoulou (ur.), *Mirrors and Mirroring. From Antiquity to the Early Modern Period*, Bloomsbury Academic, London, 2020., str. 9-18). Ogledalo, odraz u vodi i jetra ne samo da nejasno odražavaju stvari, te time nemaju funkciju tačnog kopiranja uzora, već su sve tri metafore vezane za prostor koji se može nazvati magijskim, tj. sva tri primera tiču se proricanja. Kako ističe Bašlar (Gaston Bachelard), Narcis se ogleda nad vodom na izvoru kao mestu proricanja i time stupa u prostor idealizacije: Narcis ne voli sebe onakvim kakav jeste,

Platona u potpunosti zanemaruju, svodeći, preko naviknutosti viđenja koje nudi savremeno ogledalo, mimezis na kopiranje ili imitaciju stvarnosti, u konačnom na refleksiju u gotovo romantičarskom smislu ovog termina.¹⁰ U konačnom, Platon odmah nakon ovog *kratkog* spominjanja ogledala napušta datu metaforu i zamenjuje je figurom slikara (ζωγράφος), koja se pokazuje kao dominantna metafora za celinu *Države*,¹¹ ali i za druge Platonove dijaloge koji se direktno ili indirektno dotiču „priode” mimezisa.¹² Rečju, ogledalo je izolovani primer unutar Platonovih dijaloga, koji istog trenutka biva zamenjen slikarem kao „izvornom” metaforom mimetičkog umetnika (pesnik, sofist i filozof su svi podjednako određeni preko figure slikara).¹³

Ovo, gotovo neprimetno zamenjivanje jedne metafore drugom, predstavlja ključ koji otvara celinu Platonovog iskušavanja mimezisa, kako u *Državi* tako i u drugim dijalozima. Rečju, Platon iskušava mimezis pre svega preko onoga što se događalo u slikarstvu njegovog vremena,¹⁴ a što ga je primoralo da neprestano misli o tajni slike, misleći njome kao enigmom. No, napravimo se, za sada, slepi za ovo „usputno” zamenjivanje „čudotvornog sofiste”, skrivenog iza

već jeste onakav kavim se voli/vidi (Bašlar, Gaston, *Voda i snovi. Ogled o imaginaciji materije*, prev. Mira Vuković, IKZS, Novi Sad, 1998., str. 35). Iako se ovde dato neće slediti, funkcija Platonovih slika jeste upravo buđenje žudnje kao otvaranje prostora onoga što treba da dođe – slika je fantazijom postavljeno obećanje viđenja ideje (up. Kjerkegor, Seren, *O pojmu ironije. Sa stalnim osvrtom na Sokrata*, Dereta, Beograd, 2020., str. 105-106). O odnosu Ovidijevog i Platonovog razumevanja relacije žudnja-ogledanje up. Boulding, Kaitlyn, *Plato's Eros Reflected in Ovid's Narcissus, Pseudo-Dionysius*, vol. 15 (2013), str. 1-12.

¹⁰ Up. Abrams, M. H., *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 1971., str. 30-46.

¹¹ Up. Plat. *Rep.* 337b-c, 368d-e, 472d, 472d, 484c, 487e-488a, 500e-501c, 501e, 500d.

¹² Up. Plat. *Crat.* 424d-434b; Plat. *Laws* 668b-e, 769a-c; Plat. *Soph.* 234b-d, 236a-c, 266d; Plat. *Tim.* 19b.

¹³ Up. Cain, Rebecca Bensen, “Plato on Mimesis and Mirrors”, u: *Philosophy and Literature*, Volume 36, Number 1, April 2012, str. 187-195, ovde str. 193.

¹⁴ Up. Keuls, Eva C., *Plato and Greek Painting*, Brill, Leiden, 1978., str. 59-87.

ogledala, slikarem koji istupa ispred filozofskog ogledala kao „jedan od takvih umetnika” (Rep. *Plat.* 596e), kako bismo mu se na kraju ovde provedenih napada na mimezis vratili.

„Proizvođenje” svojstveno slikaru, kao predstavniku mimezisa u celini određeno je isprva kao tvorenje pojavnosti (*φαινόμενα*), a ne *ὄντα* – bića i *ἀλήθεια* – istine (Plat. *Rep.* 596e). Nastavljajući argument, Platonov Sokrat ističe da slikar na neki način stvara sofū, ponavljajući da se radi samo o pojavnosti divana. Na višem stupnju se nalazi stolar kao tvorac sofe koji ne proizvodi sam njen oblik (*εἶδος*), kao ono što Sokrat drži onim šta jeste biće sofe (*εἶναι ὃ ἔστι κλίνη*), već samo pojedinačnu sofū. Dakle, ne praveći biće (*τὸ ὄν*) sofe, stolar svoj proizvod upreže u teleologiju žudnje pojedinačnih stvari tako što stvara nešto što je samo nalik na biće (*τοιούτων οἶον τὸ ὄν*), potvrđujući teleologiju žudnje koja vodi sličnosti (*ὁμοίωσις*) kao jednom od imena za temeljnu relaciju ideje i pojedinačnih stvari, koju smo zatekli u dijalogu *Fedon* (Plat. *Rep.* 597a).

Prethodno rečeno Platonov Sokrat jasno eksplicira, na prvi pogled, hijerarhijom tvorca i njima pripadnih tvorevina. Naime, o sofi je moguće govoriti trostruko (Plat. *Rep.* 597b): prvo, o sofi po prirodi (*ἐν τῇ φύσει οὔσα*) napravljenoj od strane boga (*θεὸν ἐργάσασθαι*);¹⁵ drugo, o sofi koju je načinio stolar; treće, o sofi koju se sačinio slikar. Bog stvara sofū koja je jedna (*μόνος*), „želeći da bude stvarni proizvođač stvarnog divana” (*βουλόμενος εἶναι ὄντως κλίνης ποιητῆς ὄντως οὔσης*), čime je bog praroditelj svega što je po

¹⁵ Gonzalez (Francisco J. Gonzalez) ističe da je demijurg u *Timaju* više nalik zanatliji unutar tzv. „ontološkog” argumenta desete knjige *Države* (Gonzalez, Francisco J., “The Philosophical Use of Mimēsis”, u: Heather L. Reid, Jeremy C. DeLong (ur.), *The Many Faces of Mimēsis. Selected Essays from the 2017 Symposium on the Hellenic Heritage of Western Greece*, Parnassos Press, Sioux City, 2018., str. 23-36, ovde str. 24). Identično tumačenje nudi i Blumenberg koji drži da se u pogledu na delatnost demijurga ne razlikuje od stolara iz desete knjige *Države* (Blumenberg, Hans, “‘Nachahmung der Natur’: Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen”, u: Blumenberg, Hans, *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Reclam, Stuttgart, 1981., str. 55-103, ovde str. 68).

prirodi stvoreno (Plat. *Rep.* 597c-d). Kao što je već bilo rečeno, stolar po ugledu na ideju sofe stvara pojedinačnu sofú.

Stepenovanje divana omogućava Platonovom Sokratu da slikara, kao figuru mimetičke prakse, zapravo isključi iz klase tvoraca (*δημιουργός*) i proizvođača (*ποιητής*) – (Plat. *Rep.* 597d), određujući ga kao podražavaoca (*μιμητής*), čija definicija se sastoji u tome da je njegovo činj enje na trećem mestu u odnosu na „vladara i istinu”, tj. u pogledu na izvornog proizvođača (Plat. *Rep.* 597e). Mimetičar slikar se, shodno prethodnom, nalazi na samom kraju lestvice onoga što jeste, on je, tako se za sada čini, na trećem mestu. No, time je mimezis, preko pojedinačne stvari koja ima „unutrašnju” sličnost sa idejom, zapravo uvučen u poredak bića. Ovim gestom, čini se, Platonov Sokrat je odredio (poslednju) volju mimezisa, odnosno odredio je njegovo htenje: iako je na trećem mestu od istine i bića, on je svojim niskim statusom kao pojava pojedinačnog predmeta uvek već uvezan za ono što jeste, tj. uključen je unutar ideološkog poretka.

Ponavljajući tezu da slikar slika samo ono kako se sofa pojavljuje (*φαίνεται*), Sokrat dodatno ističe da slikar može prikazati samo jednu od strana sofe, te da se sofa u tom pogledu uvek javlja drugačijom nego što jeste (Plat. *Rep.* 598a). No, Sokrat već u sledećoj rečenici dodatno precizira opšte terminološko određenje pojavljivanja stvari koje slikar podražava (Plat. *Rep.* 589b):

„Razmisli sad o ovome: kako slikarska umetnost postupa sa predmetima? Da li ih ona podražava onakve kakvi oni zaista jesu i postoje (*πρὸς τὸ ὄν*), ili onakve kakvima se oni pojavljuju (*πρὸς τὸ φαινόμενον*)? Da li je ona podražavanje pričina (*φαντάσματος*) ili istine (*ἀληθείας*)? – Ona podražava pričin (*φαντάσματος*) – odgovori on... Onda je svaka umetnost koja podražava daleko od istine i to je, kako se čini, sve što ona može da izrazi, jer od svake stvari obuhvata samo jedan mali deo i to samo njen privid (*εἶδωλον*).”

Dakle, Platonov Sokrat eksplicitno tvrdi da se ne radi o neodređenoj opštosti termina fenomen, pojava, već da slikar podražava fantazmu, snoviđenje, utvaru, pričin (*φάντασμα*) stvarnosti, termin koji se ovde javlja dva puta. Pored pričina, u

navedenom citatu se javlja i drugi ključni termin za opis najnižeg statusa stvarnosti svojstvenog „proizvođenju” slikara. Naime, Sokrat koristi i reč privid (*εἶδωλον*), koja naravno sa sobom nosi, pored mnoštva drugih asocijacija, i to da slikar slika samo bledu kopiju, senku lišenu punine života.

Slikarev „proizvod” je, uslovno rečeno, preminula punina bića ideje, ali još uvek ovaj senoviti lebdeći lik nosi, doduše samo „dvodimenzionalnu”, površinsku sličnost sa nekada „živim telom” ideje koje ima istinsku dubinu oblika. Sa druge strane pojedinačna sofa bi se mogla metaforički odrediti kao „ranjena“ ideja. Ovo Sokratovo terminološko preciziranje pojavljivanja terminima *φάντασμα* i *εἶδωλον*, kako ističe Fent (Gene Fendt), govori, čini se, da se ovde ne radi o trostrukoj udaljenosti slikareve mimeme od istinskog bića, već o četvorostrukoj udaljenosti. Naime, na prvom mestu je sama božanska ideja, na drugom pojedinačna sofa stvorena ugledanjem na ideju, na trećem privid ili pričin sofe (*φάντασμα* i *εἶδωλον*), i na četvrtom mestu slikarevo podražavanje privida ili pričina sofe.¹⁶

Sokrat nakon početne „ontološke” kritike, čini se, započinje novi tip kritike, ili možda samo pruža novi primer problematičnog statusa slikara, kao metafore mimezisa u celini, koji treba uzeti kao prosti nastavak prve kritike (Plat. *Rep.* 601c): „Ne treba da to ostane napola rečeno, nego hajde da ga ispitamo sasvim tačno.“ Ako unutar Sokratove dopune prve linije argumentacije (Plat. *Rep.* 601c) slikar više ne slika *φάντασμα*-u, niti *εἶδωλον* pojedinačnog predmeta – uzde i đem koje proizvode sarač i kovač shodno znanju jahača kao onoga koji ume njima da se služi – šta se dogodilo u ovome primeru u odnosu na prvi? Da li je ovo dodatak prvom primeru, njegova dopuna – jer je prethodno „napola rečeno”, ili je ovo potpuno novi primer?

¹⁶ Fendt, Gene, “How to play the Platonic flute: Mimesis and Truth in *Republic X*”, u: Heather L. Reid, Jeremy C. DeLong (ur.), *The Many Faces of Mimesis. Selected Essays from the 2017 Symposium on the Hellenic Heritage of Western Greece*, Parnassos Press, Sioux City, 2018., str. 37-48, ovde str. 38. Možda Platonov Sokrat drži da slikar savršeno kopira pričin/privid, te da se time nalazi na trećem mestu u pogledu na istinu i biće.

Iako je sada veština upotrebe (*χράω*) kriterijum koji uspostavlja hijerarhiju veština: veština upotrebe, pravljenja i veština podražavanja (Plat. *Rep.* 601d), jedna stvar je radikalno promenjena: slikar slika pojedinačni predmet – uzde i đem, a ne njegov pričin (*φάντασμα*), ili privid (*εἶδωλον*). Naravno, ovaj primer se može razumeti kao diskreditovanje slikara-mimetičara na osnovu znanja koje je uvek znanje ideja, ali ideje se ovde uopšte ne spominju.¹⁷ Takođe, za razliku od „ontološkog” argumenta, slikar sada ima odnos spram pojedinačnih predmeta kao onoga što je bilo rezervisano samo za zanatliju u prvom primeru. Kako ističe Fent, sva tri veštaka se, za razliku od prvog primera, nalaze na istoj ontološkoj ravni, iako to možda nije slučaj u pogledu na epistemološki aspekt. Naravno, moguće je ovakvoj interpretaciji prigovoriti da poredak znanja jeste poredak ideja, ali nije moguće poreći da se slikar, kao metafora celine mimezisa, ovde popeo na viši nivo. Čak i ako bi se tvrdilo da se slikar, kao figura mimetičara u celini, nije uspeo na viši nivo znanja, on se svakako popeo na viši nivo same stvarnosti ne slikajući više privid i pričin, već same stvari. Prethodno ukazuje na to da ovde mimezis čini klimavim paralelnost poretka znanja i poretka bića ocrtanog linijom (Plat. *Rep.* 509d-511e), ali i skalu bića prvog, tzv. „ontološkog” argumenta u desetoj knjizi *Države*.

Treća varijacija istog argumenta, ili, možda, pre direktno variranje prethodne varijacije, iako se na prvi pogled čini da dodatno osnažuje čitavu argumentativnu liniju, zapravo celinu Sokratovog rezonovanja pokazuje ne samo kao rapsodičnu, već kao neočekivanu mimetičku farsu. Naime, Platonov Sokrat počinje argumentaciju polazeći od sledeće teze (Plat. *Rep.* 601d):

„Da li onda valjanost (*ἀρετή*), lepota (*κάλλος*) i ispravnost (*ὁρθότης*) svake veštački napravljene stvari, svakog živog bića i svake radnje postoje zbog nečeg drugog, a ne zbog toga da se

¹⁷ Gonzalez, takođe, ističe da bog i ideje nestaju iz dalje rasprave (Gonzalez, F., J., “The Philosophical Use of Mimesis”, str. 26).

zadovolji korisnost (*χρησία*) u odnosu na koju je sve to načinjeno ili od prirode rođeno?”¹⁸

Sokrat ovde određuje znalca kao onoga koji određeni predmet upotrebljava (Plat. *Rep.* 602a), no, primer koji daje za znalca je više nego zanimljiv. Naime, znalac nije niko drugi do svirač frule (*αὐλός*), koji sada znanjem utemeljenom u upotrebi frule proizvođaču frule objašnjava kako da sačini dati instrument i koji stoga može imati samo mnjenje o datom instrumentu, dok slikar ništa neće znati, niti imati ispravno mnjenje o fruli koju slika (Plat. *Rep.* 601e-602a). Kako Fent ističe, ovde se mimetički umetnik pojavljuje kao onaj koji zna, i koji, preokrećući prvu hijerarhiju proizvođača, sada „naređuje” zanatliji kako da sačini frulu – zanatlija sada stvara po uzoru na mimetičara.¹⁹ Međutim, ovde se pojavljuje još nešto značajnije, što Fentovom čitanju ne promiče. Naime, frulaš koji se sada pojavljuje na vrhu hijerarhije (zamenujući boga?),²⁰ u prvom napadu na mimezis, unutar treće knjige, bio je proteran iz polisa, odmah nakon proterivanja svepodražavajućeg pesnika (te su u tom smislu oni potpuno paralelni jedan drugom), upravo iz razloga što zna da upotrebljava najmimetičkiji od svih instrumenata – frulu (Plat. *Rep.* 399d): „A hoćemo li primiti u državu izrađivače frula i svirače frula? Zar ona frula nije instrument sa najviše glasova i svi ostali višeglasni instrumenti podražavaju frulu?”

Nakon ovoga argumenta sledi ponavljanje priče o opasnosti mimezisa usled njegovog delovanja na najniži deo duše (Plat. *Rep.* 602d-605c), ponavljanje kritike iz treće knjige *Države*. No, mi nećemo ulaziti u datu kritiku, već ćemo, kao prvo, sumirati žongliranje Platonovog Sokrata različitim tipovima proizvođača

¹⁸ Platon, *Država*, prev. Albin Vilhar i Branko Pavlović, BIGZ, 1993., str. 303.

¹⁹ Fendt, G., “How to play the Platonic flute: Mimesis and Truth in *Republic X*”, str. 39. Fent takođe ističe da pošto je Platonov Sokrat na početku desete knjige *Države* „odredio” mimezis preko metafore ogledala i slikara, on je time mimezis ograničio na prikazivanje vidljivog, čime se zapravo muzika i poezija ovde uopšte ne mogu javiti kao predmet kritike (Ibid. str. 46).

²⁰ Ibid. str. 41, 46.

unutar prethodno izloženog argumenta. Naime, kako Fentove analize pokazuju, prvo je na delu bio niz: bog – tvorac ideje sofe, stolar – tvorac pojedinačnog divana po ugledu na ideju, te mimetičar slikara – koji podražava privid i pričin stola koji je stvorio stolar; drugi niz: konjanik – koji zna da koristi uzde, obućar – koji ima mnjenje o uzdama zahvaljujući konjaniku znalcu, i slikar mimetičara – koji slika uzde, a ne njihov privid ili pričin; treći niz: frulaš kao najmimetičkiji od svih muzičara – koji poseduje znanje, tvorac frule – koji ima mnjenje određeno znanjem mimetičara frulaša, te podražavalac slikar – koji je trostruko udaljen u pogledu na prvog mimetičara koji poseduje istinsko znanje upotrebe frule.

Ako pretpostavimo da je upotreba određena znanjem, a da je znanje znanje ideja, što bi bilo za očekivati – iako se u samom tekstu ne pojavljuje takva tvrdnja eksplicitno u preostalim argumentima – kako onda opravdati mogućnost da najmimetičkiji muzičar, koji je pri tome izgnan iz polisa, sada odjednom poseduje znanje i u pogledu na isto jeste mera za preostale proizvođače? Dakle, ako pretpostavimo da je znanje zanatlije u prvoj varijanti argumenta iz desete knjige *Države* isto što i znanje svirača frule u trećoj varijanti, tj. ako je znanje znanje ideja, tada zapravo uopšte ne znamo šta Platon ovde hoće da kaže. Da li je mimetička delatnost udaljena od istine dva, tri ili četiri puta, te da li mimezis isključuje znanje ili ga ne isključuje? Dakle, i na nivou jednog jedinstvenog argumenta (ili tri njegove varijacije), koji se u povesti filozofije drži ključnim mestom kritike mimetičkog karaktera umetnosti, nalazimo totalnu konfuziju u pogledu na to šta sa mimezismom činiti. Rečju, ovde se već nazire da Platonov Sokrat zaista ne zna šta bi mimezis hteo da bude, tj. ne zna šta bi sa mimezismom ukoliko se on misli u pogledu na ono njemu svojstveno.

Drugi razlog zbog kojeg nećemo ulaziti u kritiku mimezisa kao onoga koji utiče na najniži deo duše jeste što se, na prvi pogled, čini da je *φάρμακον* pre date kritike već određen načelno kao razumski deo duše (Plat. *Rep.* 602e). Drugim rečima, opscene kojima se slikari koriste, te jednu istu veličinu prikazuju čas velikom, čas malom, potom stvarajući treću dimenziju na ravnoj površini – ovde eksplicitno određeni kao oni koji se koriste slikarskom veštinom

„senocrtanja” (*σκιαγραφία*), te kao oni koji čine čuda (*θαυματοποιία*) – svoje mesto dobijaju shodno razumskom delu duše kao *φάρμακον*-u, tačnije zahvaljujući: merenju (*μετρέω*), brojanju (*ἀριθμέω*) i vaganju (*ἴσθημι*), kao najboljim sredstvima protiv takvih opscena (Plat. *Rep.* 602d). Međutim, ne samo da na kraju Sokratovog napada na pesnike sve što on može da ponudi jeste vlastito pevajuće začaravanje (*ἐπωδή*), vlastito čaranje, nalik pesnicima (Plat. *Rep.* 608a), već dijalog *Kratil*, unutar kojeg se, ako je verovati periodizacijama dijaloga, prvi put tematizuje mimezis, upravo suprotno govori o merenju i brojanju u pogledu na mimetičku sliku, ali i na odnos slike spram uzora – pri čemu je opet slikarstvo metafora mimezisa „kao takvog“.

ISPRAVNOST MIMETIČKE SLIKE SA ONE STRANE MERENJA

Dijalog *Kratil*, počinjući od Kratilove teze o ispravnosti imena (*ὀνόματος ὀρθότητα*) po prirodi (Plat. *Crat.* 383a), eksplicitno je posvećen pitanju odnosa razumevanja i onoga što jeste, prikaza stvarnosti i same stvarnosti, jezika i bića. Da se upravo ovde javlja mimezis kao ime za datu relaciju govori o tome da podražavanje, čini se, za Platona prekoračuje pitanje o umetnosti. No, možda bi se prethodno rečeno dalo obrnuti: Platon polazeći od iskustva umetnosti misli odnos prikaza i onoga prikazanog, mišljenja i bića, i kao u *Državi*, i unutar dijaloga *Kratil* slikarstvo je ono kroz šta se dati odnos nastoji misliti.

Krećući se od, uslovno rečeno, „heraklitovskog” razumevanja prirode, Sokrat razvija etimologirajući model utvrđivanja ispravnosti imena koji počiva na elementarnim imenima koja sama nisu dalje svodiva na bilo koje drugo ime. Način na koji se elementarna imena odnose spram onoga što jeste mora biti drugačije prirode od složenih imena (*ὀνομάτων συγκείμενα*) koja se etimološki mogu objasniti. Upravo se ovde javlja mimezis kao drugačiji način utvrđivanja ispravnosti načelnih, elementarnih (*στοιχεῖον*) imena (Plat. *Crat.* 422a-b). Sokrat mimetički odnos elementarnih imena i prirode stvari objašnjava polazeći od pantomime kao načina na koji bismo

komunicirali ako bi nam jezik bio oduzet, a samo ime definiše na sledeći način (Plat. *Crat.* 423b): „Ime je, dakle, izgleda podražavanje glasom stvari podražavane i onaj koji podražava glasom imenuje ono što podražava.”

Sokrat potom pravi razliku između podražavanja muzičkim i slikarskim sredstvima i jezičkog podražavanja. Razlika jezičkog mimezisa spram prethodnih počiva u tome što ime podražava bivstvo (*οὐσία*), dok zvuk i slika podražavaju pojedinačne stvari ili njihova svojstva (Plat. *Crat.* 423e). Ono što je ovde ključno, a u vezi sa onim o čemu je bilo reči vezano za *Državu*, jeste da se slikarski i muzički mimezis tiče pojedinačne stvari sa jedne strane, i sa druge, da ovde nema ni reči o slikarstvu kao podražavanju pričina i privida. Pantomimski primer koji Sokrat daje za mimetičko prikazivanje – dizanje ruku za ono što je lako i gore (Plat. *Crat.* 423a), postavlja celinu mimezisa, uključujući i jezički, sa one strane pukog kopiranja, jer reči, slike i tonovi nisu proste kopije stvari ili njihovih svojstava.

Mimezis se u *Kratilu*, kako ističe Driskol (Sean Driscoll), ne tiče onoga što je sa distance viđeno i što se kao takvo može izmeriti – podražavanje ovde nije stvar kontemplacije o predmetu, već se tiče (i u slučaju samog slikarstva) iskustva *kroz* (*διά*).²¹ Shodno prethodnom, mimetičko razumevanje imena, drži Driskol, govori o tome da elementarna imena vrše funkciju figuriranja ili metaforizacije bivstva, i tiču se otelotvorenja, davanja ili puštanja (*ἀποδιδόναι*) oblika u čin ili pojedinačnu stvar.²² Iako muzički i slikarski mimezis, za razliku od jezičkog, ima funkciju pokazivanja (*δηλών*) i naznačavanja (*σημαίνειν*), tj. ovaj tip podražavanja „oslikava” stvari bez tvrđenja

²¹ Driscoll, Sean “Linguistic Mimesis in Plato's *Cratylus*”, u: Heather L. Reid, Jeremy C. DeLong (ur.), *The Many Faces of Mimēsis. Selected Essays from the 2017 Symposium on the Hellenic Heritage of Western Greece*, Parnassos Press, Sioux City, 2018., str. 113-125, ovde str. 115.

²² *Ibid.*, str. 117.

istine o njima,²³ u svim oblicima mimezisa na delu je figurativno, metaforičko kretanje kroz koje se zahvata sama stvar.²⁴

Uprkos tome što Sokrat pravi razliku jezičkog i slikarskog podražavanja u oba slučaja mimezis nije stvar kopiranja, ni identiteta. Prethodno rečeno znači da je u *Kratilu* i sama istina mišljena kao kvalitativna,²⁵ čime se direktno dovodi u pitanje Sokratov protiv-lek (*φαρμάκων*) iz desete knjige *Države*. Međutim, ovde je na delu i više od prethodno rečenog jer sam jezički mimezis Sokrat u *Kratilu* misli kroz slikarsko podražavanje (Plat. Crat. 424d-425a):

„Nakon što smo sve to lepo istražili, znaćemo kako da primenimo svako [slovo/slog] prema sličnosti (*ὁμοιότητα*), bilo da primenimo jedno [slovo/slog] na jednu stvar ili da mnoga sastavimo; kao što slikari (*ζωγράφοι*), kada žele da postignu sličnost (*ἀφομοιοῦν*), nekada koriste samo crvenu, nekada neku drugu boju (*φαρμάκων*), a nekada pomešaju više boja... Isto tako ćemo i mi primeniti počela (*στοιχεῖα*) na stvari...“

Iako Sokrat jezički mimezis misli kroz slikarsko podražavanje, on takođe ističe njihovu razliku: jezički mimezis može biti ispravan i istinit (*ὁρθὴν καὶ ἀληθῆ*) ili neistinit i neispravan (*ψευδῆ καὶ οὐκ ὁρθὴν*), dok slikarsko podražavanje može biti samo tačno ili netačno (Plat. Crat. 430d). Nažalost, Platonov Sokrat ovu razliku ne objašnjava dalje, tj. iznosi je kao nešto samorazumljivo, te je stoga teško do kraja zahvatiti njen smisao. Halovel (Stephen Halliwell) drži da je ovu razliku jezika i slike, u pogledu na istinitost, moguće razumeti tako što bi čin imenovanja uvek bio (eksplicitno ili implicitno) propozicionalan, dok bi slika bila pred-propozicionalna ili nepropozicionalna.²⁶ Ako dato tumačenje stoji, nastavlja Halovel dalje, tada slikarsko podražavanje prikazuje stvarnost, a da pri tome o njoj ništa ne tvrdi, tj. otvara se mogućnost za potpuno drugačiji način

²³ Halliwell, Stephen, *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton University Press, Princeton, 2002., str. 45.

²⁴ Driscoll, S., “Linguistic Mimesis in Plato's *Cratylus*”, str. 118.

²⁵ Ibid., str. 122.

²⁶ Halliwell, S., *The Aesthetics of Mimesis*, str. 46.

artikulacije stvarnosti koji bi bio sa one strane propozicije i kategorije kvantiteta.²⁷ Na ovom tragu može se postaviti sledeće pitanje: ako je jezički mimezis kao istinit/neistinit i ispravan/neispravan mišljen *kroz* pantomimu na samom početku, a potom, i pre svega, *kroz* slikarsko podražavanje koje je samo ispravno/neispravno, da li dato otvara mogućnost da se istina misli u pogledu na ispravnost svojstvenu slikarskom podražavanju,²⁸ tj. da li se ovim otvara mogućnost da se slikarski mimezis misli kao osnov Platonovog razumevanja istine?²⁹

Ostavljajući prethodno istaknutu mogućnost za sada ovde otvorenom, neophodno je istaći da Sokrat, na samom kraju poređenja slikarske veštine i veštine imenovanja, ističe dve odlike mimetičke slike koje stoje u direktnoj suprotnosti sa onim što tvrdi u *Državi*. Prvo, Platonov Sokrat u *Kratilu* eksplicitno tvrdi da je slikanje podražavanje stvari, a ne privida ili pričina – ovde konkretno slikajuće podražavanje muškarca i žene (Plat. *Crat.* 430a-431d). Drugo, i ključno, Sokrat ovde eksplicitno odbacuje Kratilovo razumevanje mimetičke slike preko kategorije kvantiteta, tj. brojanja i merenja, što je upravo protiv-lek koji Sokrat predlaže za mimetičku bolest u *Državi*. Sokrat ukazuje Kratilu na to da ono što zavisi od broja u svom biću biva promenjeno činom dodavanja i oduzimanja, dok kada se radi o slici ili kvalitetu data matematička ispravnost ne stoji (Plat. *Crat.* 432a): „Nasuprot tome, slika ne treba bezuvetno da reprodukuje/primeni sve kvalitete onoga što se slika, ako će slika biti.”

Ako će nešto biti slika, tada za dato biće ne samo da nisu određujući brojanje i merenje, već identitet sa predmetom koji je uzor nije ono što postavlja sliku kao sliku, što je u direktnoj suprotnosti sa Sokratovom argumentacijom u *Državi*. Sokrat prethodno rečeno dodatno ističe tezom koja kaže da tražiti od slike da bude identična onome što prikazuje znači poreći prirodu slike: ako bi nekakav bog

²⁷ Ibid.

²⁸ „Mimezis – ispravan mimezis – osnov je istine.” (Driscoll, S. “Linguistic Mimesis in Plato’s *Cratylus*”, str. 122).

²⁹ Up. Lacoue-Labarthe, P., “Typography”, str. 121.

hteo verno da podražava Kratila, shodno matematički mišljenom identitetu, tada, zaključuje Sokrat, ne bismo imali Kratila i sliku Kratila, već dva Kratila (Plat. *Crat.* 432b).

Shodno dijalogu *Kratil*, ako će se slika misliti u vlastitom biću („pozitivno“), tada merenje ne može biti protiv-lek. Dato znači da razlika spram uzora, implicirana Platonovim temeljnim „pojmom“ sličnosti, takođe mora moći biti mišljena „pozitivno“, a ne kao palost prikaza usled kvantitativne netačnosti. Prethodno rečeno trebalo bi da važi za sliku kao takvu, kako ikoničku sliku (*εἰκῶν*), tako i fantazmatičnu sliku – razliku koja je implicitna u *Državi*, ali koju Platon eksplicira tek u dijalogu *Sofist* (Plat. *Soph.* 236a-c). Rečju, slika kao „verna kopija“, odnosno ikonička slika, ne samo da nije kvantitativne prirode, već da bi bila verna mora uključiti razliku spram ideje kao nešto „pozitivno“.

Naravno, kako se dijalog *Kratil* završava negativno, tj. kako se odustaje od bilo kakvog mimetičkog prikazivanja isticanjem nužnosti polaženja ispitivanja od samih stvari (*αὐτὰ ἐξ αὐτῶν*), a ne od imena (Plat. *Crat.* 439b), tako je moguće razumeti Sokratove pozitivne uvide o prirodi slike kao one koji i sami bivaju odbačeni. Međutim, ne bi trebalo precenjivati polaženje od „samih stvari“, čak i ako se dato razume kao neposredno umsko zahvatanje ideja. Naime, sve što nam je Platon dao jesu prikazi, slike, podražavanja ideja, jer o tzv. „teoriji ideja“, kako sam Platon kaže, „nema nikakvog mojeg napisanog djela niti će ga ikada biti“ (Plat. *L.* 7,341e).³⁰ No, polaženje od samih stvari ne može izbeći prikazivanje, artikulaciju unutar medijuma koji je različit od same stvari. U protivnom bi se umsko ili intuitivno zahvatanje „samih stvari“ pokazalo kao neposredna „deskripcija“, tj. pesničko iskušavanje sveta.

Ako ideje nikada nisu zapisane u svojoj čistini, tj. kao takve, i ako se one samo neposredno zahvataju, u pogledu na šta se pravi *diskurzivna* razlika ispravne i neispravne slike, ikone i fantazme? Sve što nam Platon nudi jeste mimetički pejzaž unutar kojeg ocrta

³⁰ Platon, „Sedmo pismo“, u: Platon, *Državnik. Sedmo pismo*, prev. Veljko Gortan, Liber, Zagred, 1977., str. 126.

razliku dve vrste slika, u konačnom razliku filozofije spram pesništva i sofistike. Sve što zatičemo u dijalozima jesu prikazi za koje Platon tvrdi da su u vezi sa samim stvarima, a da pri tome same stvari nikada nisu izložene neposredno za naš pogled – ikona, kao verna slika, verna je u pogledu na nešto što nikada nije izloženo za naše viđenje. Prethodno rečeno ne treba razumeti kao kritiku Platona koja ukazivanjem na moguću protivrečnost završava svoj posao, naprotiv. Opremljenost iskustvom čitanja Platonovog razumevanja mimetičke slike u *Kratilu* omogućava nam da tek započnemo otvaranje za Platonovo iskušavanje mimezisa u dijalogu *Država*, što će u poslednjem delu rada biti samo naznačeno.

FILOZOF-SLIKAR I ISPRAVNOST POLISA U GOVORU

Sokrat desetu knjigu *Države*, videli smo u prvom radu, započinje izrazom zadovoljstva u pogledu na ispravnost polisa u govoru: grad-država je u potpunosti ispravno (*ὀρθός*) izgrađena, te stoga stoji uspravno (*ὀρθός*), postojano. No, uprkos zadovoljstvu potpunom ispravnosti polisa u govoru, Sokrat ne može da izbegne vraćanje prethodno proteranog mimetičkog pesnika u svoj govor o gradu-državi. Ako je Glaukon odbio da na sebe preuzme pripremu protiv-leka (*φάρμακον*) u stvarnom znanju, tj. ako je Sokratu rekao da on sam mora da preuzme na sebe *φάρμακον* rečima „vidi sam“ šta je mimezis (Plat. *Rep.* 368c), da li je moguće da dato znači da Sokrat sada treba sam da popije mimetički otrov/lek do kraja, da li je moguće da su stvarno znanje i istina utemeljeni na ispravnosti koja je svojstvena mimetičkoj slici?

Čini se da ovaj Platonov uvod u kritiku „mimezisa u celini“ kazuje da se pesnik kao *φαρμακός* sada ponavlja u „samom pogledu“ Sokrata na celinu vlastitog grada-države kao njegov uslov. No, ne više kao spoljašnji uslov polisa u govoru, i time kao nešto što izgnanstvom nalazi sebi pripadno mesto, već kao nešto što se, čini se, već moralo uneti u sebe i izgradnju tela polisa kao *φάρμακον*. Zamena „spoljašnjosti“ pesnika kao *φαρμακός*-a „unutrašnjosti“ stvarnog znanja kao *φάρμακον*-a, kao zamena jednog drugim-istim, nije nešto

što je učvršćeno etimološkom vezom datih reči, naprotiv. Etimologija ovde može imati ulogu jedino kao svedok zamenjivosti svojstvene igri sličnosti bez korena koju mimezis sa sobom uvek već nosi. Rečju, protiv-lek (*φάρμακον*) za mimezis moguć je jedino na temelju mimetičke supstitucije *φαρμακός*-a *φάρμακον*-om, u konačnom, lek (*φάρμακον*) za mimezis jeste sam otrov (*φάρμακον*) mimezisa.³¹

Ovde nagoveštena igra zamenjivanja može dodatno osvetliti Platonovu argumentaciju usmerenu protiv „mimezisa u celini” unutar desete knjige kao rapsodičnu, pogotovo ako se ima u vidu da jedno od značenja reči *φάρμακον* jeste boja. Naime, nakon tzv. „ontološkog argumenta” i njegovih varijacija, Platon se vraća Homeru, kojeg je na samom početku rasprave odredio kao vođu svih pesnika (Plat. *Rep.* 595a). Napad Platonovog Sokrata na oca svih pesnika predstavlja, čini se, najveći stepen Platonovog otkrivanja komediografskog karaktera čitave *Države*. Naime, Sokrat se sada smelo obraća direktno Homeru, i misleći ga kao slikara-podražavaoca, tvrdi da on samo podražava lekarsku veštinu kao metaforu za istinsko znanje (Plat. *Rep.* 599c). Homer, ističe Sokrat, dela samo u području jezika, on samo u rečima slika različite prikaze – stvarnost njegovih dela je čisto jezička, tj. umetnička. No, ne samo da Homer, po Sokratu, nije ostavio nikakav određen način života za sobom (Plat. *Rep.* 600a-b), iako određuje čitav grčki svet i stoga je predmet Platonove kritike, već mu Platonov Sokrat, koji gradi polis u rečima, zamera da nije uspostavio nikakav realan državni poredak (Plat. *Rep.* 599d-e):

„... koja je država tvojom zaslugom dobila uređenje bolje od onoga koje je Likurg dao Lakedemonu, i kakvo su i mnoge druge

³¹ Rinella (Michael Rinella) ukazuje na to da Platonova igra značenjima *φάρμακον*-a igra njega samog: „Njihova [značenja *φάρμακον*-a] važnost neprestano oscilira, ne samo između različitih dijaloga, nego često unutar jednog dijaloga, pa čak i unutar jednog odlomka... Dvosmislenosti prisutne u starogrčkom, pre svega u značenju reči farmakon, poseduju ograničenu autonomiju, manipulišući Platonom čak i kada on manipuliše ovim dvosmislenostima u svoje vlastite svrhe.“ (Rinella, Michael, *Pharmakon. Plato, Drug Culture, and Identity in Ancient Athens*, Lexington Books, Lanham, 2010., str. xvii)

države, velike i male, dobile od svojih zakonodavaca? Koja država može reći da si ti bio dobar zakonodavac i da si im koristio? Italija i Sicilija hvale Haronda, a mi Solona. A ko tebe hvali? Zar će biti nekoga ko će te pomenuti?”³²

Ovaj argument Platonovog Sokrata predstavlja izraz maksimalnog stepena ironije u pogledu na celinu Sokratovog projekta slikanja ideje polisa. Kako ističe Gonzalez, isto pitanje se može opravdano postaviti Platonovom Sokratu, ali i samom Platonu: kako to da Platon poseduje znanje pripadno svim mogućim veštinama, kako je u stanju da sve podražava, u konačnom, koji je polis Platon osnovao, koliko je filozofa-vladara obrazovao?³³ Ova samorefleksija, svojstvena ironiji kao takvoj, ne predstavlja izolovani momenat unutar *Države*, niti nekakav obrt na kraju drame, već samo dodatno ističe ono *kako* Platonovog govora, *kako* koje je Platonov Sokrat neprestano duž dijaloga isticao.

Odeljak koji najdirektnije reflektuje karakter govora o ideji polisa, a koji je u neposrednoj vezi sa navedenom kritikom Homera, predstavlja Sokratov odgovor na Glaukonovo pitanje da li je moguće da Sokratova slika polisa u rečima uistinu i postoji (Plat. *Rep.* 472d):

„Misliš li, dakle, da bi neko bio manje dobar slikar ako, naslikavši uzornog i najlepšeg čoveka i nije izostavio ništa što je njegovoj slici potrebno, ne bi potom mogao dokazati da takav čovek može postojati?“

Sokratovo poređenje vlastitog govora o polisu sa slikarskim umećem ukazuje na nekoliko momenata koji direktno pokazuju kritiku iz desete knjige u njenom rapsodičnom, tačnije, komedijskom karakteru. Prvo, ovde slika prikazuje, odnosno predstavlja podražavanje same ideje polisa kao paradigme (*παράδειγμα*),³⁴ što stoji u suprotnosti sa tvrdnjom u desetoj knjizi da slikar podražava

³² Platon, *Država*, prev. Albin Vilhar i Branko Pavlović, BIGZ, 1993., str. 300.

³³ Gonzalez, F. J., „The Philosophical Use of Mimēsis“, str. 31.

³⁴ Paradigmu koja određuje njegovu sliku polisa Sokrat eksplicitno spominje nekoliko redova pre ovde navedenog citata (Plat. *Rep.* 472c).

samo privid i pričin. Drugo, postojanje ili nepostojanje onoga slikom prikazanog nije određujuće za vrednost (istinu?) slike – Sokratova slika polisa ima vrednost shodno samoj sebi i kao umetničko delo mora biti vrednovana imanentno. Treće, Sokrat ne samo da smatra da slika polisa ne može biti vrednovana ničim spoljašnjim, već, obrćući primat dela nad rečima svojstven starogčkom svetu, ovde eksplicitno *gorgija* (Plat. *Rep.* 473a) da „po prirodi praksa manje zahvata istinu od govora“ (ἡ φύσιν ἔχει προᾶξιν λέξεως ἥττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι). Sokrat prethodno rečeno zaključuje zahtevom upućenim Glaukonu da potpunu ostvarenost polisa u rečima prihvati kao ostvarenje mogućnosti njegovog postojanja u stvarnosti (Plat. *Rep.* 473a-b).

Prethodno rečeno ukazuje da Platonov Sokrat sebe razume kao slikara, te je time on isti sa Homerom – ocem svih pesnika – koji je takođe slikar u rečima. Ako vrednost Sokratove slike ne može biti merena pitanjem njene realne mogućnosti, te ako govor ima primat u odnosu na delo, tada Sokratova kritika Homera (i pesnika uopšte) ne samo da ne stoji, već svedoči o indirektnom ukazivanju na način govora Platonovog Sokrata. Ova konsekvencija nije izvedena samo na temelju par izolovanih mesta unutar *Države*, naprotiv. Sokrat neprestano duž dijaloga ukazuje na ono *kako* njegovog govora, gotovo uvek u vezi sa slikarstvom, što ovde može biti potkrepljeno samo naznačavanjem još nekoliko momenata.

Pojavljivanje pesnika Simonida u *Državi* nije ograničeno samo na pitanje pravednosti, već je lirski pesnik prisutan kako na samom početku kritike mimezisa u desetoj knjizi, tako i na svim onim mestima gde se javlja poređenje pesništva (i filozofije) sa slikarstvom. Platonovo često poređenje pesništva sa slikarstvom³⁵ predstavlja opšte mesto njegovog vremena, koje svoje poreklo ima, kako prenosi Plutarh, u Simonida koji „naziva slikarstvo nemom poezijom, a poeziju slikarstvom koje govori“ (ζωγραφίαν ποίησιν

³⁵ Up. Plat. *Euthph.* 6b–c; Plat. *Prot.* 311e; Plat. *Crat.* 423c–d; Plat. *Tim.* 19b–e; Plat. *Soph.* 224a; Plat. *Polit.* 288c, 306d; Plat. *Laws* 667c–9b, 889d.

σιωπῶσαν προσαγορεύει, τὴν δὲ ποίησιν ζωγραφίαν λαλοῦσαν).³⁶ No, period značajnih proboja u sferi slikarstva, ono što Grombih (Ernst Gombrich) naziva „grčkom revolucijom“,³⁷ svoj trag u filozofiji je ostavio već kod Empedokla i Heraklita.³⁸ Stoga Platon, koliko god predstavljao sebe kao Parmenidovog sina, koliko god da je „prijatelj ideja“ ili onoga što je nepomešano i čisto, on se neprestano kreće svojim pismom na način prethodne dvojice – celinu gradi mešanjem i kombinovanjem mnoštva, a sve po načelima koja su suprotstavljena.

Prethodno rečeno nije nikakva skrivena Platonova intencija koju tumač treba da iznese na površinu. Dovoljno je pratiti samu površinu Platonovog teksta, tj. pročitati ono što Platonov Sokrat sam kaže o karakteru vlastitog govora. Tako Sokrat, na Glaukonovu ironičnu primedbu „Ali mislim da nije tvoj običaj da govoriš u slikama“ (Plat. *Rep.* 487e), svoju sliku pravednog vladara polisa sačinjava nalik predanju o slikaru Zeuksidu iz petog veka p. n. e., „senocrtaču“ koji je, kako prenosi Ciceron, savršenu lepotu Helene mogao da naslika samo zahvaljujući tome što je kombinovao pojedinačno lepe crte mnoštva devojaka³⁹ (Plat. *Rep.* 488a):

„Odnos onih najsposobnijih prema državi je tako težak da inače ne postoji nešto posebno što bi bilo tome slično, nego ako želimo da branimo ove ljude, onda moramo iz više stvari sastaviti jednu,

³⁶ Plut. *De Gloria* 364f. O smislu Simonidovog dihtuma up. Sprigath, Gabriele K., “Das Dictum des Simonides: Der Vergleich von Dichtung und Malerei”, *Poetica*, Vol. 36, No. 3/4 (2004), str. 243-280; Carson, Anne, “Simonides Painter”, u: R. Hexter i D. Selden (ur.), *Innovations of Antiquity*, Routledge, New York, 1992., 51-64.

³⁷ Gombrich, Ernst. H., *Art and Illusion. A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, Phaidon Press, London, 1984., str. 106.

³⁸ Empedokle: DK B 23, 71, 96. Heraklit: DK B 10. O uticaju slikarstva na Empedoklovu misao up. Ierodiakonou, Katerina, “Empedocles and the Ancient Painters”, u: John W. Hedges (ur.), *Color in the Ancient Mediterranean World*, BAR International, 2004., str. 91-95; Ierodiakonou, Katerina, “Empedocles on Colour and Colour Vision”, u: David Sedley (ur.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy XXIX*, Oxford University Press 2005., str. 1-38.

³⁹ Cic. *Inv.* 2. 1-3.

kao što slikari slikaju jarca koji je ujedno i koza, i slična čudovišta.”⁴⁰

Ne samo da su idealni polis i pravedan filozof-vladar nalik čudovištu, tj. fantastičnoj životinji koju proizvode slikari, već Platonov Sokrat znanje o biću svake stvari, tj. posedovanje u duši pravog uzora, poredi sa slikarima koji svoj pogled čvrsto drže vezanim za predmet koji slikaju (Plat. *Rep.* 484c-d). Filozof podražavajući (μιμῆσθαι) ideološko područje, kao područje onoga božanskog (Plat. *Rep.* 500d), stvara jedini srećan polis crtajući ga kao slikar (Plat. *Rep.* 500e). Filozof je slikar, i to slikar koji, u idealnom slučaju, prvo briše dasku na kojoj je nacrtan sadašnji poredak i potom crta ideju polisa (Plat. *Rep.* 501a). No, ako je Sokrat po Niče (Friedrich Wilhelm Nietzsche) imao samo jedno oko – „kiklopsko oko“,⁴¹ Platonov Sokrat kao slikar je razroki reformator: on neprestano gleda na dve strane, sa jedne strane na ono pravično i lepo, sa druge na one osobine koje ljudi već poseduju, a mešajući i spajajući date elemente stvara ono što je bogovima drago (Plat. *Rep.* 501b).

U konačnom možemo „zaključiti“ da Platon u dijalogu *Država* ne dolazi do odgovora na pitanje „šta je (τί ἐστὶ) mimezis?“: pesnik, kao istaknuti predstavnik podražavanja, nije mišljen u njemu samom, već je mišljen *kroz* slikara, a sve kako bi se istakla razlika spram filozofa koji je takođe mišljen *kroz* slikara. No, ako Platon nije došao do odgovora na pitanje šta je mimezis, i ako je to smisao Sokratove tvrdnje da ne zna šta je mimezis, to ne znači da nije pokazao mimezis, naprotiv. Neprestana igra mimetičkih supstitucija pokazuje mimezis kao onaj koji *hoće* (βούλεται) da bude uvek već neko drugi ili nešto drugo (ἄλλος), a dato Platonu nedvosmisleno uspeva. Time je Platon mislilac mimezisa „kao takvog“, i pitanje o mimezisu u celini sa početka desete knjige *Države* pokazuje se u

⁴⁰ Platon, *Država*, str. 179.

⁴¹ Niče, Fridrih, *Rođenje tragedije ili helenstvo i pesimizam*, u: Niče, Fridrih, *Spisi o grčkoj književnosti i filozofiji*, prev. Vera Stojčić, Irma Lisičar, IKZS, Novi Sad, 1990., str. 80-180, ovde str. 137.

novom svetlu: pitanje celine mimezisa (*μίμησιν ὅλως*) pitanje je celine onoga što jeste (*εἶναι*).

Naravno, jedna stvar ostaje nemišljena, iako Platon *kroz* nju sve misli: slikarstvo. Čak i da zanemarimo prethodno iz razloga što jedna stvar uvek već ostaje nemišljena – ono čime ili *kroz* šta se misli, moglo bi se prigovoriti Platonu da on zapravo ne pokazuje nikakav istinski filozofski interes za slikarstvo i velika postignuća unutar slikarstva koja se događaju za vreme njegovog života. Modernim jezikom rečeno, Platon ne pokazuje nikakav estetički interes za slikarstvo.⁴² No, kao što izbacivanje pesnika iz polisa ne treba razumeti kao Platonov negativan odnos spram poezije, a pri tom hvaliti Aristotela koji joj je tobože dao prostor time što joj je odredio mesto iznad istorije, i, naravno, ispod filozofije (Aristot. *Poet.* 145b5-7), već kao najveći kompliment poeziji koji je filozof ikada dao, tako bi trebalo u još većoj meri razumeti Platonov odnos spram slikarstva: „Da slikarstvo nije postojalo možda na kraju krajeva dato ne bi bilo od značaja za Aristotelovo razumevanje stvari, ali bi Platona lišilo stalnog i rečitog, iako duboko dvosmislenog, izvora razmišljanja o ljudskim nastojanjima oblikovanja i tumačenja stvarnosti.“⁴³

LITERATURA

- Abrams, M. H., *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 1971.
- Bašlar, Gaston, *Voda i snovi. Ogled o imaginaciji materije*, prev. Mira Vuković, IKZS, Novi Sad, 1998.
- Berger, Harry Jr., *Couch City. Socrates Against Simonides*, Fordham University Press, New York, 2021.
- Blumenberg, Hans, “‘Nachahmung der Natur’: Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen”, u: Blumenberg, Hans,

⁴² Keuls, E. C., *Plato and Greek Painting*, str. 88.

⁴³ Halliwell, Stephen, “Plato and Painting”, u: N. K. Rutter, B. A. Sparkes (ur.), *Word and Image in Ancient Greece*, Edinburg University Press, 2000., str. 99-118, ovde str. 103.

- Wirklichkeiten in denen wir leben: Aufsätze und eine Rede*, Reclam, Stuttgart, 1981., str. 55-103.
- Boulding, Kaitlyn, *Plato's Eros Reflected in Ovid's Narcissus, Pseudo-Dionysius*, vol. 15 (2013), str. 1-12.
- Cain, Rebecca Bensen, "Plato on Mimesis and Mirrors", u: *Philosophy and Literature*, Volume 36, Number 1, April 2012, str. 187-195.
- Carson, Anne, "Simonides Painter", u: R. Hexter i D. Selden (ur.), *Innovations of Antiquity*, Routledge, New York, 1992., 51-64.
- Driscoll, Sean "Linguistic Mimesis in Plato's *Cratylus*", u: Heather L. Reid, Jeremy C. DeLong (ur.), *The Many Faces of Mimēsis. Selected Essays from the 2017 Symposium on the Hellenic Heritage of Western Greece*, Parnassos Press, Sioux City, 2018., str. 113-125.
- Fendt, Gene, "How to play the Platonic flute: Mimesis and Thruth in *Republic X*", u: Heather L. Reid, Jeremy C. DeLong (ur.), *The Many Faces of Mimēsis. Selected Essays from the 2017 Symposium on the Hellenic Heritage of Western Greece*, Parnassos Press, Sioux City, 2018., str. 37-48.
- Fink, Eugen, *Igra kao simbol svijeta*, prev. Darija Domić, Demetra, Zagreb, 2000.
- Gerolemou, Maria, "Plane and Curved Mirrors in Classical Antiquity", u: Maria Gerolemou, Lilia Diamantopoulou (ur.), *Mirrors and Mirroring. From Antiquity to the Early Modern Period*, Bloomsbury Academic, London, 2020., str. 157-164.
- Gombrich, Ernst. H., *Art and Illusion. A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, Phaidon Press, London, 1984.
- Gonzalez, Francisco J., "The Philosophical Use of Mimēsis", u: Heather L. Reid, Jeremy C. DeLong (ur.), *The Many Faces of Mimēsis. Selected Essays from the 2017 Symposium on the Hellenic Heritage of Western Greece*, Parnassos Press, Sioux City, 2018.
- Halliwell, Stephen, "Plato and Painting", u: N.K. Rutter, B. A. Sparkes (ur.), *Word and Image in Ancient Greece*, Edinburg University Press, 2000.
- Halliwell, Stephen, *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton University Press, Princeton, 2002.
- Ierodiakonou, Katerina, "Empedocles and the Ancient Painters", u: John W. Hedges (ur.), *Color in the Ancient Mediterranean World*, BAR International, 2004., str. 91-95.

- Ierodiakonou, Katerina, "Empedocles on Colour and Colour Vision", u: David Sedley (ur.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy XXIX*, Oxford University Press 2005., str. 1-38.
- Keuls, Eva C., *Plato and Greek Painting*, Brill, Leiden, 1978.
- Kjerkegor, Seren, *O pojmu ironije. Sa stalnim osvrtom na Sokrata*, Dereta, Beograd, 2020.
- Koller, Hermann, *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, A. Francke, Berne, 1954.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, *Typography. Mimesis, Philosophy, Politics*, Harvard University Press, London, 1989.
- Liebert, Rana Saadi, "Apian Imagery and the Critique of Poetic Sweetness in Plato's Republic", *Transactions of the American Philological Association (1974-2014)*, Vol. 140, No. 1 (2010), str. 97-115.
- Niče, Fridrih, *Rođenje tragedije ili helenstvo i pesimizam*, u: Niče, Fridrih, *Spisi o grčkoj književnosti i filozofiji*, prev. Vera Stojić, Irma Lisičar, IKZS, Novi Sad, 1990., str. 80-180.
- Popović, Una, „Renesansna poetika: podražavanje i imaginacija”, *Arhe*, 12, 26 (2016), str. 41-56.
- Popović, Una, „Lepe umetnosti i podražavanje: Bateovo određenje modernog pojma umetnosti”, *Arhe*, 14, 28 (2018), str. 157-171.
- Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Toms I-V*, Oxford University Press, Oxford, 1966.
- Platon, *Država*, prev. Albin Vilhar i Branko Pavlović, BIGZ, 1993.
- Platon, *Državnik. Sedmo pismo*, prev. Veljko Gortan, Liber, Zagreb, 1977.
- Rinella, Michael, *Pharmakon. Plato, Drug Culture, and Identity in Ancient Athens*, Lexington Books, Lanham, 2010.
- Shirazi, Ava, "The Liver and the Mirror: Images Beyond the Eye in Plato's *Timaeus*", u: Maria Gerolemou, Lilia Diamantopoulou (ur.), *Mirrors and Mirroring. From Antiquity to the Early Modern Period*, Bloomsbury Academic, London, 2020., str. 9-18.
- Sprigath, Gabriele K., "Das Dictum des Simonides: Der Vergleich von Dichtung und Malerei", *Poetica*, Vol. 36, No. 3/4 (2004), str. 243-280.
- Tatalović, Nikola, „Prilaz Platonovom pitanju: 'Šta bi mimezis hteo da bude?'", *Theoria*, 66, 1 (2023), str. 67-76.

NIKOLA TATALOVIĆ
University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

MIMESIS IS SOMEWHERE ELSE II: A POET IS A PAINTER IS A PHILOSOPHER

Abstract: The paper presents the application of Plato's way of interpreting the mimetic poet through the difference between *what* is said and *how* it is said to his criticism of mimesis in the *Republic*. The first part of the paper follows the difference between *what* and *how* of Plato's criticisms within the tenth book of the *Republic*, all in order to point out the rhapsodic character of the given criticism. The second part of the paper, using the same method, indicates that the reflections of Plato's Socrates on the character of his speech show the philosopher as equal to the poet. Both the philosopher and the poet are thought of as someone else, i.e. they are thought of as painters. Ultimately, the paper concludes that both the poet and philosopher are viewed not in themselves, but in terms of their role in the mimetic game of substitution, demonstrating that mimesis is not understood in his *what*, but that it is *shown* by Plato's constant mimetic game of substitution.

Keywords: Plato, mimesis, picture, painting, poetry, art

Primljeno: 31.1.2023.

Prihvaćeno: 6.4.2023.

Arhe XX, 40/2023
UDK 793.3 : 616-001.36
DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2023.40.153-192>
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

DARIJA RUPČIĆ KELAM¹

Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of
Humanities and Social Sciences, Department of philosophy,
Republic of Croatia

DANCE AS A HETEROTOPIA AGAINST HEGEMONIC DISCOURSES OF TRAUMATIC EXPERIENCES

Abstract: In this paper, we explore the dance as a practice and “Other” space, a counterhegemonic space which is affected by the existing social ordering, or existing power of traumatic discourse which is some kind of imposed discourse, while simultaneously resisting it. To explore these premises we will use Michel Foucault’s concept of *heterotopia* and apply it on the analysis of the dance as an artistic practice and possibilities to understand dance as a heterotopia in which dominant hegemonic discourses are reversed, and as a counterhegemonic space, as authors Christofidou and Milioni, emphasizes, that has a potential to disrupt and deconstruct hegemonic discourses of the past traumatic experiences or events. We argue that in order to be able to heal the traumas that are engraved in the body, and to understand the body as an expression and a canvas on which a crisis is outlined, we need bodily memories and stories, both those of survival, trauma and wounds, and those of healing. We demonstrate how dance may provide a counterhegemonic space, enable the reconstruction of the place of traumatic events, that are imprinted in body, into places of communication and reconstruction of the meaning, and how can dance invite individual to reflect on their identity and connect their fragmented self. Here we emphasize the meaning of movement – dance that opens the statics of the body to kinesthetic empathy, which in turn allows us to enter the spaces of unspoken body stories. The ethics of touch, proximity, and the ethics of the

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

space between two bodies and what in these spaces "between" means to be, to be in that "not yet" (about-to-be) lead us in this direction. We assert that our bodies are both self-constituted as well as shaped by the collective, the society and history (personal or collective), and that we know by acting, primarily through the body, in synergy with the mind and the environment (enactive approach).

Keywords: Memories, trauma, body, dance, relief, counterhegemonic place, heterotopias

INTRODUCING *HETEROTOPIAS* AND DANCE

In this article, we explore and develop Foucault's concept of heterotopia, understood as 'counter-sites' in which the order of things is challenged. There is a scarcity of sustained academic writings on dance and philosophy of dance, and especially of link between the dance and the writings of Michel Foucault.

One of the aims of this paper is to highlight the connection between dance and Foucault's concept of heterotopia, by showing how the creation of the heterotopic space in dance as an artistic practice and dance as a therapeutic practice, can lead to a change in discourses, to create a space for alternate ways of being. In that sense, we use Foucault's concept of heterotopias as a guide. Thus we can take the ability of dance to create a space for alternative identities to be.

Foucault discusses heterotopia for the first time in his lecture from 1967 describing it as other, different place where there is an interruption, disruption of normality and continuity of everyday life. Heterotopia in this sense is real but peculiar, and in a way outside other spaces. Heterotopia is like a mirror that reveals to the eye the hidden foundations of ordinary places, even, a form of counter-space in which often incompatible spaces are "simultaneously represented, challenged and inverted."²

² Dehaene Michiel & Livien Cauter De. »Heterotopia in a Postcivil Society.« in *Heterotopia and the City. Publics Space in a postcivil society*, M. Dehaen & L. De Cauter (eds.). London; New York: Routledge, 2008. Accessed March 4, 2023., p. 19.

Heterotopia means a place of supervision, exercising the power over madness, illness, unreason, organized knowledge in the service of social order, creating new identities, new forms of the social subject.³ They reverse set of relationships and constellations of power and brake with traditional time. The role of them is to create spaces of illusion, spaces of Other, otherness, of different.

Although Foucault uses this term primarily to indicate places that are different, localized, and even contested and disturbing, such as prisons, cemeteries, ships and mental hospitals, psychiatric asylums,⁴ that represent forms of coercion, exclusion, marginalization, elimination, disqualification, we will use the term heterotopia when talking about dance. Parts of the cultural sphere have facilitated resistance to dominant discourses, while art studios and galleries, dance studios and performance settings have transformed into spaces within which the order of things is recreated, disrupted and challenged.⁵ So dance, as an artistic practice can develop counterhistories, counter-hegemonic space of discourse, when personal histories can be told from a different perspective and thus unsettle hegemonic discourses, aspects of the stories that are imposed as an “official”.

Foucault’s concept of heterotopia is connected to his vision of utopia. As Foucault argues:

“First there are the utopias. Utopias are sites with no real place. They are sites that have a general relation of direct or inverted analogy with the real space of Society. They present society itself in a perfected form, or else society turned upside down, but in any

³ Michael Foucault, *Historija ludila u doba klasicizma*, Nolit, Beograd 1980., pp. 68-69.

⁴ Foucault Michel. »Of Other Spaces.« In *Heterotopia and the city: Public space in a postcivil society* (pp. 13-29), M. Dehaene & L. De Caeter (Eds.), Milton Park, Abingdon, Oxon: Routledge, 2008., 13, 20.

⁵ Andria Christofidou & Dimitra L. Milioni, “Art Heterotopias Against Hegemonic Discourses: Dancing the Cyprus conflict”, *European Journal of Cultural Studies*, (20/2022), DOI: 10.1177/13675494221118385

case these utopias are fundamentally unreal spaces. ... Places of this kind are outside of all places, even though it may be possible to indicate their location in reality. Because these places are absolutely different from all the sites that they reflect and speak about, I shall call them, by way of contrast to utopias, heterotopias.”⁶

Heterotopias are thus created in conjunction with utopias, although outside of them. They are counter-sites that allow for inversions of representations to take place. A non-heterotopic space found in Foucault’s study of 17th-century society will be helpful in developing this idea. Unlike the heterotopias, Foucault describes non-heterotopic space as confined, housed, in custody, a function of reproduction, full of silence, a place of the law, a model and a norm.⁷ On the other hand he describes heterotopic space as no real space, inversion, upside down, unreal, counter and contested. Heterotopic spaces are spaces that represent an ‘other’ to the collective consciousness.

Foucault later develops this idea of collective consciousness, which can have an effect similar to belonging to a secret society in that it marks an awareness of being a member of a social group, “this aspect of collective consciousness changes over time and varies from place to place. It has, for instance, on different occasions taken the form of being a member of a particular social group. This is an undeniable fact that dates back to ancient times”.⁸

Although Foucault did not fully develop the concept of heterotopia, his explanation that heterotopias are counter-sites, which, unlike utopias, are located in real, physical, space-time, has inspired some performances or dance researchers, to build on his ideas, to

⁶ Michael Foucault, „Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias“, In *Architecture/ Movement/Continuité* 1984., pp. 3-4, <https://web.mit.edu/allanmc/www/foucault1.pdf>, datum pristupa 21. 02. 2023.

⁷ Michael Foucault, *History of Sexuality*, Vol. 1., Random House, New York 1990., p. 3.

⁸ *Ibid.*, p. 288.

investigate how different social relations are fostered within the practice of dance as heterotopia.

Having used Foucault's concept of heterotopia to investigate how social relations become changed, we offer an explanation on how dance can be heterotopia that reverses sets of relationships of power, how can dance be and offer space for reconstruct the meaning and the place of otherness when we talk about traumas in a Foucault's meaning.

In that sense, we claim that traumatic experience and traumatic discourse of shame and guilt, which often accompanies trauma, can be a hegemonic discourse that limits, enables and constrains what can be said, by whom, where and when, and thus imposes the power over individual or groups of individual who has suffered the trauma.

Heterotopic sites are defined as ones in which all the other real sites within a culture are simultaneously represented, contested and inverted. The relationship of the heterotopic site is to "suspect, neutralize or invert the set of relations that they happen to designate, mirror or reflect"⁹ and thus serve to temporarily introduce different ways of ordering society and space into particular places, at particular times.

According to Foucault, heterotopias are spaces that operate to make existing orders legible. By so doing they unsettle received knowledge, or common sense, both revealing and destabilizing the foundations of knowledge. This destabilization renders knowledge open to critique, introducing contingency into the present and demonstrating that if the order of things is socially produced, then it can be made differently.

What Foucault appears to be arguing is that heterotopias are counter-sites: actually existing sites where other sites are

⁹ M. Foucault, „Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias“, p. 3.

simultaneously represented, contested, and inverted. In other words, they are spaces that simultaneously reflect and unsettle other spaces.¹⁰

Using Foucault's concept we claim that dance as a material (bodily) and discursive practice, acts as a re-constitutive gaze that enacts critical (artistic) subjectivities. Dance may function as a heterotopia, a space where artists or person in some sort of therapeutic and somatic practice, reconstruct their own selves, create new subjectivities, critical dancing perspectives and political positions.¹¹

The artists suggest that the arts more widely, and dance more specifically, have the potential to disrupt the order of things and hegemonic narrations that continue to separate communities and to separate within the person. Thus the art, and dance as an artistic practice with its creative potential, become the way of connecting all our stories and sharing our humanity.

We emphasize that embodied simulation has a crucial importance and meaning both for the body that remembers and for the transmission of trauma. We point out that situated within existing power relations, the arts and other artistic practices may be approached as a counter-space, which undermines power relations and the hegemonic discourses that they produce and are reproduced by.

Artists often talk about art as a form of communication, which does not require people to speak the same language. Dance, and art in general, has the transformative potential of the current situation, the potential to communicate, to respond and to mediate the new reality and the meaning, and challenge the hegemonic discourses.

In that sense, this article focuses on how personal, traumatic experiences and personal and inner conflicts that arise from that events can become imposed hegemonic discourses. We analyse dance

¹⁰ Peter Johnson, „Unravelling Foucault's 'Different Spaces', *History of the Human Sciences*, 19(4/2006), pp. 75-90.

¹¹ M. Foucault, „Of other spaces: Utopias and heterotopias“, p. 3.

as a heterotopia, as an opening of the possibility of the new space in which hegemonic discourses and foundations of power are (re)negotiated, as Christofidou and Milioni emphasize.¹²

What are the discourses then and what is their relationship to trauma? To show how trauma can be the imposed set of statements that construct the power relations in society, in the case of collective trauma, and in individual, in the case of personal trauma, in a sense that traumatic discourses can shape the realities of shame and guilt, what will be discussed later, we use Foucault's term of discourse.

Discourses are one of Foucault's most powerful concepts, designate, among other things, a set of statements that constructs an object and an array of subject positions. Discourses make available to people certain ways of seeing the world and certain ways of being in the world. Discourses facilitate and limit, enable and constrain what can be said, by whom, where and when, thus comprising expressions of significant power. In what follows, we show how dance, which is found everywhere, albeit in different forms, can sometimes function as a space and a practice that counters hegemonic discourses, thus contesting the very systems of power within which it is born.¹³ In doing so, we brought Foucault's concept of *heterotopia*.

Analogous to that, that the desire to recover moments of inception, to find and pose all sorts of beginnings, to back to origins of trauma and wounds that are stored in the body as an archive, we claim that body and dance as an artistic practice, with its creative potentiality, can reveal the meaning of traumatic experience as a promise of relief and a responsibility for tomorrow.

We ask how can we open up the personal or collective past memories and historical experiences to the future and learn something from it. How can we now understand the dancing bodies and dance alone as an artistic practice and how they can offer reinterpretations of personal and common history and historical events and approached

¹² Andria Christofidou & Dimitra L. Milioni, "Art Heterotopias Against Hegemonic Discourses: Dancing the Cyprus conflict", pp. 5-6.

¹³ *Ibid.*, pp. 5-6.

issues such as trauma and death to prevent future conflicts from re-occurring, to develop trust and empathy, and to build bridges between the people in communities?

Artistic acts of resistance, as Christofidou and Milioni assert, can problematize and question the established order of things, thus serving as counter-acts, that challenge and subvert dominant discourses, situations, values, people and power relations. We discuss dance as a practice through which, and a space within which, artists¹⁴ or persons who use dance and movement in a setting of creative therapy, as a means to dance their personal trauma and give meaning to it. Through dance, the artist can invite audiences, or the therapist as a witness can invite the person who has experienced trauma, to re-interpret the past and break the established line of division, thus resisting the hegemonic discourse that relies on, and reproduces, personal, social, or nationalist ideologies.

Thus artistic practices may act as an effective medium to construct an alternative reality through the deformation and reformation of the standing situation and generate collective narratives that problematize the official and institutional ones. Over the past century, art and art practices were also used as methods for constructing alternative realities based on Foucauldian heterotopia.¹⁵

DANCE AS A COUNTER-HEGEMONIC PRACTICE AND SPACE OF DISRUPTION AND DECONSTRUCTION OF HEGEMONIC DISCOURSES

Our further discussion will provide an analysis of dance as a practice and an ‘Other’ space, a counter-hegemonic space, which is affected by the existing social ordering, while simultaneously resisting it. Foucault's notion of ‘heterotopia’ has been used to analyse mainly real places that disrupt the order of things.

¹⁴ Andria Christofidou & Dimitra L. Milioni, “Art Heterotopias Against Hegemonic Discourses: Dancing the Cyprus conflict”, p. 5.

¹⁵ *Ibid.*, p. 5.

In this paper we will also use his term linking it to the practice of dance in a sense that dance is interpreted as “heterotopia”, an “Other space” that facilitates reflections, reconsiderations and reconstructions of hegemonic discourses of the past and thus interrupting “the stream of everyday experiences, opening spaces of rest, refuge and play... spaces of, and for, the imagination”¹⁶ and spaces that comprises a dialectical play between the private/public dimension, an event of transformation and of suspension.¹⁷

But bodies are also in motion, moving through changing contexts and encounters in which they engage in imaginative transactions and negotiations between past and present. We propose ritualised, theatrical and participatory dance as carriers of communal identity and cultural memory.¹⁸ Rather than defining cultural memory as a storage system, they understand dance as an ‘activity of remembering’ that is generated through movements and relations.¹⁹ As Lefebvre suggests, the body that moves physically can also move politically, culturally, socially, affectively, imaginatively and kinaesthetically, which can imply ephemerality, disruption and negotiation of memory.²⁰

Most crucially, however, we can learn from anthropologists that the moving body in dance practice provides an entry point in

¹⁶ Peter Johnson, “The geographies of heterotopia”, *Geography Compass* 7 (11/2013), pp. 790–803, here pp. 797–798.

¹⁷ Michiel Dehaene, Lieven De Cauter, „The space of play: towards a general theory of heterotopia“, In: Michiel Dehaene, Lieven De Cauter (eds.), *Heterotopia and the city*, Routledge, New York 2008., pp. 88–101.

¹⁸ Julia Giese and Emily Keightley, „Dancing through time: A methodological exploration of embodied memories“, *Sage Journals*, OnlineFirst, October 4, 2022., <https://doi.org/10.1177/17506980221126611>, <https://journals.sagepub.com/doi/epub/10.1177/17506980221126611>, access date 2. 6. 2023.

¹⁹ Tim Ingold, *Culture and the Perception of the Environment*, Routledge, New York 2002., p. 142.

²⁰ Henri Lefebvre, *The Production of Space*, Blackwell, Oxford 1991., p. 216.

forming a dynamic view of culture²¹ as well as the physically enacted production and transmission of historically situated knowledge, identities and memories.²² In this regard, dance has not only been found to conserve pasts but also to be able to stimulate reterritorialisations of memories.²³

What we propose is a reflexive relationship with what Taylor defines as the ‘repertoire’.²⁴ Rather than only observing and participating in ‘naturally occurring’ performances of the repertoire, research can be designed to create times and spaces in which researchers and research participants can come together to co-investigate embodied memories through participatory dance practice. Movements can mobilise different pasts and modes of remembering, enter them into the conversation, and gives insight into processes of mnemonic negotiation.²⁵

The combination of repetition and ephemerality of dances allows for re-enactment but also embodied re-imagination, revision, clarification and dialogues of pasts. Through joint performance, dance as an artistic practice or dance movement therapy, in a therapeutic environment or settlement, watching, copying and mirroring movements of others, as well as the development of choreography, both products and processes of remembering

²¹ Brenda Farnell, „Moving bodies, acting selves“, *Annual Review of Anthropology* 28 (1/1999), 341–373., p. 344.

²² Victor W. Turner, *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*, AZ: University of Arizona Press, Tucson 1985., p. 187.

²³ Jonathan Skinner, „Leading questions and body memories: a case of phenomenology and physical ethnography in the dance interview“, In: Peter Collins, Anselma Gallinat (eds.) *The Ethnographic Self as Resource: Writing Memory and Experience into Ethnography*, Berghahn, New York 2010., pp. 111–128; 119.

²⁴ D. Taylor, *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*, Duke University Press, New York, Durham 2003., p. 20.

²⁵ Julia Giese and Emily Keightley, „Dancing through time: A methodological exploration of embodied memories“, *Sage Journals*, OnlineFirst, October 4, 2022., <https://doi.org/10.1177/17506980221126611>, <https://journals.sagepub.com/doi/epub/10.1177/17506980221126611>, access date 2. 6. 2023.

intertwine and shared understandings of the past can be elaborated between researcher and researched. Dance as an artistic and therapeutic practice allows the researcher access to the transmission of “non-narrative mnemonic meaning by enabling participation in the memories of others.”²⁶

In that sense, we explore and take into account similar exploration of how dance may provide a space to problematize the past and recraft the present, enable the re-signification of places of conflict into places of communication and peace and invite artists to reflect on their subjectivities and transform into agents of peace.²⁷ In that sense dance as an artistic or therapeutic practice can enable the space for bodily-based reflection and recommunication of the past traumatic events that had caused rupture of the personal narrative and create the counterhegemonic discourse over the imposed shame and guilt that trauma may cause in someone. In the therapeutic settlement the therapist and the client, through bodily based and somatic practices can bridge the gap and rupture, and bring the meaning to the personal stories, memories and narratives.

Trauma that provokes PTSD is well known to cause deeply rooted feelings of shame that are fostered over time. This is a severe detrimental emotion and it damages a person’s self-image in such a way that no other emotion can. Shame is an internal, self-conscious emotion. It is self-punishment and serves no real purpose. Though shame takes some time to build and is not always there right from the beginning of the trauma, it does cultivate a distress and shame cycle that inhibits people from being able to live a stable, healthy life.²⁸ These kind of feelings may be interpreted in a Foucauldian way that they are hegemonic discourse or sets of statements in a person that

²⁶ Ibid.

²⁷ Andria Christofidou & Dimitra L. Milioni, “Art Heterotopias Against Hegemonic Discourses: Dancing the Cyprus conflict”, p. 10.

²⁸ “Shame: Why does it come from Trauma?” posted on 4 august 2020 by gregw, <https://questpsychologyservices.co.uk/shame-why-does-it-come-from-trauma/>

impose (by others or by person itself) certain ways of seeing themselves and being in the world. In that way, traumatic event can impose a certain degree of power over a person and be a certain confirmation and legitimation of existing hegemonic discourse that feeling of shame, as a result of trauma, impose over person.²⁹ This will be discussed later.

Different position of what is shameful have both Deleuze and Agamben, and what is shameful for them is not simply the sense of being judged by others or self as unworthy, unwanted, or wrong, but rather the awareness of one's complicity in Others' suffering.³⁰ But this exposition will not be considered here due to the scope of this issue.

In that sense dance, as a practice that can disrupt and deconstruct hegemonic discourses, become a counter-hegemonic practice and space that can hinder imposed order of things. Dance may not be, strictly speaking, understand only as a spatial concept, but it can be understood as a discursive and material *practice* that creates a *space* to (re)negotiate and (re)construct meaning.³¹

²⁹ To see more about relationship between trauma and shame and guilt see for example: Sabrina J. Stotz, Thomas Elbert, Veronika Müller, and Maggie Schauer, "The relationship between trauma, shame, and guilt: findings from a community-based study of refugee minors in Germany", *European Journal Psychotraumatology*. 6 (1/2015); Tangney J. P, Wagner P. E., Gramzow R, „Proneness to shame, proneness to guilt, and pathology“, *Journal of Abnormal Psychology* (101/1992), pp. 469–478; Tangney J. P, Burggraf S. A., Wagner P. E., „Shame-proneness, guilt-proneness, and psychological symptoms“, In: Tangney J. P., Fischer K. W. (eds.), *Self-conscious emotions: The psychology of shame, guilt, embarrassment, and pride*, NY: Guilford Press, New York 1995., pp. 343–367; Leskela J., Dieperink M., Thuras P., „Shame and posttraumatic stress disorder“, *Journal of Traumatic Stress* (15/2002), pp. 223–226; John P. Wilson, Boris Droždek, and Silvana Turkovic, „Posttraumatic Shame and Guilt“, *Trauma Violence & Abuse* 7 (2/2006), pp. 122-141.

³⁰ Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz: The witness and the archive* (trans. D. Heller-Roazen), NY: Zone Books, New York 2005.

³¹ Andria Christofidou & Dimitra L. Milioni, "Art Heterotopias Against Hegemonic Discourses: Dancing the Cyprus conflict", pp. 12-14.

We see dance as a heterotopia, bearing in mind that dance creates spaces in which hegemonic discourses and foundations of power are (re)negotiated. We seek to explore how dance, albeit in different forms, can sometimes function as a space and a practice that counters hegemonic discourses, thus contesting the very systems of power within which it is born.

Dance, as an artistic practice, can be heterotopia. Thus dance, as an anti-institutional artistic intervention is often perceived as a provocation or political act, rather in the sense of “rupture and challenge, than as an ideological or dogmatic position.”³²

Bearing in mind what has been said so far, we can say that stories and memories of trauma, regardless of whether they are personal or dominant and prevalent in culture and society, imposed by the majority, sometimes are a form of hegemonic discourses and systems of power over a group of individuals or individual alone, in the Foucauldian sense, imprinted in the body and imposed from outside as narratives of shame and guilt. These narratives, embodied and then taken as our own story, our own narrative, in return, shape our own beings, and can be challenged through dance practice and be rewritten and retold as a moment of some sort of political act in the sense of rupture and challenge for these prevailing discourses and dogmatic positions of shame and guilt.

Thus dance as an artistic practice, resists the hegemonic discourses and institutions that set them apart and by bridging the gap between personal and collective conscious and unconscious and providing and communicating the meaning. They encourage peace-building within person and society and the formation of honest and long-lasting relationships between the members of communities.

³² Compare D. Taylor, *Performance*, NC: Duke University Press. Crossref, Durham 2016., pp. 49., E. Tselika, Ethno-nationally divided cities and the use of art for purposes of conflict resolution and urban regeneration. *Visual Studies* 33: 280–294. Crossref., 2018., E. Tselika, *Conflict transformation art: Cultivating coexistence through the use of socially engaged artistic practices*, PRIO Cyprus Centre report 4. Nicosia: PRIO Cyprus Centre 2019.

In the case of personal trauma, trauma means the brake of a personal story, personal narrative and meaning, dance and artistic practices can resist the hegemonic discourses of the shame and guilt, imposed by traumatic experience, and thus build and restore personal narratives and re-connect meaning to them.

Analogous to that, the desire to recover moments of inception, to find and pose all sorts of beginnings, to back to origins of trauma and wounds that are stored in the body as an archive, we claim that body and dance as an artistic practice, with its creative potentiality, can reveal the meaning of traumatic experience as a promise of relief and a responsibility for tomorrow. By opening the space for recovery, by re-communicating thus restoring the narrative and find meaning of these experiences, and thus to recover the moments of inception, to find and poses the beginnings and ultimately the origins.

Therefore, there is not just one aspect of trauma memory. There's a kind of linear, factual aspect to it, but when we experience trauma, we experience it in our bodies. There is a feeling associated with this, and in some ways this feeling can disrupt our factual memory of the event. The second aspect of memory, the one that's in the body, where people tend to store traumatic experience, gets less attention.³³

³³ For research on the way trauma is inscribed in the body, the way trauma victims react to a traumatic event and how they (re)construct their identity, self-image and memory after trauma, see more in some of the research and literature: van Giezen A. E., Arensman E., Spinhoven P., Wolters G., „Consistency of memory for emotionally arousing events: a review of prospective and experimental studies“, *Clin Psychol Rev*, 2005., pp. 935-953; American Psychiatric Association. Diagnostic and statistical manual of mental disorders (4th ed.), Washington, DC, 1994.; Southwick S. M., Morgan A., Nicolau A. L., Charney D., „Consistency of memory for combat-related traumatic events in veterans of operation Desert Storm“, *Am J Psychiatry*, 142, 1997., pp. 173-177; Christianson S. A., „Flashbulb memories: special, but not special“, *Memory and Cognition* 1989; 17: 433-43; Zola S. M., „Memory, amnesia, and the issue of recovered memory: neurobiological aspects“, *Clin Psychol Rev*, 18, 1998., pp. 915-932.

The body become the hub and place of resistance and reconciliation, the place of restauration of the meaning, reconnection with self and other, and bridge between past and future, thus providing spaces for interactions, re-creating, re-negotiating the past events, relationships and dialogical exchanges “that have the potential to diffuse alternate readings of the past and lead to long-lasting unifying actions”³⁴ and the healing of the past and self in whole.

Dance heterotopias prefigure a vision of a future world and invite participants and viewers to bracket hegemonic discourses and take part, albeit temporarily, in this “other place”.³⁵ Political dance cultivates various opportunities for reflection, troubling and resistance.³⁶ It encourages dancers to self-reflect and start trying to change all these which they disagree with.

Through art, dance, body, movement and creativity person can rework the memories and embedded perceptions of the difficult past. To do this they have to reinvent their own identities and develop a political consciousness, undoing the deeply embedded indoctrination into hegemonic perceptions and identities about the past.³⁷ In this respect, the space of dance is reminiscent of the mirror in Foucault’s (1984) account, which is described both as a utopia and a heterotopia:

„I begin again to direct my eyes toward myself and to reconstitute myself there where I am. The mirror functions as a heterotopia in this respect: it makes this place that I occupy at the moment when I look at myself in the glass at once absolutely real, connected with all the space that surrounds it, and absolutely unreal, since in

³⁴ Andria Christofidou & Dimitra L. Milioni, “Art Heterotopias Against Hegemonic Discourses: Dancing the Cyprus conflict”, p. 10.

³⁵ Ibid.

³⁶ Diana Taylor, *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*, Duke University Press, Durham, New York 2003.

³⁷ Andria Christofidou & Dimitra L. Milioni, “Art Heterotopias Against Hegemonic Discourses: Dancing the Cyprus conflict”, p. 11.

order to be perceived it has to pass through this virtual point which is over there.“³⁸

Dance, then, as a material (bodily) and discursive practice, acts as a re-constitutive gaze that enacts critical artistic subjectivities. Political dance functions as a heterotopia: a space where artists reconstruct their own selves, create new subjectivities, critical dancing perspectives and political positions.³⁹ This process of ‘undoing’ is akin to Foucault’s counter-sites, where ‘real sites’ (in this case, selves) are ‘represented, contested, and inverted’.⁴⁰

The artists suggest that the arts more widely, and dance more specifically, have the potential to disrupt the order of things and hegemonic narrations that continue to separate communities and to separate within the person.⁴¹ Thus the art, and dance as an artistic practice with its creative potential, become the way of “connecting all our stories and sharing our humanity.”⁴²

In his poem about the body, Paul Valery shows that the phenomenon of the body, the dancing body, is special and that it has its own internal logic that cannot be reduced to purely subjective formal processes. While saying:

"You forget but your body lasts
 You didn't feel anything,
 but your body changed
 You speak but your body will do
 You see but it doesn't.
 You step but it taps

³⁸ Michael Foucault, *Of other spaces: Utopias and heterotopias Architecture, Mouvement, Continuité* 5(1), pp. 1–9, here 4.

³⁹ Compare Andria Christofidou & Dimitra L. Milioni, “Art Heterotopias Against Hegemonic Discourses: Dancing the Cyprus conflict”.

⁴⁰ Michael Foucault, *Of other spaces: Utopias and heterotopias Architecture, Mouvement, Continuité* 5(1), pp. 1–9, here 3.

⁴¹ Compare Andria Christofidou & Dimitra L. Milioni, “Art Heterotopias Against Hegemonic Discourses: Dancing the Cyprus conflict”.

⁴² Andria Christofidou & Dimitra L. Milioni, “Art Heterotopias Against Hegemonic Discourses: Dancing the Cyprus conflict”, p. 11.

You sweeten it, but it cooks
You smile and it fights,
You sleep and it sleeps.
It didn't know you changed your mind
You didn't know it changed power,
in its depth."⁴³

Valery indicated how the body must be sensitively and sensibly distinguished from the subjective mental body and his processes of thinking and gathering information from the outside world, but also from the inner world of experiences, given that the body as an inner self is an authentic way of acting. There is no doubt that in our body we can feel what in the world of dance as an art is known as the bodily experience of dancers and is called proprioceptive and kinesthetic feeling, later defined as kinesthetic empathy, which will be discussed in more depth in the following exposition.

We emphasize that embodied simulation has a crucial importance and meaning both for the body that remembers, for the transmission of trauma, and for the development of kinesthetic empathy. In order to be able to heal the traumas that are engraved in the body, and to understand the body as an expression and a canvas on which a crisis is outlined, we believe that we need bodily

⁴³ Paul Valery, *Pesme*, Letopis Matice srpske, Novi Sad 1978., pp. 154 (421).

„Ti zaboravljaš ali tvoje tijelo traje
Ti nisi ništa osjetio ali tvoje se tijelo izmijenilo
Ti govoriš ali tvoje će tijelo učiniti
Ti vidiš ali ono ne vidi.
Ti koračaš ali ono tapka
Ti se sladiš ali ono kuha
Ti se smiješ a ono se bora,
Ti spavaš i ono spava.
Ono nije znalo da si promijenio ideju
Ti nisi znao da je promijenilo snagu,
u svojoj dubini.“

memories and stories, both those of survival, traumas and wounds, as well as those of healing.

What is the meaning of movement-dance, which opens the digital technical statics of the body to kinesthetic empathy, and which in turn enables us to enter the spaces of unspoken body stories? The ethics of touch, proximity, and the ethics of the space between two bodies and what in these spaces "between" means to be, to be in that "not yet" (about-to-be) lead us in this direction. Hamera calls it the ethics of obligation, the ethics of presence for the other, physical interdependence and entanglement,⁴⁴ which means going beyond the framework of the modality of the simulacrum, into the space of freedom and embodiment of the experience of reality and the existing one.

Artists often talk about dance, and the arts more widely, as a meeting point and a point where one can test one's boundaries, either as a spectator or performer. Furthermore, they talk about art as a form of communication, which does not require people to speak the same language.⁴⁵ As we said, dance – and art in general – has the transformative potential of the current situation, the potential to communicate, to respond (respons-ability) and to mediate the new reality and the meaning, and challenge the hegemonic discourses.

We need the wisdom of the untold stories that our body carries inside us, we need to learn to listen to the wisdom and narratives of the body, the body's stories and what our body tells us. Through the body and the so-called kinesthetic or bodily and proprioceptive empathy, we gain deeper interpretations and meanings of what our body receives, remembers and imprints. The body has its own wisdom, it has its own memory and intelligence, and it remembers.

⁴⁴ Judith Hamera, *Dancing Communities: Performance, Difference and Connection in the Global City*, Palgrave Macmillan, Hampshire 2011., pp. 184-185.

⁴⁵ Compare Andria Christofidou & Dimitra L. Milioni, "Art Heterotopias Against Hegemonic Discourses: Dancing the Cyprus conflict".

As dance is a kinesthetic experience, does dance help us in this direction? Dance as an emanation of thought, an embodied thought, a thought that moves through space, an embodied eternity in motion, which by creating disappears and by disappearing creates. Dance as a concentration of the universe in one dancing body that is constantly changing, creating space that disappears and time that disappears, can lead to liberation of traumatic experiences.

FROM EMPATHY TOWARD KINESTHETIC EMPATHY AS AN ENACTIVE APPROACH TO BODILY BASED UNDERSTANDING

Since dance, to use Badiou's metaphorical vocabulary, is embodied thought, and thought is a bodily experience, it is a gesture and an experience that requires corporeality. In dance, this approach is called kinesthetic empathy, which is an enactive approach or enactment, which means that we comprehend and know by acting or that we can only perceive something through activity, i.e. action and active involvement.

Perhaps no other concept in philosophy and psychology in the past hundred years has experienced such upheavals and caused confusion as the term empathy. Empathy entered English psychological and philosophical literature in 1909, as Edward Titchener's favorite English translation of the German word *Einfühlung*. The term *Einfühlung* has been in use in German psychological literature ever since Robert Vischer coined the term in 1873, and used it in aesthetics, but it also has older roots in German romanticism from the beginning of the 19th century. In aesthetics, empathy was meant to indicate the way of how we understand works of art by feeling the meaning they present to us. For many years, the details of what we experience when we empathize, what psychological mechanisms are at work in empathy, and how, or even if, empathy arises in human development have been hotly debated.

The precursor to the word empathy was the word *compassion*, a term that came to light during the European

Enlightenment. Unlike compassion, which is more passive, empathy assumes active engagement. Empathy includes the willingness of the observer to become part of another's experience, to experience another's experience. Empathy is the art of taking an imaginative leap and putting yourself in another's shoes, understanding the emotions of other beings and using that understanding to guide our behavior and actions.

In the works of Theodor Lipps (1851 – 1914), a German psychologist and philosopher, who used the word in his psychological theory of aesthetic experience, the term indicates how someone, while observing works of art, projects his feelings and sensibilities onto them and as a way of explaining how someone and in what way one comes to know about the artistic value and beauty of a work. Lipps emphasized that by observing a body in motion, like the body of an acrobat or a dancer, the observer can feel an inner mimesis or imitation, where he can feel as if he himself enables this action in himself, as if he himself acts.

Understanding Lipps' concept and theory of empathy in his works is as difficult as an attempt to establish a unique theory. One of the difficulties of interpreting and approaching his term empathy is the fact that Lipps himself did not have a single meaning for the term. He used the term to explain our emotional interaction with works of art, as well as our understanding, knowledge and knowing of other, other egos.

Karsten Stueber points out that Lipps is actually talking about the cognitive, but also the emotional components of empathy, the so-called intellectual empathy, aesthetic empathy, general and specific empathy, apperceptive empathy as a synthetic power and empirical empathy, and uses the term to refer to any of the subject's contributions to the constitution of the recognizable world.⁴⁶

⁴⁶ Karsten Stueber, "Empathy", In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008., <https://plato.stanford.edu/entries/empathy/>, date of access 20.06.2023.

We previously pointed out that Titchener coined the term empathy to translate the German word *Einfühlung*. The literal translation and etymology of the word itself lead us to how empathy means to feel inside someone, to enter into him, to feel into... (feeling-into). Thus, this translation indicates that empathy expresses the way we understand the mental the life of other subjects, feeling inside them, entering them and feeling them. Lipps points out how through empathy "I try and experience, in me, the inner state that I see expressed in to another."⁴⁷

Lipps used the term *Einfühlung* to refer to knowledge of other selves, other egos, versus the knowledge of the self (internal perception) and the knowledge of external objects (sensible perception). However, to expand this analysis, we must not forget that *Einfühlung* is one way, among others, of explaining the other's experience (*Fremderfahrung*). In other words, in light of current comparisons between what is usually called empathy and the experience of the other, we must show that this version is a peculiar way of interpreting the other's experience. Therefore the question of the other's experience (*Fremderfahrung*), is the experience we have of other selves and their lived experiences.⁴⁸

The German philosopher and historian Wilhelm Dilthey borrowed the term from aesthetics and began using it to describe the mental process in which one person enters the world and being of another person and comes to an understanding of how that person feels and thinks.⁴⁹ In America, the dance critic John Martin (1893 – 1985), who followed the works of Mary Wigman and Martha Graham, further developed Lippman's concept and ideas, and used terms such as the observer's inner mimicry, kinesthetic sympathy or metakinesis, as motor experience that shapes neurological pathways closely related to emotion in the neuromuscular system. A sensory

⁴⁷ Theodor Lipps, "The knowledge of other egos", pp. 719.

⁴⁸ Thomas Kessel „Theodor Lipps: Schriften zur *Einfühlung*: Mit einer Einleitung und Anmerkungen“, J. B. Metzler, 2019.

⁴⁹ Carolyn J. Dean, *The Fragility of Empathy after the Holocaust*, Cornell University Press, New York 2004., pp. 6.

experience can have the effects of reviving the memory of previous experiences in the same neuromuscular pathways, also creating the initial movements.

The concept of kinesthetic empathy was first coined by Miriam Roskin Berger, 1989.⁵⁰ Dosamantes-Alperson points out that kinesthetic empathy is the recreation or re-creation of body movements in the therapist's body, which allows the therapist to feel and respond to the client's emotional state.⁵¹ Both kinesthetic ability and empathy are important qualities that dance and movement therapists must possess. Observing the actions and movements, and the dance itself of another person, automatically activates the so-called mirror neurons, parts of the brain that are activated, for example, when we observe the movements of another person.⁵²

For Berger what was of utmost importance was the deliberation of Susanne Langer's ideas of dance as "a virtual realm of

⁵⁰ Dita Federman, „Kinesthetic ability and the development of empathy in Dance Movement Therapy“, *Journal of Applied Arts and Health* 2 (2/2011), pp. 137-154, here 138; Robyn Flaum Cruz, „Introduction to Marian Chace Foundation Lecture: October 21, 2011“, *American Journal of Dance Therapy* 34 (1/2012); Miriam Roskin Berger, „Marian Chace Foundation Annual Lecture“, *American Journal of Dance Therapy* 34 (1/2012), pp. 3–5.

⁵¹ See Irma Dosamantes, „The intersubjective relationship between therapist and patient: A key to understanding denied and denigrated aspects of the patient's self“, *The Arts in Psychotherapy*, 19 (5/1992), pp. 359-365, here 360; Dosamantes-Alperson, E., „The intrapsychic and the interpersonal in movement psychotherapy“, *American Journal of Dance Therapy* (3/1979), pp. 20–31; Dosamantes-Alperson, E. (1980). „Contacting bodily-felt experiencing in psychotherapy“, In: J. E. Shorr, G. E. Sobel, P. Robin, & J. A. Connella (Eds.), *Imagery: Its many dimensions and applications*, Plenum Press, New York, pp. 223–236; Dosamantes-Alperson, E., „Experiencing in movement psychotherapy“, *American Journal of Dance Therapy*, (4/1981), pp. 33–44; Dosamantes-Alperson, E. (1982–83), „Working with internalized relationships through a kinesthetic and kinetic imagery process“, *Imagination, Cognition and Personality*, (2/1982-83), pp. 333–343.

⁵² More about kinesthetic empathy see in: Dee Reynolds and Matthew Reason (ed.), *Kinesthetic Empathy in Creative and Cultural Practices*, Intellect, The University of Chicago Press, Chicago 2012; Dita Federman, „Kinesthetic ability and the development of empathy in Dance Movement Therapy“, *Journal of Applied Arts and Health* 2 (2/2011), pp. 137-154.

power” and of dance as the channel of “forms of feeling”. She connected the concept of “virtual realm of power” to what dance therapy calls the exchange of energy through kinesthetic empathy. She also developed concept of Wengrower’s referencing to Langer’s concept “forms of feeling” which denotes the capacity of dance to contain the range of our felt experiences, sensations, emotions, and all of our subjective experiences. Dance expresses experiences difficult to analyze because it may be ambiguous or complex, because it might have multiple levels of meaning. Words cannot describe the intensity of the experience as emotional life is complex and fluid.⁵³

According to some authors, such as Gallese, the fundamental aspects of social recognition and cognition are primarily based on motor cognition. He concludes that our own active body, the body in motion, becomes the main source of information related to the behavior of others and points out that embodied simulation has a crucial importance and meaning for empathy.⁵⁴ Gallese even points out that intersubjectivity is best understood as intercorporeality. Thus Merleau-Ponty’s and Gallese’s notion of intercorporeality (intercorporéité) is a new theory of social cognition.

Our interest in empathy goes to it meaning that empathy can be a bridge between the subject and that which is unknown or unfamiliar, and which can evoke an ethical awareness. By ethical awareness we refer to a sense of seriousness and urgency, a sense of something being ‘for real’ and something of concern to me.⁵⁵

⁵³ Compare Hilda Wengrower and Sharon Chaiklin (ed.), *Dance and Creativity within Dance Movement Therapy – International Perspectives*, Routledge, London 2020.

⁵⁴ Vittorio Gallese, „Neoteny and social cognition: A Neuroscientific Perspective on Embodiment“, in C. Durt, T. Fuchs, C. Tewes (eds.), *Embodiment, enaction and culture. Investigating the constitution of the shared world*, MIT Press, Boston 2017., pp. 309-332.

⁵⁵ Rose Parekh-Gaihede, „Breaking the Distance: Empathy and Ethical Awareness in Performance“, In: Dee Reynolds and Matthew Reason (Ed.), *Kinesthetic Empathy in Creative and Cultural Practices*, Intellect The University of Chicago Press, Chicago 2012., pp. 176.

Philosopher Michael Slote in *The Ethics of Care and Empathy* directly stresses the relevance of our feeling of empathy to our sense of morality:

“empathy is essential to caring moral motivation, the broad correspondence between empathy and morality doesn’t seem as if it can be an accident”.⁵⁶

When we talk about traumatic experiences and their possibilities of communicating, representation and understanding, we must be aware of its ongoing fundamental distance of representation between a person communicating an experience and receiver and that can be even more traumatic on the part of the individual trying to share his/ her story. That same distance, however, is a starting point for our ethical meeting with the other.

This is exemplified by a passage in Slavoj Žižek’s *The Plague of Fantasies*, where he refers to the inability of victims of extreme violence (the victims of rape in the Bosnian war) to truly bear witness to their own experience, because the recognition or sharing of the experience through symbolic representation, necessarily fails. He states that this inability produces a second trauma (the first being the trauma of violence).

Žižek’s account deals with the limits of empathy (understood as the sharing of the other person’s experience) as a fundamental condition of our ethical awareness, an awareness of the fact that, as he states, we cannot “tell everything”, that “every articulated symbolic truth is forever not-all, failed”. Furthermore, we are “always already” involved in the trauma of the other, in and through the attempts to understand and represent. Žižek states that there is an ethical dimension in the recognition of this involvement, and consequently, of the impossibility inherent in representation.⁵⁷

⁵⁶ Michael Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, Routledge, London, New York 2007., pp. 8.

⁵⁷ Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, Verso, London & New York 2008., First published 1997. pp. 276-277.

Maurice Merleau-Ponty, in his work *Phenomenology of the Perception*, points out that the living body is not only a material, objective body, but a subjective body that is in constant dialogue with the world. For him, consciousness, awareness is not "I think", but rather "I can", "I act", "I do".⁵⁸ Thus, the reception of information that occurs in the dialogue between the body and the world that surrounds it, is not passive, but includes activity, especially the movement of the body, i.e. everything happens in the body and is drawn into it. Everything that happens and tempts, happens on the body, in the body and on that body.⁵⁹

The fundamental concept of his philosophy is the concept of motor intentionality.⁶⁰ It was this pre-reflexive, operative awareness that served Merleau-Ponty as a reference point for thinking about motor intentionality. He is talking about conscious perceptions and sensations or kinesthetic bodily sensations.⁶¹

These abilities and sensations are actually proprioceptive awareness, which is our primordial body, pre-reflexive, our primary perception and pre-reflexive awareness.⁶²

According to Levinas 'the face' demands a response. Reaching towards contact in the jam is not closed in on itself in a solipsistic somatic experience but also demands action and response from others without which it does not exist.

In his work, *Totality and Infinity*, Emmanuel Lévinas makes a similar point regarding the implications of the individual's attempt to understand the other. Lévinas poses the ethical question: how can you relate to the other without depriving the other of otherness?⁶³

⁵⁸ Compare Merleau-Ponty, *Phenomenology of the Perception*, Routledge Classics, New York 2014., pp. 159.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid., pp. 153.

⁶¹ Ibid., pp. 96.

⁶² *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/self-consciousness-phenomenological/>

⁶³ Emanuel Levinas, *Totality and Infinity*, 2009., pp. 27., *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*. Paris: Librairie Générale Française. First published 1971 by Martinus Nijhof.

Lévinas's ethics centres around the face-to-face meeting with the other human being. To Lévinas the ethical dimension in this encounter is that it surpasses the spontaneous impulse to "possess" the other, to include the other under oneself, depriving the other of its otherness. The ethical dimension of the human being, accordingly, is linked to the capacity to have a non-possessive meeting with the other human being.⁶⁴

In this meeting, encounter, the face of the other expresses a fragility that is at the same time a strength. It expresses the ethical realisation that "you cannot commit murder."⁶⁵ The face of the other addresses me and commands me to answer back, to take responsibility. The face-to-face meeting is a confrontation with, simultaneously, the absolute separation from and the strong relatedness to the other (humanity expressed in the face of the other).⁶⁶ To take responsibility for the other, in Lévinas' thinking, implies a recognition of these two sides of the relation.

How can these ethical premises materialise or be made clear to us? If empathy is important for our ethical relation to the other, the separation from the other, in order to not possess the other or not depriving the other of otherness, as an ethical starting point, constitutes a challenge. How do we empathise without violating this separation from the other? In the context of dance as an artistic practice or in context of performance, we shall explore that empathy may be regarded as a pathway to ethical awareness that recognises our involvement and responsibility in relation to the other, rather than an assumption of understanding or attempts to understand and represent, in Žižek's sense, which conflates the self with the other. In certain empathic moments performance can provoke a reflexivity that is tied to an immediate embodied experience. Through this experience it can bring us closer to the other in a subtle, non-possessive way.

⁶⁴ Ibid., pp. 36-37, 235.

⁶⁵ Ibid., pp. 217.

⁶⁶ Ibid., pp. 104-108, 233-235.

But in the isolated setting of a performance, the possibility for empathy is intensified, not least because we pay extraordinary attention to the things that happen around or in front of us.⁶⁷ Furthermore, performance can make reality more tangible to us by provoking emotive or physical movement of/in our bodies. Performance and dance as an art form and practice holds the capacity to provoke such close encounters with a traumatic experience of other or of my self and with given reality by evoking empathy in ways that stand out from everyday experiences.⁶⁸

Thus, through movement, dance and ultimately the body, the individual connects with others and the world that surrounds him, and in this way reproduces the movements he perceives with kinesthetic empathy, inscribing them in his body, creating a story in the muscular experience and awakening such associations as if they were original movement, which we see as our own. Kinesthetic experience is intrinsically related to emotional experience. Every movement is affective, every affective state is a movement. As such, kinesthetic empathy is the ability to embrace kinesthetic qualities.⁶⁹ This kinesthetic dimension of empathy allows us to feel the physical state of another person with our own body.⁷⁰ Precisely in such breakthroughs, moments of bridging difference, distance and physical distance, we enter into a relationship through the use of space and approaches to the *kinesphere* of others through proximity and face-to-face meeting. Precisely in the form and entry into the space and the

⁶⁷ B. S. Funch, *The Psychology of Art Appreciation*, Museum Tusculanum Press, Copenhagen 1997., pp. 236-237.

⁶⁸ Rose Parekh-Gaihede, „Breaking the Distance: Empathy and Ethical Awareness in Performance“, In: Dee Reynolds and Matthew Reason (Ed.), *Kinesthetic Empathy in Creative and Cultural Practices*, pp. 180.

⁶⁹ Deidre Sklar, „Can bodylore be brought to its senses?“, *Journal of American Folklore*, (107/1994), pp. 9–22, here 15.

⁷⁰ Andrea Behrends, Sybille Müller and Isabel Dziobek, “Moving in and out of synchrony: A concept for a new intervention fostering empathy trough interactional movement and dance“, *The arts in Psychotherapy*, (39/2012), pp. 107-116.

use of the same, there is our intention, but also our understanding of the other with whom we enter or want to enter into a relationship.

THERAPEUTIC AND CREATIVE POTENTIAL OF DANCE AS A
MEANS TO GAIN COMPLETENESS, INTEGRITY, OPEN NEW
SPACES OF FREEDOM AND PLAY, AND CREATE AND
WRITE NEW STORIES/ETHICS OF ENCOUNTER

Following the above, we put emphasis on CI – *Contact improvisation* – contact improvisation, as a dance practice through which contact and touch are achieved, and closeness through the body and dance, as a form of communication and relationship.

Judith Hamera describes such an ethics of encounter, ethics of proximity and touch in the choreography of Hae Kyung Lee in which “dancers jump and roll over one another so quickly that they must initiate a move by anticipating, not actually seeing, where another dancer will be [as] requiring a strong sense of responsibility, both for one own body and those of others with whom one shares the space.”⁷¹

She goes on to say that this results in “an ethics of obligation, an ethics of presence to others as bodies rooted in these dancers’ physical interdependence... it is corporeal, rooted in physical proximity, in touch.”⁷² The obligation herein is what Kelly Oliver, in Hamera describes as being “obligated to respond to our environment and other people in ways that open up rather than close off the possibility of response.”⁷³

In that sense, Judith Hamera points out that contact improvisation (CI), as a dance style and artistic practice, is a kind of duet that is relational in the ontological sense and therefore as ethical as well, because it assumes and includes touch and relationship. In

⁷¹ Judith Hamera, *Dancing Communities: Performance, Difference and Connection in the Global City*, pp. 184.

⁷² *Ibid.*, pp. 185.

⁷³ *Ibid.*

this relationship, the dancers must anticipate the movements and body positions of the other without actually seeing them, which requires a strong sense of responsibility for the other, trust, surrender, partnership, cooperation and dialogue. CI means being “in-between space”, being in the “not yet” or “about-to-be” space.⁷⁴

Furthermore, perhaps it is only through making contact in the material ‘hands on’ sense that we can sense its absence, generate this somatic attention, the ethics of presence that Hamera describes, and thereby create an in-between space that is at once uncertain and full of possibilities.⁷⁵

Instead, it is possible to imagine an ethics of touch that becomes a way of ‘being together’ in our singular plurality, an ethical ontology rooted in the body, that can permeate beyond the dance studio. An ethics of touch relies on a response-ability, a response that is in fact, “an obligation to life itself.”⁷⁶

Hamera calls it the ethics of obligation, the ethics of presence for the other, physical interdependence and entanglement, corporeality that is rooted in physical proximity, in touch. The obligation here is the obligation to give an answer to our environment and what surrounds us, and to the other people in our vicinity, nearness and closeness, in such a way that they open themselves to the possibility of an answer.⁷⁷

Contact improvisation becomes even more relevant in the conditions in which we find ourselves more and more, in conditions of social and increasingly physical distance, and becomes an embodied experience of our ability to respond and enter into communication and relationship with the Other.⁷⁸

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Judith Hamera, *Dancing Communities: Performance, Difference and Connection in the Global City*, pp. 187.

⁷⁶ Ibid., pp. 185.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Ibid., pp. 185., D. Williams, „Dancing (in) the In-between: Contact Improvisation as an Ethical Practice“ *Writings on Dance*, 15., 1996., pp. 23-33.

The dancers in the moment, here and now, negotiate their materiality and bodies. In this way, they connect in the moment and take a physical risk together. To make and create contact requires an embodied quality of attention vis-à-vis the other, like Levinas's, readiness to respond. Thus, the bodily experience is at the same time an experience of both proximity and distance with others.

This "in-between space", created by the ethics of presence, is full of uncertainty, vulnerability, but also possibilities. Ethics is the one that asks about the possibilities of inhabiting uncertainty, inhabiting what should be (*Sollen*), together. Thus, the experience of physical proximity has a key and decisive role in the ethical relationship as well. The ethical meaning of the CI as a dance style, is that "it happens between people, in the social gaps (...) The ethical value of an action is what it brings out in the situation (...) how it breaks sociality open. Ethics is about how we inhabit uncertainty, together."⁷⁹

In the description of the co-presence of the performance space, Fischer-Lichte refers to empathy as a transformative power (*transformatorische Kraft*).⁸⁰ The performance offers the possibility to try what it might be like to be an other being by discovering otherness within oneself.

The body is the central concept of Nancy's thought. Talking about the connection between the body and subjectivity, Nancy introduces the term "being-with". The body is always primarily connected to other bodies, therefore to other people. Thus, Nancy points out that the other, if it is the other, is always another body. For him, to be means to be embodied, to be a recognizable body. So for something to exist, it must be recognized, encompassed, understood, seen, experienced. Therefore, it must be embodied.⁸¹

⁷⁹ Brian Massumi, *Navigating moments*, 2002., <http://www.brianmassumi.com/english/interviews.html>

⁸⁰ E. Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004., pp. 171.

⁸¹ Compare Jean Luc Nancy, *Corpus*, Fordham University Press, New York 2008.

It is an empathy that can be evoked in performance, because of the art form's ability to employ sense impulses that disturb our expectations. Central to the discussion is the paradoxical relationship between the importance of empathy for our ethical awareness and the ethical perspective in facing the ultimate failure of empathy, realising that we can never fully understand and represent the other. One must have empathy enough to ethically realise this, to realise an involvement or responsibility towards the other, but without imposing oneself on the other. Not only do I come closer to the other but also, as my body activates its memory of earlier sense impressions, the mirroring processes become an internal mirror. I feel included in the pain of the other. With the physical and emotional closeness of the other in the dance or performance moment, in the breakthrough of empathy, that balances between the known and the unknown, the trauma of the simultaneous separation from (unable to understand and represent the other, or her/his inability to represent her/his traumatic experience) and involvement with this other becomes real to me.

This recognition happens through the body, here and now. Thought is a bodily experience, it is a gesture and an experience that requires physicality. Kinesthetic empathy is an active approach or enactment, which means knowing by acting. We can only know something through activity, i.e. action and active involvement.

CONCLUSION

We are increasingly discovering that if we want to heal trauma, it is not necessary to talk about old memories and relive emotional pain. It can only further retraumatize the victims and intensify old wounds. What we have to do in order to get rid of the symptoms and fears we feel, is to bring to the surface the deeply hidden physiological resources, the resources that our body possesses and use them consciously to help the body to heal itself and the psyche. If we continue to repress and ignore our ability to change the course of our instinctual responses from reactive to proactive, we will remain imprisoned and in pain. We must re-create the space of

recovery, the space of communication through the body in dance, as counterhegemonic and imposed discourse of traumatic experience.

Therefore, the application of the method of somatic, bodily experience through movement and dance as therapy, not only aims to heal the traumatic experience, but also to provide the individual with the opportunity to find within himself a source of new strength and wisdom for the future ahead of him. Through the therapeutic and creative potential of dance as an artistic practice, we can gain completeness, integrity, open new spaces of freedom and play, and create and write new stories, bearing in mind our memories.

Thus dancing bodies and dance alone as an artistic practice, can offer reinterpretations of personal and common history and historical events and approached issues such as trauma and death to prevent future conflicts from re-occurring, to develop trust and empathy, and to build bridges between the separates individuals or communities.⁸² They challenged practices that lead to hostility and separation, and tried to create “zones of contact and encounter”.⁸³

Produced within existing relations of power, heterotopic dance challenges institutional forces. Situated within a larger ‘wave’ of resistances, comprising artistic and political practices, and collective endeavours materialized in the margins, it opposes the current situation. Found in an agonistic struggle with institutional forces reproducing discourses of nationalism, hate, distrust, lack of self-respect, the artists represent resisting voices and bodies, and

⁸² Daniella Gold, »The art of building peace: How the visual arts aid peace-building initiatives in Cyprus«, Available at: https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/370; Dorinda Hulton, »Sites of micro-political theatre«, *PAJ: A Journal of Performance and Art* 30 (3/2008), pp. 94–103.; Evanthia Tselika, »Ethno-nationally divided cities and the use of art for purposes of conflict resolution and urban regeneration«, *Visual Studies* (33/2018), pp. 280–294; Evanthia Tselika, *Conflict transformation art: Cultivating coexistence through the use of socially engaged artistic practices*. PRIO Cyprus Centre report 4. Nicosia: PRIO Cyprus Centre 2019.

⁸³ Compare Andria Christofidou & Dimitra L. Milioni, “Art Heterotopias Against Hegemonic Discourses: Dancing the Cyprus conflict.

heterotopic dance communicates of the new discourse of unification, peace and cooperation.

We emphasize that embodied simulation has a crucial importance and meaning both for the body that remembers, for the transmission of trauma, and for the development of kinesthetic empathy. In order to be able to heal the traumas that are engraved in the body, and to understand the body as an expression and a canvas on which a crisis is outlined, we believe that we need bodily memories and stories, both those of survival, traumas and wounds, as well as those of healing.

Thus, through movement, dance and ultimately the body, the individual connects with others and the world that surrounds him, and in this way reproduces the movements he perceives with kinesthetic empathy, inscribing them in his body, creating a story in the muscular experience and awakening such associations as if they were original movement, which we see as our own. Kinesthetic experience is intrinsically related to emotional experience. Every movement is affective, every affective state is a movement.

Therefore, the application of the method of somatic, bodily experience through movement and dance as therapy, not only aims to heal the traumatic experience, but also aims to provide the individual with the opportunity to find within himself a source of new strength and wisdom for the future ahead of him. Through the therapeutic and creative potential of dance as an artistic practice, we can gain completeness, integrity, open new spaces of freedom and play, and create and write new stories, bearing in mind our memories.

A new understanding of the vital role of dance, and artistic practices as a performance, from plays to official events to grassroots protests, must be taken seriously as a means of storing and transmitting knowledge. In this paper, we tried to elucidate how the repertoire of embodied memory, conveyed in body, in gestures, spoken words, movements, dance and other performance practices, offers alternative perspectives to those derived from the written archive and is particularly useful to a reconsideration of historical processes of transnational contact. We tried to explain how the

archive and the repertoire work together to make political claims, transmit traumatic memory and forge a better communication and a new sense of cultural identity and unity. Although they are not exhausted by this paper, the study of the body as an archive, dance and performances as artistic practices enables a deeper understanding of the past and present, of ourselves and others.

BIBLIOGRAPHY

- American Psychiatric Association. Diagnostic and statistical manual of mental disorders (4th ed.), Washington, DC, 1994.
- Barrero Gonzalez, L. F. (2019). „Dance as therapy: embodiment, kinesthetic empathy and the case of contact improvisation“.
- Behrends, Andrea, Müller, Sybille, Dziobek, Isabel (2012). „Moving in and out of synchrony: A concept for a new intervention fostering empathy through interactional movement and dance“, *The arts in Psychotherapy* 39, 2012., pp. 107-116.
- Carroll, N. (2003). „Dance“, in: Jerrold Levinson (ed.), *The Oxford Handbook of Aesthetics*, Oxford University Press, New York.
- Clark, A. (1999). An embodied cognitive science? *Trends in Cognitive Sciences*, 3, 345–51. (2008).
- (2008). *Supersizing the mind: Embodiment, action, and cognitive extension*, New York: Oxford University Press.
- Christofidou, Andria and L. Milioni, Dimitra, „Art heterotopias against hegemonic discourses: Dancing the Cyprus conflict“, *European Journal of Cultural Studies* 20/2022.
- Christianson S. A. (1989), „Flashbulb memories: special, but not special“, *Memory and Cognition*; 17: 433-43.
- Clark, A. (1999). An embodied cognitive science? *Trends in Cognitive Sciences*, 3, 345–51. (2008).
- (2008). *Supersizing the mind: Embodiment, action, and cognitive extension*, New York: Oxford University Press.
- Cramer, Franz Anton. „Jean-Luc Nancy - Thinking dance“, <https://www.goethe.de/en/kul/tut/gen/tan/20509686.cfm>, datum pristupa: travanj, 2022.
- Dean, C. (2004). *The Fragility of Empathy After the Holocaust*, Cornell University Press, Ithaca, New York 2004.

- Decety, J., Mayer, M., (2008), "From emotion resonance to empathic understanding: A social developmental neuroscience account", in: *Development and Psychopathology* 20.
- Dehaene, Michiel, De Cauter, Lieven (2008). „The space of play: towards a general theory of heterotopia“, In: Michiel Dehaene, Lieven De Cauter (eds), *Heterotopia and the city*, Routledge, New York, pp. 88–101.
- De Jaegher, H., and Di Paolo, E. (2007). Participatory sense-making: An enactive approach to social cognition. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6(4), 485–507. (2013). Enactivism is not interactionism. *Frontiers in Human Neuroscience*, 6(345).
- Dee Reynolds and Matthew Reason (ed.). (2012). *Kinesthetic Empathy in Creative and Cultural Practices*, Intellect, The University of Chicago Press, Chicago.
- Dosamantes-Alperson, E., "The intrapsychic and the interpersonal in movement psychotherapy", *American Journal of Dance Therapy* (3/1979), pp. 20–31.
- Dosamantes-Alperson, E. (1980). "Contacting bodily-felt experiencing in psychotherapy", In: J. E. Shorr, G. E. Sobel, P. Robin, & J. A. Connella (Eds.), *Imagery: Its many dimensions and applications*, Plenum Press, New York, pp. 223–236.
- Dosamantes-Alperson, E., "Experiencing in movement psychotherapy", *American Journal of Dance Therapy* (4/1981), pp. 33–44.
- Dosamantes-Alperson, E. (1982–83), "Working with internalized relationships through a kinesthetic and kinetic imagery process", *Imagination, Cognition and Personality* (2/1982-83), pp. 333–343.
- Dosamantes, Irma. „The intersubjective relationship between therapist and patient: A key to understanding denied and denigrated aspects of the patient's self“, *The Arts in Psychotherapy*, 19 (5/1992), pp. 359-365.
- Faith, Karlene. (1993). *Unruly Women: The Politics of Confinement and Resistance*, Press Gang, Vancouver, BC, Canada.
- Federman, Dita. „Kinesthetic ability and the development of empathy in Dance Movement Therapy“, *Journal of Applied Arts and Health* 2 (2/2011), pp. 137-154.
- Fischer-Lichte, E. (2004). *Ästhetik des Performativen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004.

-
- Flaum Cruz, Robyn. „Introduction to Marian Chace Foundation Lecture: October 21, 2011 Miriam Roskin Berger, Lecturer“, *Am J Dance Ther* 34, 2012., pp. 3–5.
- Foucault, Michel (1967). *Of other spaces: Utopias and heterotopias Architecture, Mouvement, Continuité* 5(1).
- Foucault, Michel (1980). *Power/Knowledge-Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, (ed. Gordon C). Pantheon Books, New York.
- Foucault, Michel (1972). *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*. New York: New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel (1996). *Language, Counter-Memory, Practice*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Foucault, Michel (1994). *Nadzor i kazna. Rađanje zatvora*. Zagreb: Informator.
- Foucault, Michel. »Of Other Spaces.« in *Heterotopia and the city: Public space in a postcivil society* (pp. 13-29), autor M. Dehaene & L. De Caeter (Eds.). Milton Park, Abingdon, Oxon: Routledge, 2008. Accessed March 22, 2023, <https://www.hse.ru/data/2013/12/10/1339198680/Michiel%20Dehaene,%20Lieven%20De%20Caeter%20Hetero..ce%20in%20a%20Postcivil%20Society%20%202008.pdf>
- Funch, B. S. (1997). *The Psychology of Art Appreciation*, Museum Tusulanum Press, Copenhagen.
- Gallese, Vittorio (2017). „Motor abstraction: A neuroscientific account of how action goals and intentions are mapped and understood“.
- Gallese, Vittorio. „Neoteny and social cognition: A Neuroscientific Perspective on Embodiment“, in C. Durt, T. Fuchs, C. Tewes (eds.), *Embodiment, enaction and culture. Investigating the constitution of the shared world*, MIT Press, Boston 2017., pp. 309-332.
- Gold, Daniella. »The art of building peace: How the visual arts aid peace-building initiatives in Cyprus«, Available at: https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/370;
- Hamera, Judith. (2011). *Dancing Communities: Performance, Difference and Connection in the Global City*, Palgrave Macmillan, Hampshire.
- Hollander, J. A., Einwohner R. L., »Conceptualizing resistance«, *Sociological Forum* 19 (4/2004), pp. 533–554.
- Hulton, Dorinda. »Sites of micro-political theatre«, *PAJ: A Journal of Performance and Art* 30 (3/2008), pp. 94–103.

- Johnson, M. (1987). *The body in the mind: The bodily basis of meaning, imagination, and reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Johnson, Peter (2013). "The geographies of heterotopia", *Geography Compass* 7 (11/2013), pp. 790–803.
- Kessel, Thomas (2019). „Theodor Lipps: Schriften zur Einfühlung: Mit einer Einleitung und Anmerkungen“, J. B. Metzler.
- Lakoff, G., and Johnson, M. (1999). *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to Western*. New York: Basic Books.
- Lepecki, Andre, "The Body as Archive: Will to Re-Enact and the Afterlives of Dances", *Dance Research Journal* 42/ 2, 2010.
- Lipps, Theodor. "The knowledge of other egos", pp. 719.
- Levinas, Emanuel. (2009). *Totality and Infinity*. Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité. Paris: Librairie Générale Française. First published 1971 by Martinus Nijhof.
- Marchart, Oliver. (2021). "Political Reflections on Choreography, Dance and Protest", pp. 2-7, <https://www.diaphanes.net/titel/dancing-politics-2126>, datum pristupa svibanj 2021.
- Maturana, H., and Varela, F. (1980). *Autopoiesis and cognition: The realization of the living*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Co.
- Massumi, Brian (2002). *Navigating moments*, <http://www.brianmassumi.com/english/interviews.html>
- Merleau-Ponty, M. (1963). *The structure of behavior* (A. Fisher, Trans.). Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1990). *Fenomenologija percepcije*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Merleau-Ponty, M. (2014). *Phenomenology of the Perception*, Routledge Classics, New York.
- Nancy, Jean-Luc (2000). *Being Singular Plural*, Stanford: Stanford University Press.
- Nancy, J. L. (2005). *Alliterations*.
- Nancy, J. L. (2008). "Corpus. Collected essays", including "Fifty-eight Indices on the Body and The Extension of the Soul", New York: Fordham University Press.
- Nancy, Jean Luc (2004). *Corpus*, Fordham University Press, New York.
- Niče (Nietzsche), F. (2001). *Rođenje tragedije*, Beograd: Dereta.
- Noë, Alva. (2004). *Action in perception*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Panayioti, Demetriou. »Crossing contested borders: Quid Pro Quo (2011) – A performance act embodying the conceptual and material

- significance of women's experience of the divide«, *Platform: Journal of Theatre and Performing Arts* 2 (10/2016), pp. 51–73.
- Parekh-Gaihede, Rose. „Breaking the Distance: Empathy and Ethical Awareness in Performance“, In: Dee Reynolds and Matthew Reason (Ed.), *Kinesthetic Empathy in Creative and Cultural Practices*, Intellect The University of Chicago Press, Chicago 2012., pp. 176.
- Shapiro, Lawrence (2011). *Embodied cognition*. New York: Routledge.
- Sklar, D. (1994). „Can bodylore be brought to its senses?“, *Journal of American Folklore* 107, str. 9-22.
- Slote, Michael. (2007). *The Ethics of Care and Empathy*, Routledge, London, New York.
- Southwick S. M., Morgan A., Nicolau A. L., Charney D., „Consistency of memory for combat-related traumatic events in veterans of operation Desert Storm“, *Am J Psychiatry*, 142, 1997., pp. 173-177.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/self-consciousness-phenomenological/>
- Taylor, Diana (2003). *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*, Duke University Press, Durham, New York.
- Thompson, E. (2001). “Empathy and consciousness”, *Journal of Consciousness Studies*, 8 (5–7), 1–32.
- Trethewey, A. (1997). „Resistance, identity, and empowerment: A postmodern feminist analysis of clients in a human service organization“, *Communication Monographs* 64/1997., pp. 281–301.
- Tselika, Evanthia. »Ethno-nationally divided cities and the use of art for purposes of conflict resolution and urban regeneration«, *Visual Studies* 33, 2018., pp. 280–294.
- Tselika, Evanthia. *Conflict transformation art: Cultivating coexistence through the use of socially engaged artistic practices*. PRIO Cyprus Centre report 4. Nicosia: PRIO Cyprus Centre 2019.
- Valery, Paul (2003). *Predavanja o poetici*, Beograd: NNK Internacional.
- Valery, Paul (1978), „Pesme“, u: *Letopis Matice srpske*, 154 (421)1, Novi Sad.
- Van Giezen A. E., Arensman E., Spinhoven P., Wolters G. „Consistency of memory for emotionally arousing events: a review of prospective and experimental studies“, *Clin Psychol Rev*, 2005., pp. 935-953.

- Wilson, R. A., and Foglia, L. (2011). Embodied cognition. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011. ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/embodied-cognition/of-philosophy> (Fall 2011 ed.). Retrieved from <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/embodied-cognition/>
- Winograd, T., and Flores, F. (1986). *Understanding computers and cognition: A new foundation for design*, Norwood, NJ: Ablex.
- Wengrower, Hilda and Chaiklin, Sharon (ed.) (2020). *Dance and Creativity within Dance Movement Therapy – International Perspectives*, Routledge, London.
- Williams, D. „Dancing (in) the In-between: Contact Improvisation as an Ethical Practice“ *Writings on Dance*, 15., 1996., pp. 23-33.
- Zola, S. M., „Memory, amnesia, and the issue of recovered memory: neurobiological aspects“, *Clinical Psychology Review*, 18, 1998., pp. 915-932.
- Žižek, Slavoj (2008). *The Plague of Fantasies*, Verso, London & New York 2008., First published 1997.

DARIJA RUPČIĆ KELAM

Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet,
Odsjek za filozofiju, Republika Hrvatska

PLES KAO HETEROTOPIJA PROTIV HEGEMONISTIČKOG DISKURSA TRAUMATIČNIH ISKUSTAVA

Sažetak: U ovom radu, istražujemo ples kao praksu i kao “Drugi” prostor, protivhegemonijski prostor koji je pod uticajem postojećeg društvenog uređenja, ili postojeće moći traumatičnog diskursa kao neke vrste nametnutog diskursa, dok mu se istodobno opire. Da bismo istražili te premise, korišćićemo Fukoov pojam *heterotopije* i primenićemo ga na analizu plesa kao umetničke prakse i mogućnosti da razumemo ples kao heterotopiju u kojoj su preokrenuti preovlađujući hegemonistički diskursi, te kao protivhegemonijski prostor, kako to naglašavaju Kristofidu i Milioni, koji ima sposobnost da poremeti i dekonstruiše hegemonističke diskurse

prošlih traumatičnih iskustava ili događaja. Da bismo bili u stanju da lečimo traume koje su urezane u telo, i da shvatimo telo kao izraz i platno na kojem je ocrtana kriza, tvrdimo da su nam potrebni telesno pamćenje i priče, kako one o preživljavanju, traumi i ranama, tako i one o zaceljivanju. Pokazujemo kako ples može pružiti protivhegemonijski prostor, prostor kadar da rekonstruiše mesto traumatičnih događaja, koji su utisnuti u telo, u mesta komunikacije i rekonstrukcije značenja, te kako ples poziva individuu da reflektuje vlastiti identitet i da poveže fragmentirano sopstvo. Ovde naglašavamo značenje pokreta – plesa koji statičnost tela otvara za kinestetičku empatiju, koja nam zauzvrat dopušta da stupimo u prostor neizgovorenih telesnih priča. Etika dodira, blizine, kao i etika prostora između dva tela i onoga što u tim prostorima „između“ znači – biti u onom „ne-još“ – vodi nas u tom pravcu. Tvrdimo da su naša tela i samosačinjena i oblikovana zajednicom, društvom i povešću (ličnom ili kolektivnom), i da to spoznajemo izvođenjem, i to najpre telom, u sinergiji s umom i okruženjem (enaktivni pristup).

Ključne reči: pamćenja, trauma, telo, ples, olakšanje, protivhegemonijsko mesto, heterotopije

Primljeno: 5.7.2023.

Prihvaćeno: 10.9.2023.

Arhe XX, 40/2023
UDK 17 Descartes R.
DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2023.40.193-219>
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

ALEXANDROS AZAIZES¹

National and Kapodistrian University of Athens, Department of
Philosophy, Hellenic Republic

THE TREATMENT OF THE PASSIONS IN THE MORAL PHILOSOPHY OF RENÉ DESCARTES

Abstract: The article will examine the remedies proposed by René Descartes (1596-1650), in order to deal with unpleasant passions and their excesses, as highlighted in his last work, *The Passions of the Soul* (1649). In this work, Descartes attempts to reach the core of emotion and, with the help of physiology, to analyse it rationally. The aim of the French philosopher is deeply moral. The demand for a practical philosophy had occupied him since the Sixth Part of his emblematic *Discourse on the Method* (1637). In *The Passions of the Soul* this demand is satisfied. Our analysis shows that Descartes' ethics is one of action. Life requires decisions, regardless of their end result. With free will as the cornerstone of his ethical structure, Descartes will set up an educational system for regulating the passions. In dealing with this problem, Descartes opted for a «strategy of generosity». Generosity, the most important notion of Cartesian ethics and the primary remedy that Descartes suggests for useless desires, is a passion and turns into a virtue when passion becomes a habit.

Keywords: René Descartes, ethics, passions, will, treatment, generosity, happiness

I. CARTESIAN ETHICS BEFORE THE *PASSIONS OF THE SOUL*

In the Sixth Part of the *Discourse on Method* (hereafter *Discourse*, 1637), Descartes presents the reasons that prompted him to publish his work. Specifically, he states: «But as soon as I had

¹ Author's e-mail address: alex17gr@yahoo.gr

acquired some general notions in physics and had noticed, as I began to test them in various particular problems [...] I believed that I could not keep them secret without sinning gravely against the law which obliges us to do all in our power to secure the general welfare of mankind. For they opened my eyes to the possibility of gaining knowledge which would be very useful in life, and of discovering a practical philosophy which might replace the speculative philosophy taught in the schools. Through this philosophy we could know the power and action of fire, water, air, the stars, the heavens and all the other bodies in our environment, as distinctly as we know the various crafts of our artisans; and we could use this knowledge – as the artisans use theirs – for all the purposes for which it is appropriate, and thus make ourselves, as it were,² the lords and masters of nature».³

The request to find a practical philosophy that will make man lord and possessor of nature is an idea which echoes earlier positions of Francis Bacon (1561-1626) and Galileo Galilei (1564-1642).⁴

² For Descartes, total sovereignty over nature belongs to God. Therefore, man as a finite being, the best he can achieve is to become «as it where» lords and masters of nature.

³ In this article the references to Descartes' works are as follows: I use the abbreviation AT, followed by the Latin number denoting the volume and the Arabic number denoting the page number, to refer to the edition of *Descartes's Oeuvres*, edited by Charles Adam and Paul Tannery (*Oeuvres de Descartes*, 11 volumes, Vrin in collaboration with the French National Center for Scientific Research (C.N.R.S.), Paris 1964-1974). The abbreviation CSM refers to the English translation by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes, Volume I and II* (Cambridge University Press, Cambridge 1985), while the abbreviation CSMK refers to *The Philosophical Writings of Descartes, Volume III. The Correspondence*, translated by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny, (Cambridge University Press, Cambridge 1991). Finally, the abbreviation LS refers to *The Correspondence between Princess Elizabeth of Bohemia and René Descartes*, edited and translated by L. Shapiro, The University of Chicago Press, Chicago 2007. *Discourse*, Part Six, AT VI 62-63, CSM I 142-143.

⁴ Both in Francis Bacon's *Novum Organum* (1620) and Galileo Galilei's *Dialogo sopra I due massimi sistemi del mondo*, (1632).

Extended nature is now perceived as a machine, a mass of matter governed by the laws of motion, and science is presented as the technique of exploiting this machine. Therefore, philosophy, following the science of physics, should become practical.⁵ At the heart of this vision is Descartes' idea of utilizing the results of physical science in order to shape his moral philosophy. In the letter dated 15 June 1646 to Pierre Chanut (1601-1662), Descartes confesses that the results he extracted from his knowledge of physics were valuable in order to establish the foundations of his moral philosophy.⁶ He further admits this by stating that his intention is to study the passions as a physiologist.⁷ Thus, the declaration from the Sixth Part of the *Discourse*, includes not only the sovereignty over nature but also the sovereignty over human psychosomatic nature itself. The request to find a practical philosophy will be satisfied in Descartes' last work, *The Passions of the Soul* (hereafter *Passions*, 1649), where the French philosopher will develop the main part of his moral philosophy.

It is a given that Descartes understands that life requires decisions. Thus, in *Discourse* he formulates the so-called rules of provisional morality. These rules are small in numbers, so as to be remembered and observed more easily and are mentioned in the Third Part of the *Discourse*, immediately after the Second Part and the formulation of the four rules of the method. The rules of provisional morality are a set of practical rules, proposed by Descartes in order to offer some moral guidance, albeit temporary, precisely because of the urgency of action.

⁵ J. Russ, *Η περιπέτεια της ευρωπαϊκής σκέψης. Μια ιστορία των ιδεών της Δύσης, μετάφραση-σημειώσεις-επιμέλεια Κ. Σ. Κατσιμάνης, Τυπωθήτω, Αθήνα 2005*, σσ. 175-179.

⁶ AT IV 441, CSMK 289.

⁷ Descartes' letter of 14 August 1649, AT XI 326, which together with an earlier letter of the philosopher on 4 December 1648 and the two letters of an unknown sender to which Descartes replies, occupies the position of a preface to the *Passions of the Soul*.

«The first was to obey the laws and customs of my country, holding constantly to the religion in which by God's grace I had been instructed from my childhood, and governing myself in all other matters according to the most moderate and least extreme opinions – the opinions commonly accepted in practice by the most sensible of those with whom I should have to live [...] I thought too that in order to discover what opinions they really held I had to attend to what they did rather than what they said».

«My second maxim was to be as firm and decisive in my actions as I could, and to follow even the most doubtful opinions, once I had adopted them, with no less constancy than if they had been quite certain. In this respect I would be imitating a traveler who, upon finding himself lost in a forest, should not wander about turning this way and that, and still less stay in one place, but should keep walking as straight as he can in one direction, never changing it for slight reasons even if mere chance made him choose it in the first place; for in this way, even if he does not go exactly where he wishes, he will at least end up in a place where he is likely to be better off than in the middle of a forest. Similarly, since in everyday life we must often act without delay, it is a most certain truth that when it is not in our power to discern the truest opinions, we must follow the most probable. Even when no opinions appear more probable than any others, we must still adopt some; and having done so we must then regard them not as doubtful, from a practical point of view, but as most true and certain, on the grounds that the reason which made us adopt them is itself true and certain».

«My third maxim was to try always to master myself rather than fortune, and change my desires rather than the order of the world. In general I would become accustomed to believing that nothing lies entirely within our power except our thoughts, so that after doing our best in dealing with matters external to us, whatever we fail to achieve is absolutely impossible so far as we are concerned».

«Finally, to conclude this moral code, I decided to review the various occupations which men have in this life, in order to try to choose the best. Without wishing to say anything about the occupations of others, I thought I could do no better than to

continue with the very one I was engaged in, and devote my whole life to cultivating my reason and advancing as far as I could in the knowledge of the truth, following the method I had prescribed for myself. Since beginning to use this method I had felt such extreme contentment that I did not think one could enjoy any sweeter or purer one in this life. Every day I discovered by its means truths which, it seemed to me, were quite important and were generally unknown by other men; and the satisfaction they gave me so filled my mind that nothing else mattered to me».⁸

The problem we are encountering is that Cartesian affinity towards methodological thought runs the risk of “paralyzing” moral decisions which require action. Our analysis will show that a solution can be found and is the pedagogical transformation of generosity into a habit.

II. THE IMPORTANCE OF ACTION IN CARTESIAN PHILOSOPHY

Descartes dictates four rules to help us navigate our daily lives. And this is because he recognizes that there is a great distance between the theoretical issues and their practical application. The important thing in life is primarily to live. And to live means to judge and decide, it means to act. Indeed, the tension between the theoretical part of philosophy and its practical application preoccupied Descartes throughout his life, which can be seen in the entirety of his writings. In his letter to Mersenne dated February 27, 1637, Descartes points out to him that he is more interested in practice than in theory.⁹ And in the Fourth Part of the *Discourse*, the French philosopher will distinguish two types of certainties, moral and metaphysical, without further clarification.¹⁰ He speaks about the same certainties in the Fourth Part of the *Principles of Philosophy* (hereafter *Principles*, 1644), calling moral, that certainty which is

⁸ *Discourse*, Part Three, ATVI 23-28, CSM I 122-124.

⁹ AT I 349, CSMK 53.

¹⁰ *Discourse*, Part Four, ATVI 37-38, CSM I 130.

sufficient to regulate our morals: «moral certainty is certainty which is sufficient to regulate our behaviour, or which measures up to the certainty we have on matters relating to the conduct of life which we never normally doubt, though we know that it is possible, absolutely speaking, that they may be false».¹¹ Moreover, in the Third Article of the First Part of *Principles*, Descartes states that doubt should not be used in practical life.¹² But also, in the *Meditations on First Philosophy* (hereafter *Meditations*, 1641), Descartes talks about practical issues and about issues of knowledge.¹³ Also, at the end of the *Meditations*, he emphasizes that: «the necessity of practical matters does not always forgive the comfort of such careful consideration».¹⁴

Therefore, the complexity of situations precludes time-consuming analysis before action. In his letter to Hyperaspistes,¹⁵ Descartes expresses his desire to have as much certainty as possible regarding practical matters, but emphasizes that in such matters one need not seek or hope for such a thing.¹⁶ As he says in both the *Second and Seventh Replies*, it can take a long time (weeks or even months) to gain clear and distinct ideas on moral issues.¹⁷

Indeed, the circumstances in life force us to tend towards indecision, which may initially be of some use because it helps us to distance ourselves, but when it lasts longer than it should, it is very bad.¹⁸ If we want to arrive at the perfect moral judgment, a judgment that will spring from the knowledge of clear and distinct ideas, we will fall into indecision, and in the end, it is likely that we will make

¹¹ *Principles*, Part Four, ATVIII 316-318, CSM I 280-281.

¹² *Ibid*, Part One, ATVIII 5, CSM I 193.

¹³ *Meditations*, First Meditation, ATVII 22, CSM II 15.

¹⁴ *Ibid*, Sixth Meditation ATVII 90, CSM II 62.

¹⁵ This is the name of an anonymous commentator on the *Meditations*. For more information see *The Cambridge Descartes Lexicon*, (ed.) L. Nolan, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 384-386.

¹⁶ Letter to Hyperaspistes, August 1641, AT III 422, CSM I 188-189.

¹⁷ *Second Replies*, ATVII 131, CSM II 94 and *Seventh Replies*, ATVII 506, CSM II 344.

¹⁸ *Passions*, Part Three, Article 170, ATXI 459-460, CSM I 390-391.

no decision at all. Only free will is totally under our control, and no one can guarantee the final outcome of our actions, without this implying that we should regret what we decided to do, even if we find in hindsight that we failed.¹⁹ Every decision includes a judgment about something, and the function of judgment is produced by the cooperation of the mind and the will.²⁰ The problem, therefore, lies in the correct processing of the issues of our daily life. Since certainty has been established with the Cartesian Cogito of *Meditations*,²¹ there should be a body of certain truths which will be given to us whenever we try to form a judgment on a practical level. Descartes understands the need for these truths to exist, precisely because we are bound to make decisions at all times.

Thus, in his letter to Princess Elizabeth (Elisabeth Simmern van Pallandt, 1618-1680), Descartes formulates the view that two things are necessary in order to judge something correctly. Firstly, the knowledge of the truth and secondly, the exercise of memory and recourse to this knowledge whenever the circumstances require it. But since only God knows everything perfectly, we should know the most useful truths for us. The six truths are: 1. The existence of an almighty God, 2. The nature of our immortal soul, 3. The indeterminacy of the universe, 4. That we are parts of the universe, that no one can exist alone, and that always we should prefer the interests of the whole to the particular interests of our own person, 5. That the passions always present goods far greater than they really are, and that the pleasures of the body never last so long as those of the soul, and 6. When we are uncertain as to how we ought to act in matters of custom, to embrace the opinions that seem to us the most probable.²²

¹⁹ See Descartes' Letter to Elizabeth, 6 October 1645, AT IV 307, CSMK 269.

²⁰ *Meditations*, Fourth Meditation, ATVII 56, CSMII 39 and *Principles* I, Article 34, ATVIII 17, CSMI 204.

²¹ *Meditations*, Second Meditation, ATVII 25, CSMII 17.

²² ATIV 291-295, CSMK 265-267.

These truths come to «complement» the three rules dictated by Descartes to Elizabeth, which are related to the rules of provisional morality. For the French philosopher, everyone can feel satisfaction without any external help, as long as they follow three specific rules:

«The first is that he should always try to employ his mind as well as he can to discover what he should or should not do in all the circumstances of life. The second is that he should have a firm and constant resolution to carry out whatever reason recommends without being diverted by his passions or appetites. Virtue, I believe, consists precisely in sticking firmly to this resolution; though I do not know that anyone has ever so described it. Instead, they have divided it into different species to which they have given various names, because of the various objects to which it applies. The third is that he should bear in mind that while he thus guides himself as far as he can, by reason, all the good things which he does not possess are one and all entirely outside his power».²³

Thus, with the three new rules and the knowledge of a body of practical truths, we are able to act and make decisions in matters of a practical nature. Therefore, the first step in dealing with unpleasant passions and their excesses has to do with ourselves and letting go of any passive attitude in our daily life. But if we become energetic and adopt an attitude of life that is always resolute, how can we deal with our unpleasant passions and their excesses? Descartes' outlook is optimistic and is recorded in a letter to Jean de Silhon (1596-1667). There, the French philosopher tells his interlocutor that he has distanced himself from any strategy of stifling the passions.²⁴

²³ Letter to Elizabeth, 4 August 1645, ATIV 265-266, CSMK 257-258.

²⁴ ATV135, CSMK 330. See also J. Cottingham, *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*, Oxford University Press, Oxford and New York 2008, p. 313.

III. THE TREATMENT OF THE PASSIONS

According to Descartes, the soul acts on the body and therefore on the passions, since the latter have a physical origin. This conclusion is formulated by the French philosopher saying that: «And the activity of the soul consists entirely in the fact that simply by willing something it brings it about that the little gland²⁵ to which it is closely joined moves in the manner required to produce the effect corresponding to this volition». ²⁶ The will moves accordingly in cases where we want to imagine or retrieve something from our memory. ²⁷ Why, in a similar way, should the will not deal with our negative passions, such as sadness, anger, etc.? Why should not the will be sufficient to induce the pineal gland to change the flow of the animal spirits so that these negative passions disappear or their positive opposites appear instead?²⁸

²⁵ Both the pineal gland and the animal spirits are two extremely important concepts of Cartesian physiology. In Article 31 of the *Passions* Descartes will state that: «We need to recognize also that although the soul is joined to the whole body, nevertheless there is a certain part of the body where it exercises its functions more particularly than in all the others [...] I think I have clearly established that the part of the body in which the soul directly exercises its functions is not the heart at all, or the whole of the brain. It is rather the innermost part of the brain, which is a certain very small gland situated in the middle of the brain's substance and suspended above the passage through which the spirits in the brain's interior cavities communicate with those in its posterior cavities». *Passions*, Part One, Article 31, ATXI 351-352, CSMI 340. Concerning the animal spirits, Descartes described them as «the most lively and finest parts of the blood, which have been rarefied by the heat in the heart, constantly enter the cavities of the brain in large numbers». *Passions*, Part One, Article 10, ATXI 334-335, CSMI 331-332.

²⁶ *Passions*, Part One, Article 41, ATXI 359-360, CSMI 343.

²⁷ *Ibid*, Part One, Article 42, ATXI 360, CSMI 343-344 and 43, ATXI361, CSMI 344.

²⁸ Γ. Πρελορέντζος, «Ανατομία και έλεγχος των παθών της ψυχής στην ηθική φιλοσοφία του Καρτέσιου», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 1, Εξάντας, Αθήνα 1999, σ. 194.

The answer is complex, but not at all difficult to deduce. Descartes was a man of his time. Despite his difficult character,²⁹ he knew from his personal experience that the relationship between will and passion cannot be explained simply and mechanically. Besides that, Descartes himself admits that: «Our passions, too, cannot be directly aroused or suppressed by the action of our will, but only indirectly through the representation of things which are usually joined with the passions we wish to have and opposed to the passions we wish to reject».³⁰ This happens because «Each volition is naturally joined to some movement of the gland».³¹ So what is the critical element? That the passions are not under the direct control of the omnipotent will. And this happens precisely because their physical dimension naturally entails limitations. They are psychophysical events and consequently, our (initial) control capacity is sufficiently limited that the soul cannot completely appease its passions, which according to their definition «are those perceptions, sensations or emotions of the soul which we refer particularly to at, and which are caused, maintained and strengthened by some movement of the spirits».³² The best that the soul can do is to «overcome the lesser passions, but not the stronger and more violent ones, except after the disturbance of the blood and spirits has died down. The most the will can do while this disturbance is at its full strength is not to yield to its effects and to inhibit many of the movements to which it disposes the body».³³ This means that, even if our will seems to be subject to physical and physiological limitations, there is nevertheless the possibility of escaping our negative emotions. Passions can be eliminated by the power of our will but not immediately, not automatically. They can only be eliminated indirectly.³⁴

²⁹ During his stay in Holland, Descartes changed at least twenty-four addresses, not counting his temporary stays at friends' houses.

³⁰ *Passions*, Part One, Article 45, ATXI 362-363, CSMI 345.

³¹ *Ibid*, Part One, Article 44, ATXI 361-362, CSMI 345.

³² *Ibid*, Part One, Article 27, ATXI 349, CSMI 338-339.

³³ *Ibid*, Part One, Article 46, ATXI 363-364, CSMI 345.

³⁴ *Ibid*, Part One, Article 45, ATXI 362-363, CSMI 345.

But what is that way? What enables the «opening» for release from our unpleasant passions? Our ability to intervene in nature thanks to the effort and above all, thanks to habit: «Each volition is naturally joined to some movement of the gland, but through effort or habit we may join it to others».³⁵ Thus, for Descartes the correlations between a particular group of physiological events and a particular psychological response are not invariant: «although nature seems to have joined every movement of the gland to certain of our thoughts from the beginning of our life, yet we may join them to others through habit».³⁶ According to Cottingham, Descartes was the first to formulate the theory of conditioned response.³⁷ What does this mean practically? It means that, regardless of their physical condition, human beings have the unique privilege of being able to intervene in their own nature. Being now equipped with the scientific knowledge of our body's function and our psychophysiological reactions we are able to modify our predetermined mechanisms. In this way we need not instinctively obey what the passions dictate. Speaking of effort, Descartes means that since we can tame equine animals, humans, as rational creatures, can use our effort. It is possible, for example, that someone feels angry and wants to raise his hand and hit someone. However, he may not end up hitting them in the end, but rather postponing it, perhaps permanently.

What we really need to do according to Descartes is to change our nature and correct its defects. To acquire the habit of thinking about things from different angles and to understand that things may not be as the passions present them to us. In other words, mental training is required so that this ability becomes a «natural habit of mind». When we achieve this, we will have mastered our passions and become fully equipped and prepared to resist even the

³⁵ *Ibid*, Part One, Article 44, ATXI 361-362, CSMI 345.

³⁶ *Ibid*, Part One, Article 50, ATXI 368-370, CSMI 348.

³⁷ J. Cottingham, *Φιλοσοφία της Επιστήμης. Α': Οι ορθολογιστές*, μτφρ. Σ. Τσούρτη, (επιμ.) Α. Χρύσης, Πολύτροπον, Αθήνα 2003, σ. 267 and J. Cottingham, «Cartesian Ethics: Reason and the Passion», *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 50, no. 195 (1), Paris 1996, pp. 207-208.

fierce and sudden attacks of the passions. Of course, in some cases, the ability to separate our physiological reactions from our thoughts can be acquired all at once, without requiring any previous effort: «Thus, when we unexpectedly come upon something very foul in a dish we are eating with relish, our surprise may so change the disposition of our brain that we cannot afterwards look upon any such food without repulsion, whereas previously we ate it with pleasure».³⁸ But this is an exception and not the rule.

So, Descartes suggests effort and habit as therapeutic means. It is understandable, however, that the habit is the one preferred by the French philosopher, as what is important is to change our natural functions to our advantage. Why then does he suggest effort? Wouldn't it be enough to just talk about habit? The answer is negative, precisely because Descartes realizes that not all people have the same intellectual abilities. In Article 50 of the *Passions*, he mentions that: «For since we are able, with a little effort, to change the movements of the brain in animals devoid of reason, it is evident that we can do so still more effectively in the case of men. Even those who have the weakest souls could acquire absolute mastery over all their passions if we employed sufficient ingenuity in training and guiding them».³⁹

But who are the weakest souls? In Article 48, Descartes states: «The weakest souls of all are those whose will is not determined in this way to follow such judgments, but constantly allows itself to be carried away by present passions».⁴⁰ On the contrary, «the strongest souls belong to those in whom the will by nature can most easily conquer the passions and stop the bodily movements which accompany them. But there are some who can never test the strength of their will because they never equip it to fight with its proper weapons, giving it instead only the weapons that some passions provide for resisting other passions. What I call its “proper”

³⁸ *Passions*, Part One, Article 50, ATXI 368-370, CSMI 348.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, Part One, Article 48, ATXI 366-367, CSMI 347.

weapons are firm and determinate judgements bearing upon the knowledge of good and evil, which the soul has resolved to follow in guiding its conduct». ⁴¹ Therefore, even those who do not possess or cannot possess a rational will, and therefore cannot make firm judgments about what is good and what is not, by using their diligence are able to control their passions. Once again, the profoundly democratic character of Cartesian ethics is seen. Everyone has the means to be cured of their unpleasant passions because, «There is no soul so weak that it cannot, if well-directed, acquire an absolute power over its passions». ⁴²

Descartes builds a systematic «educational program of the passions». He observes that even the behavior of animals can be modified if familiar associations are changed through training. When a dog sees a partridge, it feels the natural urge to run towards it. When he doesn't hear a rifle, he instinctively moves away. It is possible, however, for dogs to be trained to stand still at the sight of a partridge and to run towards it at the sound of the rifle of the hunter's gun. ⁴³ Thus, through training psychological and physiological responses that initially seem involuntary can be shaped to follow a pattern. So, this means that we can all be educated, we can all overcome our hitherto unconquerable passions. ⁴⁴

However, in Article 46 Descartes tells us about the soul: «it can easily overcome the lesser passions, but not the stronger and more violent ones, except after the disturbance of the blood and

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, Part One, Article 50, ATXI 368-370, CSMI 348.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Descartes is not a pioneer in recognizing the importance of habit and training. Aristotle in the Nicomachean Ethics asserts that moral behavior is a matter of habit (ethos): «ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται». Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια. Βιβλίο Β'*, 1103a14-17, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Δ. Λυπουρλής, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2002. However, as Cottingham mentions, «(for Descartes) the ebb and flow of our emotions is not simply a matter of our “mental” life, but are internally and inextricably linked to action-reaction patterns from the field of physiology». *Φιλοσοφία της Επιστήμης. Α': Οι ορθολογιστές, Ibid.*, pp. 269-270.

spirits has died down».⁴⁵ Therefore, it is practically impossible to do anything when our passions are very strong. However, even in this case, Descartes will suggest some remedies, some ways in which we can react.

The French philosopher's advice is simple. In any case, initially we should calm down. In a letter to his friend Alphonse Pollot (1602-1668) in his attempt to console him for the loss of his brother, Descartes also tells him about his own losses, those of his daughter and his father, who died in September and in October 1640 respectively. Closing the letter, he tells him: «I ask you merely to try to alleviate the pain little by little, by looking at what has happened to you from whatever perspective can make it appear more bearable, while at the same time taking your mind off it as much as you can by other activities. I am well aware that I am telling you nothing new here. But we should not despise good remedies just because they are in common use; and since I have myself made successful use of this one, I felt myself bound to include it in this letter».⁴⁶ Many of Descartes' letters to Elizabeth also move in the same context. Already in the spring of 1645, Elizabeth has expressed to her interlocutor the health problems she was facing. Descartes' first answer is given on May 18, 1645, when he learns from Pollot that Elizabeth is suffering from a fever, which is accompanied by a dry cough. He tells the princess that the cause of her illness is the sadness she feels because of the constant problems that plague her, talking to her about the power of great souls, but without proceeding with any practical advice.⁴⁷

In a new letter dated 24 May 1645, the princess thanks Descartes for his interest and accepts the fact that her illness stems from her sadness. However, she continues to be sick, and she cannot get rid of the unpleasant thoughts that torment her.⁴⁸ Realizing the

⁴⁵ *Passions*, Part One, Article 46, ATXI 363-364, CSMI 345.

⁴⁶ Letter to Pollot, mid-January 1641, ATIII 278-280, CSMK 167-168.

⁴⁷ ATIV 200-204, LS 85-88.

⁴⁸ AT IV 207-210, LS 88-90.

poor condition of the princess, Descartes in his new letter advises her to try to divert her imagination. First, he tells her that the healing waters of the springs of the Belgian town of Spa will do her good, and then he advises her to try not to think about her miseries, thinking of pleasant things and situations such as all the beautiful things that nature presents to us, accepting of course that in theory it is easy to say but in practice it is quite difficult. In fact, the French philosopher will also refer to his own case, saying that while he inherited from his mother a dry cough and a pale complexion, because he was inclined to always see things from the most favorable angle, he managed to overcome those of his weaknesses.⁴⁹ Essentially, Descartes tells Elizabeth that we should have the ability to turn our imagination away from the object of passion itself, and by giving his own example, he thinks that this kind of treatment is enough.⁵⁰ In a later letter, Descartes suggests to Elizabeth to imagine more difficult situations than the ones she is experiencing, so as to reduce the negative consequences of the current situations.⁵¹ For the French philosopher, even from bad situations we can get something. The good thing about misfortunes, if such a thing can be said, is that Elizabeth had the opportunity to use all her mental powers in order to get rid of the misfortunes and unpleasant feelings that caused her.⁵²

It is therefore undeniable that Descartes considers it always possible for one to turn to more favorable thoughts. However, this way does not always have such a direct effect, precisely because the

⁴⁹ Letter to Elizabeth, May or June 1645, ATIV 218-222, CSMK 249-251.

⁵⁰ In any case, Descartes maintained a sense of the fragility of his life, while for reasons that will not be analyzed in this study, he attached great importance to the science of medicine. For example, in his letter to Constantijn Huygens (1596-1687) on 4 December 1637 Descartes refers to the primary importance of medicine, a view he seems to have maintained at least until October 1645, when in his letter to the Marquess of Newcastle (William Canendish, 1592-1676), states that the maintenance of his health has always been the main purpose of his studies. AT I 648-650, CSMK 75-76 and AT IV 329, CSMK 275.

⁵¹ Letter to Elizabeth, May 1646, ATIV 411, CSMK 287.

⁵² Letter to Elizabeth, June 1645, ATIV 237, CSMK 253.

passions have a physical dimension. This is exactly what Elizabeth tells him in her letter dated June 22, 1645. She understands that Descartes managed to overcome his passions, but at the same time, she confesses to him that he cannot do the same, as her body is disturbed and needs several months to recover. What the princess cannot do is find a way to overcome her passions before they play their part.⁵³ Descartes comes back and suggests to Elizabeth two more therapeutic means, sleep and the study of good books.⁵⁴

The correspondence between Descartes and Elizabeth continues, in roughly the same spirit, regarding the topic of passions and ways to deal with them. However, in November 1646, Descartes comes up with a recapitulation of the ways he had suggested to the princess up until then, telling her what she must do. First, she should maintain the health of her body. Then she should have in her mind objects that give her pleasure and which can drive away sad passions, while, on the contrary, engaging happy ones. Finally, she should try not to have any passion for things that might displease her.⁵⁵ But here, Descartes tells the princess something else. He tells her about the secret power of inner joy: «And what is commonly called the “inner voice” of Socrates was undoubtedly nothing other than his being accustomed to follow his inner inclinations, and his believing that an undertaking would have a happy outcome when he entered upon it with a secret feeling of cheerfulness, but an unhappy outcome when he was sad [...] But with regard to the important actions of life, when their outcome is so doubtful that prudence cannot tell us what we ought to do, I think it is quite right for us to follow the advice of “the voice within”».⁵⁶

Of great interest is the escalation of the Cartesian treatment of unpleasant passions or their excesses in general. The first step is to reflect on the passion itself and evaluate it based on its usefulness.

⁵³ ATIV 233-234, LS 93-94.

⁵⁴ Letter to Elizabeth, June 1645, ATIV 236-238, CSMK 253-254.

⁵⁵ ATIV 528-532, CSMK 296-298.

⁵⁶ *Ibid.*

However, Descartes understands the difficulty of this particular practice and proceeds with an escalating proposal for the treatment of the passions. Recognizing their physical origin, he will first suggest remedies that concern the body and aim to calm it, while the passions are still in great turmoil. He will suggest to Elizabeth thermal baths, a good night's sleep, physical activities, reading a good book. So, the first thing we need to do is calm our body down. However, the main part of the Cartesian treatment of the passions concerns the case where our bodily agitation has subsided. There the cures are effort and habit. Since we have calmed down and the effervescence of the blood has subsided a little, we should think about different things from those that concern us, think pleasant thoughts, or, remember more difficult situations in order to overcome the present ones more easily. In other words, what we should do is to somehow cause ourselves feelings of joy, to see things from a different perspective, to understand that passions do not always present things to us in their true dimension and to change our predetermined psychophysical connections. In other words, to acquire the ability to think differently. However, we should in any case, accept our inner voice. Because ultimately, joy is not dependent on any particular thought because it is already within us. So, if we follow our hidden inclinations, our inner joy, we will succeed in life, in the same way that Socrates listened and faithfully followed the voice of his demon.

So, Descartes makes our inner voice a decision-making criterion. This inner joy of ours is independent of the content of the thoughts themselves. In Article 147 of the *Passions*, regarding the interior emotions of the soul Descartes states: «For example, when a husband mourns his dead wife, it sometimes happens that he would be sorry to see her brought to life again. It may be that his heart is torn by the sadness aroused in him by the funeral display and by the absence of a person to whose company he was accustomed. And it may be that some remnants of love or of pity occur in his imagination and draw genuine tears from his eyes. Nevertheless, he feels at the same time a secret joy in his innermost soul, and the emotion of this joy has such power that the

concomitant sadness and tears can do nothing to diminish its force». ⁵⁷ Therefore, whether the soul rejoices in something it judges to be good or mourns over something bad, it derives pleasure from the awareness of this perfection. ⁵⁸ Thus, the inner emotions of the soul, our inner joy, that hidden voice that we need to listen to, becomes both a healing tool and a criterion for making our daily decisions, and therefore acquires a more practical dimension.

At the same time, the French philosopher never abandons his orientation to the method, even if the latter is possibly modified. In the *Passions*, or better, in his moral philosophy, the method for Descartes becomes a pre-educational exercise. For an object with an unclear content, i.e., the passions, it is possible, after submitting them to the Cartesian criticism, that they can be rationally analyzed and overcome or even mitigated, as far as their negative versions and manifestations are concerned. Everything starts with understanding. If we understand who and where we are, we can also change our passions. In his letter to Chanut dated June 15, 1646, Descartes mentions the following: «Of course, I agree with you entirely that the safest way to find out how we should live is to discover first what we are, what kind of world we live in, and who is the creator of this world, or the master of the house we live in». ⁵⁹

IV. GENEROSITY: «A GENERAL REMEDY FOR EVERY DISORDER OF THE PASSIONS»

At the end of the Second Part of the *Passions*, Descartes proposes two more antidotes, two more remedies, which aim at getting ourselves into the habit of desiring only those things that depend on us, or otherwise, of having no useless desires. One antidote is the contemplation of the works of divine Providence and the realization that

⁵⁷ ATXI 440-441, CSMI 381.

⁵⁸ S. James, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1997, p. 197.

⁵⁹ ATIV 441, CSMK 289.

nothing of what it has pre-eternally ordained could have happened in a different way. In the next Article, the French philosopher continues his thought by saying that: «We must recognize that everything is guided by divine Providence, whose eternal decree is infallible and immutable to such an extent that, except for matters it has determined to be dependent on our free will, we must consider everything that affects us to occur of necessity and as it were by fate, so that it would be wrong for us to desire things to happen in any other way».⁶⁰

But the primary remedy that Descartes suggests for useless desires is generosity. What exactly does it consist in?

«Thus I believe that true generosity, which causes a person's self-esteem to be as great as it may legitimately be, has only two components. The first consists in his knowing that nothing truly belongs to him but this freedom to dispose his volitions, and that he ought to be praised or blamed for no other reason than his using this freedom well or badly. The second consists in his feeling within himself a firm and constant resolution to use it well – that is, never to lack the will to undertake and carry out whatever he judges to be best. To do that is to pursue virtue in a perfect manner».⁶¹

From the definition of generosity, it follows that Descartes is probably trying to relieve the term of the meaning it had at the given time. While the term in 17th-century France originally had roughly the same meaning as it does today, French moral thinkers gave generosity a connotation of politeness in their attempt to elaborate a detailed «gentilhomme morality».⁶² Certainly, Descartes does not cease to consider that noble origin contributes more than any other virtue to the formation of generosity and that proper education corrects the shortcomings of humble origin.⁶³ But in any case, it proceeds to a new

⁶⁰ *Passions*, Part Two, Article 146, ATXI 439-440, CSMI 380-381.

⁶¹ *Ibid*, Part Three, Article 153, ATXI 445-446, CSMI 384.

⁶² S. Gaukroger, «Descartes' Theory of Passions» in Cottingham J. (ed.), *Descartes*, Oxford University Press, Oxford 1998, p. 222.

⁶³ *Passions*, Part Three, Article 161, ATXI 453-454, CSMI 387-388. See also N. Naaman-Zauderer, *Descartes' Deontological Turn. Reason, Will,*

meaning of the notion. Dignity and appreciation are «shifted in». The brave no longer deserve to be valued for their deeds and martial virtues. They do not gain their fame in the public sphere, but act to maintain a sense of worth in their own eyes.⁶⁴

Descartes' criticism is probably not *sui generis* but was influenced by well-known texts of the time. As examples, we will mention Charles Louseau's (1564-1627) *Traite des Ordres (1610)* and *L'honnête homme ou l'art de plaire à la cour (1630)* by Nicolas Faret (1600-1646).⁶⁵ In any case, however, from a society torn apart by wars,⁶⁶ a new character seems to emerge, who does not derive his self-esteem from conquests and honors, but from his inner integrity. The fact that the only reason why we are worth valuing ourselves is the right use of our will is not only a philosophical but also an anthropological and social position. We should not value ourselves for the acquisition of any material goods or social status. In Descartes' moral anthropology the will and its right use is the only thing that should make us proud of ourselves.

Vanity and generosity consist simply «in the good opinion we have of ourselves – the only difference being that this opinion is unjustified in the one case and justified in the other – I think we can relate them to one and the same passion. This passion is produced by a movement made up of those of wonder, of joy, and of love (self-love as much as the love we have for the cause of our self-esteem)». ⁶⁷ Moreover, generosity has as its component element esteem. For Descartes, esteem as a passion «is the soul's inclination to represent to itself the value of the object of its esteem, this inclination being caused by a special movement of the spirits which are so directed in the brain that they strengthen the

and Virtue in the Later Writings, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 200.

⁶⁴ C. Taylor, *Πηγές του εαυτού. Η γένεση της νεωτερικής ταυτότητας*, μτφρ. Ξ. Κομνηνός, Ίνδικτος, Αθήνα 2007, σ. 252.

⁶⁵ S. Marquardt, «The long road to peace: Descartes' modernization of generosity in the "Passions of the Soul"», *History of Political Thought*, Vol. 36, No.1, Imprint Academic Ltd, Exeter 2015, pp. 53-83.

⁶⁶ Perhaps it is no coincidence that the *Passions* were published a year after the end of the Thirty Years' War.

⁶⁷ *Passions*, Part Three, Article 160, ATXI 451-453, CSMI 386-387.

impressions having this effect».⁶⁸ Esteem, as a kind of admiration, is especially noteworthy when we connect it with our own self, that is, when it is our own merit for which we have esteem or contempt.⁶⁹ Therefore, for Descartes self-esteem in his definition of generosity comes from realizing that all we really possess is free will and from how we make proper use of this constitutional freedom.

So, we have seen what generosity consists of. But how can it be obtained? Descartes himself gives us the answer in the *Passions*: «if we occupy ourselves frequently in considering the nature of free will and the many advantages which proceed from a firm resolution to make good use of it – while also considering, on the other hand, the many vain and useless cares which trouble ambitious people – we may arouse the passion of generosity in ourselves and then acquire the virtue».⁷⁰ The first step in acquiring generosity is to understand what free will consists of and what is the importance of it. Acknowledging the fact that we are endowed with free will comes with a critical reflection on the things we take for granted. Thus, the primary exercise of free will occurs when we think about something other than what our senses «dictate» to us. After the experience of exercising free will complements the already acquired knowledge of this metaphysically given right, we will be able to understand the advantages that derive from our decision to use this great privilege of ours properly. At this point, something should be clarified. It seems really odd for Descartes to hold that the ambitious have concerns that beset them and therefore cannot make good use of their free will. But the French philosopher does not criticize ambition itself, which generally understood, is not considered something negative. Descartes refers to overly ambitious people, that is, those who cannot regulate their desire, as they do not sufficiently distinguish the things that depend on us, in other words, the things that depend on our free will.⁷¹ For Descartes, these kinds of desires are useless, because however good

⁶⁸ *Ibid*, Part Three, Article 149, ATXI 443-444, CSMI 383.

⁶⁹ *Ibid*, Part Three, Article 151, ATXI 444-445, CSMI 383-384.

⁷⁰ *Ibid*, Part Three, Article 161, ATXI 453-454, CSMI 387-388.

⁷¹ *Ibid*, Part Two, Article 144, ATXI 436-437, CSMI 379.

things are that do not depend on us, we cannot passionately desire them.⁷²

Therefore, in this way we can arouse within us the passion of generosity and subsequently, acquire the virtue of generosity.⁷³ The question is, how can the passion be turned into virtue? Indeed, for Descartes the passion of generosity becomes a virtue, when the passion itself turns into a habit. Generosity begins as a passion, which is motivated by considerations of free will, its value, and the advantages that follow from its right use. Constant reflection, constant repetition of these thoughts, will turn passion into virtue, into a natural habit. Therefore, to acquire the highest virtue of Cartesian ethics, generosity, we must, having awakened it in ourselves as a passion, acquire the habit of steadfastly adhering to our resolution to use our free will right, in other words, to acquire the habit of desiring virtue.⁷⁴ Thus, we will acquire the self-esteem that steels us against the passions. Generosity is about self-recognition and acceptance of one's intellectual power.

The generous man has succeeded in completely mastering his passions and desires, he never envies or despises any of his fellow men. Even if others commit faults, the generous man understands that they are mostly due to ignorance, so he does not reprimand but forgives, with modesty and virtuous humility. What makes him generous exists or is capable of existing in other people.⁷⁵ The purpose of the generous is to benefit others and put himself second, as he is inspired by a good intention for everyone.⁷⁶ For Descartes, always in moderation, the interest of the whole of which we are a part should be preferred to the particular interests of each individual.⁷⁷ The generous person, therefore,

⁷² *Ibid*, Part Two, Article 145, ATXI 437, CSMI 379-380.

⁷³ *Ibid*, Part Three, Article 161, ATXI 453-454, CSMI 387-388.

⁷⁴ *Ibid*, Part Two, Article 148, ATXI 441-442, CSMI 381-382.

⁷⁵ *Ibid*, Part Three, Articles 154-156, ATXI 446-449, CSMI 384-385. See also R. Davies, *Descartes. Belief, scepticism and virtue*, Routledge, London and New York 2001, pp. 49-50.

⁷⁶ *Passions*, Part Three, Article 187, ATXI 469-470, CSMI 395.

⁷⁷ Let us recall again the fourth of the six truths described by Descartes to Elizabeth in the letter of September 15, 1645. AT IV 291-295, CSMK 265-267.

knows that the good of society takes precedence, which will be realized through individual improvement and the realization of each person's intellectual potential.

Generosity is the final stage of the Cartesian treatment of the passions, and its acquisition is an “ode to effort.” A process of conquering each subsequent moment that will come precisely through faith in the procedure, through deep faith in our own self and its potential. If we acquire the permanent habit of desiring virtue, we will also acquire the self-esteem that empowers us to overcome the excesses of our passions. The moral character chooses to live virtuously because virtue is self-evaluative. And the crowning virtue of Cartesian ethics is generosity. The important thing is that all people can arouse passion and then acquire the virtue of generosity.⁷⁸ We can all become generous. And if we manage to conquer what, according to Geneviève Rodis-Lewis, is «the last fruit of Cartesian metaphysics»,⁷⁹ we will have found «the key to all the other virtues and a general remedy for every disorder of the passions».⁸⁰

V. CONCLUDING REMARKS

The *Passions* are primarily the passions of their creator. Mainly because Descartes expresses the anxiety of the modern subject to conquer certainties by first conquering himself. However, his last treatise, and despite his justifiable reluctance to talk about issues related to ethics, is the revelation of his soul. The revelation of a noble, but above all philosophical soul, to help her fellow human beings to conquer happiness. Through *Passions* Descartes shows us the way to live. Happiness is a deeply personal achievement and it depends solely on us and on our path in life. The cure of the unpleasant passions can only

⁷⁸ A. Oksenberg Rorty, «Descartes on thinking with the body», in: Cottingham J. (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 387.

⁷⁹ G. Rodis-Lewis, «Introduction», in *The Passions of the Soul*, translated by S. Voss, Hackett, Cambridge 1989, p. xvi.

⁸⁰ *Passions*, Part Three, Article 161, ATXI 453-454, CSMI 387-388.

come from our active behavior, from our unceasing effort, from our educational ability to finally conquer, the «Lydian stone» of Cartesian ethics, the virtue of generosity. It could be said that generosity poses a problem of responsibility to human existence itself. Happiness in Cartesian ethics is a matter of choice, and choice always carries the practical burden of responsibility. We have a responsibility to God who gave us the privilege of free will and we have a responsibility to our very existence to become generous. Descartes, with the study of the passions, introduces the modern subject to the problematic of emotions in a pioneering way. Admiration is considered by the Cartesian analysis as the pre-eminent passion of the modern subject. An era of constant changes, rearrangements and progress, an «age of admiration», which tries to know itself by looking into its future. Even in the study of the passions, however, Descartes never deviated from his basic principles. Everything is done within the framework of the method and rules that she dictates to us.

In one of the most famous portraits of Descartes, painted by Jan Baptist Weenix (1621-1660) between 1647 and 1649, the French philosopher is shown holding a book, on which he chooses to write the phrase *Mundus est fabula*. What does this mean? The subject has achieved certainty and established his rightful place in the world. But the world itself can change. The method exists and is applicable. But always the world itself and the phenomena that govern it can be explained in a different way, which will be based on some later observation. Everything is under consideration. Man may have the ability to become «lord and master of nature», yet he should maintain his humility. A humility that simultaneously indicates a belief in science and technical means. Because not only does the nature change, but the means by which we observe change also. This humility is also required by Cartesian ethics. Descartes' motto was *Bene vixit bene qui latuit* (*He who hid himself lived well*).⁸¹ He always promoted his ambitions subtly, with patience and humility without being swayed by the moments and emotions.

⁸¹ Ovid, *Tristia*, Part III, IV, 25

But what is it that makes a philosopher be or become a great philosopher? I believe that the great philosopher, beyond all others, has two abilities, two characteristics that make him great. The first is the one mentioned by the French philosopher Gilles Deleuze (1925-1995). The criterion of great philosophers lies in their ability to create new concepts. These new concepts are not words, because words can be said by many, but new divisions of the reality.⁸² Indeed, a key feature of Descartes was his ability to create, or above all to reconstruct and enrich already existing notions. The second characteristic of great philosophers is their ability to never stop. And to transfer this feature with their pen in their writings. Descartes never stopped. Little of particularity, much of genius, the French philosopher was a tireless worker of his craft. An uncompromising and restless spirit from his youth, he served philosophy untouchably throughout his life, despite problems, adversities, sharp confrontations. His ethics have the same spirit. In the penultimate article of the *Passions*, Descartes will say: «Now that we are acquainted with all the passions, we have much less reason for anxiety about them than we had before. For we see that they are all by nature good, and that we have nothing to avoid but their misuse or their excess, against which the remedies I have explained might be sufficient if each person took enough care to apply them».⁸³ For the French philosopher we should live according to our human nature and accept our passions, analyze them, learn from them and avoid, not the passions themselves, but their excesses. Cartesian ethics is an ethics of action, and action never stops. To get to the point of becoming masters of our passions, we have to toil, we have to fall and get up again, we have to train. Descartes shows us the way to do it.

⁸² G. Deleuze-F. Guattari, *What is Philosophy?* transl. H. Tomlinson and G. Burchill, Verso, London and New York 1994, pp. 40-44.

⁸³ *Passions*, Part Three, Article 211, ATXI 485-488, CSMI 403-404.

REFERENCES

- Adam, C. and Tannery, P. (*Oeuvres de Descartes*, 11 volumes, Vrin in collaboration with the French National Center for Scientific Research (C.N.R.S.), Paris 1964-1974).
- Cottingham, J., «Cartesian Ethics: Reason and the Passion», *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 50, no. 195 (1), Paris 1996, pp. 193-216.
- Cottingham, J., *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*, Oxford University Press, Oxford and New York 2008.
- Deleuze, G. – Guattari, F., *What is Philosophy?* transl. H. Tomlinson and G. Burchill, Verso, London and New York 1994.
- Gaukroger, S., «Descartes' Theory of Passions» in Cottingham, J. (ed.), *Descartes*, Oxford University Press, Oxford 1998, pp. 211-224.
- James, S., *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1997.
- Marquardt, S., «The long road to peace: Descartes' modernization of generosity in the "Passions of the Soul"», *History of Political Thought*, Vol. 36, No.1, Imprint Academic Ltd, Exeter 2015, pp. 53-83.
- Naaman-Zauderer, N. *Descartes' Deontological Turn. Reason, Will, and Virtue in the Later Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Oksenberg Rorty, A., «Descartes on thinking with the body», in: Cottingham, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 371-392.
- Rodis-Lewis, G., «Introduction», in *The Passions of the Soul*, translated by S. Voss, Hackett, Cambridge 1989, pp. xv-xxv.
- The Cambridge Descartes Lexicon*, (ed.) L. Nolan, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- The Correspondence between Princess Elizabeth of Bohemia and René Descartes*, edited and translated by Shapiro, L., The University of Chicago Press, Chicago 2007.
- The Philosophical Writings of Descartes, Volume I and II*, translated by Cottingham, J., Stoothoff, R., Murdoch, D., Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- The Philosophical Writings of Descartes, Volume III. The Correspondence*, translated by Cottingham, J., Stoothoff, R., Murdoch, D., Kenny, A., Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια. Βιβλίο Β'*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Δ. Λυπουρλής, Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2002.

- Cottingham, J., *Φιλοσοφία της Επιστήμης. Α': Οι ορθολογιστές*, μτφρ. Σ. Τσούρτη, (επιμ.) Α. Χρύσης, Πολύτροπον, Αθήνα 2003.
- Πρελορέντζος, Γ., «Ανατομία και έλεγχος των παθών της ψυχής στην ηθική φιλοσοφία του Καρτέσιου», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 1, Εξάντας, Αθήνα 1999.
- Russ, J., *Η περιπέτεια της ευρωπαϊκής σκέψης. Μια ιστορία των ιδεών της Δύσης*, μετάφραση-σημειώσεις-επιμέλεια Κατσιμάνης Κ. Σ., Αθήνα: Τυπωθήτω, 2005.
- Taylor, C., *Πηγές του εαυτού. Η γένεση της νεωτερικής ταυτότητας*, μτφρ. Κομνηνός Ξ., Ίνδικτος, Αθήνα 2007.

ALEKSANDROS AZAIZES

Nacionalni i kapodistrijski univerzitet u Atini, Odsek za filozofiju,
Republika Grčka

TRETMAN STRASTI U DEKARTOVOJ FILOZOFIJI MORALA

Sažetak: U članku se ispituju lekovita sredstva koja Rene Dekart (1596-1650) predlaže kako bi se ophrvalo s neprijatnim strastima i njihovim preteranostima, onako kako je to opisano u njegovom poslednjem delu, *Strastima duše* (1649). U ovom spisu, Dekart nastoji da dosegne jezgro osećanja, te da ih, uz pomoć fiziologije, racionalno analizira. Cilj francuskog filozofa duboko je moralan. Zahtev za jednom praktičkom filozofijom obuzimao ga je još od šestog dela njegove paradigmatične *Rasprave o metodu* (1637). Taj zahtev ispunjen je u *Strastima duše*. Naša analiza pokazuje da Dekartova etika jeste etika čina. Život iziskuje odluke, bez obzira na njihov konačni ishod. Sa slobodnom volju kao kamenom temeljcem etičke strukture, Dekart će uspostaviti obrazovni sistem radi regulisanja strasti. U bavljenju ovim problemom, Dekart se opredelio za „strategiju velikodušnosti“. Velikodušnost, najvažniji pojam kartezijske etike i primarni lek koji Dekart preporučuje za beskorisne želje, jeste strast, a ona se u vrlinu pretvara kada postaje navikom.

Ključne reči: Rene Dekart, etika, strasti, volja, tretman, velikodušnost, sreća

Primljeno: 1.9.2023.

Prihvaćeno: 7.11.2023.

LUKA RUDIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

PREVODILAC – PRIPOVEDAČ – ISTORIČAR:
MONTIRANJE VIRTUELNOG U DELU VALTERA
BENJAMINA²

Sažetak: Filozofija Valtera Benjamina često se tumači kroz različite etape njegovog misaonog puta. U tematskom smislu, ta podela dakako stoji. Međutim, u ovom radu, s obzirom na nekoliko eseja koji ne pripadaju istim fazama njegovog životno-misaonog puta, potrudimo se da pokažemo da postoji izvesna linija koja ih povezuje. Ta linija, prevashodno, otkriva se kroz pojam virtuelnosti. Njegovo mišljenje ne polazi od puke faktičnosti fenomena, već nastoji da misli prostor različitih mogućnosti fenomena da se ispolje drugačijim u budućnosti – njegovi pojmovi ostaju otvoreni za sopstveno *nadživljavanje*. U tom smislu, analizirajući njegove rane eseje *O jeziku uopšte i jeziku ljudi* te *Zadatak prevodioca*, uz njegov pozni esej *Pripovedač* i različite fragmente u kojima piše o istoriji, pokušaćemo da pokažemo da su zadaci prevodioca, pripovedača i istoričara umnogome sličniji nego što se to čini.

Ključne reči: Benjamin, jezik, prevođenje, pripovedanje, iterabilnost, istorija, istorijski materijalizam, virtuelno

UVOD

Misao Valtera Benjamina (Walter Benjamin), iako bitno tematski inspirisana devetnaestim vekom, u mnogim svojim aspektima odbija da bude misao devetnaestog veka. To odbijanje je

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

² Ovaj rad predstavlja izmenjeni deo istraživanja iz završnog rada na master akademskim studijama filozofije.

vidljivo i u sklonosti da se ne misli sistemski: njegova misao izražena je u različitim crticama, fragmentima te kratkim esejima, nasuprot klasičnoj filozofskoj strategiji gde bi autor imao jedno, ili nekoliko *glavnih sistemskih* dela u kojima bi izložio sopstveni konceptualni aparat koji bi kasnije primenjivao na različite fenomene. Benjaminov *Projekat Arkade* upadljivo principijelno istrajava u toj antisistemskoj nameri: to je zbirka svesno konfigurisanih citata – izvađenih iz konteksta³. O tome sam Benjamin govori eksplicitno u svojoj ranijoj fazi: u *Spoznajnokritičkom predgovoru* za svoj habilitacijski rad *O poreklu nemačke žalobne igre* pisanom 1925. te naknadno objavljenom 1928. godine, o filozofskom sistemu on govori kao o „paukovoju mreži pojmova”⁴, koji boluje od sinkretizma u nastojanju da čitav svet obuhvati u sebe, ispostavljajući istinu koja ispada spoljašnjom istom tom svetu. Nasuprot tome, u istom delu, on postavlja „(...) predstavljanje istine, traktatno mišljenje i mozaik”⁵. Benjaminovo mozaičko mišljenje, svedoči Finkeld (Dominik Finkelde), „(...) napreduje više u ulomcima i diverzijama, nego li u klasičnim dijalektičkim dedukcijama”⁶. Mozaičnost, međutim, ne predstavlja ekskluzivnu odliku njegovog mišljenja, već takvu misao Benjamin vidi i kao putokaz za filozofiju u najširem smislu: „Kao što se kod mozaika, uprkos rasparčavanju u kapriciozne komadiće, ostaje očuvana njegova veličanstvenost, tako ni filozofsko promatranje ne strahuje da će izgubiti zamah”⁷.

³ O tome da *Arkade* predstavljaju *svestan* pokušaj da se citati istrgnu iz konteksta zadobijajući, upravo tako, novi kontekst, govori i sam autor. (Videti: Benjamin, W., *The Arcades Project*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1999. str. 476. (sveska N))

⁴ Benjamin, V., *Porijeklo njemačke žalobne igre*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1989., str. 8.

⁵ Isto.

⁶ Finkelde, D., “The Presence of the Baroque: Benjamin’s ‘Ursprung des deutschen Trauerspiels’ in Contemporary Contexts”, u *A Companion to the Works of Walter Benjamin* (ed. Goebel J. R.), Camden House, New York, 2009., str. 49.

⁷ Benjamin, V., *Porijeklo njemačke žalobne igre*, str. 8.

Dato, međutim, predstavlja problem i za interpretatore: imajući u vidu samu prirodu Benjaminovog mišljenja, različite etape tog mišljenja teško je postaviti u nekakav sistem. „Istina je da sam Benjamin nigde nije postavio sistem i da nijedan prethodni model sistematičnosti, strogosti ili konzistentnosti nije lako upotrebljiv za karakterizaciju njegovih spisa.”⁸ Nasuprot klasičnom sistemskom izlaganju, Benjamin, sudeći prema Paićevom (Žarko Paić) stanovištu, pribegava izvesnom montiranju: „Danas više nema sumnje: poduhvat Waltera Benjamina da iz duha arhiva i biti konstrukcije shvati što jest vrijeme ubrzane povijesti iščeznuća sabrao se u ideji mišljenja-pisanja kao montaže i sklopa ‘misaonih slika’.”⁹ Pisati, a u širem smislu i misliti, znači montirati¹⁰ – konfigurirati različite citate, mesta, ideje, premeštati ih i pokušavati stvoriti nekakav sklop *komadića* kao u mozaiku. Izvesni sklop, naime, treba da blesne smislom. Posmatramo li stvar iz date perspektive, poteškoća o kojoj smo govorili vezano za sistematizaciju Benjaminovog mišljenja to i nije. Umesto pokušaja da se isplete *paukova mreža pojmova* kojom bismo ulovili, ako ne ceo svet, onda makar celog Benjamina, moguće je primeniti jednu benjaminovsku strategiju – poput Paićevog dela, uz, razume se, i mnoge druge, moguće je montirati tekst o samom Benjaminu bez pretenzije da se njegovo mišljenje uokviri u sistem. Sama ta konfiguracija, čini se, predstavlja interpretaciju.

⁸ Friedlander E., *Walter Benjamin: A Philosophical Portrait*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2012., str. 2. [preveo autor] [sve citate sa engleskog jezika u ovom radu preveo je autor]

⁹ Paić, Ž., *Anđeo povijesti i mesija događaja*, Fakultet za medije i komunikacije, Beograd, 2018., str. 7.

¹⁰ „(...) poreklo principa montaže nepogrešivo se mora pronaći u filmu” (Štrajn D., “The Principle of Montage and Literature: Fragmented Subjectivity as the Subject-matter in Novel, Film and Digital Forms of Naration”, u *Primerjalna književnost*, vol. 37, no. 2, Ljubljana, 2014., str. 5) Iz ove perspektive bi se takođe moglo prići Benjaminovom mišljenju: naime, poreklo njegovog izraženog zainteresovanja za fenomen filma moguće je tražiti upravo u tome što film počiva na montiranju različitih scena, sekvenci te time omogućuje drugačiju vrstu pogleda. Na ovom mestu, ova teza ostaje samo nabačena, i imajući u vidu okvire ovog rada nju dalje nećemo razvijati.

Benjaminova filozofija je i u tematskom smislu veoma razučena. Upravo zbog toga, interpretatori često nastoje da uvedu svojevrstu periodizaciju njegovog mišljenja. Rolf Tiedeman (Rolf Tiedemann) govori o tri Benjaminova životno-misaona puta: mladost i rani stadijum, zrelost te kasno mišljenje¹¹. U ranom stadijumu Benjamin je tematski prevashodno zainteresovan za filozofiju jezika te romantizam, dok se njegovo kasno mišljenje odnosi na njegovu *teološko-marksističku fazu*. Paić pažljivo govori o „(...) stanicama na Benjaminovom putu”¹²: to su „romantizam i estetika melanholije” između 1917. i 1924., „nadrealizam i avangarda” od 1924. do 1934. i „mesijanska politika i tehnika” od 1935. do 1940¹³. Imajući u vidu to da u ranom eseju *O jeziku uopšte i jeziku ljudi* iz 1916., Benjamin stvara teoriju jezika inspirisanu pričom o postanju te jevrejskom teologijom, da u svom čuvenom eseju o umetničkom delu iz 1935–1936. godine govori o *iščezavanju aure* kod umetničkog dela reprodukovano tehničkim sredstvima, te da u *Tezama o istoriji* iz 1940. piše o istorijskom materijalizmu, ovaj jaz između ranog i poznog Benjamina čini se izuzetno dubokim i kompleksnim. Naša namera u ovom radu, međutim, jeste da prikažemo isti misaoni gest koji postoji u različitim fazama njegovog rada i to kroz tri figure: analizirajući Benjaminovog prevodioca, pripovedača i istoričara. Kroz analizu *Zadatka prevodioca* iz 1923., *Pripovedača* iz 1936. te pomenutih *Teza o istoriji*, pokušaćemo da ukažemo na nit koja približava poznog Benjamina ranom. To ne znači da kontinuitet koji ćemo pokušati da predstavimo svedoči o tome da je Benjamin jedan i da je periodizacija njegovog rada u pogledu na tematske okvire nemoguća – naprotiv, ona je i više nego očigledna. S druge strane, ovaj tekst još manje namerava da sistemski pristupi filozofiji ovog autora – rad isključivo veruje u svoju sposobnost da bude montaža kroz koju će rani Benjamin da osvetli poznog, i obrnuto.

¹¹ Paić, Ž., *Anđeo povijesti i mesija događaja*, str. 59.

¹² Isto.

¹³ Isto.

PREVODILAC: SAOPŠTIVOST I PREVODIVOST

U želji za iskušavanjem pomenutog uverenja, pre svega ćemo konsultovati raniji Benjaminov esej koji slovi *O jeziku uopšte i jeziku ljudi* iz 1916. godine, kojeg ćemo razmotriti iz perspektive jednog manje uobičajenog pristupa kojeg možemo pronaći u savremenoj studiji Semjuela Vebera (Samuel Weber) *Benjaminove –abilnosti*¹⁴. Upravo ćemo gest iz pomenute studije primenjivati na sva druga mesta. Naime, u ranom eseju o jeziku Benjamin iznosi iznenađujuće teze: može se govoriti o jeziku muzike ili plastike¹⁵, o jeziku tehnike koji nema nikakve veze sa stručnim jezikom tehničara¹⁶ itd. U tom smislu, na početku, treba razumeti i naslov ovog eseja – naime, pojam jezika po obimu već uveliko prevazilazi puki jezik ljudi. „Nema takvih bivanja ili stvari – ni u živoj ni u neživoj prirodi, koji na izvestan način ne bi učestvovali u jeziku, za sve njih je bitno da saopštavaju svoju duhovnu sadržinu.”¹⁷ Dakle, gotovo svaki aspekt stvarnosti učestvuje u jeziku jer saopštava svoju duhovnu sadržinu. Jasno je, shodno navedenom, da njegov esej ne pretenduje na semiološku ili logičku analizu funkcionisanja jezika. Naprotiv, pominjanje *duhovne sadržine* već na samom početku, sugerise pomeranje rasprave na ontološki teren. „Teorija jezika, on [Benjamin] piše, mora izbeći dve do sada preovlađujuće tendencije u koncepciji jezika: ‘buržoaski’ pristup, koji jezik tumači kao instrument ili sredstvo [Mittel] za postizanje cilja; kao i ‘teološko-mistički’ pristup, koji hipotezuje i hipostazira jezik kao cilj sam po sebi.”¹⁸ Buržoasko mišljenje misli pojam jezika koji podrazumeva referenta i onog koji referiše: u tom smislu, na predmet *iz* stvarnosti referiše reč kao

¹⁴ U originalu: “Benjamin’s –abilities”.

¹⁵ Benjamin, V., „O jeziku uopšte i jeziku ljudi”, u *Eseji*, Nolit, Beograd, 1974., str.30.

¹⁶ Isto.

¹⁷ Isto.

¹⁸ Weber, S., *Benjamin’s abilities*, Harvard University Press, Cambridge, 2008., str. 38.

označitelj koju izgovara onaj koji reč koristi kao sredstvo saopštavanja. Jezik je tako instrument koji čovek svesno koristi ne bi li saopštavao svoje misli sa drugim ljudima. Jezik nije, prema Benjaminu, niti *cilj po sebi*, on ne predstavlja nekakav izdvojeni svet za sebe, naprotiv, u njega uvire stvarnost i on u stvarnost uvire. „Šta saopštava jezik? Njemu odgovarajuće duhovno biće. Treba fundamentalno znati da se ovo duhovno biće saopštava ‘u’ jeziku, a ne ‘kroz’ jezik.”¹⁹ Jezik nije spoljašnje sredstvo, koje onda referiše te označava neke duhovne sadržaje, naprotiv, samo duhovno biće je već *u jeziku*. Dvostrukost samog pojma *logos*, sudeći prema Benjaminovom eseju, najdublji je izraz paradoksalnosti relacije istovetnosti koja postoji između jezičkog i duhovnog bića²⁰. Taj paradoks će nas, međutim, dovesti do centra jezičke teorije. Upravo u tom kontekstu, Štern (Alexander Stern) primećuje da je „(...) ovo razdvajanje lingvističkog i intelektualnog bića²¹, štaviše, samo privremeno”²², imajući u vidu da će paradoksalni identitet biti svojevrsno razrešenje. Paradoksalni identitet otkriva se u sledecem: „Duhovno biće istovetno je sa jezičkim samo ukoliko se može saopštiti.”²³ Drugim rečima, ono *saopštivo* duhovnog bića jeste njegovo jezičko biće. Čini se da je ovu relaciju pogrešno razumeti kroz relaciju označitelj-označeno, jezičko biće nije spoljašnji označitelj duhovnog, ono je, naprotiv, sadržano u duhovnom, ali ga ne izražava bez ostatka. Shodno tome, postaje jasniji Benjaminov primer sa lampom: „Jezik ove lampe, na primer, ne saopštava lampu (jer duhovno biće lampe, ukoliko se može saopštiti, uopšte nije sama lampa), nego: jezičku lampu (...)”²⁴ Nasuprot, dakle, standardnom

¹⁹ Benjamin, V., „O jeziku uopšte i jeziku ljudi”, str. 30.

²⁰ Isto.

²¹ U ranijem tekstu smo govorili o pojmovnom paru jezičko-duhovno biće, odnosno sadržini, imajući u vidu prevod Milana Tabakovića.

²² Stern, A., “‘The Mother of Reason and Revelation’: Benjamin on Metaphysics of Language”, *Critical Horizons*, published online, 2017., str. 6.

²³ Benjamin, V., „O jeziku uopšte i jeziku ljudi”, str. 31.

²⁴ Isto.

buržoaskom ili teološko-mističkom razumevanju jezika, Benjamin uspostavlja treće. To je ono koje se oslanja na *medijalnost jezika*: „svaki jezik se saopštava u samome sebi, on je u najčistijem smislu medijum saopštavanja. Medijalnost, to jest neposrednost svakog duhovnog saopštavanja,(...)”²⁵ Jezik, dakle, saopštava samog sebe, te tako uopšte ne označava neku stvar kojoj bi dolazio spolja. Naprotiv, on saopštava ono što je intrinzično samoj duhovnoj sadržini, a to je upravo njegova saopštivost. „Sadržine jezika nema; (...) jezik saopštava (...) mogućnost saopštavanja kao takvu.”²⁶

Prethodna analiza, naime, odnosi se na nekoliko početnih stranica eseja o jeziku. Na ovom mestu, imajući u vidu potrebe ovog rada ali i njegov strateški pristup, o daljem tekstu nećemo raspravljati²⁷. Nama je, prevashodno, važno opisano Benjaminovo razumevanje dva pojma, koji će nam poslužiti da ocrtaemo gest njegovog mišljenja i na drugim tematskim nivoima. Za to će nam, kao temeljna linija interpretacije, koristiti Veberovi uvidi. Naime, on polazi od delezijanskog razumevanja onog virtuelnog: „Ako Delez, kao što smo videli, opisuje ‘strukturu kao realnost onog virtuelnog’, moglo bi se reći da Benjamin tumači virtuelnost kao realnost ovdestrukture, kao realnost pojma.”²⁸ Ne bi li potvrdio prethodnu tezu, Veber koristi tekstualni pristup kojeg Salzani (Carlo Salzani) smatra brilijantnim²⁹: on analizira sintaksičke te gramatičke konstrukcije pojedinih reči, naročito vodeći računa o konstrukcijama na izvornom nemačkom te problematici koja proizilazi iz određenih prevoda na

²⁵ Isto.

²⁶ Isto, str. 34.

²⁷ U daljem tekstu, međutim, ima veoma interesantnih mesta: pre svega se govori o mestu čoveka u odnosu na postavljeno razumevanje odnosa duhovnog i jezičkog bića. S druge strane, kroz ovu najopštiju koncepciju Benjamin nudi i jedno interesantno razumevanje samog *imena* kao i *priče o postanju*.

²⁸ Weber, S., *Benjamin's abilities*, str. 38.

²⁹ Salzani, C., “Review of ‘Review of Sam Weber, Benjamin's –abilities’”, *Bryn Mawr Review of Comparative Literature*, Vol. 7, No. 1, Bryn Mawr College, 2008., str. 1.

engleski jezik. U najopštijem smislu, Veber primećuje simptomatičan jezički gest kod Benjamina: on primećuje sufiks na nemačkom „-barkeit”, odnosno „-bar(e)”, što na engleskom jeziku prevodi kao „-ability”, dok mi prevodimo doslovce „-abilnost”³⁰. Upravo je tim lingvističkim postupkom zadobijen centralni pojam prethodne rasprave: „*mittelbar*” i „*unmittelbar*” – saopštivost i neposrednost. Dakle, dodajući sufiks „-abilnost” Benjamin virtuelizuje pojam. Ukoliko bismo saopštivost shvatili kao puko saopštenje ili saopštavanje, utoliko bi jezička teorija o kojoj govorimo postala građanskom – jezik bi služio kao puko sredstvo saopštavanja i proste komunikacije. Naprotiv, sugeriše Veber, *saopštivost* ne dopušta potpunost „prenošenja-poruke”, već u sebi sadrži prostor različitih mogućnosti i tek tako jezik može da se shvati kao čista medijalnost: „(...) ono što je ‘neposredno’ je ono što je određeno mogućnošću da napusti sebe, svoje mesto i položaj, da se menja.”³¹ Veber se osvrće i na karakterističan Deridin (Jacques Derrida) pojam koji jasnije pokazuje Benjaminovo nastojanje – to je pojam iterabilnosti. „Ono mora biti ponovljivo – iterabilno – u apsolutnoj odsutnosti primatelja ili empirijski odredivog skupa primatelja.”³² Iterabilno, dakle, nije ono ponovljeno, već *ono ponovljivo*: „(...) upravo zato što je to strukturalna mogućnost koja je potencijalno ‘na delu’ čak i tamo gde se čini da se faktički nije dogodila.”³³ Analogno, mogućnost jezika se ne iscrpljuje u konkretnom saopštenju, već u *saopštivosti* duhovnog

³⁰ Smatramo da je ovaj prilično doslovno preveden sufiks opravdan s obzirom da neke reči sa pomenutim sufiksom u srpskom jeziku već postoje, na primer to su reči *modifikabilnost*, *falsifikabilnost*, *komunikabilnost*. Gramatički ove reči nastaju izvesnim poimeničavanjem glagola i na taj način sugerišu na mogućnosti, na primer: mogućnost stvari da bude modifikovana – modifikabilnost. S druge strane, u srpskom jeziku neke reči sa istom konotacijom grade se i na drugačiji način, na primer u paru reči *prevoditi* – *prevodivost*. U tom smislu, koristićemo varijante u skladu sa upotrebom u srpskom jeziku. Takođe, Paić sugeriše isti prevod Veberove knjige. (Videti u: Paić, Ž., *Anđeo povijesti i mesija događaja*, str. 59).

³¹ Weber, S., *Benjamin's abilities*, str. 40.

³² Derida, Ž., “Potpis, Događaj, Kontekst”, u *Delo* br. 6., 1984., str. 6.

³³ Weber, S., *Benjamin's abilities*, str. 6.

bića koja u celosti određuje biće jezika. Drugim rečima, mogućnost-da-se-bude-saopštenim, izvesna „(iter)-abilnost” saopštavanja, predstavlja presudnu kategoriju Benjaminove teorije jezika.

U nastavku, na Veberovom tragu, pokušaćemo da pokažemo još jednom isti Benjaminov misaoni gest, na primeru eseja koji takođe pripada njegovoj „ranoj” fazi te razmatra figuru koja će nama biti važna – figuru prevodioca. Čuvenom *Zadatku prevodioca* pristupićemo naivno, onako kako mu na početku svog teksta posvećenom istom eseju pristupa Pol de Man (Paul de Mann) koji se pita: „(...) šta Benjamin kaže?”³⁴. Benjamin, uistinu, na početku iznosi nekoliko nesvakidašnjih stavova zbog kojih se neočekivana jednostavnost de Manovog polazišta čini opravdanom. Naime, „(...) nijedna pesma ne poprima svoje važenje od čitaoca, niti ma koja slika od posmatrača, niti simfonija od slušalaca”³⁵. Isto tako, nastavlja Benjamin, niti jedan prevod ne zadobija važenje zbog čitaoca³⁶. Prevod, dakle, ne služi nekakvom pragmatizmu čitanja i potrebi da original stigne do što većeg broja recipijenata koji ne čitaju jezik originala. Derida primećuje da u ovom eseju postoje još dva početna negativna određenja: „(...) prevođenje nije suštinski namenjeno komuniciranju (...)”³⁷. Ukoliko prevod nije namenjen recipijentu, utoliko komunikacioni potencijal između prevoda i čitaoca naprosto nije važan. Izvornik i prevod suštinski ne komuniciraju, njihov odnos je, Derida primećuje, izmešten³⁸. Na koncu, posledica date izmeštenosti koju ćemo u nastavku podrobnije analizirati jeste i to da prevod nije reprezentacija ili reprodukcija: „Prevod nije ni slika ni

³⁴ De Man, P., „O ‘Prevodiočevom zadatku’ Valtera Benjamina”, u *Reč. Časopis za književnost i kulturu*, godina V, broj 47/48., B92, Beograd, 1998., str. 114.

³⁵ Benjamin, V., „Zadatak prevodioca”, u *Iskustvo i siromaštvo: izabrani ogleđi o iskustvu* (priredio Jovica Aćin) Službeni glasnik, Beograd, 2020., str. 17.

³⁶ Isto, str. 18.

³⁷ Derida, Ž., „Kule Vavilonske – Vavilonski obrti”, u *Reč. Časopis za književnost i kulturu*, godina V, broj 47/48., B92, Beograd, 1998., str. 131.

³⁸ Isto.

kopija³⁹. Štaviše, za Benjamina, najgori prevodi su oni koji nastoje da budu verna kopija te da se mimetički kreću između jezika izvornika i sopstvenog jezika. Međutim, šta onda prevod jeste?

Na postavljeno pitanje, Benjamin, na početku, odgovara škrto: „Prevod je izvestan oblik⁴⁰. U nastavku, Benjamin neće reći kakav je to oblik – jedino što znamo jeste da je izvestan. Međutim, Benjamin već u narednim rečenicama kaže: „(...) u izvorniku leži zakon prevođenja, zakon koji je određen prevodivošću izvornika.”⁴¹ Temeljni zakon prevođenja, centralna kategorija jeste *prevodivost* izvornika – da bismo razumeli prevođenje, potrebno je da gledamo izvornik. Pre svega, reč *prevodivost*, kako to i Veber vešto primećuje, zadobijena je opisivanom strategijom: to je virtuelizacija reči prevod. Pojam prevodivosti nameće dva pitanja, od kojih je prvo: „Da li će delo među svim svojim čitaocima ikad naći odgovarajućeg prevodioca?”⁴² Ovo pitanje, smatra Benjamin, u osnovi skriva dublji smisao prevođenja, s obzirom na to čitavu problematiku svodi na isključivu vezu sa čovekom⁴³. U prethodnoj analizi, teorija jezika koja proteruje svaki fenomen jezika koji nije u službi puke ljudske komunikacije naziva se buržoaskom. Analogno tome, teorija prevođenja prema kojoj bi se smisao prevođenja iscrpljivao u obezbeđivanju adekvatne komunikacije dva faktička jezika, čini se, ima iste, građanske manire: „(...) prevod ne nalikuje na original onako kao što dete liči na roditelja (...)”⁴⁴. Umesnije, prema Benjaminu, bilo bi pitanje: „Da li to delo svojom suštinom samo dozvoljava da bude prevedeno, pa prema tome, saglasno sa značenjem tog oblika, čak i zahteva da bude prevedeno?”⁴⁵ Prevodivost je tako upisana u samu strukturu izvornika: delo je prevodivo onoliko koliko dozvoljava i zahteva da bude prevedeno.

³⁹ Isto.

⁴⁰ Benjamin, V., „Zadatak prevodioca”, str. 18.

⁴¹ Isto.

⁴² Isto.

⁴³ Isto, str. 19.

⁴⁴ De Man, P., „O ‘Prevodiočevom zadatku’ Valtera Benjamina”, str. 116.

⁴⁵ Benjamin, V., „Zadatak prevodioca”, str. 19.

Mogućnost prevođenja se tek posledično nalazi u umu i rukama prevodioca, ona se primarno nalazi u samom izvorniku. Vezu između izvornika i prevoda Benjamin naziva životnom, upravo zbog toga što prevod proizilazi iz izvornika relacijom *nadživljavanja*⁴⁶. Delo nastavlja da živi kroz prevod. Tačnije, ono ne nastavlja da živi tako što *preživljava*, ono *nadživljava* prevod u onom smislu u kojem je potrebno da izvornik umre da bi se kroz prevod ponovo rodio. „Ili, da zaoštrimo paradoks: originalno delo može opstati samo onoliko koliko je u stanju da se oprostí od sebe i postane nešto drugo. To je njegov kvalitet ‘prevodivosti’, njegove ‘prevodivosti’. Njegovo biće konvergira sa svojim biće-prevedenim.”⁴⁷ Smrt izvornika, te njegova mogućnost da se nanovo rodi upisana je u samu strukturu prevodivosti. Prevod i izvornik učestvuju u univerzalnom jezičkom poretku, te je to učešće garancija nadživljavanja: „(...) čist jezik – pojačan tako medijem prevođenja, još punije osvetljava izvornik”⁴⁸. Čist jezik, međutim, nije metafizički idealni jezik sa kojim se onda prevod samerava. Naprotiv, insistira de Man: „(...) on je večna razlika koja nastanjuje sve jezike”⁴⁹. Drugim rečima, čist jezik jeste beskrajni univerzum mogućnosti ispoljavanja jezika. Upravo s obzirom na takvo razumevanje čistog jezika, moguće je da, Deridinim rečima, odnos između prevoda i izvornika bude *izmešten*. Smisao prevoda, dakle, nije u prevodu: suštinska odredba prevoda data je u samom izvorniku kao prevodivost, kao svet različitih mogućnosti da se bude prevedenim, mogućnosti za ponovnim rođenjem, za podrugojačivanjem. Drugim rečima, pojam koji nosi čitav Benjaminov diskurs o prevođenju, temeljno je određen svojom virtualnošću – mogućnošću da se postane drugim. Ta virtualnost jeste realnost *ovde-strukture*, *realnost pojma*: prevodivost je realnost izvornika. Do tog pojma Benjamin dolazi istom jezičkom strategijom

⁴⁶ Isto, str. 20.

⁴⁷ Weber, S., *Benjamin's abilities*, str. 61.-62.

⁴⁸ Benjamin, V., „Zadatak prevodioca”, str. 34.

⁴⁹ De Man, P., „O ‘Prevodiočevom zadatku’ Valtera Benjamina”, str. 122.

koja inspiriše Veberovu interpretaciju: poimeničavanjem glagola *prevoditi*.

PRIPOVEDAČ: PRIČA I SAOPŠTIVOST ISKUSTVA

Godine 1936., odmah po završavanju svog čuvenog eseja o umetničkom delu, Benjamin je napisao esej o pripovedanju Nikolaja Ljeskova (Никола́й Семёнович Леско́в) – *Pripovedač: razmatranja uz delo Nikolaja Ljeskova*. Dati esej, međutim, nije tematizovan u Veberovoj studiji. Razlog tome je, čini se, to što jezička strategija koju autor opisuje, naročito u prvom delu svoje studije, nije primetna u ovom eseju. Bez obzira na to, shodno nastojanjima ovog rada, pokušaćemo da razmotrimo fenomen priče i pričanja, ne bismo li u svetlu prethodnih rasprava videli još jedan prostor mogućnosti koji Benjaminova misao detektuje.

Raspravljajući o Ljeskovljevom pripovedačkom talentu, Benjamin primećuje proces specifičan za sopstvenu savremenost: proces iščezavanja pripovedanja⁵⁰. Svojevrsno isparavanje pripovedanja ima isti koren kao i čuveno iščeznuće aure – to se dešava usled mogućnosti masovne proizvodnje i tehnološkog napretka. Pojava štampe kao bitan događaj modernosti dovela je do toga da je „(...) na poprište stupio jedan novi oblik priopćavanja (...) taj novi oblik priopćavanja jest informacija”⁵¹. Za Benjaminu, naime, diskursi informacije i pripovedanja nalaze se u zaoštrenom odnosu: informacija počinje da dominira nad svim oblicima pripovesti tako ih potiskujući. Kako je štampa izvesno poreklo date dominacije, ona se ponajbolje vidi u novinama: „(...) u prikazivanju novinske priče, mešanju u privatne živote pojedinaca, i držeći se ideje da se zadovolje najneposredniji interesi čitalaca, štampa napada i javni status iskustva

⁵⁰ Pereira, I. S. P., Doecke, B., “Storytelling for ordinary, practical purposes (Walter Benjamin’s ‘The Storyteller’)”, u *Pedagogy, Culture & Society*, vol. 24, no. 4, Routledge, Taylor & Francis Group, 2016., str. 539.

⁵¹ Benjamin, W., „Pripovjedač: razmatranja uz djelo Nikolaja Ljeskova”, u *Estetički ogledi*, Školska knjiga, Zagreb 1986., str. 170.

i autoritet tradicije”⁵². Čitalac novinskog članka, dakle, zainteresovan je isključivo za informacije koje ga se najneposrednije tiču. Nasuprot tome, „(...) vijest koja je dolazila iz daleka – bilo iz prostorne daljine tuđih zemalja, bilo iz vremenskih daljina predaje – raspolagala je autoritetom koji joj je pribavljao vrijednost, pa i ondje gdje se nije podvrgavala kontroli.”⁵³ Priča koja vuče poreklo iz davnina, priča koja govori o dalekim zemljama, priča koja u svakodnevnoj realnosti nema nikakve veze sa našim životima, nije niti dosadna niti suvišna. Naprotiv, ona je zavodljiva, iako je njena faktička istinitost u celosti neproverljiva. Novinar se, s druge strane, vodi činjenicom da je njegovoj publici interesantniji požar u komšiluku, nego li revolucija u Madridu, kako navodi utemeljivač lista „Figaro” kojeg Benjamin citira⁵⁴. Informacija svoj smisao crpi iz svoje puke razumljivosti⁵⁵ i proverljivosti – ona mora biti jasna. Čak i ukoliko informacija nije direktno proverljiva čitaocu, ona mora biti logična i sadržati uzročno-posledične relacije. S druge strane, priči je dozvoljena apsolutna neproverljivost. Neproverljiva priča crpi svoj autoritet iz magije, čuda, neočekivanog, nepristupačnog te neverovatnog, dok je informacija koja za razum nije prihvatljiva naprosto beskorisna. U tom smislu, Rohlic (Reiner Rochlitz) primećuje da je na mesto „estetičke istine” koja je figurirala u pripovedanju, došla „diskurzivna istina” informacije⁵⁶. Razlog zbog kojeg je, za Benjamina, baš Ljeskov figura pripovedača krije se u njegovom talentu da priču ostavi otvorenom bez nametanja određenog i nedvosmislenog čitanja čitaocu – to je upravo ono što priču čini čudesnom. Čitaocu je „(...) ostavljeno na volju da stvar poslaže kako razumije, pa time ono što je

⁵² Rochlitz, R., *The Disenchantment of Art: The Philosophy of Walter Benjamin*, The Guilford Press, New York, 1996., str. 191.

⁵³ Benjamin, W., „Pripovjedač: razmatranja uz djelo Nikolaja Ljeskova”, str. 171.

⁵⁴ Isto.

⁵⁵ Isto.

⁵⁶ Rochlitz, R., *The Disenchantment of Art: The Philosophy of Walter Benjamin*, str. 191.

ispripovijedano postiže raspon titranja koji informaciji nedostaje”⁵⁷. Raspon titranja je raspon prepričavanja: to je prostor reinterpetacije u kojem priča svakim ponavljanjem postaje drugačija. Informacija je, s druge strane, onakva *kakva jeste*, koliko god puta se ponovila i za sve nas.

Paralelno sa iščezavanjem priče, u savremenost iščezava i „(...) autoritet smrti, autoritet ‘prirodne istorije’ u koju je upisana sudbina stvorenja”⁵⁸. Benjamin primećuje da je umiranje nekada predstavljalo javni događaj – ukućani, komšije i porodica okupljali su se pored samrtne postelje pričajući priče, razmenjujući iskustva i pouke. S druge strane, „(...) umiranje se tokom novog vijeka sve više istiskuje iz opažajnog svijeta živih”⁵⁹. Smrt se i prostorno izmešta: ona se dešava u bolnici daleko od očiju bližnjih koji bi nastojali da o njoj govore. Život umirućeg, postaje, na samrti, građa za novu priču. U tom smislu, njegov život dobija svoj nasledni oblik⁶⁰: priča prevazilazi smrt, upokojeni nadživljava samog sebe kroz priču.

Tri godine pre eseja o Ljeskovu, Benjamin piše tekst *Iskustvo i siromaštvo* koji može poslužiti kao ilustracija njegovog razumevanja pripovedanja. Naime, Benjamin tvrdi da savremenost donosi specifično osiromašenje iskustvom. Datu tvrdnju prikazuje interesantnom pričom vezanom za preživjele vojnike iz Prvog svetskog rata: „Ne, sada se već čini jasnim: iskustvo je izgubilo na vrednosti, i to u onoj generaciji koja je od 1914. do 1918. morala da iskusi neke od najmonstruoznijih događaja u istoriji”⁶¹. Dakle, preživjeli vojnici bi trebali biti bogati iskustvom: iskusili su užasavajuće događaje koji su nesvakidašnji čak i iz istorijske

⁵⁷ Benjamin, W., „Pripovjedač: razmatranja uz djelo Nikolaja Ljeskova”, str. 174.

⁵⁸ Rochlitz, R., *The Disenchantment of Art: The Philosophy of Walter Benjamin*, str. 189

⁵⁹ Benjamin, W., „Pripovjedač: razmatranja uz djelo Nikolaja Ljeskova”, str. 174.

⁶⁰ Isto, str. 175.

⁶¹ Benjamin, W., “Experience and poverty”, u *Selected Writings, vol 2, part 2*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1999., str. 731.

perspektive. Kako su, onda, iskustvom siromašni? „Nije li još tada primećeno da se mnogo ljudi sa fronta vraćalo u tišini? Ne bogatiji, nego siromašniji saopštivim iskustvom?”⁶² Preživeli vojnik, dakle, iz ovog ili onog razloga, stravična preživljena iskustva čuva za sebe. O njima ne govori drugima, te ukoliko o njima uopšte i razmišlja, on razmišlja u sablasnoj tišini. Dakle, iskustvo, ukoliko nije saopštivo, ne postoji: vojnik cenzuriše potonji život sopstvenom iskustvu tako što o njemu ćuti. Njegovo individualno iskustvo ne da se reinterpretirati, te ostaje samo individualno, što dovodi do oskudevanja iskustvom. Na vezu pripovedanja i iskustva, Benjamin upućuje na samom početku teksta: on priča priču o ocu koji je na samrti prevario svoje sinove, rekavši im da se u vinogradu krije zakopano blago⁶³. Sinovi su kopali i tražili, ali nisu pronašli nikakvo blago. Međutim, s obzirom na to da je vinograd u celosti prekopan, dogodine je rodio bolje nego bilo koji drugi u okruženju. „U tom smislu, očeva priča imala je pouku, ona je prenela određeno iskustvo: „(...) blagoslov leži u vrednom radu, a ne u zlatu.”⁶⁴ Iz perspektive informacijskog diskursa, dakle, očeva priča je naprosto lažna: u vinogradu nema nikakvog zlata. Međutim, ukoliko oca shvatimo kao pripovedača, utoliko on zaista sinovima prenosi određeno iskustvo, na osnovu kojeg su se, posredno, materijalno okoristili. Drugim rečima, priča otvara prostor mogućnosti različitih tumačenja i doživljaja. Kao takva, ona nije naprosto tačna ili netačna. Priča, poput pominjanog izvornika, u svoju strukturu ima upisanu mogućnost postajanja drugačijom, nadživljavanja, preporoda. U tom smislu, za razliku od informacije, priča ima bitno virtuelnu prirodu: realnost njenog pojma jesu mogućnosti budućih prepričavanja – nadživljavanja. Priča je, dakle, *iterabilna*. Iskustvo, posredstvom priče, takođe nadživljava samo sebe. Uslov za to je, kako smo videli na primeru vojnika, saopštivost.

⁶² Isto.

⁶³ Isto.

⁶⁴ Isto.

ISTORIČAR: SADA-VREME I PONOVLJIVOST DOGOĐENOG

Benjaminovo razumevanje istorije te zadatka istoričara razasuto je u raznim tezama te esejima: pre svega, od *Arkada*, preko njegovog eseja posvećenog Eduardu Fuksu (Eduard Fuchs), do čuvenih teza o istoriji iz 1940. godine. Ne bismo li zadobili celovitiji pogled na njegov pojam istorije, u želji da dati pojam interpretiramo na tragu prethodnih rasprava, osvrnućemo se, na početku, na Benjaminovo razumevanje vremena u širem smislu te na kritiku ideje progressa. Ukidanje ideje progressa, naime, svojevrsan je cilj: „Moglo bi se reći da je jedan od metodoloških ciljeva ovog dela demonstracija istorijskog materijalizma koji u sebi ukida ideju progressa.”⁶⁵ Nasuprot progressa, istorijski materijalizam nastoji da ustanovi pojam „ostvarenja”⁶⁶. Progressivizmom je korumpirana i konkretna ideološka linija: socijaldemokratija, svojom bespogovornom verom u napredak koji se predstavlja kao kakva metafizička nužnost. U tom smislu, socijaldemokrate, prema Benjaminu, ne interesuju ni društvene činjenice: večni progres suštinski je nezadrživ⁶⁷, te se dolazak besklasnog društva na istorijsku pozornicu može prilično spokojno čekati. Uloga istoričara, filozofa, proletera ili komunističke partije time je minimalizovana: revolucija nije ni katastrofa, ni rez, niti skok, ona je nužna posledica. „Benjamin veruje da fašizam može biti pobeđen jedino razbijanjem svakog samozadovoljstva koje podstiče vera u progres socijaldemokrata. Za to je potrebna katastrofička apercepcija istorije.”⁶⁸ Najčuveniju misaonu sliku katastrofičke istorije Benjamin nam nudi analizirajući sliku *Angelus novus*, analizirajući anđela raširenih očiju i krila: „Mora biti da tako izgleda anđeo istorije. Ono što se nama javlja kao lanac događaja, on vidi kao jednu jedinu katastrofu, koja bez prestanka gomila ruševine na

⁶⁵ Benjamin, W., *The Arcades Project*, str. 460. (sveska N)

⁶⁶ Isto.

⁶⁷ Benjamin, V., „O pojmu istorije [teze]”, u *Anđeo istorije*, Službeni glasnik, Beograd, 2017., str. 161.

⁶⁸ Beiner, R., “Walter Benjamin’s Philosophy of History”, u *Political Theory*, vol. 12, no. 3, Sage Publications, 1984., str. 428.

ruševinama i baca mu ih pred noge.”⁶⁹ Nizanje događaja unutar nekog predvidivog logičkog sistema samo je naša iluzija: za anđela istorije to je nepovezana gomila ruševina. „Iz Raja duva oluja i puni mu krila, i tako je jaka da anđeo više nije u stanju krila da sklopi. (...) Ono što nazivamo napredak jeste ta oluja.”⁷⁰ Sam anđeo se, međutim, pred olujom nemoćan: ne može joj se odupreti. Istorijske događaje, dakle, niko ne može predvideti i niko ih ne može kontrolisati. Anđeo ih vidi, kako primećuje Koneli (James Connelly), ali ih ne može izreći – to je grafički prikaz iluzije progresa⁷¹. Progres međutim, razume se, postoji – poput opisivane oluje. Problem je u tom što se on predstavlja kao univerzalni ključ za tumačenje istorije: „Drugim rečima: čim postane zaštitni znak istorijskog procesa kao celine, pojam progresa ukazuje na nekritičko hipostaziranje, a ne na kritičko ispitivanje.”⁷² Problem nije ekskluzivno teorijski – Benjamin smatra da su skrštene ruke socijaldemokratije opasne u konkretnom istorijskom trenutku. Naime, neprijatelji će blagonaklono dočekivati fašizam u njemu uvidevši novi stepen razvoja⁷³.

Nasuprot opasnom progresivizmu, Benjamin uvodi koncepciju *sada-vremena*: „Istorija je predmet konstrukcije čiji prostor nije homogeno i prazno vreme, nego ono koje je ispunjeno sada-vremenom. Tako je za Robespjera antički Rim bio prošlost nakrcana tim *sada-vremenom*, prošlost koju je on istrkao iz kontinuuma istorije.”⁷⁴ Francuskim revolucionarima antički Rim nije bio puka prošlost, on se nije naprosto desio, već se kroz revoluciju reinkarnirao. Kada u razumevanje uključimo ovaj koncept, tada prestaju da važe svakodnevne vremenske odrednice: prošlo, sadašnje i buduće⁷⁵. Dve epohe se u

⁶⁹ Benjamin, V., „O pojmu istorije [teze]”, str. 157.

⁷⁰ Isto.

⁷¹ Connelly, J., “Facing the Past: Walter Benjamin’s Antitheses”, u *The European Legacy*, vol. 9, no. 3, Published online, 2007., str. 319.

⁷² Benjamin, W., *The Arcades Project*, str. 478. (*sveska N*)

⁷³ Benjamin, V., „O pojmu istorije [teze]”, str. 161.

⁷⁴ Isto.

⁷⁵ Lindroos, K., *Now-Time/Image-Space: Temporalization of Politics in Walter Benjamin’s Philosophy of History and Art*, University of Jyväskylä, Finland, 1998., str. 84.

slučaju buržoaske revolucije spajaju – nijedna nije *prošla*, zato govorimo o *sada-vremenu*. Sat i kalendar dobro ilustruju Benjaminovu koncepciju: kazaljke na satu otkucavaju homogeno iznova i iznova. S druge strane, „(...) ponavljanje kalendara signalizira trenutak u vremenu čija suštinska vrednost ga izdvaja – ‘izbija’, Benjaminovim revolucionarnim rečnikom – iz dosadnog kontinuuma istorije.”⁷⁶ Tako nastaju praznici: dani sećanja⁷⁷. U tom smislu, dani u kalendaru prosto nemaju isti značaj: neki od njih su potencijalno krcati *sada-vremenom*. Značaj ove postavke ogleđa se u odbijanju klasičnog razumevanja istorijskog događaja. Naime, vreme nije homogeno i ne teče pravolinijski: u tom smislu nije moguće uhvatiti ono što on naziva „bilo-jednom” događaja. „Ranije se smatralo da je fiksna tačka pronađena u ‘onom što je bilo’, i sadašnjost se angažovala pokušavajući da skoncentriše snage spoznaje na ovom tlu.”⁷⁸ Ukoliko je događaj „bio-jednom”, utoliko je njegov život principijelno završen. Naprotiv, imajući u vidu logiku *sada-vremena*, događaj uvek ima priliku da se ponovo desi, da nadživi samog sebe u nekoj drugačijoj konstelaciji. Tome svedoči i sam Benjamin u *svesci N*: „Ne radi se o tome da prošlost baca svetlo na sadašnjost, niti da sadašnjost osvetljava prošlost; radije, slika je ta u kojoj se, kao u blesku, ono što je bilo i ono što je sad sreću u konstelaciji.”⁷⁹

Prema Benjaminu, istoricizam je način govora o istoriji koji odgovara progresivističkom razumevanju vremena. Njemu je suprotstavljen pogled istorijskog materijalizma, koji uključuje koncepciju *sada-vremena* te nastoji da se bavi konstrukcijom. Historicism predstavlja istoriju pobednika: „(...) to je samo ona istorija koja pobednike vidi kao one koji su zaista pobedili, a ubijene kao one

⁷⁶ Torbidoni, J. M., “Blasting the Continuum of History: Walter Benjamin’s ‘Now-time’ and the Recovery of Experience”, u *Thémata. Revista de Filosofía*, no. 63, 2021., str. 170.

⁷⁷ Benjamin, V., “O pojmu istorije [teze]”, str. 163.

⁷⁸ Benjamin, W., *The Arcades Project*, str. 883.

⁷⁹ Isto, str. 463. (*sveska N*)

koji su ‘stvarno ubijeni’⁸⁰. Ovaj pogled počiva na uverenju da je moguće uhvatiti ono stvarno, ono *bilo-jednom* događaja, ne uviđajući, međutim, da je pri samom odabiru te razumevanju onog „što se stvarno desilo” na delu izvesna interpretacija te intervencija. Imajući dato u vidu, istoricizam završava kao himna pobednicima svrstavajući se tako uz interese vladajuće klase, s obzirom na to da vladajuća klasa svoje mesto nasleđuje od „minulih pobednika”. Nasuprot tome, materijalizam staje na suprotnu stranu: „Teže je slaviti spomen na bezimene nego na one čuvene, ne isključujući književnike i mislioca. Istorijska konstrukcija je posvećena pamćenju bezimenih i anonimnih.”⁸¹ Moguća strategija istoricizma jeste i pokušaj proizvodnje istorija različitih disciplina: on odbacuje „(...) apstraktni gest ‘kulture istorije’ koja bi obuhvatila u sebe različite diskurse”⁸². U *Paralipomeni* Benjamin navodi: „Da bi svi trenuci u istoriji čovečanstva bili uključeni u istorijski lanac, oni moraju da budu svedeni na zajednički imenilac – kulturu, prosvetćenost, objektivni duh ili kako god to neko zvao.”⁸³ Ne bi li sačuvao predstavu progresiva, istoricizam stvara iluziju lančanog kauzalnog odnosa među istorijskim događajima. Da bi mogao stvoriti datu iluziju, on mora da posegne za svojom najopasnijom agendom: ona se krije u predstavi o uhvatljivom *bilo-jednom* događaja. Istorija koja nam isporučuje šta je bilo jednom, dati događaj konzervira, objašnjava, određuje: „istorija koja prikazuje stvari ‘kakve su zaista bile’, bila je najjači narkotik veka”⁸⁴. U *Tezama* Benjamin okosnicu istoricizma određuje još oštrije: on ono *bilo-jednom* naziva prostitutkom u bordelu istoricizma, u čijem okrilju drugi venu, dok istorijski materijalista izbegava odnos sa tom prostitutkom⁸⁵.

⁸⁰ Vardoulakis, D., “The Subject of History: The Temporality of Parataxis in Benjamin’s Historiography”, u *Walter Benjamin and History* (ed. by Andrew Benjamin), Continuum, London – New York, 2005., str. 127.

⁸¹ Benjamin, V., „Paralipomena uz ‘O pojmu istorije’”, u *Anđeo istorije*, Službeni glasnik, Beograd, 2017., str. 177.

⁸² Eagleton, T., *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism*, Verso Editions and NLB, London, 1981., str. 56.

⁸³ Benjamin, V., „Paralipomena uz ‘O pojmu istorije’”, str. 170.

⁸⁴ Benjamin, W., *The Arcades Project*, str. 463. (sveska N)

⁸⁵ Benjamin, V., „O pojmu istorije [teze]“, str. 164.

Teri Iglton (Terry Eagleton) ovu metaforu smatra neprijatnom: ona evocira seksističku sliku vampirske žene⁸⁶ od koje muškarac ljubomorno čuva svoje seme. Bez obzira na opisanu nelagodnost – ova metafora predstavlja plodan prikaz Benjaminovog mišljenja. Naime, odnos u bordelu nastoji ostati бесплодним: tako je i sudbina historiografskog odnosa prema „događaju kako se on stvarno desio“ бесплодна – on ne može roditi ništa novo što već nije inkorporirano u zvanični, pobjednički diskurs o istoriji.

„Istorizam prikazuje večnu sliku prošlosti; istorijski materijalizam prikazuje svaki put dato neko iskustvo s prošlošću, iskustvo koje je jedinstveno.“⁸⁷ Da bi se, dakle, moglo govoriti o *bilo-jednom*, neophodno je implicitno tvrditi da se događaj desio i da kao takav pripada večnoj slici prošlosti. Nasuprot tome, istorijski materijalista „(...) teži ka tome da zadrži neku sliku prošlosti onakva kakva se ona iznenada pojavljuje istorijskom subjektu u trenutku opasnosti.“⁸⁸ Dakle, istorijsko znanje pojavljuje se poput bleska i fragmentarno – u specifičnom približavanju onoga što je bilo sa sadašnjošću. Ukoliko bi pozitivističko-istoricistički pogled podrazumevao stav da „istina ne može pobeći“, utoliko Benjamin najodlučnije raskida sa tim stavom⁸⁹. Istina ne postoji po sebi i fiksirano: naprotiv, ona se pojavljuje poput munje, sine u trenutku i u tom trenutku je nužno da istorijski materijalista bude budan – tako da datom slikom ovlada. Međutim, ovo ne treba razumeti strogo jednosmerno: ne radi se o tome da slika blesne sama od sebe te ju je potrebno samo artikulirati. „U određenim trenucima prepoznavamo da je vreme sadašnjice, vreme u kojem živimo, domaćin dijalektičkim slikama prošlosti. Autentični trenutak inovativne sadašnjosti prekida kontinuitet istorije i odvaja se od njenog homogenog toka.“⁹⁰ U tom smislu, posao istoričara podrazumeva

⁸⁶ Eagleton, T., *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism*, str. 47.

⁸⁷ Benjamin, V., „Kolekcionar i istoričar: Eduard Fuks“, u *Andeo istorije*, Službeni glasnik, Beograd, 2017., str. 95.

⁸⁸ Benjamin, V., „O pojmu istorije [teze]“, str. 154.

⁸⁹ Benjamin, W., *The Arcades Project*, str. 463. (sveska N)

⁹⁰ Connelly, J., *Facing the Past: Walter Benjamin's Antitheses*, str. 323.

prepoznavanje specifičnog *sada-vremena*, te konstrukciju istorijskog događaja opasnog po poredak. Drugim rečima, istorijski događaj se nije naprosto desio te ga treba misaoni obraditi, naprotiv, istorijski događaj tek treba da se desi kroz konstrukciju istorijskog materijaliste. Prava slika prošlosti samo fragmentarno blesne: ali ne slučajno, već u istorijskom trenutku u kojem sada-vreme dolazi u jednoj naročitoj blizini prema istorijskom događaju. Istorijski materijalista, s druge strane, treba da montira sliku koja stvara taj specifični osećaj blizine. „On uočava konstelaciju u kojoj njegova sopstvena epoha stupa u vezu s sa nekom određenom ranijom. Tako on uspostavlja pojam sadašnjosti kao ‘sada-vreme’ u kojem su parčići mesijanskog⁹¹ vremena.”⁹² Imajući u vidu postavku ovog rada, možemo zaključiti: istorijski događaj je dat u potencijalu – nedostatak njegovog *bilo-jednom* znači da njegova istorija nije gotova. Naprotiv, događaj sebe nadživljava kroz konstelaciju u koju ga postavlja istorijski materijalista, te kroz *sada-vreme* u kojem će se ponovo javiti. Istorija je, čini se, šansa. Prošlost nije završena, te ukoliko želimo da zaoštrimo, možemo reći: prošlost je u budućnosti. „Većita svetiljka je slika prave istorijske egzistencije. Ona citira prošlo, plamen koji je nekad bio upaljen – da traje ‘in perpetum’, pri čemu ga neprestano pothranjuje.”⁹³

ZAVRŠNA REČ

„-Abilnosti” kojima Benjamin u jezičkom smislu pribegava u svojim ranim esejima gde tematizuje jezik, čini se, strukturno ostaju

⁹¹ *Mesijansko vreme* predstavlja značajnu Benjaminovu koncepciju koja je značajno primećena i od strane teoretičara koji pišu o Benjaminu. Međutim, ta koncepcija izmiče okvirima ovog rado naročito u pogledu na njegovu strukturu i pristup. Bilo kako bilo, *mesijansko vreme* može biti inspirativno i za montiranje još jednog sklopa na tragu ove filozofije – za montiranje sklopa jezik-istorija. (Više o tome videti u: Agamben, G., “Language and History in Benjamin”, u *Differentia: Review of Italian Thought*, Vol. 2, No.2, 1988.)

⁹² Benjamin, V., „O pojmu istorije [teze]“, str. 166.

⁹³ Benjamin, V., „Paralipomena uz ‘O pojmu istorije’“, str. 178.

sadržane tokom njegovog mišljenja sve do kasne marksističke faze u kojoj piše o istoriji. Naime, kao što je sudbina izvornika u budućnosti, tako je i sudbina priče u rukama pripovedača koji treba da joj ponudi sopstveno nadživljavanje. Isto tako, istorija je u izvornom odnosu prema svakoj sadašnjosti⁹⁴, istorijski događaj ima specifičnu “(iter)-abilnost” da se ponavlja drugačijim u budućnosti. Virtuelnost priče je, kao što smo videli, njena ontološka realnost. Isto tako, virtuelnost istorijskog događaja predstavlja njegovu realnost: događaj je bremenit različitim budućim interpretacijama/konstelacijama, kroz koje će nastaviti da živi i fundamentalno utiče na svako „buduće” vreme. Posao, dakle, prevodioca, pripovedača i istoričara umnogome je sličan: oni treba da istražuju zadate prostore virtuelnosti te konsteliraju. Poput filozofa kojeg smo pominjali na početku rada, potrebno je da mozaički pristupe prevodivosti i ostalim „-abilnostima”.

U nadi da ćemo stvar, na kraju, učiniti jasnijom, posegnućemo za još jednom slikom. Naime, u *Zadatku prevodioca* Benjamin navodi da je prevod specifičan s obzirom na to da „(...) vodi računa o naknadnom sazrevanju tuđe reči, koliko i o porođajnim mukama sopstvene”⁹⁵. De Man, na ovom mestu, primećuje simptomatično prevodilačko rešenje: prilikom prevođenja eseja na francuski, dvojica prevodilaca opredeljuju se za isto rešenje. Rečju, „(...) prevode ‘Wehen’, što znači ‘bolovi’, kao ‘porođajni bolovi’, bolovi koji se javljaju naročito prilikom porođaja. Gandijak to čini sasvim izričito, on kaže ‘les douleurs obstetricales’ u najdoslovnijem, kliničkom značenju; Zon kaže ‘porođajni bolovi’. Neobjašnjivo je zašto to čine.”⁹⁶ De Man smatra da je upravo dimenzija *nadživljavanja* izvornika, misteriozno povukla prevodioce da govore o porođaju. U tom smislu, čini se da je fenomen originala u izvesnom smislu trudan: trudan je mogućnostima sopstvenog podrugojačivanja, upravo u kontekstu iterabilnosti. Kujundžić (Dragan Kujundžić), shodno

⁹⁴ Benjamin, V., „Kolekcionar i istoričar: Eduard Fuks“, str. 95.

⁹⁵ Benjamin, V., „Zadatak prevodioca“, str. 25.

⁹⁶ De Man, P., „O ‘Prevodiočevom zadatku’ Valtera Benjamina“, str. 117.

navedenom, govori o ginekološkoj dimenziji Benjaminove misli⁹⁷: „original je implantant u placenti svoje drugosti, otuđen (‘befremd’), u smislu koji ovoj reči pridaje Breht, u mestu svoga rođenja (‘in statu nascendi’) koje mu ne pripada i koje ga nužno obeležava u njegovoj raspolućenosti, ili, tačnije, u ponovnom rađanju u drugom jeziku”⁹⁸. Ponovno rađanje, raspolućenost, ono je što smo nazivali virtuelnom strukturom originala. U placenti originala njegova je budućnost, te se Kujundžić dalje igra rečima: „Kako da prevedem igru reči iz engleskog teksta, kao što je eufonijska igra reči ‘place’ i ‘placenta’, na primer, u moj jezik, u kojem reč ‘place’, ‘mesto’, ne priziva ovo mesto svih mesta (‘the place of all places’), placentu rođenja.”⁹⁹ Poput placente originala, drugost je upisana i u strukturu priče, te u strukturu istorijskog događaja. Prevodilac, pripovedač i istoričar se tako, u izvesnom smislu, bave ginekologijom: oni istražuju placentu fenomena. Njihov zadatak je, da kroz različite rekombinacije, dakle, montaže sitnih delova, obezbede fenomenima novi i drugačiji život, čija je mogućnost u njihove „originale” već upisana.

LITERATURA

- Agamben, G., “Language and History in Benjamin”, u *Differentia: Review of Italian Thought*, Vol. 2, No. 2, 1988., str. 169—183.
- Beiner, R., “Walter Benjamin’s Philosophy of History”, u *Political Theory*, vol. 12, no. 3, Sage Publications, 1984., str. 423—434.
- Benjamin, V., *Porijeklo njemačke žalobne igre*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1989.
- Benjamin V., *O jeziku uopšte i jeziku ljudi*, u *Eseji*, Nolit, Beograd, 1974., str. 29—45.
- Benjamin V., „O pojmu istorije [teze]”, u *Anđeo istorije*, Službeni glasnik, Beograd, 2017.

⁹⁷ Kujundžić, D., „Benjaminova ginekologija: nacrt za jednu teoriju izdaje”, u *Reč. Časopis za književnost i kulturu*, godina V, broj 47/48., B92, Beograd, 1998.

⁹⁸ Isto, str. 149.

⁹⁹ Isto, str. 160.

- Benjamin V., „Paralipomena uz ‘O pojmu istorije’“, u *Andeo istorije*, Službeni glasnik, Beograd, 2017.
- Benjamin V., „Zadatak prevodioca“, u *Iskustvo i siromaštvo: izabrani ogledi o iskustvu*, Službeni glasnik, Beograd, 2020.
- Benjamin W., „Pripovjedač: razmatranja uz djelo Nikolaja Ljeskova“, u *Estetički ogledi*, Školska knjiga, Zagreb, 1986., str. 166—187.
- Benjamin W., *The Arcades Project*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1999.
- Benjamin, W., „Experience and poverty“, u *Selected Writings, vol. 2, part 2*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1999., str. 731—736.
- Connelly, J., „Facing the Past: Walter Benjamin’s Antitheses“, u *The European Legacy*, vol. 9, no. 3, Published online, 2007.
- De Man, P., „O ‘Prevodiočevom zadatku’ Valtera Benjamina“, u *Reč. Časopis za književnost i kulturu*, godina V, broj 47/48., B92, Beograd, 1998., str. 110—123.
- Derida, Ž., „Potpis, Događaj, Kontekst“, u *Delo* br. 6, 1984., str. 7—35.
- Derida, Ž., „Kule Vavilonske – Vavilonski obrti“, u *Reč. Časopis za književnost i kulturu*, godina V, broj 47/48., B92, Beograd, 1998., str. 124—142.
- Eagleton, T., *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism*, Verso Editions and NLB, London, 1981.
- Finkelde, D., „The Presence of the Baroque: Benjamin’s ‘Ursprung des deutschen Trauerspiels’ in Contemporary Contexts“, u *A Companion to the Works of Walter Benjamin* (ed. Goebel J. R.), Camden House, New York, 2009., str. 46—69.
- Friedlander E., *Walter Benjamin: A Philosophical Portrait*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2012.
- Kujundžić, D., „Benjaminova ginekologija: nacrt za jednu teoriju izdaje“, u *Reč. Časopis za književnost i kulturu*, godina V, broj 47/48., B92, Beograd, 1998. str. 147—163.
- Lindroos, K., *Now-Time/Image-Space: Temporalization of Politics in Walter Benjamin’s Philosophy of History and Art*, University of Jyväskylä, Finland, 1998.
- Pereira, I. S. P., Doecke, B., „Storytelling for ordinary, practical purposes (Walter Benjamin’s ‘The Storyteller’)“, u *Pedagogy, Culture & Society*, vol. 24, no. 4, Routledge, Taylor & Francis Group, 2016., str. 537—549.
- Rochlitz, R., *The Disenchantment of Art: The Philosophy of Walter Benjamin*, The Guilford Press, New York, 1996.

- Salzani, C., “Review of ‘Review of Sam Weber, Benjamin’s –abilities’”, *Bryn Mawr Review of Comparative Literature*, Vol. 7, No. 1, Bryn Mawr College, 2008., str. 1—12.
- Stern, A., “‘The Mother of Reason and Revelation’: Benjamin on Metaphysics of Language”, *Critical Horizons*, published online, 2017.
- Štrajn D., “The Principle of Montage and Literature: Fragmented Subjectivity as the Subject-matter in Novel, Film and Digital Forms of Naration”, u *Primerjalna književnost*, vol. 37, no. 2, Ljubljana, 2014., str. 39—53.
- Torbidoni, J. M., “Blasting the Continuum of History: Walter Benjamin’s ‘Now-time’ and the Recovery of Experience”, u *Thémata. Revista de Filosofía*, no. 63, 2021., str. 154—173.
- Vardoulakis, D., “The Subject of History: The Temporality of Parataxis in Benjamin’s Historiography”, u *Walter Benjamin and History* (ed. by Andrew Benjamin), Continuum, London – New York, 2005., str. 118—136.
- Weber S., *Benjamin’s abilities*, Harvard University Press, Cambridge, 2008.

LUKA RUDIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

TRANSLATOR – STORYTELLER – HISTORIAN: MONTAGE OF THE VIRTUAL IN THE WORK OF WALTER BENJAMIN

Abstract: Walter Benjamin’s philosophy is often interpreted regarding to different stages of his philosophy. Considering the themes of his works, a division between different stages definitely stands. However, in this paper, we will try to show that there is a certain line that connects different phases of his thought path, by analyzing different essays that do not belong to the same phases of his philosophy. The line that connects different phases, above all, is revealed through the concept of virtuality. Benjamin tries to think about spaces of different possibilities of phenomena to manifest themselves differently in the future. His concepts are open to their own afterlife. In that sense, by analyzing his early essays about language and translation, along with his late essays about storytelling and history, we will

try to show that the tasks of the translator, storyteller, and historian are a lot more alike than they may seem to be.

Keywords: Benjamin, language, translation, storytelling, iterability, history, historical materialism, virtuality

Primljeno: 15.8.2023.

Prihvaćeno: 27.10.2023.

SAFER GRBIĆ¹

Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Republika Hrvatska

FENOMEN MISTICIZMA: ELEMENTI MISTICIZMA U HEIDEGGEROVU TREĆEM PERIODU MIŠLJENJA (1947-1976)

Sažetak: Recepcija Heideggerovoga djela od njegovih studentskih dana do suvremenosti je doista različna: od sumnjičavosti preko glorificiranja, od negiranja do propagiranja, od kritiziranja do dogmatskoga slijeđenja. Njegova biobibliografija koja pobuđuje tako oprečne reakcije kod čitateljstva doista da je povodom da Heidegger bude naposljetku optužen na zastranjivanje u filozofiji, nagovaranje na iracionalizam i potonji odlazak u misticizam. Jer, bili afirmativnoga stava spram Heideggerovoga djela ili pak negativnoga, moramo se složiti kako njegov treći period mišljenja sadrži mnoštvo eksplicitnih iskaza koji logiku izvrgavaju ruglu, znanstvenu metodu relativiziraju, iracionalnost drže dijelom racionalnosti ili mnoštvo eksplicitnih iskaza koji zazivaju mistike i evanđeliste, pitaju bez da imaju namjeru pružiti odgovore, onečišćavaju čisti um, itd. Na tomu tragu ovaj rad ima namjeru dokazati hipotezu o mnoštvu evidentnih elemenata misticizma u Heideggerovu trećem periodu mišljenja (1947-1976) – i to, kroz davanje prvenstva pjesništvu nad mišljenjem, uvođenje teologije u filozofiju kao i indikativnome svođenju mišljenja na mnijenje.

Ključne riječi: Heidegger, misticizam, mišljenje, pjesništvo, teologija, filozofija, mnijenje

1.0 HEIDEGGEROVI ELEMENTI MISTICIZMA

Ugrubo: sukladno klasičnom rječničkom određenju misticizma možemo uvidjeti zapravo kako misticizam predstavlja

¹ E-mail adresa autora: safegrbic@hotmail.com

doktrinu ili disciplinu koja zastupa suprotnost znanstvenim stajalištima tvrdeći kako se ono perceptivno u znanosti koje je podložno racionalnome ipak ne može spoznati (samo) putem logike. Poblizje: postoje stupnjevi i podjele misticizma sukladno čemu ne možemo reći da je misticizam isto što i potpuni iracionalizam, ali ipak sva njegova postupanja ne možemo dokazati racionalnim metodama niti svesti na područje perceptivnoga i iskustvenoga. Stoga: možemo navesti kako centralni problem u pogledu razlike misticizma u odnosu na racionalizam jeste način mišljenja.²

Upravo mišljenje i jeste pojam kojim povjesničari filozofije, interprete i mislioci određuju poglavito Heideggerov treći period mišljenja, što se daje sasvim dovoljnim povodom za propitati odnos s jedne strane misticizma kao načina mišljenja i pojma mišljenja u Heideggerovim poznim djelima. Takve intencije pobuđuju propitivanje elemenata misticizma kao ključnim osobenostima, aspektima ili sastavnim dijelovima misticizma koje nalazimo u Heideggerovim poznim radovima pri zvučnim tezama o prvenstvu pjesništva nad mišljenjem, uvođenju teologije u filozofiju i konačnom svođenju mišljenja na mnijenje.

1.1 Davanje prvenstva pjesništvu nad mišljenjem

Heideggerova posvećenost istraživanju pjesništva je općepoznata osobenost njegova djela – i to, posvećenost istraživanju Hölderlinovoga pjesništva, ali i Goetheovog i Rilkeovog. Heidegger je istraživao po Hölderlinovu pjesništvu prvi puta 1936. godine svojim govorom u Rimu naslovivši ga kao 'Hölderlin i bit pjesništva' (Hölderlin und das Wesen der Dichtung), zatim je održao i govor izrečen povodom stote obljetnice Hölderlinove smrti 1943. godine da bi iste godine objavio i raspravu takvom prigodom, pa je 1959. godine održao predavanje na zasjedanju Hölderlinovoga društva u Münchenu, a 1968. godine je napisao pregledni tekst povodom

² Usp. Audi, R. (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 594.

sedamdesetog rođendana Friedricha Georga Jüngera – i to, sve kao dijalog jednog mišljenja (Heideggerovog) s jednim pjevanjem (Hölderlinovim). No, Heidegger ne zaziva Hölderlina samo u pobrojanim tekstovima negoli gotovo u svakoj mogućoj prilici, pa tako i kada primjerice drži predavanja o Nietzscheu ili kada pojedinačno raspravlja o nekome problemu poput bitka, bića, mišljenja, sudbine, budućnosti, itd. Jer – pjesnički rečeno – „ono što ostaje, pak, zasnivaju pjesnici“.³

Ono što je osobenost Heideggerovog trećeg perioda mišljenja glede pitanja onoga što je Hölderlinovo pjesništvo – posebice u odnosu na drugi period mišljenja kada se s Hölderlinom značajnije i otpočeo takovrsni 'dijalog' – može se vjerojatno ponajbolje sažeti u iskazu iz Predgovora drugom izdanju 'Objašnjenja uz Hölderlinovo pjesništvo' (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung) gdje nakon navoda kako predmetna objašnjenja zapravo spadaju u dijalog jednoga mišljenja s jednim pjevanjem nedvosmisleno stoji zabilježeno: „Poradi onoga pjevanog, objašnjenje pjesme mora težiti za tim da sebe učini suvišnim.“⁴ Ovakav indikativan iskaz ne možemo razumjeti drugačije negoli kao osobeno povlačenje pred onim što je pjesništvo: objašnjenje pjesme koje je prethodno određeno kao jedno mišljenje sebe mora učiniti suvišnim pred jednim pjevanjem. Upravo, na takav način, sasvim izvjesno i u jednoj rečenici sažeto iskazano je davanje prednosti pjevanju nad mišljenjem.

U predgovoru četvrtom proširenom izdanju predmetnoga djela Heidegger na izvjestan način se pravda jednim iskazom kako 'Objašnjenja' su naprosto proizišla iz nužnosti mišljenja.⁵ A, Dodatkom uz Uvodnu napomenu, ponavljajući govor o ustuknuću mišljenja pred pjevanjem nastoji i razjasniti takvo što riječima:

³ Hölderlin, F. (1943). *Sämtliche Werke, Große stuttgarter Ausgabe*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, IV, 63.

⁴ Heidegger, M. (2012). Predgovor. U: *Objašnjenja uz Hölderlinovo pjesništvo*. Zagreb: Demetra, str. 2.

⁵ Ibidem, str. 1.

„Poradi onoga pjevanog, objašnjenje pjesme mora težiti za tim da sebe učini suvišnim. Posljednji, ali i najteži korak svakog tumačenja sastoji se u tome da sa svojim objašnjenjima iščezne pred čistom prisutnošću pjesme. Tada pjesma, stojeći u vlastitom zakonu, sama neposredno unosi svjetlo u druge pjesme.“⁶ Ponovljena tvrdnja iz Predgovora drugom izdanju 'Objašnjenja' nastavljena je objašnjenjem iskaza iz Predgovora četvrtom izdanju: naprosto, mišljenje iščezava pred pjevanjem iako je prethodila nužnost da mišljenje razgovara sa pjevanjem. Posljednji korak takvog dijaloga mišljenja i pjevanja kao koraka nužnosti jeste povlačenje mišljenja pred pjevanjem. Jer, kada se mišljenje učini suvišnim i pjesma ostane sama sa sobom u svojim zakonitostima, tada pjesma sama unosi svjetlo u druge pjesme – sukladno Heideggerovim tvrdnjama.

O čemu se zapravo ovdje radi možda se ponajbolje može vidjeti u zenitu Heideggerovog trećeg perioda mišljenja kada 1963. godine opetovano piše Predgovor čitanju Hölderlinovih pjesama i nedvosmisleno bilježi sljedeće: „Hoćemo li to uvidjeti već jedanput? Hölderlinovo je pjesništvo za nas sudbina. Ono čeka da joj se smrtnici primjere.“⁷ U takvom iskazu koje počinje upitanošću – koja naprasno ukazuje na Heideggerovu odrješitost u pogledu toga hoćemo li uvidjeti ono što je tako evidentno kao neophodnost da bude viđeno – Heidegger iznosi tvrdnju kako je pjesništvo za nas sudbina: i to, Hölderlinovo pjesništvo. Zašto Hölderlin, a ne primjerice Goethe ili Rilke, Heidegger je objasnio već 1936. godine iskazom kako je Hölderlinovo pjesništvo ono pjesništvo koje je dostojno dijaloga s mišljenjem upravo stoga što je Hölderlin pjesnik svih pjesnika – jer, Hölderlin pjeva o pjesništvu.⁸ S druge strane Heidegger uopće i ne spominje druge njemačke pjesnike osim uzgredno Rilkea ili primjerice Goethea za kojega navodi kako zaostaje u povijesti bitka imajući nesretan spor sa njutnovskom fizikom i zastupajući učenje o

⁶ Heidegger, M. (2012) Uvodna napomena uz ponavljanje govora. U: *Objašnjenja uz Hölderlinovo pjesništvo*. Zagreb: Demetra, str. 225.

⁷ Ibidem, str. 227.

⁸ Usp. Heidegger, M. (2012). Hölderlin i bit pjesništva. U: *Objašnjenja uz Hölderlinovovo pjesništvo*. Zagreb: Demetra, str. 33.

građanstvu svijeta.⁹ A, povrh svega toga pitanje sudbine je još ranije interpretativno izvučeno iz Hölderlinovoga pisma Balendorfu koje raspravlja o suprotstavljenosti 'svetoga patosa' i 'zapadne junonske trezvenosti'.¹⁰ Upravo iz tako određene suprotstavljenosti Heidegger izvodi kako je riječ o nečemu što naprosto ne treba držati nekom proizvoljnošću negoli treba biti promatrano kao neposredno razmišljanje o sudbini Nijemaca.¹¹ Mogli bismo kazati kako se cjelokupni dijalog jednog mišljenja sa jednim pjevanjem zrcali u pitanju sudbine kao historijskog zadatka razotkrivanja sopstvene suštine sve do u povlačenje mišljenja pred pjesništvom da bi se smrtnici mogli primjeriti. Heidegger još ranije u pismu 'O humanizmu' (Brief über den Humanismus) kao vrhuncu njegova samotumačenja nastoji rastumačiti kako se u predmetnom govoru o sudbini Nijemaca ne misli ništa patriotski niti nacionalistički, negoli u obzoru povijesti bitka.¹² U predmetnom Predgovoru iz 1963. godine, Heidegger ponovno pita i potom izrijekom odgovara: „Ipak, kako ćemo sve to uvidjeti i zadržati? Tako što ćemo slušati Hölderlinovo pjesništvo.“¹³

Uz svu spisateljsku redundanciju koja je počela još od predstudentskih godina preko hiljada i hiljada autorskih stranica autorskoga teksta kao različnih govora, rasprava, predavanja, bilješki, zapisa Heidegger naposljetku ipak dolazi do toga: slušajmo (Hölderlinovo) pjesništvo! Jer, Heidegger u predmetnom Predgovoru navodi kako ništa od pjesništva ne smijemo uzimati kao samovolju: „Međutim, ovdje možemo govoriti samo malo o pjesmama. To malo

⁹ O tomu više: Kaufmann, S. (2019). *Heidegger liest Goethe*. Heidelberg: Winter.

¹⁰ O tomu više: Wohlleben, J. (1990). Junonische Nüchternheit – Hölderlin. U: *Die Sonne Homers*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, str. 32-45.

¹¹ Usp. Heidegger, M. (2009). Volja za moć kao umjetnost. U: *Nietzsche I*. Beograd: Fedon, str. 117.

¹² Heidegger, M. (1996). O humanizmu. U: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*. Zagreb: Naprijed, str. 173

¹³ Heidegger, M. (2012) Uvodna napomena uz ponavljanje govora. U: *Objašnjenja uz Hölderlinovo pjesništvo*. Zagreb: Demetra, str. 228.

ograničava se na jedan izvor. On ostaje opterećen prividom samovolje. Privid se ublažava ako češćim slušanjem spremnije slijedimo riječi vodilje koje su uzete iz Hölderlinovoga pjesništva.“ Takvo što podsjeća na sličan iskaz u predavanjima o stvari Nietzscheovoga mišljenja tijekom drugog perioda mišljenja kada Heidegger izričito bilježi: „Taj dodatak jeste ono što laik, mjereći po onom što on smatra sadržajem teksta bez interpretacije, nužno kudi kao učitavanje i samovolju.“¹⁴ U Heideggerovom drugom periodu mišljenja se ograđivalo – sukladno mogućim prigovorima kojim bi se aludiralo na samovolju – na način osude za laicizam koji optužujući mjeri sadržajem teksta. No, u trećem periodu mišljenja Heidegger – od mogućih optužbi za samovolju – ograđuje se uputom da se privid samovolje ublažava češćim slušanjem. Tako, sa mjerenja sadržaja teksta prešlo se na češće slušanje odabranih riječi! Ili, još plastičnije pojašnjeno: Heidegger u trećem periodu mišljenja u odnosu na drugi period mišljenja u obzorju navedenih iskaza daje prednost sluhu nad vidom, kao onomu što je prednost slušanja riječi u odnosu na ono što je čitanje teksta. Takvo što ne ukazuje niti na bilo što drugo u ovomu kontekstu negoli u davanju prednosti pjevanju nad mišljenjem, davanju prednosti pjesnicima nad misliocima, davanje prednosti poeziji nad filozofijom. I, takvo što može na prvu zvučati suviše grubo i osuđujuće, ali Heidegger navodeći riječi Hölderlinovoga pjesništva bilježi: „Svoje glavost se mora pognuti i nestati. Dužnost je umovanja i mišljenja samo ono jedno: misliti ispred pjevanja kako bi potom moglo pred njim odstupiti unatrag.“¹⁵ Taj laicizam o kojemu se govori, taj privid samovolje o kojemu je riječ, ta prednost mišljenja nad pjevanjem mora ustuknuti: jer, takvo što nije ništa drugo negoli svoje glavost koja ima za nestati – sukladno Heideggerovim poznijim stajalištima.

¹⁴ Heidegger, M. (2009). Nietzscheova metafizika. *Nietzsche II*. Beograd: Fedon, str. 248.

¹⁵ Heidegger, M. (2012). Uvodna napomena uz ponavljanje govora. U: *Objašnjenja uz Hölderlinovo pjesništvo*. Zagreb: Demetra, str. 228.

I, upravo na takav način se isporučila prednost pjevanja nad mišljenjem – i to, kao rezultanta mišljenja o pjevanom što je upriličeno nužnošću mišljenja putem Heideggerovoga dijaloga jednog mišljenja sa jednim pjevanjem u konačnici odstupivši unatrag i prepustivši prednost pjesništvu. Sukladno predmetnom Predgovoru iz 1963. godine može se uvidjeti kako je mišljenje mislilo ispred pjevanja da bi naposljetku odstupilo unatrag i prepustilo prednost pjesništvu nad mišljenjem kao prednosti slušanju nad čitanjem. Takvo što Heidegger izričitije opetuje u predmetnom Predgovoru kada bilježi: „Ponovnim slušanjem mi postajemo bolji slušatelji. Ali i pozorniji na način kako bi ono pjesnikovo kazano htjelo biti govoreno. Jer, od izbora pjesama još je teže pogađanje tōna. Ono može u onom jednom trenutku tehnički zapisanoga govora uspjeti, ali isto tako može lahko i ne uspjeti.“¹⁶ Na takav način se davanje prednosti sluhu nad vidom isporučuje još osobenijim jer nije riječ samo o slušanju negoli opetovanim slušanjima, postajanjem boljim slušateljem, pozornijim slušanjem, pogađanjem tona, slušanjem onoga što je pjesnik doista želio pjevati. Na takvo što je Heidegger diskretnije ukazivao i ranije u drugome periodu mišljenja kada primjerice 1943. godine u predavanju naslovljenom kao 'Povratak kući/Srodnicima' (Heimkunft/An die Verwandten) stoji pribilježeno: „Dokle ćemo još misliti da tu najprije postoji priroda po sebi i krajolik za sebe koji se onda mitski oboje uz pomoć 'poetskih doživljaja'? Dokle ćemo se još zatvarati iskustvu bića kao bića? Dokle će se još Nijemci oglušivati o riječ koju je Hölderlin pjevao u prvoj strofi himne 'Patmos'?“¹⁷ Dakle, Heidegger sasvim otvoreno postavlja pitanje dokle ćemo misliti da postoji područje noumena koji potom mitski uz pomoć posebnosti poetskoga doživljaja postaju fenomenima: jer, naprosto postoji samo ono pjesničko tragom čega

¹⁶ Ibidem, str. 225.

¹⁷ Heidegger, M. (2012). Povratak kući / Srodnicima. U: *Objašnjenja uz Hölderlinovo pjesništvo*. Zagreb: Demetra, str. 18.

1951. godine i drži predavanje u čijem naslovu objašnjava ono do čega se došlo: „Pjesnički stanuje čovjek.“¹⁸

Heidegger u drugom pasusu spomenutoga predavanja iz 1951. godine razjašnjava: „Pjesnički stanuje čovjek.' Ako je to potrebno kadri smo da zamislimo kako pjesnici – s vremena na vrijeme – pjesnički stanuju. Ali na koji način 'čovjek' – to znači: svaki čovjek u svako vrijeme – treba pjesnički da stanuje?“¹⁹ Na koncu predavanja Heidegger i odgovara na postavljeno pitanje: „Stanujemo li mi pjesnički? Vjerojatno da stanujemo skroz nepjesnički. Ako je tako, da li su pjesnikove riječi uhvaćene u laži, da li su one neistinite? Nisu. Istinitost njegove postavke potvrđuje se na najneobičniji način. Jer, stanovanje može da bude nepjesničko samo zato što je ono, u suštini, pjesničko.“²⁰ Na tomu tragu postaje i jasniji Heideggerov citirani krik iz 1943. godine kada na jednom mjestu u svojem predavanju bilježi: Dokle ćemo još misliti ..., dokle ćemo se još zavaravati..., dokle će se još Nijemci oglušivati ...?! Jer, takvom logikom i nedobro je vrsta dobroga kao što je i nelagoda u suštini lagoda istovjetno čemu je i nebiće u suštini biće.

No, ne ulazeći u dublje analize, nakon svega pobrojanoga možemo u završnici kazati kako je riječ o Heideggerovom nedvosmisleno dokazanome davanju prednosti pjesništvu nad mišljenjem, davanju prednosti sluhu nad vidom, davanju prednosti pjesnicima nad misliocima – i, ne samo to, negoli potom i potpunome ustuknuću dosadašnjega mišljenja – sve kako bismo pažljivije i opetovano slušali pjesništvo, kako bismo tiho osluškivali sami tōn pjevanja, kako bismo došli do onoga do čega bismo trebali da dođemo. Takvo što se ne isporučuje nikako drugačije negoli kao neka vrsta misticizma.

¹⁸ Usp. Hajdeger, M. (1982). *Pesnički stanuje čovjek*. U: *Mišljenje i pevanje*. Beograd: Nolit, str. 149.

¹⁹ Hajdeger, M. (1982). *Pesnički stanuje čovjek*. U: *Mišljenje i pevanje*. Beograd: Nolit, str. 149.

²⁰ *Ibidem*, str. 167.

1.2 Uvođenje teologije u filozofiju

Heideggerov odnos spram teologije u njegovu trećem periodu mišljenja uistinu je složen i bilo bi ga teško razumjeti ukoliko bi bio naprasno izložen kratkim prikazom, pa sukladno tomu, a za potrebe ovoga rada – neophodno je izložiti genezu Heideggerovoga odnosa spram teologije u osnovnim crtama unutar njegova cjelokupnog djela na takav način uvodeći u kontekst onoga što slijedi u njegovu trećem periodu mišljenja.

Odmah s početka možemo uvidjeti kako neki od vodećih kritičara u svojim priredbinama Heideggerovoga životopisa su nedvosmisleno iznijeli sljedeću kvalifikaciju – nakon temeljnoga proučavanja njegova ranoga perioda mišljenja i studentskih spisa: kraj katoličkog filozofa.²¹ I, ovakva kvalifikacije je još i blaga stoga što iznalazimo mjesta na kojima se Heidegger potpisuje na sljedeći način: „Heidegger, teolog!“²² Da li je po srijedi kraj katoličkog filozofa ili kraj filozofa katolicizma ili pak nešto mnogo gore kao kraj filozofa koji je propagirao teologiju filozofskim metodama ili najneочеčivnije teologa koji se zadesio u filozofiji – pitanja su koja će biti neophodno naknadno promišljati. Jer, teško je moguće – nakon djetinjstva provedenoga u dvorištu crkve, šestogodišnjeg učenja za sjemeništara, dvotjednog učenja kod jezuita, godinu i po studija teologije na Sveučilištu u Freiburgu – da se ipak ne ostane u takovrsnoj tradiciji.²³ Ili: teško je ne ostati pod utjecajem teologije čak i nakon raskida sa onim što je dogmatski katolicizam, nakon životopisnih kriza vjere i biografskih flertovanja sa

²¹ Usp. Sheehan, T. (2004). Životopis: Heidegger i teška vremena. U: *Eseji o Heideggeru*. Sarajevo: Oko, str. 9.

²² Brainard, M. (1991). Contributions to Der Akademiker 1910-1913. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 14 no. 2/vol. 15 no. 1. str. 486-519.

²³ Usp. Sheehan, T. (1988). Heidegger's Lehrjahre. U: *Collegium Phaenomenologicum: The first ten years*. Amsterdam: Kluwer, str. 77-137.

protestantizmom.²⁴ U prilog tomu govori i Heideggerova studentska borba za poziciju na katedri katoličke filozofije nakon obrane doktorske disertacije, promjena teme disertacije iz filozofije matematike u katoličku skolastiku, kao i primanje stipendije uvjetovane obećanjem da će se slijediti crkveno učenje.²⁵ No, usprkos svemu, Heidegger nije primljen na poziciju koju je želio na katedri za katoličku filozofiju negoli je nakon prvotne krize vjere i poznanstva sa Husserlom ipak upošljen na katedri za nekršćansku filozofiju kao Husserlov nasljednik.²⁶

Pa, ipak, prijem na katedru za nekršćansku filozofiju nije priječio Heideggera da 1927. godine na poziv ev. Theologenschaft Tübingen održi predavanje indikativnoga naslova 'Filozofija i teologija' (Philosophie und Theologie) u kojemu je otpočeto riječima kako je opreka vjere i znanja samo jedno vulgarno shvatanje odnosa između filozofije i teologije kao vječite napetosti i borbe različitih svjetonazorskih pozicija.²⁷ Heidegger u jednoj rečenici već prvoga pasusa predmetnoga predavanja navodi kako se odnos vjere i znanja ne odlučuje znanstvenom argumentacijom negoli snagom uvjerenja i navješćenja što je stajalište suprotno postignućima novovjekovne metafizike i Kantove epohalne distinkcije između onoga što je znanje, vjerovanje i mnijenje.²⁸ Na tragu takvoga zaobilaska Kanta – što je učinio primjerice pola stoljeća docnije i sâm Papa u svojoj enciklici 'Fides et Ratio' iz 1998. godine²⁹ – Heidegger bilježi sljedeće: „Mi uzimamo problem ovoga odnosa od početka drugačije i to kao pitanje

²⁴ Usp. Ott, H. (1988). *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt: Campus, str. 106-107.

²⁵ Usp. Sheehan, T. (2004). Životopis: Heidegger i teška vremena. U: *Eseji o Heideggeru*. Sarajevo: Oko, str. 15.

²⁶ Ibidem., str. 32.

²⁷ Usp. Heidegger, M. (1972). *Filozofija i teologija*. U: *Uvod u Heideggera*. Zagreb: RK SOH, str. 69.

²⁸ Usp. Filipović, V. (1989). *Filozofski rječnik*. Zagreb: NZMH, str. 351.

²⁹ Usp. Pavao II, I. (1999). *Fides et ratio = Vjera i razum: enciklika svim biskupima Katoličke crkve o odnosu vjere i razuma*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

odnosa dvije znanosti.³⁰ Time se zapravo plastično hoće reći da Heidegger demonstrativno teologiju proglašava znanošću (Wissenschaft) zaobilazeći Fichteovu distinkciju između znanosti (Wissenschaft) u gruboj interpretaciji kao znanja, racionalnosti, perceptivnoga s jedne strane i nauke (Lehre) u gruboj interpretaciji kao naučavanja, iracionalnosti, neperceptivnoga s druge.³¹ Ali, Heidegger kao da nastoji razjasniti kako ovdje nije riječ samo o teologiji negoli kršćanskoj teologiji kao specifikumu koji zavrjeđuje biti određen znanošću. A, znanost za Heidegger je određena na sljedeći način: „Zasnivajuće otkrivanje neke vazda u sebi zatvorene oblasti bića, odnosno bitka, za volju same otkritosti.“³² Kako bi izbjegao moguće prigovore Heidegger ipak navodi kako postoje neke osobite distinkcije između teologije i filozofije jer se filozofija razlikuje od teologije apsolutno stoga što filozofija proučava bitak držeci u vidokrugu biće dočim teologija proučava biće.³³

Nastojeći utvrditi svoju poziciju glede pitanja odnosa teologije i filozofije, Heidegger u predmetnome predavanju navodi nekoliko pravila koje je potrebno zadovoljiti kako bi neko biće postalo predmetom znanosti, pa kao prvo pravilo pozitivnosti neke znanosti navodi: „Da uopće neko nekako već otkriveno biće u izvjesnom opsegu jest nalažljivo kao tema teorijskog popredmećivanja i opitivanja.“³⁴ Ovdje bi trebale biti posebno indikativnim formulacije 'neko' i 'nekako' kao 'već otkriveno', što kao takvo može biti tema teorijske analize stoga što je više negoli poznato da ukoliko teologiju uključimo u znanosti, biće njezinog istraživanja neće moći biti i neteorijski kao praktično popredmećivano i opitivano. Ono što u

³⁰ Heidegger, M. (1972). Filozofija i teologija. U: *Uvod u Heideggera*. Zagreb: RK SOH, str. 69.

³¹ O tomu više: Fichte, J. G. (2007). *Učenje o nauci (1804)*. Beograd: Službeni glasnik.

³² Heidegger, M. (1972). Filozofija i teologija. U: *Uvod u Heideggera*. Zagreb: RK SOH, str. 70.

³³ Ibidem, str. 71.

³⁴ Ibidem, str. 71.

takvome pravilu uočavamo jeste to da Heidegger ne određuje kako bi u smislu načina trebalo biti otkrivanje predznanstvenog bića negoli u korist teologije navodi kako je potrebno da predznanstveno biće bude na izvjestan način već nekako otkriveno prije samoga docnijeg znanstvenog otkrivanja. No, na takav način, neodređenost u pogledu načina otkrivanja predznanstvenoga bića dopušta nam tvrditi kako je i jednorog kao biće već na neki način predznanstveno otkriveno što je zapravo dovoljno da postane predmetnom znanstvenoga otkrivanja i da znanstveno otkrivanje jednoroga kao takozvane 'jednorologije' bude u sustavu znanosti ravnopravno s primjerice prirodnom znanosti ili matematikom i logikom. To što je predznanstveno otkrivanje jednoroga produkt uobrazilje koja je spojila rog i konja – iako takvo biće nikada nije postojalo u iskustvu, s čime će se dakako složiti i historijska znanost kao i sama teologija – uopće nije umnogomu bitno. No, Heidegger nije slučajno zanemario otkrivanje predznanstvenog bića jer problematiziranje o tomu pitanju moglo bi nas dovesti u situaciju da problematiziramo i pojam boga kao bića koje je predmet istraživanja u teologiji – i to, bića koje je čisto teološki pojam koji svejedno da li kroz orfizam u Platona ili skolastiku u Leibniza naprasno na ovaj ili onaj način završava u filozofijskome diskursu o čemu se novija filozofija putem kritike racionalne teologije odrješito očitovala: ne možemo znanstveno dokazati postojanje boga jednako kao što ne možemo niti zaniijekati njegovu egzistenciju.³⁵ Nadalje, Heidegger dodaje drugi uvjet: „Da je ovaj predležeci positum nalažljiv u neodređenom predznanstvenom načinu pristupanja i ophođenja s bićem u kojem se načinu ophođenja već pokazuje specifična stvarnovitost ove oblasti i način bitka dotičnog bića, Dakle, da je on prije svog teorijskog zahvaćanja, makar i neizraženo i neznano otkriven.“³⁶ Pravilom ovako predloženim i Danteov troglavi pas Cerberus kao čuvar ulaza u treći krug pakla namijenjen gladnima sasvim ravnopravno bi mogao biti

³⁵ Usp. Kant, I. (1998). *The Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 384.

³⁶ Ibidem, str. 72.

biće koje je predmet znanosti – i to, vjerojatno 'Cerberusologije'.³⁷ Ono što je još indikativnije jeste da ne samo da bi bilo riječi o znanosti negoli bi takva znanost bila ravnopravna sa primjerice kibernetikom. Kao treći i posljednji uvjet da nešto bude znanost Heidegger navodi: „Pripada pozitivnosti da je i ovo predznanstveno odnošenje spram predležecem biću već osvjetljeno i vođeno jednim, iako još nepojmovnim razumijevanjem bitka. Pozitivnost pak može varirati u skladu sa stvarnovitošću bića, u skladu s njegovim načinom bitka i u skladu sa načinom predznanstvene otkritosti dotičnoga bića i načina pripadnosti ove otkrivenosti onome što predleži.“³⁸ Na takav način, Heidegger ipak priznaje različnosti između primjerice prirodne znanosti i ovdje problematizirane teologije u pogledu stvarnovitosti bića, iako i jedna i druga i dalje ostaju u području pozitivnih znanosti kao znanosti o biću. Tako botanika, čiji predmet proučavanja βοτάνη jeste perceptivan, jednaka je u Heideggerovome sustavu primjerice teologiji čiji predmet proučavanja θεός ipak ne možemo premjeriti, pomirisati, dodirnuti, vidjeti... U obzoru takvih početnih (pret)postavki Heidegger i nastavlja svoje predavanje o odnosu filozofije i teologije raspravljajući o pozitivnosti teologije, znanstvenosti teologije i mogućem odnosu tako određene teologije spram filozofije.

U drugom periodu mišljenja Heidegger pristupa interpretativnome razvijanju onoga bića kojega teologija uzima za predmet svojih istraživanja prvotno putem Hölderlinovoga pjesništva kada u filozofijski diskurs uvodi raspravljanje o božanstvima, anđelima, glasicima, pjesnicima svejedno da li Hölderlin spominjao božanstva u stihovima koje Heidegger izdvaja među drugim stihovima ili pak ne.³⁹ Takvo što Heidegger eksplicitno i priznaje

³⁷ Alighieri, D. (2009). *Božanstvena komedija: Pakao*. Sarajevo: Svjetlost, str. 61.

³⁸ Heidegger, M. (1972). *Filozofija i teologija*. U: *Uvod u Heideggera*. Zagreb: RK SOH, str. 72.

³⁹ O tomu više: Lilly, R., & Haar, M. (1989). Heidegger and the God of Hölderlin. *Research in Phenomenology*, 19(1), 89-100.

kada u govoru 'Povratak kući/Srodnicima' (Heimkunft/An die Verwandten) iz 1943. godine pred auditorijem izriče: „Time što pjesnik škrtari s riječju 'bozi' i to ime kazuje s više oklijevanja time i više dolazi do svijetljenja ono vlastito bogova – da su oni pozdravljajući u kojima pozdravlja vedrina.“⁴⁰ No, stoga što je u ovomu radu već izlagano o pitanju Heideggerovoga mišljenja u obzoru pjesništva, zgodnije bi bilo ukazati na Heideggerova tumačenja Nietzscheove metafizike u njegovu drugome periodu mišljenja, a u kontekstu ovdje postuliranoga pitanja Heideggerovoga odnosa spram teologije. Jer, ne bi trebalo čuditi zašto Heidegger – svoju decenijsku posvećenost koja se protezala sporadično i na treći period njegova mišljenja – posvećuje upravo interpretiranjima Hölderlina i Nietzschea. Prvi, bio je njemački nacionalni pjesnik koji je pišući stihovima mogao biti interpretativno pogodan za Heideggerova interpretiranja. Drugi, dakle Nietzsche, bio je najveći kritičar teologije i crkve kojega se držalo za pjesnika, mistika i aforističara što je poslužilo zgodnim da se decenijskim interpretativnom pothvatom Nietzscheovim riječima obrani teologija. Tako Heidegger primjerice Nietzscheovu tezu o smrti boga interpretira kao tezu koja nije ateistička negoli je zapravo formula jednoga događaja koji se dogodio u povijesti zapada⁴¹ – pri tomu navodeći do tada neobjavljivane izvore Nietzscheove zaostavštine pronađene u posjedu njegove sestre Elisabeth Förster koja je poslije optuživana za mijenjanje Nietzscheovih tekstova u korist Nacionalosocijalističke partije.⁴² Opravdavajući Nietzscheovu tezu o smrti boga kroz svoja predavanja i docnije kroz rasprave pisane u obliku predavanja, Heidegger je došao do sljedećeg: „Na 'moralno' viđenoga boga i samo na toga boga misli se kad Nietzsche kaže: 'Bog

⁴⁰ Heidegger, M. (2012). Povratak kući / Srodnicima. U: *Objašnjena uz Hölderlinovo pjesništvo*, str. 16.

⁴¹ Hajdeger, M. (2009). Volja za moć kao umetnost. U: *Niče I*. Beograd: Fedon, str. 174.

⁴² Usp. Higgins, K. M. (2014). Elisabeth Förster-Nietzsche and the Reinvention of Nietzscheanism in the Service of National Socialism. *New Nietzsche Studies*, 13(3), 151-170.

je mrtav'. On je umro zato što su ga ljudi ubili."⁴³ Ovdje nije riječ o tomu da li je interpretacija istinita ili lažna, negoli o Heideggerovom decenijskom poduhvatu kako bi došao do spašavanja boga od Nietzschea usprkos različnim tadašnjim kritikama od kojih je većina tvrdila suprotno onomu do čega je došao Heidegger.⁴⁴ Na tomu tragu Heidegger upozorava: „Nietzschea treba izdvojiti iz sumnjivoga društva onih površnih ateista koji poriču boga ukoliko ga ne vide u epruveti i koji poreknutog boga zamjenjuju svojim 'napretkom' pretvorenim u 'boga'."⁴⁵ Takva Heideggerova poigravanja sa pojmom boga i filozofijom možda ponajbolje opisuje Husserlova opaska iz 1931. godine u kojoj govoreći o Heideggeru na jednom mjestu bilježi: „Rat i poteškoće koje iz njega proizlaze vode ljude misticizmu."⁴⁶

No, sve izloženo nije imalo za cilj degradirati teologiju ili afirmirati neku suprotnost teologiji negoli predočiti Heideggerov odnos spram teologije od njegovih studentskih dana do potonjeg trećega perioda mišljenja. I, mnogo je primjera koje bismo mogli izdvojiti kao reprezentativne tijekom Heideggerovog trećega perioda mišljenja u kojima se operira pojmom božanskoga, ali jedan među njima se ispostavlja krajnje indikativnim. Riječ je o završnoj diskusiji na jednoj seminarskoj vježbi koja je docnije objavljena pod naslovom: 'Onto-teo-loški ustroj metafizike' (Die Onto-Theo-Logische Verfassung Der Metaphysik). Predmetna diskusija iz 1957. godine zapravo predstavlja svojevrsni pokušaj da se zapodjene razgovor sa Hegelom. Naravno, ponovno, riječ je o bogu na način da Heidegger ukazuje na jedan stavak s početka Hegelovog djela 'Wissenschaft der Logik' u kojemu kaže: „(a najneprijepornije pravo

⁴³ Ibidem, str. 305.

⁴⁴ O tomu više: Caro, A. D. (1982). Reception and Impact: The first decade of Nietzsche in Germany. *Orbis Litterarum*, 37(1), 32-46.

⁴⁵ Hajdeger, M. (2009). Večno vraćanje istog. U: *Niče I*. Beograd: Fedon, str. 305.

⁴⁶ Cairns, D. (1976). *Conversations with Husserl and Fink*. The Hague: Nijhoff, str. 9.

da se s njim počne imao bi bog).⁴⁷ Takav stavak iz Hegelovoga djela isporučio se zapravo podesnim za propitivanje metafizike vraćanjem korak unatrag u njezinu bit – i to, iz metafizike atomskoga doba Heidegger iznalazi za neophodno vratiti se korak unatrag u bit metafizike i pitanje boga. Ili, drugim riječima: Heidegger vidi Hegelov stavak uputnim da se vrati na početak znanosti koja ukoliko mora, prema Hegelovim riječima, početi s bogom onda bi, prema Heideggerovim interpretacijama Hegelovog stavka, zapravo morala početi s teologijom kao znanošću o bogu. Jer, Hegelu teologija znači ono što je iskaz predstavljajućeg mišljenja o bogu, dočim Heidegger upozorava kako su ranije Grci izvornije mislili teologiju – i to, kao onu koja ima značenje mitsko-poetskog kazivanja o onomu što su božanstva.⁴⁸ Praveći takvu distinkciju između grčkoga i Hegelova razumijevanja pitanja teologije kao distinkcije između iskaza i kazivanja, Heidegger propituje pojam teologije i na tragu prvoga perioda mišljenja ponovno postavlja pitanje zašto je teologija znanost tj. zašto u ovom slučaju s Hegelovim navodom znanost treba početi s bogom. Heidegger na takvo retoričko pitanje izrijeком daje odgovor kako je zapravo teologija znanost zato što: „Znanost je sustavno razvijanje znanja koje sebe kao bitak bića sam zna i tako je istinito.“⁴⁹ Ali, Heidegger bez izričitoga razjašnjavanja tako definiranoga pojma znanosti naprasno prelazi na izlaganje kako je znanost o bitku, tj. o biću tijekom samoga prelaska u srednji vijek nazivana ontosofija ili ontologija. Na takav način Heidegger opetovano ukazuje na mišljenje bitka kao bića što hoće reći kako je metafizika od svojih najranijih početaka i znanost o bitku kao ontologija i znanost o biću kao teologija. I, na tomu mjestu Heidegger upozorava kako je takvo što tvrdio i 1929. godine svojim pristupnim predavanjem na Sveučilištu u Freiburgu: jer, naprosto, metafizika misli pitanje o biću kao takvome i pitanju o biću u cjelini koja

⁴⁷ Hegel, G. W. F. (1986). *Wissenschaft der Logik*. Berlin: Suhrkamp Verlag, str. 79.

⁴⁸ Usp. Hajdeger, M. (2009). Večno vraćanje istog. U: *Niče I*. Beograd: Fedon, str. 306.

⁴⁹ Ibidem, str. 306.

sjedinja sve biće i tako se isporučuje onto-teo-logijom. No, eksplicitno, Heidegger dolazi do takvoga iskaza tek 1957. godine u završnoj diskusiji na jednoj seminarskoj vježbi jer prethodnih decenija Heideggerovoga spisateljstva i uopće tijekom cijele zapadne povijesti mišljenja nikada nije mišljena bitak metafizike – i to, nije mišljena metafizika nikako jer je mišljen bitak kao biće. Tragom toga Heidegger zaključuje: „Metafizika je teologija, iskazivanje o bogu, stoga što bog dolazi u filozofiju.“⁵⁰ Takvo što podsjeća na predavanje iz 1927. godine o odnosu filozofije i teologije gdje je među uvjetima da bi nešto bilo znanost i da je biće koje znanost proučava odveć na neki način otkrito, pa tako i sada trideset godina poslije Heidegger dolazi do toga da je metafizika zapravo teologija jer bog dolazi u filozofiju. Ali, kako bog dolazi u filozofiju Heidegger nastoji razjasniti iskazom: „Bitak bića predstavlja se temeljno u smislu temelja (prapočela) samo kao *causa sui*. Time je imenovan metafizički pojam boga.“⁵¹

Na takav način Heidegger izjednačava teologijski pojam boga sa onim što je u filozofiji *causa sui* – kao prapočelo kojemu ne prethodi niti jedna uzročnost. To što antička filozofija niti u svojim ranim počecima niti na vrhuncu svojega razvoja ono što je *causa sui* ne imenuje kao θεός negoli uvijek na različite načine i unutar različitih značenja Heideggeru je manje bitno od toga da nakon srednjega vijeka dovede teologiju u filozofiju – svejedno da li ta teologija u filozofiji bila katolička ili protestantska ili filozofska, naprosto se ne može zaobići pojam boga. Napose i sãmo referiranje na *causa sui* kao skolastičko *causa prima* temeljeno na latiniziranju onoga što je starogrčko ἀρχή govori o opravdanoj sumnjičavosti spram Heideggerovih intencija. Jer, gotovo svakom pojedinačnom pitanju filozofije Heidegger uvijek osporava značenje nagovještavajući kako je razlog tomu rimski prijevod antičkoga

⁵⁰ Ibidem, str. 307.

⁵¹ Heidegger, M. (1996). Onto-teo-loški ustroj metafizike. U: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*. Zagreb: Naprijed & Brkić i sin, str. 309.

pojmovlja, dočim u slučaju pitanja boga zadovoljava se s onim što je *causa sui*. Naprosto, Heidegger zahtijeva da se misli grčki, pa iako je prapočelo u filozofiji imenovano kao ἀρχή Heidegger ne označava bit metafizike onto-arhe-loškim negoli onto-teo-loškim ustrojem, uvodeći diskretno pod izlikom onoga što je *causa sui* zapravo teologiju u filozofiju. Takvo što upućuje kako je Heidegger ipak bio djelatnik katedre za kršćansku filozofiju iako kao nasljednik Husserla na katedri za nekršćansku filozofiju.

Ili, još plastičnije: takvo što ne bi trebalo izazivati čuđenje u slučaju Martina Heideggera rođenog u Meßkirchu koji je insistirao u svojim djelima napovijes(no)ti bitka, Meßkirchu kao historijskome gradiću koji je bio centar pokrštavanja stanovništva onoga što se zove gornjom švapskom Njemačkom u osmome stoljeću, Meßkirchu koji je kovanica od 'Messe' (misa) i 'Kirche' (crkva) zbog svetišta svetome Martinu po kojem je Heidegger i dobio ime.⁵²

1.3 Svođenje mišljenja na mnijenje

Heidegger 1951/1952. akademske godine na Univerzitetu u Freiburgu održao je dva jednosatna predavanja naslovljena kao 'Što se zove mišljenje?' (Was heisst Denken?) u kojima je iskazana doista indikativna tvrdnja: mi današnji još uvijek ne mislimo.⁵³

I, u predmetnim predavanjima možemo iznaći mnogo srodnih iskaza koji dekadenciraju ono što je u školskoj filozofiji određivano kao mišljenje. Nakon višedecenijskih istraživanja Heidegger je u djelima trećeg perioda mišljenja naprosto došao do toga da na predavanju pred studentima izjavi: „Učitelj je daleko manje siguran u svoju stvar nego oni koji uče u svoju.“⁵⁴ Nesigurnost Učitelja može postati jasnijom ukoliko uzmemo u obzir nedovršene projekte destrukcije povijesti ontologije vođene po niti vodilji pitanja o bitku kao i prevladavanju metafizike, nakon promjena metodskih pozicija

⁵² Hahn, F. (2011). 1000 Jahre Stadtgeschichte im Blick. U: *Südkurier* 5 (9).

⁵³ Usp. Heidegger, M. (2008). *Što se zove mišljenje?* Zagreb: Breza, str. 13, 22 i dr.

⁵⁴ Ibidem, str. 60.

od fenomenologije do mišljenja, nakon prilaska pitanju bitka sa gotovo svih mogućih strana – ali, treba uzeti u obzir i da u predmetnome predavanju nije riječ o nesigurnosti u stvar mišljenja negoli u mišljenje sâmo. Tragom toga ne čudi što Heidegger na predavanjima tijekom nastave pred svekolikim auditorijem poseže za navodima iz Evanđelja po Mateju iz Novoga zavjeta – i to, u Luterovome prijevodu.⁵⁵ Naprosto, nakon redundancije njegova opusa, nakon lagodnoga odnosa spram logike, nakon nekih aklimaktičnih dovršavanja projekata, ne čudi Heideggerovo posezanje za stavicima iz kršćanske Biblije. No, ukoliko glavni pojam svojega glavnoga djela kao bitka tubitka isporučuje u brizi koju Heidegger temelji na svojim interpretacijama ovoga pojma kod svetoga Augustina⁵⁶ – tada zazivanje svetoga teksta i crkvenih otaca nije samo podsjećanje na tradiciju negoli i dokazivanje, temeljenje i usmjeravanje filozofije na ono teologijsko.

No, Heidegger se brani od mogućeg prigovora za zazivanje evanđelista kao i svih drugih mogućih prigovora iskazima poput: „Jer sve što je u nekom bitnom mišljenju istinski mišljeno ostaje – i to iz bitnih razloga – višeznačno.“⁵⁷ Takvo što hoće reći da ukoliko je višeznačno tada je istinski mišljeno u nekom bitnom mišljenju; ali, također, hoće reći i da kako god prigovarali onomu mišljenom prigovor nije valjan jer cilja na jedno značenje od više mogućih značenja. I, ne samo da ono bitno mišljeno ima više mogućih značenja, negoli se prema Heideggerovim stajalištima istinski mišljeno može zahvatiti i izvan logičkoga. Takvo što Heidegger eksplicitno navodi: „Tamo, međutim, gdje mišljenje susreće nešto što se logički više ne može zahvatiti, ono što je s takva gledišta nezahvatljivo još uvijek stoji u vidokrugu logičkog, naime kao nelogičko, ono što više nije logičko ili kao metalogičko, nad-

⁵⁵ Usp. Ibidem, str. 60; Usp. Baković, L. (1989). *Biblija: Stari i Novi zavet*. Novi Sad: Dobra vest, str 14.

⁵⁶ Heidegger, M. (1988). *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed, str. 226.

⁵⁷ Heidegger, M. (2008). *Što se zove mišljenje?* Zagreb: Breza, str. 78.

logičko.⁵⁸ Tako se, tobože, ne može optuživati Heideggera za iracionalizam ili misticizam ili zastranjivanje jer se brani stajalištem kako je i ono što nije logičko kao nelogičko upravo logičko, što ostavlja dojam tvrđenja kako je nelogičnost vrsta logike, kako je nadlogičko u odnosu na logičko ili kako je pak metalogičko predmet filozofskog mišljenja. Takve izjave možemo smatrati rezultantom sve češćih optužbi usmjerenih protiv Heideggera koje se odnose na njegov odlazak u misticizam. Ali, Heidegger se godinama ranije branio od takvih optužbi poput primjerice u slučaju samotumačenja kroz pismo 'O humanizmu' (Brief über den Humanismus) iz 1946. godine u kojemu Heidegger indikativno bilježi: „Može li se nastojanje da se mišljenje ponovno dovede u svoj element nazvati 'iracionalizmom'?”⁵⁹ U predmetnom predavanju upravo to nastojanje da mišljenje ponovno dovede u svoj element upriličeno je i u pogledu samoga humanizma kada Heidegger insistira da ukoliko se govori protiv humanizma to ne znači da se govori u korist inhumanizma ili iracionalizma ili zastranjenosti negoli protiv humanizma kakav je određujući u današnjici⁶⁰ ili kada se skriva iza Hölderlina navodeći kako niti on ne spada u 'humanizam' jer misli izvornije negoli što je uzmogao humanizam.⁶¹

Heidegger takvo što opravdava zahtijevajući da mislimo izvornije: on nastoji naprasno iz filozofijskoga diskursa i filozofijskim metodama misliti ne tradicionalno filozofijski – negoli, naprosto, ukoliko je potrebno i ne logički kako bi se zahvatilo ono što je stvar mišljenja. U prilog takvome zapažanju možemo navesti iskaz koji je Heidegger izrekao u predavanju iz 1951. godine naslovljenom kao 'Pjesnički stanuje čovjek' (Dichterisch wohnet der Mensch) upravo po jednom Hölderlinovome stihu: „Nije potrebno da ovdje

⁵⁸ Ibidem, str. 112.

⁵⁹ Heidegger, M. (1996). O humanizmu. U: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*. Zagreb: Naprijed, str. 154.

⁶⁰ Usp. Rae, G. (2010). Re-thinking the human: Heidegger, fundamental ontology, and humanism. *Human Studies*, 33, str. 30.

⁶¹ Heidegger, M. (1996). O humanizmu. U: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*. Zagreb: Naprijed, str. 159.

ništa dokazujemo. Svako dokazivanje uvijek je samo naknadni pothvat zasnovan na pretpostavkama. Sve se može dokazati već prema tome na čemu se zasnivaju pretpostavke.⁶² Ali, usprkos ovako krupnim riječima izrečenim pred svekolikim auditorijem, niko se nije drznuo Heideggera optužiti primjerice za proizvoljnost, iracionalizam, nefilozofijstvo jer se nalazio pod austom dugo građene slike pastira bitka, patrijarha Europe, posljednjeg filozofa. Heidegger – koji je u toliko djela koja se i danas objavljuju nastojao dokazivati – navodi kako nije potrebno dokazivati, kako je dokazivanje naknadni poduhvat koji je kao takav suvišak u odnosu na početne pretpostavke koje se imaju za dokazati i koje se uvijek mogu dokazati kakva god bila početna pretpostavka.

I, ukazivanjem na ovakve Heideggerove iskaze ne želi se degradirati iracionalizam, misticizam, nelogičnost, niti se propagira stajalište kako je racionalizam superiorniji od onoga što je misticizam negoli se ima namjeru ukazati kako se evidentno neakribični stavovi nastoje izložiti unutar racionalizma, filozofije, logike, – i to, sve bez ikakvog dokazivanja. Drugim riječima: na sceni je već pola stoljeća njegovana dogma kako je i Heideggerova teza o tomu da mi današnji još ne mislimo, teza o dovršenju metafizike, teza o kraju filozofije zapravo sâma filozofija, metafizika, mišljenje. Ovdje se ne govori niti kako Heideggerovo djelo nije filozofija, metafizika, mišljenje negoli ukazuje se kako sasvim lagodno u filozofijskome tekstu poput primjerice onoga iz 1949. godine naslovljenoga kao 'Okret' (Die Kehre) Heidegger zaziva njemačkog mistika Meistera Eckharta optuženoga za herezu po čak 28. tačaka,⁶³ a kada kaže: „Osvrnimo se na riječ Meistera Eckharta, misleći je iz njezina temelja. Ona glasi: Veliku bit čovjeka mislimo imajući u vidu da ona pripada biti bitka,

⁶² Hajdeger, M. (1999). *Pesnički stanuje čovjek*. U: *Predavanja i rasprave*. Beograd: Plato, str. 157.

⁶³ O tomu više: Caputo, J. D. (1974). Meister Eckhart and the Later Heidegger: The Mystical Element in Heidegger's Thought: Part One. *Journal of the History of Philosophy*, 12(4), 479-494.

od njega je uporabljena, da bīt bitka čuva u svojoj istini.“⁶⁴ Takvo što omogućuje Heideggeru da u istom predavanju kaže sljedeće: „(...) obratimo sada pozornost na uputu koja je sačuvana u Hölderlinovoj riječi (...) Mislimo li sada tu riječ još bitnije negoli ju je pjesnik pjevao, promislimo li je do kraja, onda ona kaže: Gdje jeste opasnost kao opasnost, uspijeva već i ono spasonosno.“⁶⁵ Dakle, ovako izložena pozicija spram mišljenja Heideggeru omogućuje da navodno misli Hölderlinove riječi bitnije od samoga Hölderlina, da misli Hölderlinove riječi do samoga kraja, da poentira Meisterom Eckhartom koji je tvrdio kako je bitak zapravo bog.⁶⁶ Heideggerovu pogubljenost između filozofije i teologije možemo evidentnije uvidjeti u njegovu predavanju iz 1955/1956. godine naslovljenom kao 'O principu razloga' (Der Satz vom Grund) gdje Heidegger otvoreno priznaje: „Mišljenje posrće u zbrku. Jer, ne znamo baš šta znače 'biće' ili bitak/krajnji razlog.“⁶⁷ Dakle, projekat destrukcije povijesti ontologije vođene po niti vodilji pitanja o bitku iz prvoga perioda mišljenja, kao i prevladavanje metafizike iz drugoga perioda mišljenja, nisu donijeli očekivane rezultate stoga što i trideset godina nakon postavljanja pitanja bitka ne znamo baš šta znače biće ili bitak – i to, pri tomu, opetovano postavljajući osnovna pitanja. Tragom toga Heidegger uviđa neophodnost polaska nekim drugim putem mišljenja, zbog čega u istim predavanjima navodi: „Ulaz na ovaj put mogao bi nam možda biti dan od strane pjesnika ...“⁶⁸

Odstupiti i oslušnuti pjesništvo! Takav način mišljenja jeste naprosto način mišljenja koji je suprotan racionalizmu i tradiciji, a što se plastično može dokazati Heideggerovim navodom predavanja iz 1951/1952. godine naslovljenog kao 'Što se zove mišljenje?' (Was

⁶⁴ Heidegger, M. (1996). Okret. U: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*. Zagreb: Naprijed, str. 253.

⁶⁵ Ibidem, str. 254-255.

⁶⁶ Caputo, J. D. (2020). *The mystical element in Heidegger's thought*. Fordham University Press, str. 103

⁶⁷ Heidegger, M. (1991). *The Principle of Reason*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, str. 126.

⁶⁸ Ibidem, str. 126.

heisst Denken?): „Ovdje su glagoli λέγειν i νοεῖν prema rječniku tačno prevedeni. Po onome što izriče λέγειν znači: kazivati, a νοεῖν: misliti. Ali, što znači 'kazivanje'? Što znači 'mišljenje'? Rječnik, koji λέγειν prevodi s kazivati, a νοεῖν s misliti, pravi se kao da je to što znači 'kazivati' i 'misliti' najutvrđenija stvar na svijetu.“⁶⁹ Dakle, ovdje nije riječ o raspravi da li je Heidegger bio u pravu ili nije bio u pravu, niti o tomu da li je bio uposlenik katedre za (ne)kršćansku filozofiju, negoli o tomu da je filozofskim metodama došao do toga da u trećem periodu mišljenja intenzivira zastupanje neznanstvenih stavova. Jer, ovakvo Heideggerovo prigovaraje nije *novum*, negoli je svakome ko je barem malo upućeniji u filozofiju poznat *regres ad infinitum*⁷⁰ – o kojemu je i sām Aristotel pisao s podozrivošću jer pitanje kauzalnosti i uzročnih do u beskraj je nemogućno. No, Heidegger je otvoreno iznosio iskaze iz kojih se nedvojbeno može uvidjeti njegova u najmanju ruku sumnjičavost spram logike. Konkretno, Heidegger u predmetnome predavanju navodi: „Da nešto jest, da je takvo i takvo, obično se naziva činjenicom. 'Činjenica' je lijepa i zavodljiva riječ.“⁷¹ Ali, Heideggeru je lijepa i zavodljiva riječ i bitak i biće i mišljenje zbog čega ne trebaju čuditi njegovi iskazi o mišljenju kada primjerice kaže: „Neko će reći: mislim da će noćas sniježiti; ko tako govori, taj ne misli, već predmnijeva (...) Sve što svakodnevno činimo i ne činimo kreće se unutar tog mnijenja i to nužno. Čak se i znanost zadržava u njemu.“⁷² I, upravo u tomu se ogleda Heideggerovo svođenje mišljenja na mnijenje! Ukoliko se neko ne bi sa takvom konstatacijom složio vjerojatno bi naišao na Heideggerove riječi u predmetnome predavanju: „Sa slijepcima niko ne može razgovarati o bojama. Ali gora od slijepila je zaslijepljenost. Ona mnije da vidi ...“⁷³

⁶⁹ Heidegger, M. (2008). *Što se zove mišljenje?* Zagreb: Breza, str. 130.

⁷⁰ Usp. Aristotel (2006). *Fizika*. Beograd: Paideia, knjige Gama i Delta. Usp. Aristotel (2007). *Metafizika*. Beograd: Paideia, knjige Alfa, Delta.

⁷¹ Heidegger, M. (2008). *Što se zove mišljenje?* Zagreb: Breza, str. 175.

⁷² Ibidem, str. 66.

⁷³ Ibidem, str. 114.

Naprostu, ukoliko i priznamo gordijski čvor Heideggerovog opusa koji se kruni u pitanju mišljenja ipak ne možemo ne ukazati na mnoštvo indikativnih iskaza kojima se ne napućuje u iracionalizam negoli ga se drži oblikom racionalizma, jer iracionalizam nije zastranjenje jednako kao što i inhumanizam nije ništa drugo negoli humanizam itd. I, što god da se prigovori Heideggeru, radom na njegovome tekstu naći ćemo ciničan odgovor poput onoga iz 1962. godine izrečenoga u predavanju naslovljenom kao 'Vrijeme i bitak' (Zeit und Sein): „Za sve takve slučajeve filozofija zna izlaz. Dopuste se proturječnosti, čak ih se zaoštiri i pokuša se to što je u sebi proturječno i što se tako raspalo na svoje sastavne dijelove spojiti u obuhvatno jedinstvo. Taj postupak se naziva dijalektikom.“⁷⁴ Ali, ukoliko su proturječja i dozvoljena u filozofiji postavlja se pitanje da li su dozvoljeni i iskazi protiv nauka logike bez da se takvi iskazi potom detaljno obrazlože, razjasne i dokažu? U predmetnom predavanju iz 1962. godine Heidegger na više mjesta izriče takve formulacije koje se kvalificiraju ovdje kao indikativne. Primjerice, možemo ukazati na sljedeći stavak: „Logički rangirani odnosi ne znače ovdje ništa“⁷⁵ ili pak jedan drugi indikativniji: „To po svojoj prilici ništa ne kaže. Pa i ne kaže ništa, dokle god kazano čujemo kao puki iskaz i izručujemo ga preslušavanju uz pomoć logike.“⁷⁶ No, kako bismo se mogli kretati izvan logike ukoliko je Heideggeru i iracionalnost zapravo drugo naličje medalje racionalnosti? Heidegger takvo što nastoji prevazići na način da predmetno pitanje i naprostu potom izjavi: „... u što ovdje nećemo ulaziti.“⁷⁷ Ili kada i uđe u problematiziranje problema primjerice vremena i bitka dolazeći do onoga što naziva događaj, naprasno izjavi: „... događaj ne treba misliti. Ono što je imenovano po tim imenom 'događaj' mi više ne možemo predstaviti rukovodeći se uobičajenim značenjem te

⁷⁴ Heidegger, M. (1996). Vrijeme i bitak. U: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*. Zagreb: Naprijed, str. 422.

⁷⁵ Ibidem, str. 440

⁷⁶ Ibidem, str. 442.

⁷⁷ Ibidem, str. 437.

riječi...“⁷⁸ Ironizirajući: zašto bi se obrazlagalo ono do čega se došlo, a došlo se dokazivanjem koje je nebitno, jer se sve može dokazati u zavisnosti od početnih pretpostavki?! Ali, ograđivanje od prigovora je ipak uvijek u nekome zakučku Heideggerovih predavanja poput onoga, primjerice: „Na putu je već više toga bilo mišljeno, ali ne i izričito kazano...“⁷⁹ Ili: mi današnji, koji još ne mislimo, mnogo smo toga mislili na našem putu mišljenja, ali nismo izričito takvo što i kazali, iako je o tomu Heideggerov njemački izdavač do sada pobrojio stotinu i dva toma.⁸⁰ Pa, ipak, kao i svaki Heideggerov projekat i predmetno predavanje je ostavljeno nedovršenim uz riječi: „Razrješenje toga nije više stvar ovoga predavanja.“⁸¹

I tako, svodivši mišljenje na mnijenje, Heidegger je 1964. godine održao izlaganje o zadaći mišljenja u predavanju naslovljenom kao 'Kraj filozofije i zadaća mišljenja' (Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens) gdje se u kontekstu svega do sada ovdje izloženoga postavlja pitanje: „No, nije li sve to samo bezrazložna mistika ili čak loša mitologija, u svakom slučaju opasan iracionalizam, nijekanje *ratia*?“⁸² – da bi potom na postavljeno pitanje i odgovorio: „Možda ima mišljenja, koje je trezvenije od nezadrživog divljanja racionalizacije i snažnog poleta kibernetike. Po svoj je prilici upravo taj polet krajnje iracionalan.“⁸³ Dakle, odgovarajući u obliku upitanosti bez znaka pitanja na kraju rečenice, Heidegger ukazuje kako ima mišljenja koje nije racionalno i koje je kao takvo trezvenije, kako racionalno mišljenje zapravo predstavlja divljanje, kako je takvo što nezadrživo uz uspon kibernetike. A, potom, razjašnjava dodatnim iskazom: „Možda ima mišljenja izvan

⁷⁸ Ibidem, str. 442.

⁷⁹ Ibidem, str. 440.

⁸⁰ Usp. Heidegger, M. (2021). *Gesamtausgabe: Ausgabe letzter Hand*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

⁸¹ Heidegger, M. (1996). Vrijeme i bitak. U: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*. Zagreb: Naprijed, str. 441.

⁸² Heidegger, M. (1996). Kraj filozofije i zadaća mišljenja. U: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb: Naprijed, str. 415.

⁸³ Ibidem, str. 415.

razlikovanja racionalnog i iracionalnog, još trezvenijeg od znanstvene tehnike, trezvenijeg zato na strani, bez efekta a ipak navlastite nužnosti.⁸⁴ Razvodnjavajući prethodne iskaze u slavu misticizma na način istraživanja mogućeg rješenja za mišljenje svedeno na puko mnijenje, Heidegger zapravo nastoji ukazati na zadaću mišljenja koje ne smije biti niti znanost niti filozofija negoli mišljenje koje je izvan razlikovanja racionalnoga i iracionalnoga – mišljenje koje je trezvenije od racionalnosti znanosti. Takvo zavještanje završava se blagim tonom i riječima: „Svima nama još treba odgoja za mišljenje, a prije toga tek neko znanje o tome što znači odgojenost i neodgojenost u mišljenju.“⁸⁵ I, dok ne udovoljimo Heideggerovim zahtjevima i dođemo do tako određenoga mišljenja, ne ostaje nam ništa drugo negoli mišljenje koje je Heidegger sveo na mnijenje: jer, s druge strane, Heidegger u posljednjim godinama spisateljstva okušao se u pisanju poezije...⁸⁶

2.0 ZAKLJUČNI GOVOR

Naslovom i uvodno spomenuti elementi misticizma u Heideggerovom trećem periodu mišljenja ovdje su dokazivani slijeđenjem klasičnog rječničkog određenja misticizma kao doktrine ili discipline koja u svojoj suštini je oprečna znanstvenim stajalištima, racionalnosti, logici tvrdeći kako se ono perceptivno ne može spoznati isključivo znanstvenim metodama.

Dokazivanjem je dosegnut takav stepen evidentnosti elemenata misticizma u Heideggerovim poznim djelima da pobrajani iskazi – koji ukoliko ne bismo znali da su pripadni Heideggerovom trećem periodu mišljenja – mogli bismo biti u neprilici s dojmom da se pak radi o fragmentima iz djela primjerice Meistera Eckharta. Jer, tako izdvojeni fragmenti koji odišu misticizmom mogu se skupno

⁸⁴ Ibidem, str. 416.

⁸⁵ Ibidem, str. 416.

⁸⁶ Usp. Heidegger, M. (1976). *Vaga i tijek. U: Iz iskustva mišljenja*. Zagreb: SCSZ.

pronaći u zvučnoj tezi Heideggerovoga davanja prvenstva pjesništvu nad mišljenjem kao prelasku iz tradicije u poetsko i mistično izražavanje: također, u zvučnoj tezi Heideggerovoga izravnog uključivanja teologijskih motiva i referenci u filozofski diskurs na način evidentnoga uvođenja teologije u filozofiju: napose, u ovom kontekstu, elementi misticizma se mogu iznaći i u zvučnoj tezi Heideggerovoga svođenja mišljenja na ono što je mnijenje.

Sve zvučne teze koje se isporučuju elementima misticizma u Heideggerovom trećem periodu mišljenja obiluju iskazima koji odbacuju znanstvene metode, odbacuju filozofsku tradiciju, insistiraju na tome kako je nelogičnost ili nadlogičnost zapravo jedna vrsta logike, insistirajući na tome kako je neracionalnost u svojoj suštini racionalnost, zagovaraju radikalnu promjenu načina mišljenja ostavljajući pitanje mišljenja otvorenim i dajući zadaću kakvo bi mišljenje u budućnosti trebalo biti – niti filozofsko niti znanstveno.

Na temelju svega pobrojanoga možemo zaključiti kako je prvotno postulirana hipoteza o mnoštvu evidentnih elemenata misticizma u Heideggerovu trećem periodu mišljenja (1947-1976) – i to, kroz davanje prvenstva pjesništvu nad mišljenjem, uvođenje teologije u filozofiju kao i indikativnome svođenju mišljenja na mnijenje u ovom radu u konačnici i dokazana.

LITERATURA

- Aristotel (2006). *Fizika*. Beograd: Paideia, knjige Gama i Delta.
- Aristotel (2007). *Metafizika*. Beograd: Paideia, knjige Alfa, Delta.
- Alighieri, D. (2009). *Božanstvena komedija: Pakao*. Sarajevo: Svjetlost.
- Audi, R. (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brainard, M. (1991). Contributions to Der Akademiker 1910-1913. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 14 no. 2/vol. 15 no. 1.
- Baković, L. (1989). *Biblija: Stari i Novi zavet*. Novi Sad: Dobra vest.
- Caputo, J. D. (2020). *The mystical element in Heidegger's thought*. Fordham University Press.

-
- Caputo, J. D. (1974). Meister Eckhart and the Later Heidegger: The Mystical Element in Heidegger's Thought: Part One. *Journal of the History of Philosophy*, 12(4).
- Caro, A. D. (1982). Reception and Impact: The first decade of Nietzsche in Germany. *Orbis Litterarum*, 37(1).
- Cairns, D. (1976). *Conversations with Husserl and Fink*. The Hague: Nijhoff.
- Filipović, V. (1989). *Filozofski rječnik*. Zagreb: NZMH.
- Fichte, J. G. (2007). *Učenje o nauci (1804)*. Beograd: Službeni glasnik.
- Hahn, F. (2011). 1000 Jahre Stadtgeschichte im Blick. U: *Südkurier* 5 (9).
- Higgins, K. M. (2014). Elisabeth Förster-Nietzsche and the Reinvention of Nietzscheanism in the Service of National Socialism. *New Nietzsche Studies*, 13(3).
- Hölderlin, F. (1943). *Sämtliche Werke, Große stuttgarter Ausgabe*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Wissenschaft der Logik*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Heidegger, M. (2012). Predgovor. U: *Objašnjenja uz Hölderlinovo pjesništvo*. Zagreb: Demetra.
- Heidegger, M. (2012) Uvodna napomena uz ponavljanje govora. U: *Objašnjenja uz Hölderlinovo pjesništvo*. Zagreb: Demetra.
- Heidegger, M. (2012). Hölderlin i bit pjesništva. U: *Objašnjenja uz Hölderlinovo pjesništvo*. Zagreb: Demetra.
- Kaufmann, S. (2019). *Heidegger liest Goethe*. Heidelberg: Winter.
- Heidegger, M. (1996). Okret. U: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*. Zagreb: Naprijed.
- Heidegger, M. (1991). *The Principle of Reason*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1996). Vrijeme i bitak. U: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*. Zagreb: Naprijed.
- Heidegger, M. (2009). Volja za moć kao umjetnost. U: *Nietzsche I*. Beograd: Fedon.
- Heidegger, M. (1996). O humanizmu. U: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*. Zagreb: Naprijed.
- Heidegger, M. (2009). Nietzscheova metafizika. *Nietzsche II*. Beograd: Fedon.
- Heidegger, M. (2012). Povratak kući / Srodnicima. U: *Objašnjenja uz Hölderlinovo pjesništvo*. Zagreb: Demetra.
- Hajdeger, M. (1982). Pesnički stanuje čovjek. U: *Mišljenje i pevanje*. Beograd: Nolit.

- Heidegger, M. (2021). *Gesamtausgabe: Ausgabe letzter Hand*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). Kraj filozofije i zadaća mišljenja. U: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb: Naprijed.
- Heidegger, M. (1976). Vaga i tijek. U: *Iz iskustva mišljenja*. Zagreb: SCSZ.
- Heidegger, M. (2008). *Što se zove mišljenje?* Zagreb: Breza.
- Heidegger, M. (1988). *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed.
- Hajdeger, M. (2009). Večno vraćanje istog. U: *Niče I*. Beograd: Fedon.
- Heidegger, M. (1996). Onto-teo-loški ustroj metafizike. U: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*. Zagreb: Naprijed & Brkić i sin.
- Heidegger, M. (1972). Filozofija i teologija. U: *Uvod u Heideggera*. Zagreb: RK SOH.
- Kant, I. (1998). *The Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lilly, R., & Haar, M. (1989). Heidegger and the God of Hölderlin. *Research in Phenomenology*, 19(1).
- Ott, H. (1988). *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt: Campus.
- Pavao II, I. (1999). *Fides et ratio = Vjera i razum: enciklika svim biskupima Katoličke crkve o odnosu vjere i razuma*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Rae, G. (2010). Re-thinking the human: Heidegger, fundamental ontology, and humanism. *Human Studies*, 33.
- Sheehan, T. (2004). Životopis: Heidegger i teška vremena. U: *Eseji o Heideggeru*. Sarajevo: Oko.
- Sheehan, T. (1988). Heidegger's Lehrjahre. U: *Collegium Phaenomenologicum: The first ten years*. Amsterdam: Kluwer.
- Wohlleben, J. (1990). Junonische Nüchternheit – Hölderlin. U: *Die Sonne Homers*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

SAFER GRBIĆ

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

THE PHENOMENON OF MYSTICISM:

ELEMENTS OF MYSTICISM IN HEIDEGGER'S THIRD PERIOD OF THOUGHT (1947-1976)

Abstract: The reception of Heidegger's work from his student days to the present is indeed diverse: from skepticism to glorification, from denial to advocacy, from criticism to dogmatic following. His bio-bibliography, which evokes such contrasting reactions among readers, truly gives rise to the accusation that Heidegger ultimately strayed into philosophy, encouraged irrationalism, and later delved into mysticism. Whether one takes an affirmative or negative stance towards Heidegger's work, we must agree that his third period of thought contains a multitude of explicit statements that ridicule logic, relativize scientific methodology, consider irrationality as part of rationality, or invoke mysticism and evangelism, questioning without the intention of providing answers, polluting the pure intellect, and more. In this vein, this paper aims to demonstrate the hypothesis of the presence of numerous elements of mysticism in Heidegger's third period of thought (1947-1976) – through prioritizing poetry over thought, introducing theology into philosophy, and indicatively reducing thought to opinion.

Keywords: Heidegger, mysticism, thought, poetry, theology, philosophy, opinion

Primljeno: 25.8.2023.

Prihvaćeno: 1.12.2023.

Arhe XX, 40/2023

UDK 930.1

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2023.40.277-318>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

НАТАША С. МИЛОВИЋ¹

Универзитет у Београду, Факултет политичких наука

БУДУЋНОСТ И НЕПРОЗИРНОСТ – ПОВЕСНИ АСПЕКТИ ОЧИТОВАЊА КРИЗЕ КАО КВАЗИИМПЕРАТИВА ЗА САВРЕМЕНОГ ЧОВЕКА

Сажетак: У овом раду испитујемо и драматизујемо повесне аспекте очитовања кризе код савременог човека. Настојимо да опишемо како се повесни аспекти кризе пројављују у виду искушавања фактичности стварности – како такво искушавање зачиње својеврсно питање о идентитету, доприноси преиначењу статуса стварног, намеће другачију динамику односа стварности и субјекта. Расветљавамо на који начин такво преиначење са собом повлачи другачије поимање улоге онога што је код човека и у стварности непрозирно, како раскрива спрегнутост између телесно-афективног и духовно-рефлексивног дела човековог бића и његову улогу за субјект који мисли, тумачи, дела, спознаје. Овакво испитивање повесних аспеката очитовања кризе код савременог човека има за циљ да укаже на то: како и зашто начини „ношења“ са њим, који се препознају као стратегије неодговарања на такво повесно искуство, доприносе људском самопоробљавању и типовима ресантимана које настојимо да идентификујемо – односно како је с обзиром на овакво повесно искуство изводиво другачије постављање према себи и стварности – тј. како је у новонасталим повесним околностима изводиво одговарање на њега. Истиче се да је разматрање односа према таквој повесној ситуацији од значаја додатно

¹ E-mail адреса ауторке: natasa.milovic@aol.com

Рад је подржан средствима Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2022. години, број: 451-03-68/2022-14 од 17.01.2022. године.

због тога што њено пренебрегавање све више подупиरे одрицање човека од оних аспеката његовог бића за које се показује да су од пресудног значаја за људску будућност.

Кључне речи: криза, повест, искуство фактичности, ресантиман, рањеност, ситуативност, непрозирност, аутентичност, слобода, егзистенција

ДРАМАТИЗАЦИЈА ПОВЕСНИХ АСПЕКТА ОЧИТОВАЊА КРИЗЕ КОД САВРЕМЕНОГ ЧОВЕКА

Увод у мишљење кризног код човека путем искушавања фактичности

Могло би се рећи да модеран човек стања кризе може да тумачи на научан начин или унутар оквира своје културе, али то у стању савремености није нешто јединствено. Непрестано се производе „приче” и објашњења која могу бити сасвим опречна по питању појединачних сегмената човековог живота будући да се разумевање човека све више парцијализује, те тако ни наука не претендује да се обрачуна са проблемом кризе човекове егзистенције, а култура у савремености не нуди јединствено упориште. Дезоријентисаност почиње до сржи да погађа савременог човека који унутар таквог стања постаје препуштен самоме себи.² Након свог врхунца, модерни свет је запао у кризу

² У књизи *Човек кризе у свету корисника и оних који говоре као оруђа* настојали смо да опишемо како је такво стање дезоријентисаности повезано са владајућим метанаративом нашег доба који смо именовали као „протетика за оријентацију“. Овај владајући метанаратив схвата се као заједнички именитељ свих наратива путем којих се у савремености расподељују протезе за оријентацију (животностилских, идеолошки диференцирајућих, психосоматски исцелитељских, технолошко-потрошачких, едукативно-регрутујућих, виртуално персоналних, медијски класификаторских, геополитичких и других). Видети више у књизи: *Човек кризе у свету корисника и оних који говоре као оруђа*, Наташа С. Миловић. У њој се између осталог указује на проблеме и ограничења приватизације, психологизације, социологизације и идеологизације кризног код човека. У овом раду пак нагласак стављамо на испитивање очитовања повесних аспеката кризе. Питамо се како се

скога пројекта и постмодерност нам се утолико испоставља као радикализација ове кризе. Та криза се манифестује у животима појединачних људи. Стање кризе није нешто што је кроз историју непознато човеку. Али оно што је одлика кризе почев од модерности, оно специфично у њој, јесте то да је човек у томе у потпуности препуштен самом себи.

Наиме, можемо да кажемо да је одлика „кризног стања” пре модерности била она у којој су колико-толико постојали начини за тумачење који су произлазили из саме слике света унутар које се живело. Настојимо да упутимо да је обележје специфичности кризе човека у вези са искусивањем фактичности света и човека – искусивањем стања света и човека које је уследило као последица неуспеха модерног пројекта. Оно што у том смислу, поједностављено речено, значи искуство фактичности јесте везано за човекову испорученост, затеченост у иманенцији која је „изгубила” своје носеће тежиште (изван човека), а која више није ни плодно тло за његово „пројектовање” (као што је иманенција третирана у модерности). Оно што подразумевамо под фактичним је нешто друго у односу на фактичко. Фактичко користимо када имамо у виду чињеничност – оно што за човека нема некакво повесно-притискајуће дејство као што је то искусивање фактичности себе и стварности. Ово прво може бити извор nelaгоде онда када је човек нпр. пренебрегавао одређене чињенице – и одједном се суочи са њима; али је оно уобичајено људско искуство. Код искусивања фактичности је реч о истовремености – искусивања стварности света само као нечег обездуховљеног стварског, туђег, што нас суштински обесмишљава, а што нам предаје слику о нама само као фактичнима – односно, живима само као пропадајућима у таквом свету. У том смислу искусивање

они очитују у настојању да их разведемо од све веће нормализације третирања њих протетиком за оријентацију, односно – разматрамо могућности аутентичног опхођења са кризним.

фактичности стварности и себе за човека постаје тескобно зато што се унутар њега он самом себи и свет за њега показује као нерасположив – са њим се интензивира неки вид човекове „осуђености” на такво стање света и себе – које као да се тек може трпети, а да то трпљење нема своје растеређење у нечему што би га надлазило – што би човеку дало простора да делује тако да преиначи своју ситуацију. Он се унутар ње показује као неделатан. Због тога искусивање фактичности стварности узимамо као човекову савремену повесну одредницу – у настојању да укажемо на њега као на оно што намеће другачије схватање човековог боравка у свету (баца ново повесно светло на његов положај у свету) који се пре треба узети као задатак, него као коначна повесна „пресуда” људској судбини. Зашто? Између осталог зато што фактичност није некакво објективно стање света које је одувек постојало, већ је иако се појављује као вид истине о стању света и човека – повесно условљено (тај вид истине која исто тако није целина истине о свету и човеку именујемо као повесну, *фактичну истину*). Исто, искуство фактичности стварности није нешто што искусујемо по рођењу – већ је оно у вези са рушењем саморазумљивости (која је, показатељно, инхерентна човековом боравку у свету) у вези са тим да стварност има своје носеће тежиште и независно од нашег удела у њему и да је она унапред подразумевано плодно тло за наше пројекције.

У складу са тим искуством као са човековом повесном одредницом коју ћемо узети као „задатак”, а не као коначан суд, расветлићемо кључне моменте и питања која се тим путем стављају пред човека. Налог таквог човековог повесног искуства рашчлањујемо на сегменте – питање о идентитету, питање расположивости телесно-афективног и умно-рефлексивног дела човековог бића, питање о оријентисању и ангажовању и сл. Пресудно, указујемо на то како управо такво човеково повесно искуство ствара пре повод за бег пред њим, него за разрачунавање – да оно и јесте повод да се „кризно код човека” предаје на „третирање” које доприноси његовом конформирању

глобалној суперструктури. Да она заправо себе одржава и обнавља кроз „заштиту, замаскиравање” оптерећујућег дејства човекове повесне ситуације. Утолико пренебрегавање искуства фактичности (које паралише нашу делатну моћ) и „бег” од њега не доприноси нашем постајању делатним; већ управо тек онда када се оно узме као за нас повесно одређујуће – намеће услове за „како деловања” саобразно нашој повесној ситуацији. Након што укажемо на стратегије којима се прибегава у (не)одговарању на такво повесно искуство, на тактике његовог избегавања – највећи део рада биће усредсређен на питање „како и одакле” одговарања.

Очитовање повесних аспеката кризе човека у савременом контексту – искуство фактичности

Иако ми јесмо и реципијенти усвојених, социјализацијом стечених начина опхођења према себи и стварима која нам прибављују значења неопходна за функционално опхођење унутар једне заједнице (то је онај део стеченог наслеђа који преузимамо из свог окружења), они су недостатни да нам одговоре на питања која се тичу човека уопште и нас самих унутар света. Када стварност постане не–импрегнирана јасним, саморазумљивим значењским оквирима који се изводе из општег поретка, она се за нас испоставља као фактична, као оно што тек треба да испунимо значењима. Међутим, ми фактичност стварности нисмо у могућности да видимо, осетимо, препознамо пре искуства фактичности. Искуство фактичности стварног се појављује када ми се измакне значењско тло под ногама, када се моја пројекција, представа о себи и стварима разлупа у судару са фактичношћу, постане испражњена од значења и погоди ме до сржи мога бића. Када нам стварност измакне простор унутар кога смо могли себе да разумевамо испоставља нам се то да је сама стварност за нас конститутивна, да смо њоме унапред захваћени. Тада није реч о томе да се ствари које смо очекивали,

за које смо се надали једноставно нису десиле, оствариле. Реч је о томе да су срушени темељи унутар којих смо разумевали себе и из чега смо полазили, на чему смо градили однос према себи, према другима. Није реч ни о томе да је потребно да ревидирамо постојеће основе, већ да они више немају значење за нас и ми остајемо огољени пред стварношћу која нам се приказује у својој фактичности, која за нас више није подразумевана полазна основа већ питање у које смо и ми сами увучени.

Својеврсно питање о идентитету као огољено појављује се када нас погоди дисконтинуитет, када наш целокупан однос према себи и свету постане уздрман. То је уопште и могуће од модерности, будући да фактиčnost стварности није нешто што нам потпомаже у изградњи слике о себи, већ је најпре у искуству фактичности разбија. До искуства фактичности ми о идентитету можемо да мислимо највећим делом у домену идентификације и за нас пожељних пројекција, и на том нивоу још немамо прилику да постанемо аутентични. Пре него се догоди дисконтинуитет, ми немамо потребу да питање о идентитету директно поставимо. Са искуством фактичности мени се отвара прилика да постанем аутентична, односно да себе изнова поставим, будући да сам до тада само почивала на продужетку стремљења која су била везана само за моје социјално-културно окружење. Искуство фактичности нас опет враћа на однос у коме смо огољени пред светом, у ком постаје неодрживо наше дотадашње саморазумевање будући да се оно у судару са фактичношћу слама.

Изричито питање о идентитету не тиче се нашег професионалног, материјалног или другог статуса, не тиче се ни наших идеолошких опредељења, наше вере, нашег пола, рода, нације или сексуалности. Заправо све такве врсте идентификације са искуством фактичности постају уздрмане и недостатне да нам прибаве уточиште. Ниједна од претходно набројаних ставки мени не може прибавити одговор на питање о мом идентитету након што искусим фактиčnost и

дисконтинуитет. Ипак, у савременом свету нам се ове верзије наших партикуларних одредница представљају као оно што нас суштински одређује. То доводи до све већег степена каријеризма и фетишизације постигнућа као таквог, до прибављања што више средстава, до императива да имам „став”, односно да заузмем страну, до класног детерминизма, до фундаментализма у религиозности. До тога да себе посматрам искључиво кроз род, пол жене/мушкарца било из патријархалне или феминистичке перспективе, или само кроз припадност нацији или спрема своје сексуалности.³ То не значи да нас оно у шта верујемо, нација, класа, пол или сексуалност до неке мере не одређују, већ да нам поистовећивање по том принципу не прибавља одговор на висини задатка који је припао човеку са савременом кризом.

У таквом повесном контексту, са нашим временом долази до тога да владајући метанаратив савременог света – „протетика за оријентацију”⁴ фактичност стварности унапред неизречито подразумева, постаје оно због чега (изнова и) „интервенише” тако што нам сервира мноштво протеза за гледање на себе и стварност – а на нама је да их одаберемо и сходно тенденцијама и понудама „мењамо”. Тим путем се оно што је повесно стање и искуство света и човека пренебрегава, неутрализује и постаје погодно „тло” за множење протетичких матрица. Оне раде као „олакшице” за ношење човека са таквом својом ситуацијом – али тако да сам човек путем тог „олакшавања”, одвајања од стварног стања ствари – све више

³ Видео рад Игора Симића дословно карикира такву расподелу која се изводи путем медијске платформе. Видети: <https://youtu.be/UWy8YKkf36k?si=O9hOaFw2FBTV9vUC>

⁴ Алузија на владајући метанаратив савременог света о ком је било речи у фусноти 7. Више у вези са њим у књизи: *Човек кризе у свету корисника и оних који говоре као оруђа*.

постаје „обучаван” да тежи свом (само)поробљавању као свом „благостању”.

Као проблем савременог човека видимо то да је код њега све присутнија тенденција да признање својега стања кризе заобилази, односно да се користи понуђеним како ово стање не би осећао, како би га увек одгађао, преименовао, избегавао.⁵ Зашто је у томе проблем? Не само због тога што на тај начин он себе самог заварава већ зато што долази до натурализације образаца путем којих човек себе самог заварава тако да они наизглед почињу да имају већи статус „стварног” него оно што је човеково повесно искуство.

Унутар таквог, наизглед важнијег, статуса „стварног” не постоји простор за човеково утицање на ток ствари, како у свом животу, тако и у свету уопште. Као такав, човек себи узима своје делатне моћи и не само то, већ све више доприноси ишчезавању простора у свету који је намењен људима као мисаоним и делатним бићима. Ја сама нисам сасвим довољна да одговарам на повесно искуство које се тиче људи у свету уколико од стране других људи не постоји интенција ка томе. То јест, ја сам сама довољна да пред собом неке ствари обелоданим и да сходно томе делама и мислим, али како би оно што улази у свет са мојим искуством постало јавна ствар, мени су потребни други људи који то разумеју, оспоравају, коригују и сл. Уколико тога нема, колико год располагала овим простором који се тиче мене саме, не уступа ми се могућност да делујем међу људима као она која јесам.

Наше кризно стање се у актуелним понудама експлицитно не означава као стање кризе, већ као низ стања у којима ми треба да имамо што више средстава да одговоримо на

⁵ Видео рад Игора Симића Instant but Distant (На вези без везе) са иронијском дистанцом опевава такав приступ људима. Више о томе: <https://vimeo.com/438898525>.

што више за нас могућих несигурних, некомфорних ситуација и да се на тај начин потврдимо као снађени у савременом свету. За то „како да се снађемо” већ постоје решења која нам се нуде и ми треба да их усвојимо, купимо, обезбедимо за себе. За то нам је потребно што више средстава. И то је спрега која потпомаже замајак производње не само материјалних добара, већ производње идеја, флоскула, маркетиншких слогана који треба да нам прибављање производа и услуга представе као ствар која решава нашу привремену неснађеност.

Ако ја себе разумевам само путем форми које ми се нуде како медијски, путем понуде, из мог ужег и ширег окружења или традиције, ја путем њих стичем „право” да учествујем у непрекидној „утакмици” надглашавања које медијски простор попуњава на начин који ствара све веће антагонизме између којих је дијалог тешко изводљив. Дакле ако не постоји ова надилазећа инстанца која је повезујућа за наше припадносне идентификације, ми готово да не можемо да се споразумевамо, можемо само да се надглашавамо. За то је потребно што више медијског простора, што више средстава за обезбеђивање медијског простора и што више конфузије, јер у интересу центара било које власти није да се споразумемо, већ само да постижемо све већу гледаност, читаност. Да се све више ствари поједноставе да бисмо били у кораку са тиме колико савремени посматрач уопште може да се концентрише да испрати нешто. Оно што је опасно у таквој ситуацији је то да и међуљудски односи почињу да бивају обликовани таквом ситуацијом да нам је све теже да се заиста разумемо и споразумемо.

Питање „ко сам ја сама” или изричито питање о идентитету појављује се уједно уз питање о смислу и утолико захвата шири, фундаменталнији комплекс односа мене у свету него што то може бити било која врста биолошки, социјално или традицијски стечене идентификације.

Питање о смислу може да се појави тек када искусимо бесмисао. До тада није било неопходно, нити могуће да себи поставимо то питање. Оно се појављује када схватимо да без смисла нам је неподношљиво да живимо. Није реч о смислу као „смислу живота”, као некој мистификованој категорији коју треба спознати и онда сходно томе живети. Смисао као такав није никаква вредност, већ визура без које ја не могу да сагледавам, повезујем, разумевам, вреднујем ствари да бих могла да градим однос према њима и себи. Нама не би требао смисао као егзистенцијално нужан да је свет устројен према некој врховној вредности. Смисао као егзистенцијално нужан потребан је када ишчезне интегративна матрица човека. Ако човек нема путем чега себе да интегрише унутар света, онда је његово стање уједно стање испалости из света и притешњености њиме. И баш зато што је тако, то више не може да „покрпи” никаква врховна вредност. Човек најпре не уме да изнесе бреме које му се наметнуло у савременом свету, и жеђ за смислом се појављује из потребе да у таквој ситуацији покуша да пође од оног што му је колико-толико прозирно, оног што не може да види без визуре смисла. Смисао на егзистенцијалној равни је важан онда када наш живот изгуби смисао, односно када увидимо да га за нас никада није ни било.

Како се испоставља да ја нисам унета у живот и свет као „она која јесам“, односно као за себе смислена, ја то тек треба да постанем. Утолико искусивање бесмисла и потреба за смислом на обрнут начин раскривају то да се наше присуство у свету не исцрпљује тиме „да се јесте (егзистира) на овај или онај начин” – већ да се од нас „изискује” то да се буде.⁶

⁶ Делез са Гатаријем пише: „Поставити дијагнозу постајања у свакој садашњости која протиче, то би по Ничеу, био задатак филозофа као лекара, 'лекара цивилизације' или изумитеља нових начина иманентне егзистенције.” (Жил Делез, Фелик Гатари, *Шта је философија?*, стр. 144).

Будућност и непрозирност – потреба за ангажовањем

Поред тога што се испоставља да савремени човек трпи последице модерности, излази на видело и то да он постаје посве одговоран за оно што долази. Одатле фундаментална потреба да се говори о његовом ангажовању спрам околности у којима је затечен. Ангажовање постаје све теже како због непрозирности света у којем живимо тако и непрозирности нас самих. Колико год човек био само жртва околности или колико год користио стање кризе за прибављање сопствене добробити, живимо у времену у коме му се испоставља рачун не само за оно што је учинио већ и за све што није учинио, а могао је. Рачун за неучињено морао је „постојати” и раније, али је он морао бити у вези са оним што је донекле сматрано ваљаним чинити, сходно чему поједностављено можемо рећи да је неучињено увек било делимично у вези са не-чињењем ваљаног. Како данашњи човек спрам другог у нормативном смислу није задужен ни пред каквом „вишом, свевидећом” инстанцијом, сем пред законима чији су прописи засновани на ненарушавању слобода и права других – он постаје дугујући себи и другима по ономе што му је могуће бити (што је од себе могао бити себи, другом, са собом, међу другима). Ако не постоји виша инстанца, онда постоји она сходно којој јесмо (само)сведочећи са собом и међу другима по ономе што јесмо (што бисмо могли бити). А што нама није прозирно, нити као унапред извесно доступно – те одатле и једним делом нелагода ситуације савременог човека.

Одатле није више само савест та сходно којој можемо да се равнамо на основу моралних закона и да „испуњавамо” оно што је ваљано чинити (одржавајући је на тај начин „чистом”). Него *етички императив постаје неразвезив од егзистенцијалног и онтолошко-сазнајног аспекта нашег бића*. Утолико се човеку рачун више не испоставља ни претњом Страшним судом, ни законима, никаквим налогом који долази споља, већ је то процес

који се одвија у њему самом и мимо његовог знања и воље будући да је постало повесно условљено то да је оно што је у нашем бићу за нас неосветљено постало наше бреме које вапи за тим да буде осветљено. Бреме неосветљеног није само „терет унутар нас” који се мора носити, већ је оно и поприште бивања могућим нас унутар (неосветљеног) самога света, односно могућност за нашу актуализацију унутар света као оних који из оног чиме бивамо обухваћени и пред чиме смо прозвани можемо бити. Налог осветљавања није само продужетак радозналости просветитељског ума, ствар спознаје и илузије да ће човек једном до краја у себе прозрети да би себе засновао – већ је управо увек делимична прозривост човеку неопходна за његово руковођење, будући да би без осветљавања остао препуштен безименим силама (које заправо и владају маркетиншки шаролико упакованим пропагирањима стилова живљења и путем њих нама самима)⁷. Неосветљеност може све више владати нама што смо ми удаљенији од одношења према том делу себе. Што постоји мањи степен општења с непрозирним делом нашег бића, већа је вероватноћа да ће оно нас саме почети да угрожава.

⁷ Привидну „неконфликтну” усаглашеност између појединца и друштва која поприма „магијско-ритуални” однос увиђа још Херберт Маркузе у књизи *Човек једне димензије*: „У тим навикама мишљења изражена је тенденција ишчезавања напетости између појаве и реалитета, факта и чиниоца, супстанције и атрибута. Елементи аутономности, откривања и критике повлаче се пред парцијализацијом, потврђивањем и имитацијом. Магични, ауторитарни и ритуални елементи прожимају говор и језик. Расуђивање је лишено посредовања, која су ступњеви процеса спознаје когнитивног процењивања. Појмови који проичу чињенице, и тиме их трансцендују, губе своју аутентичну лингвистичку репрезентацију. Без тих посредовања језик тендира ка изражавању и произвођењу непосредне идентификације ума и чињенице, истине и постојеће истине, есенције и егзистенције, ствари и њене функције. Ова идентификовања, која смо срели као обележја операционализма, поново се јављају као обележја расуђивања у друштвеном понашању. Овдје функционализација језика помаже да се сузбију неконформистички елементи структуре и кретања говора.” (Херберт Маркузе, *Човек једне димензије*, стр. 91).

То никако не значи да је апсолутна прозирност уопште доступна човеку као таквом. Као самом себи унапред неосветљен човек и јесте онај који јесте то што јесте тек по прозирању. По прозирању тек и може бити онај који јесте, односно по имању у „шта” прозирања, по оном непрозретом. Када би једном до краја у себе прозрео, он више не би ни био човек већ неко „боголико биће”. Човекова претензија на стварање технолошки заснованог ума вештачке интелигенције која би се заснивала на њеној наводној „свепрозирности” заправо је хибрид идеје Бога као свепрозривог и налога просветитељског ума да се све осветли. Таква би њена наводна „свепрозривост” заправо могла постати и апсолутни мрак⁸ будући да би човек у тој претензији да себе схвати из перспективе „некад важећег” свепрозирнућег Бога могао да (над собом) успостави незамисливу владавину терора неке „тео”-идеологије сходно којој би на делу увек било неко „сакаћење” човека за оно у шта ни сам (те тиме ни ништа што он може да створи – вештачка интелигенција) не може једном до краја прозрети. Ако је човек устројен као себи до краја непрозиран, онда то за шта би био „осакаћен” не би могла бити нека споредна ствар, већ управо њему недоступна непосредна непрозирност као његова суштинска одредница.

⁸ У *Анти-Едипу* Делез са Гатаријем се већ у вези са „просветитељским мраком” позива на речи Роналда Лаинга из књиге *Политика доживљаја*: „Ако људски род опстане – будући људи ће, бојим се, освртати се на наше просветљено доба као на истинску владавину мрака. По свој прилици биће они у стању да се, схватајући иронију ове ситуације, забављају много више него што је нама дато. Ми ћемо испасти смешни.” Макс Хоркхајмер (Max Horkheimer) и Теодор Адорно (Theodor W. Adorno) у *Дијалектици просветитељства* пишу: „Човјек мисли да се ослободио страха кад нема више ничег непознатог (...) Чиста иманенција позитивизма, последњи продукт просветитељства није ништа него универзални табу. Уопште ништа више не смије остати извана, будући је већ и пука представа о извањкости прави извор страха (подвукла Н. М).” (Max Horkheimer-Theodor W. Adorno, *Дијалектика просветитељства*, стр. 29).

Онда када је човек отворио онај део себе и стварности који не може да спозна до краја, а мислио је да ће моћи, испоставило се да нема начина да се једном до краја успостави као модеран. То је онај део нас који је обично био тумачен постулатима религије, било да је она политеистичка или монотеистичка. Дакле, човек се са отварањем овога поља за себе из свог просвећеног става испоставио као онај који је самом себи постао задатак и решење, односно онај који је себи наметнуо замку коју сам треба да разрешава, а да то никада не може да учини до краја. То није ствар појединачних људи који су имали претензије да задиру у оно што није уобичајено тумачење од стране институције Цркве, који су постојали и у средњем веку и због тога оптуживани за јерес. То није ни античком човеку познато, иако је њему била својствена изразита жеља за спознајом себе и света. Већ будући да је модерни пројекат био општи подухват на ком је требало да почива успостављање света, исход тога је почео да се тиче сваког појединачног човека. Неуспех овог општег подухвата није могао да нас врати на претходно стање већ нас је увео у стање перманентне кризе, где је појединачан човек почео да трпи последице онога што од почетка није било на реалним основама. И не само што трпи последице тога, већ постаје задужен за њих, пошто му се показују као незаобилазне. Оне нису незаобилазне са моралне тачке гледишта, већ са становишта повесне ситуације која погађа појединачног човека, која нам испоставља то да оно непрозирно мора бити спознавано како бисмо могли да располажемо својим животом. А располагање својим животом није само тек настојање које може бити ствар избора, већ је оно тесно повезано са потребом за оријентисањем. Наиме, ако ми не располажемо њиме, не може више да се одржи идеја о томе да смо себе препустили Богу па смо изузети из тога, да нама владају слепе силе природе, анонимне магијске силе и сл., већ смо ми они који смо подложни утицају свега што нам се унутар савременог света

нађе на путу, оног што, будући непрегледно, више потпомаже нашу дезоријентацију него што нас оријентише.

Под „располагањем својим животом” не подразумевамо да је човек господар своје судбине. Већ будући да је човек унутар света који је у стању дезоријентисаности, намеће му се да мора некако да се оријентише. И онда када он то чини самостално и „уме” да води свој живот – не значи да ће икада постићи некакво апсолутно располагање собом. Баш зато што себи никада није до краја прозиран он никада не може да дође у позицију да преузме све „конце” у своје руке. Реч је о томе да ако ја не настојим да водим свој живот, изгледније је да ће преовлађујућа мњења узимањем све већег маха у мени самој почети да руководе мноме. То није ствар неке завере, већ је дошло до увезаности онога што је с једне стране за нас опскурно а бременито са оним обрасцима корисничког друштва којима иде од руке да тиме овладава, припитомљава и пасивизује га. То је готово било немогуће унапред смислити, већ се то испоставило као последица напретка претензија модерног човека. Нема више начина да се „упре прстом” у узрок тога стања, нити оно уопште долази из једног центра, већ ова увезаност то овладавање потпомаже, обнавља и инспирише.

Наиме, онда када се за човека отвара поље које њему најпре није, нити икада може бити до краја прозирно, он бива „прозван” да себе сходно томе поново проналази будући да тај део себе не може игнорисати. То није ствар његове воље и намере, већ нас стварност често приморава на то. Да бисмо постигли неки ниво рефлектовања ње, ми морамо да истовремено неки ниво нас који нам није био прозиран уздигнемо до нивоа рефлексije. Дакле, ово поље непрозирног није само код човека самог већ и у свету – стога и непрозирност схватамо у егзистенцијалистичком кључу сходно ком претпостављамо то да ја не могу ствари да самостално протумачим ако не тумачим и себе саму, односно та два процеса

условљавају један други и због тога човеков живот чине комплекснијим. И надаље, то где тумачим себе саму није тамо где сам за себе већ тумачена, протумачена, већ тамо где још нисам. Јер да јесам, не би ми било потребно да то тумачим, могу тек да то пре-тумачим, онда када протумачим оно где још нисам. Онда када човек наводно нема више шта да тумачи, кад му је све јасно и мисли да има кључ за тумачење, он полако упада у идеолошки или догматски начин мишљења у ком оно што наилази треба тек да подведе под оно што је већ био протумачио и да себе „поштеди” поновног пре-тумачивања и себе и ствари.

ИСКУСТВО ФАКТИЧНОСТИ И СТРАТЕГИЈЕ (НЕ)ОДГОВАРАЊА

Могло би се рећи да се „одговори” на искуство фактичности – које нам обелодањује нашу повесно условљену ситуацију и које се намеће као за нас одређујуће – крећу од неке врсте савладаности таквом ситуацијом, која се очитује у „есенцијализацији” рањивости⁹, до наводне „без-ситуативности” која се заснива на самообмани о својој ситуацији. Не мислимо да су то по себи чисте категорије, али свакако јесу наизглед две радикално другачије позиције које тако постављамо да бисмо разумели на који начин су и једна и друга паралишуће, те тиме и неделатне.¹⁰

⁹ Синтагма „есенцијализовање рањивости” скована је подстакнута запажањима ауторке Венди Браун (Wendy Brown) у вези са политизацијом идентитетских група на основу озлеђености, феномена који она назива „рањени идентитет”. Она се у заснивању овог појма наслања на Ничеов појам *ресантимана*. У нашем случају, на овом примеру, разматрамо есенцијализацију рањивости имајући у виду увезаност проблема егзистенције и искуство фактичности, начин ношења са њим.

¹⁰ На тумачење које се тиче односа афективно/рефлексивно подстакнути смо Делезовим разумевањем афективности у књизи *Спиноза и проблем израза*.

Есенцијализација рањености

Под савладаношћу таквом ситуацијом подразумевамо то да је она толико завладала неким на афективном нивоу, да није способен да о њој мисли, да је досмишљава, сем да и у мислима одражава постојећу структуру афективности из своје ситуације. Утолико оно што је стратегија такве позиције јесте да онај који је савладан таквом својом ситуацијом не може ни за шта да се ухвати сем за то што је рањен, угрожен. Будући да је телесан, он не може да се отараси своје ране и она остаје у/на њему. То јесте начин на који она за нас јесте саставни део нас, али који будући да је само слепо афективан онда и ради против нас. Наиме, афективност није само наша препрека већ и претпоставка за нашу мисаоност, тако ова савладаност ситуацијом није само због тога што смо афективни, већ зато што наша афективност остаје неартикулисана, „некомуникабилна” са мисаоним „делом” нас.

Како долази до ове неартикулисаности афективнога? Тако што оно што нас је ранило, оно око чега се направила моја рана на мене има ефекат којим ја не могу да располажем. Зашто? Зато што онај део нас који потпада под афективно подручје тиче се једним делом природе у нама, наше неодвојивости од ње. Оних сила природе унутар нас које раде по принципу напетост–опуштање¹¹, те онда ми можемо само из афективног дела себе који није досегао своју рефлексију – и утолико нема дистанцу како у односу на своју ситуацију, тако ни у односу на оно због чега је рањен – да будемо тек „реагујући”. Чак и када прихватимо тврдњу да је сама природност прожета мисаоношћу, не можемо да кажемо да се она може актуализовати за човека без његове рефлексије. То није само за савременост карактеристична појава код човека, али оно што је у њој савремено јесте то да

¹¹ Алузија на Делезово тумачење логике организма кроз призму механизма напетост-разређење.

будући да сам погођена искуством фактичности – могу да се „есенцијализујем” око своје ране. Ако сам ја есенцијализована око своје ране, ја постајем само реактивна и мој је идентитет утолико као реактиван недостатан да одговори на проблем идентитета који пред мене поставља ситуација у повести. Не само то, него у таквој позицији ја бивам афективно паралисана и неделотворна. Ја своју есенцијализовану рану могу да „исполитизујем” и да на тај начин на њу скренем пажњу, али тако ја себи унапред одузимам моћ деловања (будући да сам и духовно рефлексивно биће)¹² и своју позицију рањености представљам као отелотворење онога што јесам, односно себе утемељујем на афективној категорији, која није досегла ступањ рефлексije. Онда када афективност за мене не досегне ступањ рефлексije ја не могу да преиначавам ни себе нити сам свет, већ се тек у њему појављујем скрећући пажњу на себе. Ако и настојим да интервенишем унутар света, моја ће упрегнутост пресликавати постојећу структуру на којој сам заснована и утолико ће остати на реактивном нивоу. И не само то, већ ћу ја, будући реактивна, пресликавати и постојећу структуру односа која ме је ранила, будући да је ја путем своје ране утеловљујем као своју есенцију.

¹² Њих схватамо као неделатне (ослањајући се на схватање деловања Хане Арент и Делеза – о довођењу у везу схватања деловања ова два аутора више у књизи: *Човек кризе у свету корисника и оних који говоре као оруђа*) управо зато што сматрамо да деловање мора проистицати из изворишта које је посве другачије природе од логике савремене продукције „активизма/ангажмана” (који су саставни део идеолошко диференцирајућих наратива у оквиру метанаратива протетике за оријентацију) – која, управо зато што је сама „рањивост” човека неотклоњива, ту неотклоњивост успева да експлоатише кроз призму пролиферације политизације „рана” и тежње за њиховим отклањањем; тим путем се нижу само „сврси-сходне” представе о идентитету, а деловање схвата само кроз призму све веће регулације светског друштва за сврхе достизања сома-психо-социо-дикеје.

Зато ми из позиције есенцијализовања око онога што нас је ранило себе доводимо до стања беспомоћности којим подупиремо постојеће стање, којим смо опхрвани и од себе правимо последицу њега. Када се томе придода очекивање које нам намеће савремени свет – да смо ми сами криви за своју „неснађеност”¹³, ова се рањивост продубљује и доводи до стања безизлаза које нас паралише и онеспособљава да се актуализујемо по ономе што можемо. Утолико есенцијализовање рањивости увезано са савременим очекивањима од нас и са савременим тенденцијама производи за нас стање у коме смо као у „живом благу”, јер је увек могуће увезати на постојећу рањеност оно што нас „још” угрожава¹⁴ будући да је центар нашег идентитета у угрожености и на њега све друго налаже. Таквим увезивањем афеката ми постајемо поробљени ресантиманом. То нас паралише да било шта предузмемо око своје ситуације.

¹³ Више о томе видети у књизи *Човек кризе у свету корисника и оних који говоре као оруђа*, први део књиге, одељак "Кривица, савест, прекор и своја вредност".

¹⁴ Делез у књизи *Спиноза и проблем израза* (поглавље „Етичко виђење света”) тумачи Спинозине поставке о афектима жалости и радости – као онима који умањују или увећавају нашу делатну моћ. Тада спомиње кованицу „уланчаност жалосних афеката” (Жил Делез, *Спиноза и проблем израза*, стр. 303.) на основу које ми разматрамо процес путем ког долази до надовезивања на нашу првобитну рањеност онога што нас *још* угрожава, што нас тим путем још више паралише. То је процес који се готово сам од себе генерише онда када, постојећа рањеност постаје наша „срж”. Сходно таквом уланчавању ми сами себи одузимамо делатну моћ тиме што нас замајац уланчаних афеката увлачи у процес којим себе саме савладавамо – по којем, могло би се рећи, да и оно што нас је најпре ранило – постаје секундарно (мање отежавајуће) наспрам процеса који сами „подупиремо” окупљајући се око ланца афеката жалости.

Без-ситуативност и индиферентност

На супротном полу од савладаности таквом ситуацијом јесте такозвана „без–ситуативност” која подразумева да – будући да смо у савременом свету „раскорењени” – нема ничега што би нас могло ограничити у томе како да себе разумевамо. Таква позиција игнорише нашу рањивост, односно на тај начин наводно одриче значај афективности за нас. Будући да ја могу бити у сваком тренутку мобилна и да ме ништа не везује унутар мојих околности, ја нисам ограничена било каквом ситуацијом и ја немам своју ситуацију. Дакле, чак и ако би ме нешто ранило, ја знам да имам „слободу” да се изместим од тога, да се заокупим нечим следећим што ће поништити моју рањеност, чак ми обелоданити да то нисам никад ни била. У поништавању сопственог „права” на рањивост ми себе увезујемо у обмане које нам на располагање уступа савремени свет. Обмана ми омогућује да имам представу о себи која ми се прохте, самообмана постаје облога свега што би за мене било узнемирујуће. У таквом контексту истинитост би била рушилачко начело, док би (само)обмана постајала начин за прибављање мени мог „идентитета”.

Оно што ја не желим да видим јесте то да је неко савладан својом ситуацијом, будући да имам страх да је такво стање и мени могуће. Механизам одбране спрема оног што би могло бити и мени могуће се може оспољити у презиру према рањивости (као другости наспрам које треба да се потврдим као она која то нисам) и све већем улагању у представу о себи да нисам рањива. Или могу бити склона сажаљењу толико да путем представе о другом као рањивом потврђујем своју нерањиву „без–ситуативну” позицију. На другој страни, онај који се есенцијализује око рањивости може себе додатно да сматра кривим јер њему не иде од руке да буде „без–ситуативан” и да оног ко то „јесте” мрзи због тога. То су два процеса који се међусобно потпомажу, обнављају.

У овој другој позицији потребно је да ја изнова предвидим, санирам потенцијалну рањивост и да имам нови одговор на то зашто остајем не рањена већ индиферентна. За то ми је потребно да се опет обманем толико да себе све теже могу да отрезним од тога. Ја долазим у позицију у којој се својим позитивним обманама светим ономе што би ме потенцијално ранило, пред чим изнова иступам као да ме не рањава пошто наводно „нисам рањива”. Будући да почињем да се „светим” свему што би ме потенцијално ранило на начин на који бацам удицу на други терен на ком треба да се потврдим као да ме не рањава, упадам исто у позицију ресантимана.

То није свестан процес, као ни код увезивања угрожености за есенцијализовану рањеност, већ начин на који ми оно од чега полазим у свом разумевању ствара замајак који се онда обнавља оним што належе на наше основе да би их поново потврдиле.

Проблем и једне и друге позиције јесте што обе почивају на очекивањима да „око нас” треба да се „сам од себе” оформи простор по којем ћемо бити препознати по ономе што „јесмо” – а да је довољно да ми или заложимо од себе само своју „рањеност” или да потврђујемо своју „нерањивост”. Прва је стално ишчекивање да се то деси, будући да оно што сам ја урадила јесте скретање пажње на оно где сам рањена, док је друга стална потреба за потврђивањем онога да нисам рањива, које може да се одвије тек након што ме неко препозна као такву. И једна и друга позиција у захтеву за препознавањем хоће себе да заснују путем постојећег стања ствари, односно да тек након што буду препознате (сходно заложеној рањености, или нерањивости) могу „заиста” да буду оно што јесу. На тај начин – (савладаношћу ситуацијом или наводном „без–ситуативношћу”) долази до нашег одрицања од присвајања себе из своје ситуације коју нам искуство фактичности испоставља – по којој уопште можемо и постајати они који јесмо, сходно чему можемо и

иступати по ономе што јесмо – да бисмо тек по томе и могли бити препознавани као они који јесмо; што је несводиво на логику сходно којој сама потврда тога како у својој саморазумљивости претендујемо да будемо виђени треба да нас учини онима који јесмо.

Искуство фактичности као повесна одредница и „задатак” за човека

Напоменули смо да је искуство фактичности најпре разоран феномен по наше пређашње саморазумевање. Због такве његове природе и због тога што је оно одлика човекове повесне ситуације ми ћемо га посматрати као повесну одредницу човека која је својствена савремености, као искуство које је човек могао искусити тек у секуларном устројству модерности. Такво искуство погађа човека уопште, али је начин на који га ми искусујемо појединачан и утолико од нас изискује одговарање које претпоставља наше лично залагање. Важно нам је да разумемо да ми са искуством фактичности не бивамо само погођени оним што у стварности није интелигибилно, прозирно, већ ми наспрам себе самих бивамо гурнути у страност, у своје неизрециво. Тек тада смо у прилици да видимо, искусимо суштинску међузависност између нас и стварног. И то онда када и једно и друго није за мене прозирно, када кантовски речено не потпада више под предео „стварности за мене”, већ постаје нешто што мени начелно најпре није доступно и утолико је за мене оно што ми суштински измиче, режим путем ког сам себи проходна и путем које ми је стварност у којој сам проходна. Такво усецање, ремећење проходности мене у стварности и проходности стварности за мене намеће другачије услове одношења човека према свету и самом себи. Баш зато што је реч о суштинском ремећењу, то није тек нека моја „когнитивна дисонанција”, нити нешто што је за мене тек збуњујуће, нејасно, што није у домену мог знања или што је недоречено, већ сам

свим својим бићем увучена у то. Што претпоставља и то да сам ја савладана и у телесно–афективном смислу онда када је мој рефлексивни апарат недостатан да појми, спозна, прозре у оно пред чим сам се нашла.

Тада наша гурнутост у непроходност унутар нас самих, непроходност стварности за нас и у телесно–афективном и у умно–рефлексивном смислу, производи „принудни” вид нашег осамљивања у свету – раскривајући нашу *самост*¹⁵. Она није у вези само са чињеничним бивањем (са собом) самим, удаљеним од других, већ је у вези са оним одакле унутар свог бића постајемо изложени повесно подстакнутом, „начетом” делу нас. Да бисмо могли да се наставимо као они који јесмо у будућности, из своје самости, повесно „начет” део нас треба да буде од нас нама расветљаван и саобразно расветљеном и присвајан као изричито део нас. Онда када до једног дела нашег бића (на које нас „баца” искуство фактичности) до ког је некад важио као „досежући” поглед Бога, богова – не досеже непосредно „поглед другог” (али ни нас самих у потпуности) – он нам постаје тек из наше самости „укључујући” као за нас и међу другима делујући. У том смислу, расветљавање и преузимање од нас самих из себе самих повесно подстакнутог дела нас постаје предуслов да се успоставља проходност, прекорачује „принудна” осамљеност нас у свету (најпре нас спрам себе самих, последично и спрам других). Самост у таквој констелацији јесте кутак нас из ког нам је омогућено уобличавање форми самоодноса и односа према ономе што је за нас повесно одређујуће – сходно томе и самоизналажење „себе самих” из повесно одређујућег. Она је оно одакле се, сходно таквој повесној ситуацији, „самоизналазимо” питајући се „ко ми јесмо”, тако да је то питање спрегнуто са присвајањем питања о

¹⁵ Концепт самости о којој говоримо близак је схватању самости код Лава Шестова.

човеку у свету. Парадоксално, да би стварност могла бити виђена и из оног што није само фактичност, што је даље и дубље од повесно условљеног стања света (стања света које се тек у искуству фактичности „кондензује” као за нас одређујуће, и то тако што нас испоручује непроходности и непрозирности), неминовно је прво искусити погођеност фактичношћу нас и света као за нас одређујућу – да би се на њу одговарало. Утолико, заобилажење прихватања погођености искуством фактичности, игнорисање налога унутар њега, више доприноси губљењу себе у таквом стању света.

Искуство фактичности у том смислу посматрамо као повесни задатак за човека, а не само као искусивање стања света које „трпимо”¹⁶. Онај део у који нисам успела да проникнем постаје оно што ме надмашује и што се показује као „интелигентније” од мене, моћније и прозирније него што сам ја сама. То што ме надмашује посведочује надмоћ стварности по себи која се тим путем посредно „пројављује” (са последицама које у нашем бићу оставља искуство фактичности) и очитује, условно речено, и на страни нас, као оних који су део стварности (који су њен мишљењем обдарен део), али и на страни стварности. Тим путем оно што се очитује на страни нас и на страни стварности, донекле парадоксално, постаје „заметак” за виђење себе и света даље од своје фактичности. То „пројављивање” стварности по себи сведочи у прилог човекове мањкавости, тако да он себе може тек да условно доврши, довршава тако што ће себе спрам тога да поново поставља. Моје даље смерање изводљиво је тек након што се изнађе начин за успостављање односа према томе (оног односа који се тиче и преображаја дотадашњег самоодноса) да бих у односу на њу даље могла ствари да уређујем и досмишљавам. Ово наше

¹⁶ Такав став јесте на трагу Ничеовог односа према нихилизму – који је био, са једне стране, његово обзнањивање, али и повод да својом философијом утре пут активном нихилизму.

признање, допуштање да ме тако нешто обликује, спада у домен оног што је за мене најпре сурвавајуће, јер се показује да је свако моје пројектовање недостатно, никада до краја утемељено и никад сасвим добро и исправно. Онда ја немам ни за шта друго да се „ухватим” сем за ову надмоћ стварног која се у мој живот уноси тим путем и остаје непојмљив. Остаје за мене узнемирујући док му не дозволим да путем мене унутар стварности почне да постоји као нешто интелигибилно, донде докле успевам да себе устројавам тако да у њега прозирем. За то ја нисам тек унапред до краја „подешена”, већ себе морам да подешавам. Када моје искуство бива обликовано вишком стварног који је пресудан и утолико за мене судбоносан, морам да изумевам форме унутар којих ћу разумевати себе и свет. Начин за разумевање света и тог дела мене није нешто чиме се може овладати или што се тек може знати, преузети из окружења, већ ја сама морам да постајем, изумевам тај начин.

Када човек самог себе не може више да „ишчитава” из оквира поретка, његово искуство живљења бива фундаментално обликовано његовим изостанком поретка, фактичношћу стварног које није до краја интелигибилно. Тим путем нам се „саопштава”, погађа нас (афективно и рефлексивно) онај ниво стварног који је неименљив, никад прозиран и који само путем нас може да се поново угради у стварност тако да не буде једном до краја растумачен већ само путем нас присутан и на тај начин обелодањен. Није реч о томе да ми то чинимо због тога да стварност учинимо прозирнијом, већ нам је тај део ње неопходан да бисмо захватили саме себе. Игнорисањем тога ми бисмо све више губили могућност (само)одношења које би имало потпору у стварности.

Због чега још вршимо неку врсту превредновања искуства фактичности? Зато што је оно што нам се тим путем „предаје да буде искушено” феномен своје врсте преко ког се испоручује неименљив део стварног. То јест испоручивање

неименљивог у искуству фактичног је *par excellence* савремени феномен, односно повесно је условљен. Утолико што је повесно условљен, он постаје круцијална одредница у разумевању човека и неопходна за његову конституцију. Без ње ми бисмо говорили о човеку као оном који је посве изван повести, што од модерности важи као неосновано будући да повесна мена постаје саприпадни део човековог бића.

Како нас оно уздрмава на телесно-афективном нивоу, овај афективни ниво нас повратно савладава у умно-рефлексивном смислу јер он недовољно влада степеном препознавања онога у шта смо афективно увучени. Ту се суштински доводи у питање идеја о целовитости нашег бића, јер оно за нас постаје унутар себе непроходно. Овај ниво непроходности јесте оно што нас испоручује искуству бесмисла будући да сами себи постајемо готово духовно-афективно нерасположиви.

Онда када се постави питање не само о мени самој већ о човеку као таквом унутар света, о његовом смислу, долазимо на терен у коме се питамо о томе да ли је он као биће обдарен могућношћу за задобијање смисла о себи самом унутар света, јер ако није, онда он нема потребе да било шта чини, труди се, ради, жели и слично, јер је за њега унапред све бесмислено. Постаје свеједно да ли чиним добро или зло, да ли себе побољшавам или чиним гором, да ли да радим или не радим, да ли да уопште ишта чиним или не чиним. Тек са искуством бесмисла себе самих у свету, испоставља се смисао као кардинална категорија за човека, без које, због тог искуства, он готово да не може да издржи живот. Не да не може да се „оствари”, прилагоди, већ дословно не може да издржи.¹⁷ Жеђ за смислом је зато најпре

¹⁷ На то да је „човек патио од проблема свог смисла” Ниче указује на крају *Генеалогije морала*. Он пише: „[он] није знао себе да оправда, објасни, потврди, патио је од проблема свог смисла (...) Бесмисленост патње, а не сама патња, била је клевета која је до сад притискала

„реактивна” категорија, јер ми њоме реагујемо на своју истовремену „испалост” из света и притешњеност њиме. Испалост која се радикализује са искуством фактичности, на делу је и зато што се у свету не изводимо сами од себе као они који јесмо, зато што смо недовршени, суштински отворени и рефлексивни. Док је притешњеност пренаглашена онда када искусујемо непроходност себе самих унутар нама непроходне стварности. Потреба за смислом не произлази из вере у смисао и утолико је различита од вапаја пред Богом који претпоставља веру у њега.

Нас искуство фактичности најпре затвара спрам света тиме што нас унутар стварности чини нама самима нерасположивима, али будући да оставља отисак у нашем афективном режиму, оно код нас зачиње неки део нас који нам пре овог искуства не би могао бити предочен. Тиме нас увек и

човечанство – и аскетски идеал понудио му је тај смисао! Он је до сад био једини смисао; и било какав смисао бољи је него уопште немати смисао; аскетски идеал је у сваком погледу досад био *'faute de mieux'* (боље ишта него ништа) *par excellence*. Њиме је патња била објашњена; огромна празнина изгледала је испуњена; врата су се затворила пред svakим самоубилачким nihilизмом. То објашњење – сумње нема – са собом је донело нову патњу, дубљу, унутрашњију, отровнију, по живот погубнију: оно је довело до тога да се сва патња посматра са становишта *кривице ...*” (Фридрих Ниче, *Генеалогија морала*, стр. 276). Ниче је тај проблем сагледавао разрачунавајући се са хришћанским и модерним оквирима – док са нашим временом кривица (на коју Ниче у том контексту указује), као и идеали и мњења епохе (моделу третирања) имају своје другачије облике које демистификујемо у књизи *Човек кризе у свету корисника и оних који говоре као оруђа*. У њој се наглашава то је, поједностављено речено, у нашем времену на делу окривљеност пред „квизитрансценденцијом” објективног прорачуна невидљиве руке, док је носећа фигура такве слике света – култивисани организам, а његова манифестација „питомо варварство”.

делимично отвара за *постајање*¹⁸ по нечем до тада непрозирљивом. Није, дакле, реч о томе да се смисао тражи као нешто изван нас. Ми имамо унутар себе „интенцију” ка смислу која није ствар наше воље, хтења већ долази из суштине нашег биће као његова тежња коју треба да изнесемо управо онда када бивамо обесмишљени. Смисао је за нас отворена категорија, односно није нешто што стоји и што треба да докучимо, већ се тек по нашој увек делимичној проходности прозирањем у нешто „још” од себе и од света назире и смисленост. Ова отвореност смисла је на делу будући да је спрегнута са отвореношћу човековог бића, те су тако једно без другог неизводљиви.

Дакле, оно што из тога можемо да издвојимо јесте сазнање да је човеков однос према себи спрегнут са његовим односом према свету унутар којег бива, да је афективно-телесни део његовог бића спрегнут са умно-рефлексивним, да је човек уопште и као појединачан спрегнут са визуром смисла – односно да је једне без других, ове одреднице кључне за човека у свету, немогуће мислити као засебне категорије.

Драматизација питања у вези са -како одговарања- на искуство фактичности

Нагласили смо да човек погођен искуством фактичности искусује и дисконтинуитет себе самог. То што је претходно био градио кроз призму идентификација, о себи пожељних пројекција и тежњи које су биле нека врста надградње њега у односу на своје социјално, културно окружење бива радикално прекинуто искуством дисконтинуитета тако да оно не може да се опише, појми, разреши из самог социјално-културног окружења будући да га оно не препознаје у потпуности. Сходно томе, ми бивамо стављени у ситуацију по којој да бисмо себе могли да

¹⁸ Схватање постајања утемељено је на нашој рецепцији идеје *постајања* Жила Делеза.

„наставимо” као оне који јесмо у будућности, морамо из самих себе да генеришемо начин за своје настављање. Ту није реч о томе да је некакав наш аутентични однос према томе ствар наших специфичних одлика, које генеришемо зато што смо у колоквијалном смислу „посебни”. Одговарање на дисконтинуитет који се очитује на личној равни дубоко је спрегнуто са одговарањем на повесну ситуацију човека у свету. Другим речима, како се стање кризе ломи преко појединачног човека, није реч о томе да је искусивање дисконтинуитета само његова „лична” ствар. Она је, иако га гура у своју самост и „принудно осамљује”, посве општељудска. Ипак, иако општељудска – она је неподељива у изричитом облику међу људима (због чега нас и „принудно осамљује”) док год не постане путем нас самих, из наше самости – преузимана.

То не значи да за нашу посве личну ситуацију постоји универзалан одговор, већ да ми тек можемо, знамо да треба на то да „одговарамо” онда када себе схватамо и из позиције човека као човека. Ја сама тек спознајем шта је у мојој моћи када путем себе саме увиђам шта је граница и могућност човека као човека. Када искусим то да сам немоћна пред дисконтинуитетом себе саме, мени је потребно да разумем шта је у моћи човека уопште да бих видела шта могу тек ја сама полазећи од тога. Зато ово искуство није нешто што је некаква тек „субјективна”, приватна ствар већ је оно значајно утолико што као у њега „увучена” путем себе саме увиђам шта ми је могуће као човеку; да бих сходно томе, могла да делама, себе успостављам на основама на којима је моје одговарање на своју ситуацију одговарање мене из оног што ми је као човеку могуће¹⁹.

¹⁹ Идеја могућег ослања се на Делезово схватање виртуалног – оно је за сврхе дистинкције од оног што се данас именује као „виртуелна стварност“ – преименовано у могуће, у оно што није актуализовано, али је актуализујуће, у оно што хајдегеровски речено може-бити.

Уколико то није на делу, онда се моје искуство „приватизује”²⁰ и ја морам да потражим решење стручних знања, односно понуда унутар света у којем живим. То може да привремено „залечи”, „одгоди” моју ситуацију, али онда док се према њој не будем односила одговарањем које је само моје, а које схватам да је нужно када увидим да је то мени дато утолико што сам човек, не могу да преиначим своју ситуацију и да се из ње поставим као она која, утолико што се сама односим према ономе што се догодило, јесте аутентична. Аутентичност је, дакле, последица успостављања себе сходно ситуацији човека – на основу које нам се уступа, или чак наваљује простор унутар ког треба да изнесемо свој удео. Моје искуство зато никад није само моје, оно је и увек мени могуће зато што је могуће човеку уопште. То сазнање мени постаје гарант да је моје искуство комуникабилно чак и када је мени самој необјашњиво, односно да оно тек са мојим преузимањем њега може да постане хоризонт из кога ћу ја умети да га искажем донде докле је мени самој прозиран и докле ми људи у свету уступе простор – онолико колико су најпре способни да себе и своје искуство разумеју да би могли и моје.

Оно где сам ја сама није ми потребно да бих потврдила некакву своју специфичност, будући да сам јединка одељена од других, већ баш зато што се путем аутентизовања мени суштински отвара могућност мог учешћа у свету међу другима. То је онај део мене који не може да актуализује нико уместо мене и оно јесте тамо где сам самој себи неопходна. Ја на тај начин нисам тек неко ко је једна од засебних јединки унутар

²⁰ Џејсон Рид (Jason Read) поентира виђење Делеза и Гатарија у вези са проблемом „приватизације” људског искуства унутар друштвене структуре: „Далеко од виђења приватизације жеље и афекта као ослобођења, као ослобађање од колективних структура и релација, Делез и Гатари виде приватизацију као њихово потчињавање.” (Jason Read, „The Affective Economy: Producing and Consuming Affects in Deleuze and Guattari”, стр. 114).

неке групе која може секундарно да има неке одлике кохезије, већ се мени отвара хоризонт општења путем ког су за мене могући односи из којих ја постајем то што јесам и путем којих и себи припадам.

Са последицама које у нама оставља искуство фактичности измиче нам се способност тумачења која претпоставља да смо на безбедној дистанци у односу на оно што тумачимо. Ја немам више „уточиште” из ког бих се успињала да нешто протумачим, већ је моје тумачење ствари око мене неодвојиво од мог саморастумачивања. То не значи да ја ствари треба да гледам онако како мени „одговара”, већ да бих их видела, морам и себе да растумачујем, јер ја нисам *a priori* неутрални посматрач, а ни непревладиво одељена од оног што тумачим. Пошто ми се отвара хоризонт међузависности мене и мог тумачења, да бих уопште могла да тумачим морам себе у свом тумачењу да заложим тамо одакле полазим у свом тумачењу, тамо где сам ја сама, односно где за мене најпре није постојао начин да ствари протумачим. Њих *успостављам чином одлуке*, који није тек ствар моје воље, већ ствар општег сагледавања мојих околности из којих изналазим једини начин да се „наставим”. Моја одлука је пресудна за мој идентитет, моја одлука треба да зацели дисконтинуитет не тако као да га никада није ни било, већ да, будући да јесте на делу, у односу на њега себе успостави. И то тако да у односу на разорност дисконтинуитета, одлучујући, узимам оно највише што из њега могу. Оно што пре њега не бих ни могла, будући да се не бих ни нашла на том терену који ме сада суштински одређује – не зато што ме тек снашао, већ баш зато што ја из њега морам да одлучим како ћу себе да поставим да бих се наставила.

Моје настављање није мој континуитет. Ја сам обележена прекидом континуитета себе тако да оно што сам пре овог прекида била се неће тек продужити даље. Моје настављање подразумева да ћу након што се будем постављала према ономе

што је произвело мој дисконтинуитет сачувати од оног што сам била оно што од мене остаје из тог постављања. Ја се постављам према оном долазећем и повратно према оном што је било, што сам била. Дакле оно што тек треба да дође, односи превагу над оним што сам била, зато што само на тај начин ја себе и ствари имам прилику да поново учиним смисленим. Како оно долазеће постаје једино на шта могу да утичем – оно постаје суштинска одредница за оно што од себе могу имати, по чему и могу поново изнаћи смисао од себе заложеног прошлог. Наиме, иако прошло губи смисао, свако поновно присвајање долазећег није само преиначавање прошлог, његово прилагођавање, већ и појачавање увида у оно што је било, будући да га можемо још видети и, сходно усмерењу, повратити и из оног тада непрозирљивог. Оно што је у прошлости могло бити као нерелевантно присутно, по појачаном увиду из нашег постављања спрам долазећег, нама може чак пружити јачу потпору него што бисмо је без дисконтинуитета, сами и могли тек „осмислити”. Тако је свако ремећење до тада домишљеног уједно и прилика за надвисивање, за придобијање себе оданде одакле се не бисмо могли тек осмислити.

Онда када ја бдијем само над оним што сам била, мислећи да је то оно што ја јесам, тада мени моја будућност за мене постаје затворена и она се неће за мене отворити сама од себе, већ је неопходно моје одношење према њој из моје одлуке. Моја одлука није ствар моје самовоље, она не долази зато што ми се тек „може” да одлучујем, већ је одлучивање на делу управо онда када не могу да изнесем од себе „све” и кад морам да одлучим шта од провизорно својега желим да заиста присвојим. Одлука је на делу зато што се пред мене поставило као незаобилазно да морам да одлучим, односно зато што уколико не одлучим ја могу да у настојању да имам „све” што сам била останем оно што нисам тако што ће моја будућност постати само последица мог дисконтинуитета, а не творачка сила путем које ја

постајем оно што сам била, што јесам и што би тек требало да будем.

Како ја „постајем и оно што сам била“? Тако што се мени са искуством дисконтинуитета последично отвара хоризонт који је најпре за мене разоран, али који од мене изискује преиначење мога увида и у оно што сам била. Како се оно што сам била, будући разорено, показује као бесмислено, ја немам могућност да се вратим у своју прошлост и ствари другачије поставим, већ могу само да из хоризонта који ми пружа нови увид ствари опет видим. За то ми је потребан хоризонт смисла, јер је најпре разорено оно што ми је до тада прибављало проходност због које није било потребно да се питам о смислу на суштински егзистенцијалној равни. До тада је категорија смисла за мене могла да буде тек оно о чему размишљах у својој запитаности над стварима. Наиме, оно што сам била јесте нешто што је срасло уз мене до оне тачке до које за мене постаје део мене. Када је мени измакнут „пут“ до тог дела себе, тако да он за мене нема значај који је имао, мени остаје да то бар сачувам као преиначено из оног хоризонта који ми се наметнуо након искуства дисконтинуитета. Будући да је он разоран по све моје прошло, што јесте део мене, мени остаје да оно што долази, будуће, узимам тако да унутар њега правим себи проходност за повраћај оног дела мене који могу из те другачије позиције да сагледам. То не значи да ја по сваку цену желим да повратим значења које је оно прошло за мене имало, већ да ја морам да их опет успоставим из другог хоризонта који ми се наметнуо и у односу на који ја треба даље да досмишљавам себе.

Оно што је део мене, а што се тиче оног прошлог, односи се на све што сам од себе правила, мислила да јесам, али и на моје околности – пред којима више нисам мирна као што сам била. Оне мене почињу да савладавају толико да се ја тек видим као њихова последица, када све оно што сам била и мислила да јесам – нисам. Не говоримо о томе да је то истинит увид у оно

како ствари стоје, али да он садржи момент истинитости према којој ја морам да успоставим однос, уколико не желим да останем у стању самозаблуде.

Преиначење статуса стварног – однос истине и заблуде

У таквом случају не можемо рећи да постоји на једној страни заблуда а на другој истина, већ да су једна од друге неодвојиве. Наиме, ја сам увек делимично обмотана заблудом док ме нешто из стварности не отрезни и пружи ми се прилика да себе из тога даље видим. Исто, оно што је моја заблуда постаје део мене утолико што сраста уз мене, и онда се моје постајање истинитијом не изводи тако што ја тек одбацам оно што је код мене била заблуда, а преузmem оно што је за мене истинито, већ ја заблуду не могу да игноришем, одбацам од себе, док према њој не успоставим нови однос који могу да имам тек након увида неке истине. Утолико између њих не постоји постојана граница која мене ставља на један или други терен, већ је увек на делу прикривање истине заблудом и савладавање заблуде истином. Заблуда се код човека показује често као пожељнија ствар од истине зато што нам заблуда нуди једну врсту „уточишта”, док нас истина увек открива, изазива нелагоду, од нас тражи да не останемо индиферентни, неосетљиви и слично. Иако можемо рећи да код људи заблуда преовлађује у односу на истину, истина ипак остаје принцип који је моћнији од заблуде. Ако направимо грубо поопштавање, то је видљиво у последицама модерног пројекта. Наиме, онај део стварности који модеран човек није успео да обухвати, који је за њега остао непрозиран и непроходан, „враћа” му се као оно што је истинито о њему самом.

Истина остаје моћнија јер се увек онај „неурачунати” део нас у нашем смерању – који увек постоји, будући да нисмо себи самима сасвим прозирни – нама враћа као оно што о себи, стварима „још” морамо да узмемо у обзир, без чега бисмо,

занемарујући тај део нас који нам се са фактичношћу испоставља, настављали бивање које нема упориште у стварности. Због тога што нам се као само од себе испоставља на увид, као последица неурачунавања нечега од себе и од стварности – оно са собом носи момент истинитости о нама. Тиме што нам се „саопштава” као још истинито о нама не значи да је у њему присутна „сва” истина коју на тај начин спознајемо, већ је статус такве, фактичне, непрозрете истине такав да по ономе што нам се испоставља морамо себе да видимо, како бисмо се сходно томе поново поставили по ономе од себе и ствари још увиђеног. Она дакле има карактер „разбуђивања” нас по ономе што још има да се види, да бисмо по виђеном не само били „ближе” истини – већ да бисмо од себе спознатом имали и како, спрам чега себе поново усмерити, по том усмерењу захватити још неки део нас и саме стварности.

Када о томе говоримо, не подразумевамо под тим примарно категорију научног сазнања, већ раскринкавања мене наспрам саме себе, да бих знала куда да идем и чиме располажем. Овај је процес неопходан мени ради мог одношења према оном делу себе који је мени непосредно недоступан. Дакле, ја немам приступ њему из непосредног става свести, већ тек посредно, када ме из стварности оно што ми није унапред прозирно гурне у тај део мога бића и примора га да се ангажује у тумачењу и саморастумачивању.

Ако је стварност бременита овим вишком наспрам мене као мислећег бивствујућег, моја мисаоност никад није на висини задатка уколико не урачунава овај вишак стварног, односно тек наспрам овог вишка зачиње се моје мишљење. Оно је тамо где ја треба да га савладавам тако што ћу то да чиним код себе и наспрам оног пред чиме сам – тек тада ја могу да мислим о себи и стварима. Онда када игноришемо овај моменат остајемо заглављени у својој представи о себи која без односа према овом вишку постаје заблудна, или мислимо о стварима тако да не урачунавамо то да смо увучени у њих, чиме игноришемо онај „део” себе који нам је

неопходан за њихово разумевање и остајемо увек ускраћени за истину о стварима и себи.

Аутентизовање, околности и слобода

Будући да видови потрошачке праксе или виртуална инвестирања у представу о себи помажу човеку да о стварима не мисли, и будући да почињу да се намећу као саморазумљиви, мислимо да је аутентизовање и одговор на њихов статус саморазумљивости. Тим путем форме разумевања које ми се нуде путем медијске и друге понуде, праксе виртуалних представа али и из мог социјалног окружења – односно мојих околности, могу бити реконструисане, од мене одвојене, тако да ја не припадам њима. Једини начин да их разобличим унутар себе јесте да себе одредим наспрам својих околности, да бих их поново из свога става преузела.

Тако оно што ја јесам није у мојим околностима. Да бих постајала то што јесам треба да се постављам наспрам оног шта могу када урачунам своје околности. Ја из својих околности најпре „не могу”, односно оно где треба да се поставим према својим околностима, а што је *чин аутентизовања спрам њих*, јесте тамо где мени то најпре није доступно. Моје околности су околности баш зато што ја из њих најпре „не могу” да себе протегнем у смеру у ком оне за мене нису опхрвавајуће. То могу тек у односу на њих, онда када оно што је из њих за мене спутавајуће не тек прецртам, одбаћим и правим се као да то не постоји, већ онда када то што спада у њих од себе „одвојим” да бих их видела и да би их преузела из свог усмерења.

Човек често бива увлачен у околности тако да једна ставка другу унутар њих потпомаже, те се оне показују као за њега непремостиве. Тада можемо да говоримо о суштински неправедном стању не само његових околности, већ о суштински неправедном стању човека као човека. Али ако за човека начелно не постоји по себи та омогућеност, односно то да уме да изнађе начин

да поново види своје околности, да себе усмерава и да преиначи своју ситуацију, онда он не би могао да постаје смислен, већ би изручен бесмислу остајао тек реагујући у односу на своје околности.

Када говоримо о аутентизовању под тим се *не подразумева само наше поновно постављање и преузимање својих околности*. Оно је *неодвојиво од питања о нашем усмерењу*. Како живимо у свету у ком у обиљу информација и мњења све постаје подједнако небитно, *оно што се односи на наше усмерење јесте оно одакле смо себи битни и одакле нам је свет битан, људи и ствари у њему*. То је начин путем ког се тек успоставља принцип мог држања у свету, моје заложности у њега. Ако ја то не чиним, сам мој живот и људи у њему почињу да имају она значења која се намећу из самог света унутар кога живим, односно ја постајем пука празна форма за све оно што ми се нуди, намеће, сугерише.

Тако аутентизовање није тек наше приватно питање, већ путем њега унутар савременог света ми уносимо принцип свога држања које није ослоњено на „креирање“ себе из владајућих прилика, већ које произлази из разрачунавања са њима сходно задатку који пред човека испоставља повест. Наиме, онда када савремене околности човеку постају до те мере непрозирљиве да се испостављају као датост – фактичност постаје друго лице савременог света. По искусивању ње човеку се обистињује његова ситуација у свету и пружа прилика за његово постајање са онтолошких основа како њега, тако и самог света. Утолико човеково држање постаје носеће за онтолошке основе света, оне које већ јесу ту, али које бивају „напуштене“, односно не као изричите уграђене у савремено живљење. Парадоксално, модерни човек који је „правио свет по својој мери“, са неуспехом тога пројекта, нашао се у свету који му се испоставља као посве туђ, и који можда и мање може да осети као „свој“ него што је то могао када свет није био „ослоњен“ на њега самог.

Зато аутентизовање није процес који је само на страни „нас“, већ ми тек из стварности и према њој узимамо и изумевамо оно спрам чега и како да се руководимо. У том смислу наше

отварање за преузимање себе из оног што нам се обистињује са последицама искуства фактичности – са собом повлачи наше разумевање и „изумевање” из онога што нас надвисује. Утолико наш однос према фактичној истини не може бити заснован само на спознаји нечег пред чиме смо се нашли – већ је спознаја уопште могућа по прозивању и призивању себе оданде одакле пре захваћености таквим видом истине нисмо могли бити „дозвани”.

ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

С обзиром на то да човека повесни аспекти кризе које смо разматрали полазећи од растумачивања искуства фактичности потресају тако да он не може да тек једном на њих одговори, у овом раду смо се питали на основу чега је уопште човек предиспониран за такво одговарање. О томе шта нам ова његова предиспонираност говори о њему самом, о повесној структури његовог бића у свету. То нам је важно онда када имамо у виду да њега искуство фактичности обично савладава и савладавањем слаби његову способност да најпре спозна отвореност свог бића у свету како би могао себе и свет наспрам ње да разумева. Ова отвореност његовог бића унутар света је претпоставка за његову слободу у егзистенцијалном смислу и утолико незаобилазна компонента његовог бића. Међутим, колико год живели у свету ширења опсега прилика, могли бисмо рећи да се слобода у егзистенцијалном смислу у савремености често испоставља као оно чега би се људи најпре „одrekli”. Онда када себи постајемо све теже расположиви јавља се тенденција да се пре боримо за оно што нас од наше слободе у егзистенцијалном смислу одвраћа, него што желимо и умемо да сходно њој постајући и будемо.

Будући да је стварност путем медија и технологије „репродукована” тако да се она повратно опет односи на стварност и креира моделе њеног дефинисања, начине на који је поново присвајамо из тако наметнутих оквира, онда када ми неки део тих тенденција демистификујемо и покушамо да протумачимо стање онакво какво заиста јесте, то постаје *повеснополитички* чин. Наиме,

у самој технолошкој последици роботизације човековог искуства и све већих наговештаја о тежњи за изједначењем статуса вештачке интелигенције робота и човека не лежи само домишљатост научног дискурса и научне праксе, већ може да постане пресудно човеково одрицање од својих моћи. У еволутивном смислу она својства код човека којима се не служи и која за њега постају све теже расположива, могу да атрофирају и да се он више приближи роботу, него што је уопште могуће у научно-технолошком смислу робота приближити човеку. На самој интернет мрежи дигитализована су највећа достигнућа човечанства која, да би била тумачена, неопходно је да их човек разумева; међутим, „способности” које по питању расположивости података и знања може да има технолошко-вештачка интелигенција робота неупоредиво су брже, ефикасније, свеобухватније и савршеније од човека. Наиме, ако је средњи век за модерног човека ретроспективно био сагледаван као недовољно просвећен, а религија као његова застарела заблуда, није немогуће да се у „савршеном” технолошком друштву човек посматра као онај који је себи приписивао некакве моћи за које унапред није био способан будући да је погрешив, односно онај који је романтизовао и превредновао значај свог искуства света и постојања. То није нешто што можемо само да замишљамо, већ постаје све присутније у савременом свету. Често се оно што је упитаност над стварима, претензија да дигнемо глас против оног што сматрамо да је проблематично и сл., означава као сувишно, бескорисно, оптерећујуће, спутавајуће, неважно, као оно што нам отежава да се прилагодимо свету у којем живимо.

Човеку који је уједно неуглобљен у свет, али и притешњен њиме, онај део његовог бића који се пренебрегава тим путем постаје све теже расположив; а расположивост нам постаје значајна када будућност посматрамо као димензију у чијем креирању учествујемо. Ако оно што је код човека опскурно, али и бременито, постаје све теже расположиво, не би било немогуће да човек,

будући да му је тешко да са овим делом свога бића „излази на крај”, од њега „одустане”.

Испоставило се да је разум као заједнички модерни именоватељ за људе недостатан да нам прибави утемељење на којем ће почивати свет и наша позиција у њему и то можда баш зато што човек сведен само на оно рационално бива одвојен од оног афективног које је добрим делом заслужно за осећај припадности. Када се ово афективно у савремености увече у технолошке пречице за прибављање тренутачног задовољства, ситних сензација, илузорних представа о себи и слично, оно постаје све више њима обликовано, а нама све теже расположиво. Наиме, није сама медијско-технолошка подлога у техничком смислу заслужна за такво стање, односно она нам увек начелно и пружа прилику да говоримо и о наличју тога процеса. Проблем је у тој врсти увезаности технологије и човека која се највећим делом наслања на оно што је најмање у њему самом, односно човеку често од стране медија и од стране њега самог бива „услишена” тежња да побегне од своје ситуације, како опште, тако и појединачне. То предавање своје повесне тескобе да о њима брину медији и технологија, да их замаскирају, не би било толико опасно да оне нису у вези са оним што је за човека бременито, чак одређујуће.

Због такве људске ситуације, може се рећи: да што више буде изостајало појединачно и узајамно људско настојање да се изводи присвајање непрозирних делова нашег бића који се зачињу са повесним очитовањем кризе – све је више изгледа да ће оно што је код човека и у свету непрозирно остајати у пукој служби тоталне контроле људи, овладавања њима. Таква атрофија способности ношења са повесно пресудним аспектима човековог бића све више би доприносила томе да се затичемо у будућности која ће се испостављати само као пука последица метаморфоза мутираног људства. Отуд потреба да се говори о одлучујућој улози односа између непрозирности и будућности, да се растумачују и драматизују повесни аспекти очитовања кризе код човека, развежу од тенденције ка самопоробљавању људства и типова ресантимана који су са њим у вези. У таквом савременом контексту настојали

смо да их појмимо и као „задатак“ и могућност одлучујућу за људску будућност, као несводиве на „терет“ којег се требамо отарасивати предајући га у руке менаџменту над њим.

ЛИТЕРАТУРА

- Адорно, В. Теодор, Хоркхајмер, Макс, *Дијалектика просветитељства*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1974.
- Браун, Венди, „Рањени идентитети”, *Genero: часопис за феминистичку теорију и студије културе*, број 15, Београд 2011. стр. 219-249.
- Делез, Жил и Гатари, Феликс, *Анти-Едип: капитализам и схизофренија*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци - Нови Сад, 1990.
- Делез, Жил, *Спиноза и проблем израза*, Федон, Београд, 2014.
- Делез, Жил и Гатари, Феликс, *Шта је филозофија?*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци - Нови Сад, 1995.
- Копривица, Д. Часлав, *Слика света у европској култури*, транскрипти предавања на докторском програму Студије културе и медија на Факултету политичких наука, Београд, 2013/2014.
- Маркузе, Херберт, *Човек једне димензије*, Издавачко предузеће Веселин Маслеша, Сарајево, 1968.
- Миловић, С. Наташа, *Човек кризе у свету корисника и оних који говоре као оруђа*, Укронија, Београд, 2022.
- Ниче, Фридрих, *С оне стране добра и зла; Генеалогија морала*, Дерета, Београд, 2011.
- Read, Jason, „The Affective Economy: Producing and Consuming Affects in Deleuze and Guattari”, *Deleuze and Passion*, приредили: Ceciel Meiborg and Sjoerd van Tuinen, Punctum Books, 2016. стр. 103-124.
- Симић, Игор, Don't be fake, видео рад.
- Симић, Игор, Instant but distant, видео рад.

NATAŠA S. MILOVIĆ

University of Belgrade, Faculty of Political Sciences

FUTURE AND OPAQUENESS –
HISTORICAL ASPECTS OF CRISIS MANIFESTATION AS
QUASI-IMPERATIVE FOR CONTEMPORARY HUMAN

Abstract: In this paper, we are examining and dramatizing historical aspects of crisis manifestation in contemporary human. We aim to describe how historical perspectives of crisis manifest in terms of experiencing the facticity of reality – how such experiencing raises a unique question about identity, contributes to a transformation of the status of the real, imposes a different dynamic between reality and the subject. We clarify how such transformation leads to a different understanding of the role of that which is opaque in both the human and reality, how it reveals the interplay between the bodily-affective and the spiritually-reflexive aspects of human existence, and its role for the subject who thinks, interprets, acts and knows. This examination of perspectives of crisis manifestation in contemporary human aims to highlight the following: how and why the ways of "carrying" with it, recognized as strategies of "not responding" to such historical experience, contribute to human self-enslavement and types of *ressentiment* that we seek to identify; how given such historical experience, a different attitude towards oneself and reality is feasible, i.e., how a response to it is feasible in the newly emerged historical circumstances. It is emphasized that considering the relationship to such a historical situation is additionally significant because neglecting it increases human renunciation of those aspects of being that are shown to be of crucial importance for the human future.

Keywords: crisis, history, experience of facticity, resentment, vulnerability, situation, opaqueness, authenticity, freedom, existence

Primljeno: 11.8.2023.

Prihvaćeno: 30.11.2023.

Arhe XX, 40/2023

UDK 1 Plato

111.852

364.2:37

7.031.2

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2023.40.319-346>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

МИХАИЛО СТОЈАНОВИЋ¹

Универзитет у Нишу, Иновациони центар

УЛОГА УМЕТНОСТИ У ПЛАТОНОВОЈ ПАИДЕЈИ

Сажетак: Овај рад испитује улогу уметности у Платоновом моделу образовања. Упоредићемо древни атински модел образовања са Платоновим иновацијама са нагласком на тежњи за врлинама и улогом филозофа-просветитеља. Истражује се Платонова филозофија уметности, концепт мимезиса и његове моралне импликације, као и значај уметничког образовања у развоју врлина, цензуре и интеграције у шири наставни план и програм. Разговара се и о моралној одговорности уметника и односу према држави, као и о потенцијалу за уметничку реформу. На крају, чланак критикује Платонове идеје о санкционисању уметности, укључујући утицај цензуре и савремених перспектива на моралне и етичке импликације уметности.

Кључне речи: Платон, паидаја, образовање, уметност

§ 1 ДРЕВНИ АТИНСКИ МОДЕЛ ОБРАЗОВАЊА

Древни атински модел образовања остаје интегрални аспект проучавања грчке цивилизације јер пружа критички увид у друштвено-политичке, културне и интелектуалне димензије Атине током њеног златног доба. Ово поглавље настоји да истражи атински модел образовања, испитујући његов

¹ Е-mail адреса аутора: mihailo.naissus@gmail.com

друштвено-политички контекст, структуру, педагошке методе, улогу уметности и њен утицај на грчку културу и друштво.

Атински модел образовања појавио се током 4. и 5. века пре нове ере у контексту демократског уређења Атине. Друштвено-политички пејзаж који карактеришу принципи директне демократије, слободе говора и грађанског ангажовања, у великој мери је утицао на природу и сврху образовања. Атинско образовање је имало за циљ да припреми грађане за активно учешће у полису и да негује вредност *arete* (изврсност, врлина) и *sophrosyne* (умереност)². Нагласак на грађанској одговорности и врлини обликовао је образовни програм и педагошке приступе, подстичући развој заокружених грађана способних да допринесу општем добру.

Атинско образовање било је подељено у две главне етапе: основно образовање (*paideia*) за децу узраста од 7–14 година и високо образовање (*ephebeia*) за младиће од 18–20 година.³ Основно образовање се првенствено фокусирао на развој основне писмености и математичких вештина, музичког и физичког васпитања. Дечаци су похађали школе које су водили приватни учитељи познати као *дидаскалои*, који су били одговорни за подучавање читања, писања, аритметике, а понекад и музике.⁴ Физичко васпитање се изводило у гимназији или *палестрама* и надгледало га је плаћено племе. Високо образовање, доступно само грађанима мушког пола, подразумевало је учешће у *ефебеји*, двогодишњем програму који је пружао војну обуку и даље школовање у различитим

² Jaeger, W., *Paideia: The Ideals of Greek Culture (Vol. 1)*, Oxford University Press, 1945.

³ Начелно појам *paideia*-е има два значења, уже и шире. У ужем је то као сада у тексту: основно образовање. У ширем смислу – а он се нарочито усталио након истоименог Јегеровог дела – *paideia* такође значи шири васпитно-образовно-културни програм. Са неколико изузетака као што је овај овде, реч *paideia* (укључујући и наслов рада) користимо у потоњем, ширем значењу.

⁴ Margou, H. I., *A History of Education in Antiquity (G. Lamb, Trans.)*, Sheed and Ward, 1956.

дисциплинама. Ефебеја је олакшала прелазак из адолесценције у одрасло доба и ојачала вредности грађанства, одговорности и лојалности полису.⁵

Наставни план и програм у Атини фокусирао се на развој целокупне личности, обухватајући интелектуалне, моралне и физичке аспекте. Књижевно образовање обухватало је проучавање дела Хомера, Хесиода и других канонских аутора, која су служила и као образовни текстови и морални узор.⁶ Музика и физичко васпитање били су саставни део наставног плана и програма јер се веровало да доприносе хармоничном развоју тела и душе.

Уметност је овде играла значајну улогу јер се сматрала суштинском за култивисање добро заокруженог грађанина. Посебно се музика сматрала важним аспектом моралног васпитања зато што се веровало да има моћ да обликује карактер и утиче на емоције.⁷ Ученици су учили да свирају на инструментима као што су лира и аулос и били су изложени делима истакнутих песника и музичара, попут Пиндара и Анакреонта. Визуелне уметности, укључујући скулптуру и сликарство, такође су биле важна компонента образовног модела. Ове форме су цењене због своје способности да изразе и отелотворе идеале лепоте, хармоније и пропорције. Ученици су били упућени на реномиране уметнике као што су Фидија, Поликлејт и Мирон, а постоји спекулација да су они надаренији чак и у најранијем добу добијали нека основна упутства и поуке. Драма, укључујући и трагедију и комедију, играла је кључну улогу. Похађање драмских представа у Дионисовом позоришту током годишњег фестивала *Дионизије* сматрало се суштинским

⁵ Lynch, K., „The Ephebeia in Classical Athens“, In *The Classical Ideal: Greece and Rome in the Art and Culture of the Eighteenth Century*, (Ed. J. Neel), University of Delaware Press, 2019., 3-22.

⁶ Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy: Volume 1, The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press, 1962.

⁷ Платон, *Држава*, 401д-403ц.

грађанским и образовним искуством.⁸ Дела драмских писаца попут Ешила, Софокла и Еурипида послужила су као средство за истраживање моралних, филозофских и политичких питања, подстичући критичко размишљање и дијалог међу грађанством.

Атински модел образовања имао је дубок утицај на грчку културу и друштво, обликујући интелектуалне, уметничке и политичке капацитете омладине. Нагласак на неговању врлина, критичком мишљењу и грађанској одговорности допринео је развоју живе демократске културе, обележене отвореном дебатом, интелектуалном радозналости и посвећеношћу општем добру. Атински образовни систем је такође играо значајну улогу у процвату уметности и науке током златног доба Атине. Нагласак на уметности неговао је генерацију успешних уметника, архитеката и драмских писаца.

§ 2 ПЛАТОНОВ МОДЕЛ ОБРАЗОВАЊА: ПОРЕЂЕЊА И ИНОВАЦИЈЕ

Платонов модел образовања, како је разрађен у његовим репрезентативним делима, представља значајан развој у еволуцији античке грчке образовне мисли. Ово поглавље настоји да испита историјски контекст, филозофске основе и специфичне елементе Платоновог образовног модела, као и да направи поређења и контрасте са претходно разматраним атинским моделом образовања. Платонову образовну филозофију је једним делом обликовало искуство Сократа. Сократов наук је (више него икада раније) истицао важност самоспознаје, дијалектичког истраживања и неговања врлина као темеља доброг живота.⁹ Платонова сопствена филозофска настојања, заједно са разочарањем у атински политички систем након Сократовог погубљења, довела су га до тога да развије систематичнији и свеобухватнији модел образовања који има за циљ да подстакне

⁸ Аристотел, *Поетика*, 1449а.

⁹ Платон, *Одбрана Сократова*, 29д-е.

развој филозофа-краљева способних да управљају идеалним друштвом.¹⁰

Централно у Платоновом образовном моделу је његова концепција троделне душе, која се састоји од рационалних, вољних и апетитивних елемената.¹¹ Образовање, према томе, треба да има за циљ постизање хармоније и равнотеже између ове три компоненте, омогућавајући појединцу да тежи врлинама као што су мудрост, храброст, умереност и правичност.¹² Тежња за врлинама у овом моделу уско је повезана са његовом теоријом идеја. Образовање се, у овом контексту, посматра као процес вођења душе ка контемплацији ових идеја, који на крају води до стицања мудрости и врлине.¹³

Платонова паидеја, или систем образовања, одражава холистички приступ који настоји да подстакне развој целокупне личности, обухватајући интелектуалне, моралне и физичке аспекте. Овај приступ је очигледан у наставном плану и програму и педагошким методама предложеним у *Држави* и *Законима*, који обухватају широк спектар предмета и дисциплина, укључујући математику, геометрију, астрономију, музику, гимнастику и дијалектику.¹⁴

¹⁰ Платон, *Држава*, 473ц-д.

¹¹ Исто, 436а-б.

¹² Исто, 441ц-е.

¹³ Платон, *Држава*, 518ц-д.

¹⁴ Платон, *Држава*, 522ц-530ц; *Закони*, 810а-812а. Холистички приступ паидеје, који обухвата интелектуалне, моралне и физичке аспекте, може се ускладити са размишљањем савременог образовног филозофа Нела Нодингса, који се залаже за етику бриге у образовању. Слично, филозофкиња Марта Нусбаум (Martha Nussbaum) наглашава важност неговања емпатије и моралне маште у образовању, тврдећи да је „наративна машта суштинска припрема за моралну интеракцију” (Nussbaum, M. C., *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. Oxford University Press, New York 1990., стр. 94). И Нодингс и Нусбаум истичу потребу за ширим разумевањем образовања, понављајући Платонову визију развоја целе личности кроз интегрисани наставни план и програм.

Овај образовни модел предвиђа високо структуриран и ригорозан наставни план и програм који напредује кроз различите фазе, од којих је свака дизајнирана да негује специфичне вештине и врлине. Рано образовање, на пример, фокусира се на развој основне писмености и математичких вештина, као и на физичко васпитање и музику.¹⁵ Верује се да ови основни предмети доприносе хармоничном развоју душе и да припремају терен за напредније студије математике, дијалектике и филозофије.¹⁶ Педагошке методе коришћене у Платоновом моделу одражавају његову посвећеност Сократовом методу и употребу дијалога и испитивања као средства за неговање критичког мишљења и саморефлексије.¹⁷ Поред тога, он наглашава важност дијалектике, или уметности логичке аргументације, као кључне компоненте образовног процеса, која омогућава ученику да се укључи у разумно испитивање и да разазна истину од привида.¹⁸

У овом моделу филозоф-васпитач игра пресудну улогу у усмеравању развоја душе ученика и олакшавању њиховог трагања за мудрошћу и врлином. Филозоф-васпитач, пошто је постигао дубоко разумевање принципа правде и доброте, јединствено је квалификован да усмерава интелектуални и морални раст ученика.¹⁹ Штавише, он служи као модел врлине и

¹⁵ Платон, *Држава*, 401ц-403ц.

¹⁶ Исто, 521ц-522а. Вреди указати на потенцијалне везе између Платоновог нагласка на дијалектици и савременог педагошког метода познатог као учење засновано на проблемима (PBL eng. *Problem based learning*). У ПБЛ-у, ученици учествују у заједничком решавању проблема, користећи критичко мишљење и вештине закључивања да би развили решења. Како примећује Хмело-Силвер (Hmelo-Silver 2004), „ПБЛ је наставни метод који изазива ученике да 'науче да уче', радећи кооперативно у групама да траже решења за проблеме из стварног света” (стр. 235). Ова модерна метода дели дух Платоновог дијалектичког приступа учењу, наглашавајући значај аргументованог испитивања и дијалога у образовном процесу.

¹⁷ Исто, 536е-537а.

¹⁸ Исто, 533ц-534б.

¹⁹ Платон, *Држава*, 500ц-502ц.

мудрости за ученике, илуструјући идеале којима теже. Овај нагласак на моралном карактеру васпитача наглашава значај односа учитељ-ученик који је обележен узајамним поштовањем, поверењем и заједничком посвећеношћу трагању за знањем и врлинама.²⁰

Целокупно уплитање теорије идеја у проблематику паидеје не мора да има стриктну метафизичку позадину. Као веома илустративан пример *натурализације* овог односа, или прецизније, његовог тумачења у превасходно епистемолошком кључу, можемо да се послужимо додатном термиолошком разрадом из Делезовог текста *Платон и симулакрум*. Дијадну структуру опозиције идеја и копија Делез додатно разрађује уводећи и трећи елемент – симулакрум. Ствар у темељу није сувише спекулативна. Делезова идеја је да теорија еидоса добрим делом има *дисквалификациону* улогу. Знање о идејама је потребно да би се успешно *бирало између копија*, а не да би се копије одбациле у корист идеја. Симулакрум је, дакле, лоша копија. Према оваквом виђењу свет (универзум, друштво, политичка организација) има тенденцију да култивише ентитете који имају спољашња, и само спољашња обележја некакве идеје-идеала. Један политички вођа може да симулира готово сваки аспект који га чини великим; присталице које су плаћене или уплашене, заговараче који су подмићени или залуђени, велика

²⁰ Платон, *Држава*, 496ц-497а. Упоредни поглед на Платоновог филозофа-васпитача и савремени концепт трансформативног учитеља открива интригантне сличности. Трансформативни наставници се фокусирају на подстицање интелектуалног, моралног и личног раста ученика кроз дубок, рефлектујући однос са својим ученицима. Као што Мезиrow (Mezirow) објашњава: „Трансформативно учење се односи на процес којим трансформишемо наше оквире који се узимају здраво за готово... да бисмо их учинили инклузивнијим, дискриминаторнијим, отворенијим, емоционално способним за промене и рефлексивнијим” Mezirow, J. (1997). *Transformative learning: Theory to practice*. *New Directions for Adult and Continuing Education*, 1997(74), стр. 5. И Платонов филозоф-васпитач и трансформативни учитељ имају за циљ да негују врлине и мудрост код својих ученика, истичући трајну релевантност Платонове визије образовања.

дела и одлуке о којима се прича али се никада нису догодила. Избор између једног оваквог симулираног вође и личности каква је била Перикле није избор између идеала и копије, већ копије и симулакрума. Познавање идејне структуре одреднице вође (онога што ту идеју чини интелигибилном, могућом и конзистентном) је *нужни услов* распознавања разлике између стварности и симулиране стварности. Због овог услова распознавање Платон наглашава како је априори *опасно* уколико творац једног дела (а дело је увек могући водич, узор и пример) нема суштинско разумевање онога о чему говори.

Иако постоје неке сличности између Платоновог образовног модела и атинског модела, као што је нагласак на неговању врлина, критичком мишљењу и важности уметности, постоје и значајне разлике између ова два приступа. Једна кључна разлика лежи у обиму и структури наставног плана и програма. Платонов модел карактерише свеобухватнији и систематичнији наставни план и програм који је дизајниран да води ученика кроз низ пажљиво структурираних фаза, што на крају доводи до проучавања дијалектике и филозофије.²¹ Насупрот томе, атински модел, иако обухвата широк спектар предмета, флексибилнији је и мање структуриран у својој организацији и напредовању. Друга значајна разлика је улога васпитача. У Платоновом моделу, филозоф-васпитач је централна фигура за учеников интелектуални и морални развој, служећи и као водич и пример врлина које се негују. У атинском моделу учитељ је и даље важан, док је улога васпитача мање истакнута и мање експлицитно повезана са тежњом за мудрошћу и врлином. Однос уметности и образовања се разликује између ова два модела. Док атински модел наглашава важност уметничког изражавања и ангажовања у неговању критичке рефлексije и дијалога, Платонов модел је више фокусиран на

²¹ Платон, *Држава*, 537б-539а.

дидактички потенцијал уметности и њену улогу у промовисању врлина и моралног васпитања.²²

§ 3 УМЕТНОСТ И МИМЕЗИС У ПЛАТОНОВОЈ ФИЛОЗОФИЈИ

Концепт *мимезиса* је централан за Платоново разумевање уметности и њене улоге у филозофском систему. Изведен од грчке речи μιμησις (*mimēsis*), што значи имитација или представљање, појам се односи на процес којим уметници стварају представе света око себе.²³ За Платона, уметност је инхерентно миметичка јер настоји да репродукује изглед ствари а не суштинску природу или стварност која лежи испод површине.²⁴ Ово схватање уметности као имитације дубоко је укореењено у метафизичкој теорији ейдоса која поставља да је чулни свет одраз или копија вишег, вечног и непроменљивог царства идеалних ентитета или ейдоса. Идеје представљају праву суштину или стварност ствари, док се чулни свет састоји од несавршених и променљивих копија ових вечних стварности.²⁵ У овом контексту, миметичка природа уметности је проблематична за Платона јер имплицира да је уметност имитација имитације, два пута удаљена од истине или стварности идеја.²⁶ Ово удаљавање уметности од истине додатно је погоршано чињеницом да уметницима, према Платону, недостаје директно знање о идејама те се они ослањају на своју перцепцију чулног света која је инхерентно мањкава.²⁷

Платонова критика миметичке уметности, посебно у *Држави*, циља углавном на поезију, драму и визуелне уметности.

²² Исто, 398а-399д.

²³ Halliwell, S., *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton University Press, 2002.

²⁴ Платон, *Држава*, 596а-597е.

²⁵ Исто, 507б-509ц.

²⁶ Исто, 597е-598б.

²⁷ Исто, 598ц-599б.

Он тврди да ови облици уметности имају потенцијал да искваре умове и морал појединаца јер често представљају основне жеље, емоције и ирационално понашање.²⁸ Овај аргумент је заснован на идеји да уметност, у својој миметичкој природи, не промовише рационално мишљење или потрагу за истином, већ настоји да подстакне емоционалне реакције и идентификацију са ликовима и ситуацијама приказаним у делима.²⁹ У *Држави* Платон користи пример "кревета" како би илустровао концепт мимезиса и његов однос према уметности. Он објашњава да постоји ейдос кревета, физички кревет који је створио занатлија и уметнички приказ кревета.³⁰ Уметничка представа је тако два пута удаљена од истине или стварности ейдоса. Као такве, миметичке уметности су инхерентно варљиве и потенцијално штетне јер одводе публику од потраге за истином и врлином, појачавајући њихову приврженост сензибилном свету и његовим илузорним појавама.³¹ Поред тога, емоционална привлачност миметичке уметности може бити проблематична зато што може навести појединце да се идентификују и опонашају непожељне квалитете приказане у овим уметничким приказима, ометајући њихову потрагу за рационалним мишљењем и врлинама.³² Ова забринутост је посебно очигледна у критици трагичне поезије која изазива снажне емоције и може одвести појединце од рационалног и одмереног промишљања идеја и етичких принципа који управљају идеалним друштвом.³³

Забринутост за моралне и етичке импликације произилази из његовог веровања да уметност може имати дубок

²⁸ Исто, 606е-607а.

²⁹ Halliwell, S., *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*, стр. 135.

³⁰ Платон, *Држава*, 596а-597д.

³¹ Исто, 598ц-599б.

³² Исто, 605ц-606д.

³³ Исто, 606е-607а; Halliwell, S., *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*, стр. 140.

утицај на душу и развој врлина унутар појединца.³⁴ У *Држави* се залаже за цензуру одређених врста уметности и промовисање других које су у складу са вредностима и врлинама неопходним за идеално друштво.³⁵ Ово укључује искључивање трагичне поезије која изазива снажне емоције и може одвести појединце од рационалног мишљења.³⁶ Уметност, по Платону, мора да служи дидактичкој сврси и доприноси моралном васпитању грађана.³⁷ Стога он тврди да у идеалном друштву треба дозволити само уметност која промовише врлине као што су храброст, мудрост и праведност.³⁸ Ово је у складу са ширим циљевима паидеје, која наглашава неговање врлина и трагање за истином кроз холистичко образовање.³⁹ Платон тврди да уметнике треба да воде филозофи који поседују знање о идејама и могу да обезбеде да се уметничке представе ускладе са потрагом за истином и врлином.⁴⁰ Нагласак на улози филозофа-просветитеља у обликовању уметности и њиховом моралном утицају на друштво одражава схватање међузависности између уметности, образовања и формирања идеалне политике.⁴¹

Упркос критици миметичких уметности и њиховог потенцијалног негативног утицаја на душу, Платон признаје њихов дидактички потенцијал када је правилно усклађена са циљевима паидеје.⁴² У *Држави* предлаже реформу уметности, залажући се за стварање нове врсте поезије и музике која би допринела моралном и интелектуалном развоју грађана.⁴³ У овом

³⁴ Исто, 401д-402а.

³⁵ Исто, 401б-403ц.

³⁶ Исто, 606е-607а.

³⁷ Исто, 401е-402а.

³⁸ Исто, 392ц-394а.

³⁹ Morgan, K. A., *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge University Press, 2004., стр. 59.

⁴⁰ Платон, *Држава*, 500ц-501б.

⁴¹ Morgan, K. A., *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, стр. 61.

⁴² Платон, *Држава*, 401е-402а.

⁴³ Исто, 398б-399а.

контексту, дидактички потенцијал уметности лежи у њеној способности да пренесе моралне и етичке вредности, као и да стимулише интелектуалне и емоционалне способности публике на начин који погодује трагању за истином и врлином.⁴⁴ На пример, у *Законима* Платон замишља улогу музике као оруђа за неговање хармоније и реда унутар појединца и друштва⁴⁵ Дидактичка функција је такође очигледна у Платоновом сопственом коришћењу књижевних и уметничких средстава да пренесе сложене филозофске идеје и да укључи читаоца у дијалектички процес истраживања и рефлексивности.⁴⁶ Ово сугерише да је, упркос својој критици миметичке уметности, Платон препознао моћ уметности као средства образовања и моралне поуке када је вођен филозофском мудрошћу.⁴⁷

§ 4 УМЕТНИЧКО ВАСПИТАЊЕ У ПЛАТОНОВОЈ ПАИДЕЈИ

Уметничко образовање заузима централну улогу у развоју врлина унутар појединца и друштва. Стицање врлина је од суштинског значаја за остваривање крајњег циља људског живота: живот у складу са највишим принципима истине, лепоте и доброте.⁴⁸

У оквиру паидеје, уметничко образовање доприноси неговању врлина ангажујући и рационалне и емоционалне аспекте душевности.⁴⁹ Уметност може ефикасно послужити као средство моралне и етичке поуке кроз представљање идеалних поступака и ликова, што, заузврат, обликује навике, жеље и

⁴⁴ Brisson, L., *Plato the Myth Maker*, University of Chicago Press, 2014., стр. 231.

⁴⁵ Платон, *Закони*, 670а-671ц.

⁴⁶ Платон, *Држава*, 514а-520а; 414б-415д.

⁴⁷ Griswold, C. L., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, Yale University Press, 1986., стр. 5.

⁴⁸ Платон, *Држава*, 500ц-501б.

⁴⁹ Исто, 402а-403ц.

емоције публике да се ускладе са врлинским принципима.⁵⁰ Важност уметничког образовања у развијању врлина постаје јаснија када се узме у обзир његова улога у неговању хармоније и равнотеже унутар трипартитне душе која се састоји од рационалних, вољних и апетитивних делова.⁵¹ Он сматра да добро уређену душу карактерише одговарајућа хијерархија и функционисање ових делова, при чему рационална компонента влада над вољним и жељним деловима у потрази за Добром.⁵² Ликовно образовање стога функционише као моћан инструмент за неговање хармоније јер укључује и оплемењује различите способности и жеље појединца, промовишући њихову правилну интеграцију и функционисање у контексту честитог живота.⁵³ На пример, музика и поезија могу да инспиришу вољни део душе, подстичући храброст и отпорност током невоља, истовремено подстичући контемплацију вечних ейдоса и неговање мудрости.⁵⁴ Међутим, ефикасност ликовног васпитања у промовисању врлина зависи од одабира одговарајућег уметничког садржаја и руководства филозофа-просветитеља који може да уочи моралне импликације уметничких представа.⁵⁵ Ово нас доводи до питања цензуре и одабира одговарајућег уметничког садржаја, централне бриге у Платоновој филозофији уметничког образовања.

Платонову филозофију уметничког васпитања карактерише истицање неопходности цензуре и пажљив одабир одговарајућих уметничких садржаја како би се обезбедио морални и интелектуални развој појединаца и друштва.⁵⁶ У

⁵⁰ Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford University Press, Oxford 1981., стр. 135.

⁵¹ Платон, *Држава*, 435б-441ц.

⁵² Исто, 442б-443д.

⁵³ Исто, 402а-403ц; Ferrari, G. R. F., *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press, Cambridge 1989., стр. 61.

⁵⁴ Платон, *Држава*, 398б-399а; 500ц-501б.

⁵⁵ Исто, 376е-377а.

⁵⁶ Платон, *Држава*, 377а-378е.

Држави се бори за цензуру одређених врста уметности, посебно оних које могу негативно утицати на развој врлина и неговање добро уређене душе.⁵⁷ Позив филозофа на цензуру заснива се на његовом уверењу да уметност потенцијално може покварити душу позивањем на анималне жеље, емоције и ирационално понашање. Ово посебно важи за миметичку врсту која често представља морално сумњиве ликове и ситуације.⁵⁸ Као резултат тога, он тврди да само уметност која промовише врлине и усклађује се са вредностима идеалног друштва треба да буде дозвољена.⁵⁹ Цензура уметничких садржаја није само ствар искључивања, већ подразумева и пажљив одабир и промоцију уметности која доприноси моралном васпитању грађана.⁶⁰ У том погледу, филозоф-педагог игра кључну улогу у усмеравању и обезбеђивању да уметнички рад буде усклађен са потрагом за истином, врлином и правилним функционисањем идеалног друштва.⁶¹ Ово наглашава међузависност између уметности, образовања и формирања идеалне политике у Платоновој мисли.⁶²

Залажући се за цензуру и одабир одговарајућег уметничког садржаја, Платон признаје потенцијалне замке и предности уметности. Неопходно је препознати да његов

⁵⁷ Платон, *Држава*, 392ц-394а. Питање цензуре у уметничком образовању остаје актуелно у савременим расправама. На пример, Скрутон (Scruton) тврди да „Улога цензуре у образовању није толико да заштити младе од коруптивног утицаја одређених уметничких дела, већ да обезбеди да они добију уравнотежен инпут (eng. diet) уметничких искустава, омогућавајући им да развијају информисан и критички приступ уметности” (Scruton, R. (2007). *Culture counts: Faith and feeling in a world besieged*. New York: Encounter Books, стр. 81). Скрутон наглашава важност неговања естетског расуђивања и проницљивости док се бави уметничким представама.

⁵⁸ Исто, 606е-607а.

⁵⁹ Исто, 401е-402а.

⁶⁰ Исто, 389б-390д.

⁶¹ Исто, 500ц-501б.

⁶² Morgan, K. A., *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, стр. 61.

приступ цензури није потпуно одбацување уметности, већ пре покушај да се њена моћ упрегне за морално и интелектуално побољшање појединаца и друштва.⁶³ Одабир одговарајућег уметничког садржаја подразумева и реформисање одређених уметничких форми како би се ускладили са циљевима паидеје.

У Платоновој визији образовања, интеграција уметности у шири наставни план и програм има кључну улогу у неговању интелектуалних и моралних способности грађана. Уметничко образовање, као суштинска компонента паидеје, допуњује филозофске и физичке аспекте наставног плана и програма и побољшава целокупно образовно искуство. У *Држави* Платон наглашава важност укључивања музике и гимнастике у образовни процес. Музика има моћ да обликује карактер и емоције ученика, док гимнастика развија њихову физичку снагу и дисциплину.⁶⁴ Ови предмети нису предвиђени да се предају изоловано, већ као део холистичког приступа образовању који подстиче хармоничан развој тела, ума и душе. Интеграција уметности у оквиру ширег наставног плана и програма даље је приказана у Платоновом предлогу за коришћење поезије, музике и визуелних уметности за илустрацију и јачање филозофских концепата који се предају.⁶⁵ Овај приступ препознаје потенцијал уметности да ангажује машту, емоције и интелект ученика, чиме се олакшава интернализација моралних и интелектуалних врлина. Међутим, интегрисање уметничког образовања у шири наставни план и програм није без изазова. Као што примећују аутори као што је Брисон⁶⁶, сложена и понекад контрадикторна природа Платонових погледа на уметност и образовање може да створи тензије када покушава да помири циљеве паидеје са својствима миметичке уметности. На пример, иако Платон признаје дидактички потенцијал уметности, он такође критикује

⁶³ Griswold, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, стр. 5.

⁶⁴ Платон, *Држава*, 376e-377a.

⁶⁵ Исто, 401c-402a.

⁶⁶ Brisson, L., *Plato the Myth Maker*.

њену способност да изазове снажне емоције које потенцијално могу да ометају рационално мишљење и морални развој.⁶⁷ Ово поставља питање како се уметничко образовање може ефикасно интегрисати у шири наставни план и програм без угрожавања трагања за истином, врлином и идеалним друштвом. Неки савремени аутори, као што је Нусбаум⁶⁸ тврде да кључ лежи у развоју критичког приступа уметничком образовању који наглашава култивисање естетског расуђивања, разлучивања и рефлексивног ангажовања са уметничким представама. Овај приступ признаје потенцијалне замке миметичке уметности док искоришћава њихов образовни потенцијал како би подстакao раст интелектуалних и моралних врлина.⁶⁹

Филозоф-васпитач игра пресудну улогу у вођењу уметничке наставе. Као чувари истине и врлине, филозофи едукатори поседују знање о идејама и стога су на јединственој позицији да обезбеде да ликовно образовање буде у складу са циљевима паидеје и доприноси остварењу идеалног друштва.⁷⁰ У својој критици традиционалне улоге песника и уметника као примарних извора уметничке поуке, Платон тврди да њихово ограничено разумевање ейдоса и њихово ослањање на миметичке представе чине их неспособним да пруже морално и интелектуално вођство неопходно за култивацију врлине.⁷¹ Сходно томе, филозоф-едукатор преузима одговорност за вођење уметничке наставе и одређивање садржаја и метода који најбоље служе циљевима паидеје.⁷² Ово поставља питање у којој мери треба да се врши ауторитет филозофа-просветитеља у области уметничке поуке. Док неки аутори, као што је Грисволд⁷³, тврде

⁶⁷ Платон, *Држава*, 603а-605ц.

⁶⁸ Nussbaum, M., *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*.

⁶⁹ Исто, стр. 256.

⁷⁰ Платон, *Држава*, 500ц-501б.

⁷¹ Платон, *Држава*, 598б-599б.

⁷² Morgan, K. A., *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, стр. 71.

⁷³ Griswold, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*.

да Платонов нагласак на смерницама филозофа одражава његову посвећеност трагању за истином и врлином у свим аспектима образовања, други то виде као израз његовог неповерења у уметност и њен потенцијал да исквари умове и морал грађана.⁷⁴ Ово је довело до дебата међу ауторима о томе у којој мери ауторитет филозофа-просветитеља треба да буде ублажен разматрањем уметничке слободе, креативности и индивидуалног изражавања. Једно могуће решење за ову напетост налази се у улози филозофа-педагога као фацилитатора критичког бављења уметношћу. Уместо да наметне ригидне смернице или рецепте за уметничку поуку, филозоф-едукатор може охрабрити ученике да развију своје естетско расуђивање као и способност да размишљају о моралним и интелектуалним импликацијама уметничких репрезентација са којима се сусрећу.⁷⁵ Овај приступ препознаје потребу за усмеравањем у области уметничког образовања, истовремено вреднујући инхерентне квалитете уметности који могу подстаћи раст врлина и допринети остварењу идеалног друштва.⁷⁶

§ 5 УЛОГА УМЕТНИКА У ПЛАТОНОВОМ ИДЕАЛНОМ ДРУШТВУ

У Платоновом идеалном друштву, уметник сноси значајну моралну одговорност јер његове креације могу имати дубоке последице на интелектуални и морални развој појединаца и заједнице у целини. Његов поглед на моралну одговорност уметника био је предмет опсежне расправе међу ауторима, при чему неки истичу потенцијалне опасности уметничког

⁷⁴ Griswold, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, стр. 18; стр. 112.

⁷⁵ Janaway, C. (2010). *Plato and the Arts*. In C. G. Shields (Ed.), *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy* (114-134). Malden, MA: Wiley-Blackwell.

⁷⁶ Nussbaum, M., *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, стр. 258.

изражавања,⁷⁷ док се други залажу за нијансираније разумевање уметникове улоге у обликовању етичке димензије друштва.⁷⁸

Однос између уметника, филозофа и државе у друштву је сложено и спорно питање. Док неки наглашавају подређен положај уметника у односу на краљеве-филозофе и строгу контролу уметничке продукције⁷⁹, други се залажу за сарадњу и узајамно кориснији однос између различитих чланова друштва.⁸⁰ У Платоновј визији, филозоф-педагог игра кључну улогу у вођењу и надгледању уметничких поука, обезбеђујући да се уметност усклади са потрагом за истином и врлином. Овај хијерархијски однос између филозофа и уметника се критиковао као потенцијално ограничавајућ. Међутим, важно је препознати да је намера филозофа да олакша раст и развој уметника и допринесе општем благостању друштва.⁸¹ Даље, учешће државе у уметничкој продукцији и образовању у друштву треба схватити у контексту ширег циља стварања хармоничне и праведне заједнице. Интерес државе да промовише врлу уметност и ограничи потенцијално коруптивне утицаје није сам себи циљ, већ средство за подстицање развоја грађана способних за рационално мишљење и морално деловање. Као такав, однос између уметника, филозофа и државе је однос међусобне зависности и сарадње, од којих сваки доприноси процвату друштва у целини.⁸²

Платонова критика уметности, посебно у домену миметичке репрезентације, довела је до питања да ли постоји потенцијал за уметничку реформу и усклађивање са принципима.

⁷⁷ Griswold, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, стр. 22.

⁷⁸ Nussbaum, M., *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, стр. 259.

⁷⁹ Griswold, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, стр. 20.

⁸⁰ Nussbaum, M., *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, стр. 263.

⁸¹ Janaway, C., *Plato and the Arts.*, стр. 127.

⁸² Nussbaum, M., *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, стр. 267.

Неки аутори тврде да Платонова строга критика оставља мало простора за могућност реформе.⁸³ Међутим, други сматрају да ово не подразумева потпуно потискивање или искорењивање уметности, већ да настоји да подигне њен статус и сврху у друштву.⁸⁴ Усклађујући се са тежњом за истином и врлином, уметници могу потенцијално да реформишу своју праксу и стварају дела која служе вишој сврси, уместо да се само препуштају производњи имитација које задовољавају основне жеље или пружају емоционално задовољство.⁸⁵ Идеја уметничке реформе и усклађивања са принципима може се посматрати у контексту шире филозофске традиције, при чему су каснији филозофи (као нпр. Плотин и Августин) развијали своје теорије уметности које укључују и надовезују се на Платонове увиде.⁸⁶ У том смислу, потенцијал за уметничку реформу и усклађивање са принципима може се посматрати као стални филозофски пројекат који настоји да усаврши и развије наше разумевање улоге и сврхе уметности у друштву.⁸⁷

§ 6 КРИТИКА ПЛАТОНОВИХ ИДЕЈА О САНКЦИЈИ УМЕТНОСТИ

Позив на цензуру и санкционисање уметности у друштву био је предмет интензивне дебате и критике. Док је брига за моралне и етичке импликације уметности заснована на Платоновом разумевању трипартитне душе и тежњи за

⁸³ Griswold, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, стр. 23.

⁸⁴ Nussbaum, M., *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, стр. 269.

⁸⁵ Janaway, C. (2010). Plato and the Arts. In C. G. Shields (Ed.), *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy* (pp. 114-134). Malden, MA: Wiley-Blackwell, стр. 131.

⁸⁶ Taylor, C., *From the Beginning to Plato*, Routledge 2013., стр 55.

⁸⁷ Hadot, P., *What is Ancient Philosophy*, Harvard University Press, 2002., стр. 198.

врлинама, утицај цензуре на уметнички израз и креативност мора се узети у обзир.

Једна од примарних критика Платоновог залагања за цензуру је да гуши креативно изражавање, што доводи до хомогенизације уметничког садржаја који би могао да омета развој нових идеја и перспектива.⁸⁸ Строгом контролом тема и субјеката које уметници могу да истражују, креативни процес је неизбежно ограничен, потенцијално ограничавајући обим и богатство уметничког израза.⁸⁹ Поред тога, цензура може да спречи способност уметности да служи као критички медиј за размишљање о друштву и изазивање преовлађујућих норми и веровања. Овај аспект изражавања је посебно релевантан у контексту античког атинског друштва где су позориште и поезија играли кључну улогу у подстицању грађанске дебате и размишљања о друштвеним и политичким питањима. Залажући се за цензуру уметности, Платон ризикује да поткопа ову суштинску функцију уметничког изражавања у јавној сфери. Неки истраживачи тврде да је позив на цензуру инхерентно парадоксалан јер његови сопствени филозофски дијалози често укључују елементе поезије и драмске репрезентације. У том смислу, Платонов сопствени књижевни рад се може посматрати као ангажовање и ослањање на уметничке форме и технике које онда настоји да регулише и контролише у свом друштву.⁹⁰

Друга значајна критика Платонових идеја о уметности и мимезису усредсређује се на ограничења његовог погледа на уметничку репрезентацију и њен однос према стварности. Као што је раније речено, Платонова критика миметичке уметности заснива се на тврдњи да је она пука имитација имитације, два пута удаљена од праве стварности еидоса (*Држава*, књига десет).

⁸⁸ Dissanayake, E., *Homo aestheticus: Where art comes from and why*. University of Washington Press, Seattle 1995., стр. 201.

⁸⁹ Halliwell, S., *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*, стр. 189.

⁹⁰ Kenny, A., *Ancient philosophy*. Oxford University Press, Oxford 2005., стр. 120.

Међутим, ова перспектива је доведена у питање на неколико фронтова. Прво, концепција мимезиса је критикована због свог редуccionизма и превеликог поједностављења креативног процеса.⁹¹ Уоквирујући уметничку представу као пуку имитацију чулног света, Платон занемарује трансформативне и интерпретативне димензије уметничког стварања које могу открити нове увиде и погледе на стварност. У том смислу, уметност се може посматрати као нешто више од пуког одраза или имитације спољашњег света, односно као питање активног ангажовања и истраживања људског искуства и разумевања. Друго, платоновски поглед на мимезис је критикован због свог ослањања на строги дуализам између сензибилног и интелигибилног подручја што подупире његово одбацивање вредности уметничког представљања. Овај дуалистички оквир су оспоравали каснији филозофи, попут Аристотела, који се залаже за нијансираније разумевање односа између материјалних и нематеријалних аспеката стварности.⁹² Усвајањем интегративније перспективе о односу између сензибилног и интелигибилног подручја, постаје могуће препознати потенцијал уметности да смислено допринесе трагању за истином и разумевањем.⁹³ Треће, оспорава се и претпоставка да уметник није у стању да приступи ейдосима и да стога производи инфериорне имитације. Неки аутори тврде да ова претпоставка потцењује улогу уметника као интелектуалне и креативне силе способне да се бави и изрази дубоке увиде у људско стање.⁹⁴ Одбацујући уметников капацитет за филозофско разумевање, Платон ризикује да превиди потенцијал уметности који може послужити као средство за истраживање и саопштавање сложених идеја и концепата. Поред тога, крута разлика између филозофије и уметности која лежи у основи Платонове критике

⁹¹ Gadamer, H. G., *The relevance of the beautiful and other essays*. Cambridge University Press, Cambridge, UK 1986., стр. 102.

⁹² Аристотел, *Поетика*, поглавље 9.

⁹³ Исто, стр. 51.

⁹⁴ Janaway, 1995, стр. 213..

сама по себи може бити доведена у питање. Док његови сопствени филозофски дијалози илуструју потенцијал за флуиднији и међузависни однос између ова два начина изражавања и истраживања, други антички писци, као што су Ксенофонт и Цицерон, такође показују способност да се филозофске идеје ефикасно пренесу и истраже кроз уметничка и књижевна средства.

Док улазимо у полемику око моралних и етичких импликација, кључно је признати да савремени дискурс нуди широк спектар перспектива. Док се неки аутори слажу са Платоновом забринутошћу о утицају уметности на морална влакна друштва, други се залажу за другачије разумевање способности уметности да се бави етичким питањима.⁹⁵ Модерна ера је сведочила оживљавању платонистичке идеје да уметност може бити инструмент моралног васпитања. Успон *моралног реализма* у савременој естетици поново је скренуо пажњу на овај однос. Међутим, кључно је напоменути да модерна перспектива има тенденцију да одступи од Платоновог строгог погледа на цензуру. Ослањајући се на увиде као што је Гадамеров,⁹⁶ аутори наглашавају дијалогски и трансформативни потенцијал уметности. Они тврде да уметност може да подстакне морално разумевање и емпатију ангажујући публику у херменеутички процес интерпретације и рефлексije. Ово гледиште доводи у питање забринутост да миметичка уметност може одвести појединце од рационалног мишљења и врлине. Појава постмодернизма и каснија деконструкција традиционалне хијерархије уметничких форми донела је нове перспективе о етичким импликацијама слободног стваралаштва. Појам уметничке аутономије и уверење да је примарна функција

⁹⁵ Појмом уметности као средства моралног и етичког поучавања бавили су се и други филозофи кроз историју. На пример, Аристотел у својој *Поетици* наглашава важност катарзе коју он дефинише као чишћење сажаљења и страха које доживљава публика кроз излагање трагедији (Аристотел, *Поетика*, 624-28).

⁹⁶ Gadamer, H. G., *The relevance of the beautiful and other essays*.

уметности преиспитивање и оспоравање друштвених норми и вредности могу се пратити до утицајних мислилаца попут Канта и Ничеа. У овом контексту, аутори тврде да Платонова критика миметичке уметности можда не објашњава на одговарајући начин вишеструку улогу уметности у модерним друштвима.

Контрoверзне дебате око питања као што су културно присвајање, представљање и глорификација насиља у уметности сведоче о упорним етичким проблемима повезаним са уметничким изражавањем. Иако се савремени дискурс не залаже за строгу цензуру коју је подржавао Платон, он признаје потребу за критичким и одговорним приступом стварању и конзумирању уметности.⁹⁷

У расправи о релевантности и применљивости Платонових идеја на модерно уметничко образовање и уметничку праксу, важно је признати да његови принципи имају и трајну вредност и ограничења. Холистички приступ образовању, наглашавајући интеграцију интелектуалних, моралних и физичких аспеката људског бића, показао се утицајним у развоју модерне образовне теорије.⁹⁸ Сократовски метод испитивања и дијалога који чини основу Платоновог педагошког приступа, остаје важан елемент савремене образовне праксе. Овај метод подстиче ученике да се укључе у критичко мишљење, саморефлексију и активно учење.

⁹⁷ Потенцијалне замке миметичке уметности и њихов капацитет да изазову јаке емоције анализирали су савремени аутори као што је Гадамер (Gadamer) који тврди да „Изазов интеграције уметничког образовања у шири наставни план и програм лежи у проналажењу равнотеже између емоционалног ангажовања који миметичке уметности могу да обезбеде и рационалног трагања за истином и врлином” (Gadamer, H. G., *Truth and method (2nd ed.)*, Continuum, New York 2004., стр. 153). Гадамер сугерише да нијансирани приступ уметничком образовању може искористити моћ уметности док истовремено ублажава њене потенцијалне опасности.

⁹⁸ Biesta, G., „How general can Bildung be? Reflections on the future of a modern educational ideal“ In *Journal of Philosophy of Education*, 36(3), 2002., 377-390.

Савремени дискурс о уметничком образовању наглашава потребу за плуралистичким и инклузивним приступом уметности, прилагођавајући различите облике уметничког изражавања и културних пракси.⁹⁹ Одбацивање емоционалних и искуствених аспеката стоји у супротности са овим схватањем уметности као вишеструког феномена који може да служи различитим сврхама, укључујући емоционално изражавање, комуникацију и друштвену критику.¹⁰⁰ С тим у вези, модерно уметничко образовање настоји да обухвати читав низ уметничких могућности, признајући потенцијал уметности да се бави и рационалном и емоционалном димензијом људског искуства.

Улога уметника у друштву је такође значајно еволуирала од Платоновог времена, при чему су савремени уметници често служили као агенти промена, померајући границе уметничког изражавања и преиспитујући друштвене норме. Ова проширена концепција улоге је у супротности са прескриптивним и рестриктивним ставом који је тежио да уметнички израз подреди тежњи за моралним и интелектуалним врлинама. Ипак, дебата о моралним импликацијама остаје суштинска компонента савремене уметничке праксе и уметничког образовања. У овом контексту, критика миметичке уметности може се посматрати као полазна тачка за текући дијалог о односу између уметности и етике. Иако строга цензура и искључивање одређених уметничких форми које је заговарао Платон можда нису прикладни за савремена друштва, његов нагласак на моралном и образовном потенцијалу уметности може послужити као подсетник на потребу да се уметничкој пракси приступа са критичком свешћу и одговорношћу.

⁹⁹ Efland, A. D., *Art and cognition: Integrating the visual arts in the curriculum*, Teachers College Press, New York 2002.

¹⁰⁰ Carroll, N. „Art and the domain of the aesthetic“ In *The British Journal of Aesthetics*, 40(2), 2000., 191-209.

§ 7 ЗАКЉУЧАК

У закључку, наше истраживање испреплетене таписерије древних атинских и платонских модела образовања осветлило је богат и сложен пејзаж, где је улога уметности и уметничког израза нераскидиво повезана са формирањем грађанских и моралних врлина. Древни свет Грчке, прожет поетском мудрошћу Хомера, драматичним сјајем Софокла и Еурипида и скулптуралном елеганцијом Фидије и Пракситела, нуди извор инспирације за разумевање замршеног односа између уметности, образовања и друштва. Модел образовања обликован демократским духом полиса, пригрлио је уметност као крило за неговање процватног друштва. Симпозијуми на којима је напредовала интелектуална размена и филозофско истраживање пружили су плодно тло за идеје које су наглашавале тежњу за знањем и врлином. Ова живахна интелектуална атмосфера поставила је основу за Платонову револуционарну визију образовања, засновану на троделној души и неговању мудрости, храбрости и умерености.

Концепција мимезиса је повукла спорну границу између уметности и стварности, уздижући филозофа као арбитра истине и лепоте. Овај филозофски став довео је у питање саму суштину уметничког стваралаштва, али је истовремено истицао дидактички потенцијал уметности, што се види у делима античких песника. Платонска паидеја је својим холистичким приступом образовању стављала нагласак на развој врлина кроз уметност. Улога филозофа-просветитеља била је да води ученике у њиховој потрази за мудрошћу, водећи их кроз лавиринт уметничког изражавања ка светлости истине. Цензуру, спорну тему у дискурсу уметничке слободе, Платон је видео као неопходно оруђе за очување моралног ткива свог идеалног друштва.

У домену уметничке одговорности и потенцијала за реформу, антички уметници су се нашли на раскрсници креативног израза и етичких императива. Од њих се очекивало

да се крећу по сложеном терену моралне дужности, друштвених очекивања и неумољиве привлачности њихове музе. Ова деликатна равнотежа одјекује кроз векове, док дела великих трагичара и филозофа настављају да плене нашу колективну машту. Коначно, наше промишљање критика и савремених перспектива о Платоновим идејама у вези са уметношћу и њеним санкционисањем отвара калейдоскоп могућности за будућност уметничког образовања и уметничке праксе.

ЛИТЕРАТУРА

- Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford University Press, Oxford 1981.
- Biesta, G., „How general can Bildung be? Reflections on the future of a modern educational ideal“ u *Journal of Philosophy of Education*, UK, 2002., str. 377-390.
- Bishop, C., *Artificial hells: Participatory art and the politics of spectatorship*, Verso Books, London 2012.
- Bloom, A., *The Closing of the American Mind*, Simon & Schuster, New York 1996.
- Brisson, L., *Plato the Myth Maker*, University of Chicago Press, Chicago 2014.
- Bürger, P., *Theory of the avant-garde*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984.
- Carroll, N., „Art and the domain of the aesthetic“ u *The British Journal of Aesthetics*, UK, 2000., str. 191-209.
- Danto, A. C., *The philosophical disenfranchisement of art*, Columbia University Press, New York 1986.
- Dissanayake, E., *Homo aestheticus: Where art comes from and why*, University of Washington Press, Seattle 1995.
- Eaton, M. M., „Robust immoralism“ u *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Oxford, 2012., str. 281-292.
- Efland, A. D., *Art and cognition: Integrating the visual arts in the curriculum*, Teachers College Press, New York 2002.
- Euben, J. P., *Corrupting youth: Political education, democratic culture, and political theory*, Princeton University Press, Princeton 1999.
- Ferrari, G. R. F., *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

- Freedman, K., *Teaching visual culture: Curriculum, aesthetics, and the social life of art*, Teachers College Press, New York 2003.
- Gadamer, H. G., *The relevance of the beautiful and other essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- Gadamer, H. G., *Truth and method*, Continuum, New York 2004.
- Gaut, B., *Art, emotion and ethics*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Goldhill, S., *Foucault's virginity: Ancient erotic fiction and the history of sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Griswold, C. L., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, Yale University Press, New Haven 1986.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy: Volume I, The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press, Cambridge 1962.
- Hadot, P., *What is Ancient Philosophy?*, Harvard University Press, Massachusetts 2002.
- Halliwell, S., *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton University Press, Princeton 2002.
- Hmelo-Silver, C. E., „Problem-based learning: What and how do students learn?“ u *Educational Psychology Review*, USA, 2004., str. 235-266.
- Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 2002.
- Plato, *Republic*, Barnes and Noble, New York 2005.
- Platon, *Zakoni*, Naprijed, Zagreb 1974.
- Platon, *Fedon ili o duši*, Zadruga profesorskog društva, Beograd 1937.
- Platon, *Dijalozi*, Kultura, Beograd, 1970.
- Platon, *Odbrana Sokratova*, NNK Internacional, Beograd, 2016.
- Irwin, T. H., *Plato's ethics*, Oxford University Press, Oxford 1995.
- Jaeger, W., *Paideia: The Ideals of Greek Culture (Vol. 1)*, Oxford University Press, Oxford 1945.
- Janaway, C., *Images of excellence: Plato's critique of the arts*, Oxford University Press, New York 1995.
- Janaway, C., „Plato and the Arts“ u *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy* (priređio C. G. Shields), Wiley-Blackwell, Malden, MA, 2010., str. 114-134.
- Kenny, A., *Ancient philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Kieran, M., *Revealing art*, Routledge, London 2005.
- Kraut, R., „The defense of justice in Plato's Republic“ u *The Cambridge companion to Plato* (priređio R. Kraut), Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1992., str. 311-337.

- Lipman, M., *Thinking in education*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Marrou, H. I., *A History of Education in Antiquity*, Sheed and Ward, New York 1956.
- Mezirow, J., „Transformative learning: Theory to practice“ u *New Directions for Adult and Continuing Education*, USA, 1997., str. 5-12.
- Morgan, K. A., *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Nussbaum, M. C., *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York 1990.
- Scruton, R., *Culture counts: Faith and feeling in a world besieged*, Encounter Books, New York 2007.
- Taylor, C. C. W., *From the Beginning to Plato*, Routledge, Routledge 2013.

MIHAILO STOJANOVIĆ
University of Niš, Innovation Center

THE ROLE OF ART IN PLATO'S PAIDEIA

Abstract: This article examines the role of art in Plato's model of education, paideia. It compares the ancient Athenian model of education with Plato's innovations, including his emphasis on the pursuit of virtues and the role of the philosopher-educator. Plato's philosophy of art, including the concept of mimesis and its moral implications, is explored, as well as the significance of art education in the development of virtues, censorship, and integration within the broader curriculum. The artist's moral responsibility and relationship with the state are also discussed, along with the potential for artistic reform. Finally, the article critiques Plato's ideas on the sanction of art, including the impact of censorship and contemporary perspectives on the moral and ethical implications of art.

Keywords: Plato, paideia, education, art

Primljeno: 31.5.2023.

Prihvaćeno: 1.9.2023.

Arhe XX, 40/2023

UDK 1 Jaspers K.

141.32

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2023.40.347-369>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

SANJA VLAHOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

VERA I ODREĐENJE ČOVEKA U FILOZOFIJI EGZISTENCIJE KARLA JASPERSA

Sažetak: Detaljno je obrađena egzistencijalistička filozofska pozicija Karla Jaspersa po kojoj se suštinsko određenje čoveka zasniva na filozofskoj veri, koja korelaciju subjekt-objekt prevazilazi njihovim poistovećivanjem. Posebno se obrađuje doživljaj sveobuhvatnosti koji se doseže preko ključnog gnoseološkog pojma *subjekt-objekt rascepa* koji je, po Jaspersu, prolaz u slobodu ličnosti i veru. Iz toga izvodi strogo egzistencijalistički stav po kome se čistim mišljenjem bitak ne može spoznati i konačno odrediti, jer je pojmovno neuhvatljiv, to jest, može se samo doživeti. Posebno se analiziraju Jaspersova pitanja *šta znam i šta zapravo jeste* na kojima on i kroz praksu samo-saznanja učenicima i sledbenicima ukazuje na put ka istinskom postojanju. Nastojeći da svoju misao očisti od čulnih iluzija formulisanjem sopstvene filozofske metode, koja prevazilazi Huserlovu fenomenologiju, on uvodi ontološke karakteristike: *bitak je logos*, koji doživljavamo kroz neprestanu i nepredvidljivu promenu stvarnosti. Da bi nam ga približio, Jaspers se u metafizici poslužio dijalektikom: *bitak i jeste, i nije, i postaje, i postoji, i uzrok je i dejstvo i atributima njegovim zapravo nema kraja*. U ovome stavu je suština i osnovno značenje Jaspersove egzistencijalističke metode koja čoveka kao duševno-telesnu strukturu treba da dovede do istinskog postojanja i potpune slobode.

Ključne reči: svet, svest, ja, mi, čovek, egzistencija, rascep subjekt-objekt, transcencija, Bog, vera, sveobuhvatnost

¹ E-mail adresa autorke: sanja.vlahovic@hotmail.com

1. UVOD

Baveći se psihijatrijom i psihologijom, među kojima postoje značajne razlike, Karl Jaspers dolazi i do dubokih filozofskih problema, posebno metafizičkih i aksioloških. On naročito podvlači ontološka pitanja opšteg verovanja u sopstvenu egzistenciju, i posebno, u egzistenciju spoljašnjeg sveta. Vrlo često, pri analitičkom raspravljanju, kao pomoćnu koristi i dijalektičku metodu da bi postavljanjem ekvipotentnih protivrazloga čitaoca još više ubedio u pruženi izbor zaključaka i stavova.

Od važnosti je napomenuti da se Jaspersov filozofski pogled na svet gradi i preko psihologije. Po njemu je paradoksalnost ljudske egzistencije u tome da čovek rođenjem zatiče tajanstven i nerazumljiv svet *po sebi* koji mu vremenom, tokom godina ličnog sazrevanja, postaje *svet za sebe* i od nepoznatog u detinjstvu postaje poznat tokom života, ali samo delimično i postepeno prihvatljiv. U stvari, čovek se učenjem navikava na svet u kome je, dok u starosti, uviđajući tajanstvenost postojanja, počinje da uviđa svoju nemoć da ga shvati.

Kao izvorno školovani neuropsihijatar i potom filozof, Jaspers se, veoma svestan svih individualnih i socijalnih ograničenja čoveka, ipak u potpunosti založio za slobodu ličnosti, u isti mah ispitujući i uviđajući postojeće granice te slobode, i, mora se reći, nakon sveg istraživanja, najzad nije smatrao da se te granice mogu i prevazići.

U gnoseološkim aspektima Jaspersovih razmišljanja nije odbačena nauka, ali je jasno ukazano na njene sazajne granice. Smatrao je da ne postoji celokupno naučno saznanje kao oblik saznanja prave stvarnosti. Po Jaspersu, suština čoveka jeste egzistencijalna datost, a ne činjenica, što znači da se ne može do kraja naučno obraditi; u osnovi kantovski stav. Ako naučnim principom probamo shvatiti čoveka, time će se čovek svesti na svet uopšte i na taj način neće se doći do odredbe čoveka kao egzistencijalnog individuuma. Ne sme se negirati humana sloboda i čovek treba da traži smisao stvarnosti u ostvarivanju svojih ljudskih mogućnosti. I ako može saznati odnose u svetu, nauka ne može saznati celinu sveta, a svakako ne može da sazna celinu bića. Drugim rečima, postavljanje problema celine bića počinje

tek onda kada se pređu granice racionalnog logičkog saznanja. Ako ovde postavimo pitanje smisla celine, pokazaće se da je smisao okrenut ka unutrašnjosti ljudskog bića, ka *ja-biću*.

„Cela Jaspersova filozofija vođena je 'traganjem za bićem'. Postoji nepremostiv prekid između 'pravog bitka' – s kojim Jaspers izjednačava 'apsolut' – i životnih (prim. S. V.) situacija čovečanstva, čovekovih sposobnosti i namera (...)“²

Po Jaspersu, celina ne može biti izražena opštim logičkim pojmovima na jedan jedinstven način i upravo ona, *celina*, zahteva govor o ljudskoj egzistenciji koji se određuje time što *čovek traži smisao u sebi*. Po Jaspersu, nema opšteg smisla stvarnosti, nego je *stvarnost moja i u meni*. Ovde kao da očekuje kosmološki humanizam Sokratov i njegov filozofski poziv na ontološku introspekciju: „Spoznaj samog sebe!“ U naše doba jedan od egzistencijalističkih modusa samospoznaje izveo je i Sartr u čuvenom radu *Biće i ništavilo*, gde razlikuje *biće po sebi*, tj. *masivnu materiju* koja je večna i sve u sebe vraća, i *biće za sebe*, koje je po Sartru *svest*, koja tera čoveka da egzistencijom neprestano suprotstavlja *biću po sebi*. Za razliku od Jaspersa, Sartr je zaključio da je čovek samo ograničeno slobodan i odgovoran i da je, sve u svemu, nemoćan u odnosu na svet, odnosno, da je – usled ljudskog neznanja uzroka – za nas sve slučajno, te da u krajnjoj liniji svetom vlada potpuna bezrazložnost, odsustvo svakog smislenog i spoznatljivog kauzaliteta, pa prema tome, po Sartru, sa ljudskog stanovišta gledano, slučajnost je apsolutna i savršena.

Razmotrimo ovde ukratko i neke važne izvore Jaspersove egzistencijalističke filozofije. U personalizovanoj teoriji bića na snazi je kritika racionalizma, koja počinje već s Kjerkegorom, Diltajem i Nićeom. Po ovim autorima, za čoveka je najvažnije ono što je sam iskusio. Ako se intelektualno poima istina, to nije sasvim dovoljno, jer

² Wildermuth. A. E., *Karl Jaspers and the Concept of Philosophical Faith, Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts*, Volume 2, Nos 1-2, Fall 2007 ISSN 1932-1066, University of St. Gallen, str. 11.

naše promišljanje i naše iskustvo nisu uvek u direktnoj vezi. O stvarnosti ne može da govori osoba koja nju nije iskusiła u sebi, već se samo koristi obrazovanjem, pojmovima i uticajem društva. Dakle, građenje mišljenja spram društva i spram pojmova nije dovoljno da bi se saznala stvarnost. Samorefleksija, to jest samo-posmatranje sebe kao subjekta koji samog sebe gleda i tako shvata sebe, nalazi tako sebe u sebi. Jaspers najstrože zagovara ovu metodu smatrajući da se jedino na taj način zaista otkriva smisao stvarnosti. Gledano istorijski, ovakvu introspekciju već imamo i kod Šelinga u obliku učenja o intuitivnom saznanju, što se može nazvati iracionalizmom u filozofiji. Od Kjerkegora Jaspers preuzima pojam egzistencije kao osnovu smisla stvarnosti. U poznatom delu *Čovek i duh*, Kjerkegor kao da anticipira stav Jaspersovog egzistencijalističkog istraživanja sebe, jastva i sopstva:

„Duh je moć koja ima saznanje o životu. Čovek je Duh. Ali šta je Duh? Duh je *ja*. *Ja* biti znači konkretno postati... *Ja* je u svakom trenutku, u kome jeste, u postajanju. Jer *ja* nije stvarno tu, već nešto što tek treba da postane.”³

Kjerkegor upoređuje našu aktualnu temporalnu egzistenciju, koja je u neprestanoj promeni, sa Aristotelovom *večnošću*, i nalazi da se i ona podvrgava istoj zakonitosti kao i potencijalno beskonačno vreme:

„Egzistencijalno mišljenje sastoji se u tome, da apstrahuje teškoću zamišljenja *večnoga* u njegovom postajanju, na što smo u stvari prinuđeni, jer je i onaj koji misli u postajanju.”⁴

Moraju se razlikovati dva načina saznavanja stvarnosti, objašnjenje sa razumevanjem i pojašnjenje sa tumačenjem. Jaspers smatra da se odnosi u svetu mogu objasniti racionalnim pojmovima, ali da se razumeti mogu samo egzistencijalni odnosi, dakle odnosi među ljudskim bićima. Jasnije predočeno, čovek smisao stvarnosti može da razume, ali ne može razumskim pojmovima i da ga objasni. Čist

³ Kjerkegor, S., *Čovek i duh*, Partenon, Beograd, 2016., str. 69.

⁴ Isto, str. 74.

stvarnosni svet isključivo je ljudski doživljaj. Po Jaspersu, racionalizam se uopšte i ne bavi pravim problemima otuđenja čoveka od prirode i čoveka od čoveka, dok se iracionalizam okreće ka najdubljem doživljaju čoveka, istinski ulazeći u njegove probleme. Usled toga, ovo okretanje ka subjektu može povući sa sobom i dosta kritika iz domena objektivnog postojanja neljudske stvarnosti. Moglo bi se čak reći da Jaspers često ide tankom linijom razgraničenja objektivnog sveta i apsolutnog subjektivizma. Priznanje postojanja objekta nezavisnog od subjekta zaista ima veliku manu u tome što ne postoji apsolutni objekat koji ni pod kojim uslovima ne može biti i subjekat, a važi i obrnuto. Artur Šopenhauer to elegantno rešava pojmom *korelacije*, međusobno zavisnom vezom subjekta i objekta, a emfatička samosvest, kojoj Jaspers povremeno naginje, mogla bi se sažeti u jednom jedinom radikalnom stavu: *postojim ja – postoji svet, nema mene – nema ni sveta*, iz čega bi se dalje mogao izvesti zaključak da svako od nas ne samo percipira, nego zapravo stvara svet u kome jeste.

Paradoks solipsizma je u posmatranju sveta samo kao jednog subjektivnog doživljaja, zbog čega se javljaju i stoje sledeća pitanja: prvo, ako ja stvaram svet u kome sam i on postoji samo radi mene i u meni, kako je onda moguće da mi taj isti svet ne odgovara, da se u njemu mučim, patim i umirem. Drugo, i najvažnije, zašto se onda uopšte pitam o Bogu, o tvorcu univerzuma, to jest o poreklu sveta i njegovim zakonima, kad bi mi, kao tvorcu mog sveta, svi ti zakoni morali već uveliko biti poznati? Nije preoštra redukcija reći da je solipsistički pristup objašnjenju stvarnosti jedan naivan pokušaj amnestije Boga za sve što je u ljudskom svetu neumitno disharmonično, moralno nesavršeno i tragično.

Pojam sveobuhvatnosti⁵ igra veliku ulogu u Jaspersovom određenju čoveka. Sveobuhvatnost je kad se sjedine subjekt, ja i biće i to je ono što možemo nazvati smislom stvarnosti po sebi. Tad mišljenje i biće imamo kao *jedno*, a misao koja se oslobođena racionalizma i

⁵ „Bitak, koji nije ni samo subjekat ni samo objekat, koji je, naprotiv, na obe strane u subjekat-objekat-rascepu, mi nazivamo *sveobuhvatno* (das Umgreifende).” Jaspers, K., *Filozofska vera*, Plato, Beograd, 2000., str. 12.

logike okreće ka sebi, tj. ka subjektu i postaje jedno, to je *egzistencija*. Ovo je vrhunška tačka kreacije po Jaspersu, kada realnost stvara ljudsko biće preko egzistencije – *stvaranjem vlastite egzistencije*. U ovu sveobuhvatnu stvarnost⁶ ulazi i svest koja je zajednička svim ljudima, jer svaki od pojedinaca ima svest.

Čovek nije uslovljen isključivo svojim stvarnim bivanjem, drugim rečima, čovek nije samo postojanje i svest, nego ima i mogućnost da sazna sebe, da spozna svoju egzistenciju i na taj način izađe iz pojavnog sveta. Čovek time dobija slobodu da bude ono što kao postojanje nije unapred dato, odnosno da gradi svoj originalni smisao stvarnosti. Razlog za ovu mogućnost je činjenica da kroz egzistenciju mi upoznajemo stvarnost i tako otkrivamo njen smisao.

Um objedinjuje svest i egzistenciju, tako da razmišljanje o ličnoj egzistenciji, kako to Jaspers podvlači, praktično u celom svom radu, moguće je zaista umom, ali uz uslov da je obdaren višom, odnosno nadindividualnom svešću na koju Jaspers ukazuje kao na sveobuhvatnost u koju se ulazi kroz *rascep između subjekta i objekta*.⁷

Um se ne može svesti na razum, niti to treba pokušavati. Takvim nastojanjem da se delovanje uma racionalno omeđi, dobijaju se suprotni efekti i racionalnoj misli pojavljuju se dogmatske sheme koje zamagljuje čoveka i vode u mentalni zaborav i lenjost. Takođe, naš um nikako se ne sme redukovati na lično saznavanje zajedničko svim ljudima. Opšte istine niti metode za određivanje smisla nema. I ako nam se često tajno nameće opšta ili kolektivna predstava ili slika, treba da znamo da ona *nije istinita za egzistenciju*, jer mora biti autentična, a to podrazumeva vlastito, originalno, unikatno, lično uverenje i želju da se postane celovit, to jest da se *bude egzistencija* u punom značenju tog

⁶ „Ova tri načina sveobuhvatnog – postojanje, svest uopšte, duh – jesu načini na koji mi jesmo svet.” Isto, str. 15.

⁷ „Sveobuhvatno koja sam ja, u svakom obliku je polarnost subjekta i objekta: Ja sam kao *postojanje*: U-svet (Inwelt) i okolni svet (Umwelt); kao *svest uopšte*: svest i predmet; kao *duh*: ideja u meni i objektivne ideja koja mi iz stvari dolazi u susret; kao *egzistencija*: egzistencija i transcendencija. (...) Kao *egzistencija* sam ukoliko znam kroz transcendenciju meni poklonjenog mene.” Isto, str. 16-17.

pojma. Celovitost ličnog doživljaja realnosti po svim nivoima, po Jaspersu, najsigurniji je način ne samo da se površno i formalno živi, nego način da se postane i bude – *egzistencija*. Ona upravo i služi da nam pobudi žudnju traganja za vlastitom celovitošću.

Govoreći pak o istinskoj ličnosti koja je osnov svakog autentičnog umetničkog stvaranja i objašnjavajući izvore ironijske distance prema hrišćanstvu (koja se razvija do farse) u delu Serena Kjerkegora, filozof Nikola Tatalović opravdano zaključuje da Kjerkegorova egzistencijalistička misao „nije ni teologija ni dogmatika kakvu smo do tada poznavali. Ako Kjerkegor nije ni filozof ni teolog, možda je onda religiozni pisac, u smislu pesnika religiozne egzistencije. Međutim, ako je ičemu Kjerkegor bio suprotstavljen i ako je išta nastojao da preboli, bila je to upravo pesnička egzistencija. Doduše, moglo bi se reći da je u pitanju svojevršno pesničko trošenje pesničkog, ali ono svakako nije trošenje zarad trošenja, već je određeno nečim sa one strane pesničkog. Kojom god od raspoloživih kategorija da pokušamo zahvatiti Kjerkegorovu misao, ostaće neka vrsta viška.”⁸

Kao što nema opštevažećih istina o celini, tako nema ni nauke o egzistenciji. Saznati svoju mogućnost kao pojas presuda o sopstvenoj sudbini, isto je što i za sebe osvetliti svoju egzistenciju. Tek razumevanjem sebe moguće je razumeti i druge ljude, kao i njihovu predstavu nas. Gde se može naći paradoks? Najpre u tome da posmatranja nas samih iz ugla drugih ljudi, tj. iz drugog sveta – odbacimo, organski ih odbijajući kao neistinite, umesto da probamo da ih razumemo, pre svega preko dubokog poimanja nas samih, polazeći od toga da svaki čovek ima sopstveni pogled na celovitost svog bića koji mu izgleda sasvim ispravan.

Na koji način je, onda, čovek sposoban da razume drugog čoveka i njegov svet? Po Jaspersu, taj poduhvat ne može se izvesti preko svesti, odnosno ne može ga izvesti *svesno*, nego isključivo *samosvesno* ljudsko biće.

⁸ Tatalović, N., *Hrišćanska retorika i farsa egzistencije*, u ARHE, god. IX, br. 18, Novi Sad, 2012, str. 43-44.

2. POSTOJANJE ČOVEKA KAO TEMELJ PSIHOLOGIJE I METAFIZIČKO PITANJE

Potrebno je osvetliti čovekov duševni put od egzistencije ka transcendenciji, ka onome što je osnovno u relaciji sa okruženjem, a to opet nije ništa drugo do egzistencijalna baza smisla. Ovo znači da se senzibilitet egzistencije doživljava *u skoku* vlastitog bića čime se ujedno ugrađuje iracionalni mod autoriteta dogme, ili, jasnije rečeno, svega onoga što čoveka ne čini ličnošću. A svim silama svog filozofskog uma Jaspers se bori protiv degradiranja ličnosti čoveka. Taj njegov čovek je izuzetan, individualno poseban i svoju usamljenost prevazilazi u odnosu sa Bogom. Međutim, taj Bog ne može se ni dokazati, ni racionalno spoznati, niti pobiti. Tu Jaspers uvodi *filozofsku veru* umesto religijske. Učenja religija, ali bez institucija, bez mitova i dogmatike, po Jaspersu, moguća su i treba da dovedu do *očišćenog čoveka*, jer široko rasprostranjena osobina čoveka da želi da veruje pre nego da sumnja spašava nas od usamljenosti. Putem vere se učimo da opstanemo u ovom paradoksalnom svetu. Vera je težnja za ličnim smislom u jednoj stvarnosti, odnosno traženje izvesnosti u neizvesnosti i sigurnosti u nesigurnom svetu. Ono što nas navodi na put do vere upravo su pitanja o prolaznosti bića, o životnoj borbi protiv smrti, sa pouzdano gubitnim ishodom. Da li izvesnost smrti obesmišljava svaki napor životne borbe? Po Jaspersu, kada čovek dođe do izvora svog samobića, on takođe doživi razočarenje jer vidi raznovrsnost egzistencija koje se susreću u nedovršenosti svog ostvarenja i tu mu je vera nužna da bi opstao ili bar autoritet da bi u njegovoj senci očuvao ličnost od raspada. Da se čovek ne bi omeo tu na razmeđima razumne istine i čulne percepcije sebe i doživeo tragičnu bespomoćnost u sudaru sa prolaznošću i patnjom, on se obraća ili veri, ili autoritetu, ili najčešće, i jednom i drugom.

Po Jaspersu, ne može se živeti bez bola, straha i patnje usled prolaznosti. Isključivo putem vere to se neće i ne može pobediti, već se jedino možemo naučiti da izdržimo tragičnost svog bitisanja.

„U svetu su se različite borbe vodile – čovek protiv čoveka, jedan protiv hiljade; ali onaj koji se s Bogom borio, beše veći od svih.”⁹

Filozofska vera zapravo nam otkriva tragediju. Otkriva nam *granične* situacije i život u tom saznanju omogućen je isključivo verom. Intelektualnim znanjem i iskustvenom spoznajom, mi ne možemo suštinski da menjamo naš način bivstvovanja. Ovaj paradoksnost patnje čoveka zbog nedostatka prave slobode – uprkos prividu slobode koji nam sugerise nepoznata budućnost – dovodi nas do zaključka da je lična vera neupitna psihosomatski ugrađena osnova našeg preživljavanja uopšte. Vera da zaista jesmo može da pomogne da se prevaziđu lomovi, nedostaci i hijatusi logičkog razmišljanja, da se nađi pozitizam, ali vera ne može da izmeni sve prijemne oblike informacija na koje se čovek bez ikakvog verifikovanja, tj. automatski, oslanja kao na tačne i kao takve ih svakodnevno koristi. Vera, očigledno, ma kako jaka bila, ne može da kontroliše sve uticaje koji vladaju čovekom ili da kreira sve situacije u kojima čovek može da se nađe, pogotovo kada se uzme u obzir razvitak nauka u našem vremenu.

„Pre svakog drugog saznanja moramo samog sebe upoznati. Tek kad je čovek sam sebe prisno razumeo i video samo svoj hod na svome putu, tek onda njegov život stiče mir i značaj, tek se onda on oslobađa onog dosadnog, kobnog saputnika... one ironije života koja se javlja u sferi saznanja i zapoveda istinitome saznanju da otpočne sa nesaznanjem.”¹⁰

Racionalizam se može do kraja osvetliti, ali može se izbeći bekstvom u sebe gde ćemo u ličnoj slobodi pronaći *veru*. No, veliko je pitanje da li to stvarno možemo i da li je moguće prevazići sebe u svom sopstvenom svetu. Ovde imamo veru u smisao egzistencije koji nije na nivou znanja. Kroz veru i verom čovek spoznaje da nije samo kreacija sredine u kojoj živi, već istinsko ljudsko biće. Pomoću verovanja uspostavlja se odnos spram *jednog*, a time i prema drugim ljudima i njihovim egzistencijama. Vera je autentičan lični stav koji pri predstavi

⁹ Kjerkegor, S., *Strah i drhtanje*, Verbum, Split, 2000., str. 21.

¹⁰ Kjerkegor, S., *Čovek i duh*, Partenon, Beograd, 2016., str. 21.

jednog Boga u životu kolektiva lako prerasta u religiju. *Bog je moje lično uverenje*, smatra Jaspers. Međutim, ovde treba kritički preispitati mogućnost ostvarenja egzistencije kao univerzalne kategorije bivstva, odnosno koliko je moguće odvojiti se od sveta i pronaći neki svoj smisao.¹¹

Da li se istinska ljudska stvarnost može naći u sebi? Da li, za razliku od svih drugih živih bića, baš čovek može da izgradi svoju sliku celine sveta i svoj smisao? Da li je ta sloboda u otkrivanju smisla u stvari paradoks, jer se čovek izgrađuje u svetu koji ima jasne granice na koje u egzistenciji nailazi, *domovinske* granice među kojima je neotklonjivo prolazan?

Da li je moguća totalna propast egzistencije ili je u pitanju samo transformacija forme jedne te iste suštine? Da li u osnovi sveta postoje neumoljivi zakoni mimo kojih čovek niti može o svetu da ima neku svoju predstavu, niti da ima bilo kakvu slobodu? Da li nas ovakva deterministička filozofija odvaja od realnosti, ili naprotiv, približava? Ako uzmemo da nas približava onome što zaista jeste, istini, onda ona, po Jaspersu, prevladava otuđenost čoveka istovremeno prikazujući i paradoks odnosa lične slobode i granica samog čoveka. Ostaje nedovoljno jasno da li je sam Jaspers bio svestan da njegova metoda ne može da isceli čoveka u smislu savršenog pozicioniranja u realnosti kao autentičnog i do kraja ostvarenog bića, ali je svakako jedan od filozofa koji se najdublje pozabavio protivrečnošću ljudske egzistencije, predvidevši njenu metafizičku nerazrešivost.

„Stvarno egzistentni subjektivni mislilac (...) preobraća sve svoje mišljenje u postojanje.

Egzistencija nije bez misli, ali je u egzistenciji misao u tuđem medijumu. (...)

¹¹ „*Protiv obogotvorenja čoveka: Strahopoštovanje prema veličini ne predstavlja obogotvorenje čoveka.*“ Jaspers, K., *Buda, Sokrat, Konfucije, Isus*, Milstone, Beograd, 2019., str. 10.

Zadatak je subjektivnog mislioca da sebe u egzistenciji razume... U svem svom mišljenju mora on samisliti (ujedno misliti) da je on sam taj koji egzistira.”¹²

Gledano u svetu antičke grčke metafizike, ontološki, u pitanju je problem nastajanja konačnog dela u beskonačnoj celini, odnosno puno osamostaljivanje dela u apsolutnom beskraju bića, koje, naravno, u apsolutnom smislu, mora biti nemoguće. Celovito biće, koje je po pretpostavci realno beskonačno, može imati samo unutrašnje delove, pa prema tome i čovekova istinska partikularizacija od bića na način totalne emancipacije, jednostavno nije moguć zaključak.

Egzistencija je jedna od reči koje označuju stvarnost, s akcentom koji joj je dao Kjerkegor:

„Sve što je suštinski stvarno, za mene je samo po tome stvarno što sam ja – ja sam. Mi ne postojimo samo, nego nam je naše postojanje povereno kao mesto i kao telo ostvarivanja našeg porekla.”¹³

Onaj ko je, po Jaspersu, svoje vrhovno saznanje tražio putem nauke, jako se na kraju razočarao i shvatio je da put ka razumevanju problema egzistencije otpočinje drugačije: povratkom filozofiji.¹⁴

Glavna ograničenja metodologije i opšte gnoseologije naučnog tipa, po Jaspersu, jesu u tome što, prvo, naučno saznanje stvari nije saznanje bića nego se bavi samo ograničenim domenima stvarnosti. Drugo, i za ljude važnije, jeste da naučno saznanje ne može odrediti nikakve ciljeve životu. Najzad, egzistencijalna svrsishodnost nauke temeljno je uzdrmana činjenicom da nauka ne može dati odgovor na pitanje o svom sopstvenom smislu.

Oštrim granicama nauka je pomogla da se prevaziđe mešanje između filozofije i nauke, ali i da se prihvati njena neophodnost za

¹² Kjerkegor, S., *Čovek i duh*, Partenon, Beograd, 2016., str. 70.

¹³ Jaspers, K., *Filozofija egzistencije*, Prosveta, Beograd, 1973., str. 35.

¹⁴ „Kad uistinu uzmognemo da razgovaramo jedni s drugima, mi smo na izvorištu; tada, u nama uvek ostaje nešto što drugom poklanja i zaslužuje poverenje“, Jaspers, K., *Pitanje krivice*, Milstone, Beograd, 2019., str 10.

filozofiju. S druge strane, bez filozofije nauka ne može da razume sebe. Ipak, filozofiranje – kao način egzaktnog mišljenja – mora uvažiti i naučni stav, naučno mišljenje. Gubljenje naučnog stava i mišljenja je i gubljenje istinitosti filozofiranja.

3. SVEOBUHVAATNE POJAVE BIĆA: SVET I OPŠTA SVEST – J A I M I

Pojam ispoljavanja svesnosti kao oblika opšte, posebne i pojedinačne egzistencije je kod Jaspersa veoma bitan, odlučujući za razumevanje bivstva.

Već kod Kanta imamo svet kao ideju čistog intelekta, misaonu činjenicu – noumenon, i ako bismo pokušali da do kraja svet razjasnimo na kantovski način zapali bismo u antinomije, jer Kant izričito smatra da je svest ta koja misli, što znači da se, po Kantu, i sama svest podvrgava apriornim vremensko-prostornim datostima, pa prema tome čovek nema i ne može da ima siguran kriterijum za odlučivanje o apsolutnoj istinitosti bilo kakvih svojih tvrđenja. Da bi izbegao ovaj kantovski problem vanljudskog determinisanja uslova pod kojima se misli, Jaspers uvodi pojam *sveobuhvatno*:

„Tako se sveobuhvatno pojavljuje na *dva* načina. Sveobuhvatno u kome se javlja *samo biće* zove se *svet*. Sveobuhvatno koje *sam ja* i koje *smo mi* zove se *svest uopšte*.“¹⁵

U razmišljanjima o pojmu *sveobuhvatnosti*, Jaspers se, i ako je ne navodi direktno, obračunava i sa Kantovom nesaznatljivom „stvari po sebi“, ujedno pokušavajući da pojmom sveobuhvatanja zameni i kategoriju *posebno* iz Platonove logike *opšte-posebno-pojedinačno*, po kojoj se apstraktne i večne ideje matematičkom metodom hipostaziraju u svet stvari.

„Sveobuhvatno je ono što se uvek *samo najavljuje* – u onome što je predmetno prisutno i na horizontima – ali što *nikad* ne postaje *predmet*. To nije ono što se samo po sebi javlja, nego je to ono u

¹⁵ Jaspers, K., *Filozofija egzistencije*, Prosveta, Beograd, 1973., str. 50.

čemu nam se sve drugo javlja. Sveobuhvatno je i ono posredstvom čega sve stvari ne samo što jesu ono što neposredno izgledaju da jesu, nego postaju i providne.”¹⁶

Strogo logički, ali i metafizički posmatrano, *sveobuhvatno* se po sadržaju i obimu pojma može u opštem smislu podudariti samo sa pojmom *beskonačno*, izuzev ako ga drugačije ne karakterišemo, kako je to uradio Jaspers, unoseći u sadržaj psihološke karakteristike.

Jaspersov eksplicitni stav je da subjekt ili, psihološkom terminologijom rečeno, ego, zapravo jeste nosilac ili podloga svesti: *Ja je postojanje koje nosi svest*. U tome su važna tri koraka razlučivanja da bi se pronašlo sveobuhvatno. To je pre svega odvajanje *ja* od sveobuhvatnog *mi*, potom odvajanje onoga što smo mi od onog što je biće, zatim odvajanje onoga što smo mi od samog postojanja, kako bismo spoznaju nas od imanencije usmerili ka transcendenciji. Najvažnija Jaspersova operacija jeste osvetliti svest o biću i to preko egzistencije, a ne pojmovne ontologije. Mora se ovde konstatovati da ni jedan, u srpskom transkriptu nastavak *-logija* ne saznaje šta je čovekovo postojanje, takođe, nauka o umetnosti i moralu, aksiologija, ne saznaje ove predmete niti uopšte shvata šta je to umetnost. Isto se može zaključiti i o nauci o religiji, teologiji, da ne shvata religiju niti osvetljava njene uzroke. Drugim rečima, sveobuhvatno ostaje nesaznatljivo i kad čovek ima znanje o sebi.

Jaspersov zadatak jeste usmeravanje ka životu čoveka koji – uprkos tome što živi – nije spoznao svoje ljudsko postojanje niti pronikao u suštinu ljudi, niti našao put ka stvarnoj veri. Da bi se u tome uspelo, po Jaspersu, potrebno je shvatiti suštinu bića, jer biće nije dato u onom obliku u kom ja znam sebe i svoje biće. *Ja* može doći do bića preko sveta svesti i postojanja svog duha. Za ovo ima mnogo načina, ali tu su i načini koji dovode do neistine i do toga da se izgubi stvarnost. Da se to izbegne, služi početak samog filozofiranja, odnosno skok u biće koje je večno, drugim rečima, prelaz iz imanencije u transcendenciju.

¹⁶ Isto, str. 48.

Reč je o skoku iz onog sveobuhvatnog koje je smo, po Jaspersu, mi kao postojanje, svest, duh, u ono *sveobuhvatno* koje možemo biti ili koje stvarno jesmo kao egzistencija. Ovo time ujedno znači i skok *iz onog sveobuhvatnog koje saznavamo kao svet u ono sveobuhvatno koje je biće samo po sebi*, što je, razume se, i odlučujući skok u ličnu slobodu.

Jaspers izričito naglašava da je sloboda egzistencije data samo u obliku podudarnosti sa poreklom, koje ljudsko mišljenje ne može dostići. Skliznućem u imanenciju, usled izostavljene faze transcendirajućeg skoka, stečena sloboda trenutno iščezne – na primer, u šumu varljivih misli o raznim beznačajnim događajima i njihovim memorijskim slikama.

Antropološka suština nije u onome što čovek zna o sebi. „U egzistenciji leže vera i očajanje. *Naspram jednog i drugog* stoji žudnja za mirom u večnosti, gde je očajanje nemoguće, a gde je vera postala gledanje, tj. konačno prisustvo same dovršene stvarnosti.“¹⁷

Ako postavimo jaspersovsko pitanje: *Da li je čovek moguć samo pomoću sebe samog?* – odgovor će biti negativan. Na slična jaspersovska pitanja, kao što su: *Da li mi sebe poklanjamo sebi i da li smo moguć i samo preko sebe? Da li preko sebe obožavam ništavilo ili je ništavilo to što vidim kad stojim spram sebe?* – svi odgovori biće takođe negativni.

Da bi se razumela razlika *svoga postojećeg* i onoga što u tome izdvajam kao *ja*, nužno je prvo postaviti fundamentalnu relaciju onoga što sam *ja* i onoga što nazivamo *Bog*. I prema tome, osnovno filozofsko pitanje svakako je *šta jeste*, ali i *kako jeste* i koja je pojmovna razlika celine sveta od sveobuhvatnog opšteg i sveobuhvatnog pojedinačnog. Ovo postaje od ogromnog značaja jednom kada to sveobuhvatno pojedinačno čovek postigne, osvoji kao sopstvenu svest i saznanje, jer nam to nije unapred dato nego se osvaja razvitkom ličnosti.

Mislilac kulture pesimizma, Emil Sioran dolazi na iste stavove kao Gotama Buda, smatrajući *da ne roditi se jeste neosporno najbolje rešenje, ali da nažalost, ono nikome nije dostupno*.

¹⁷ Isto, str. 66.

„Čovek je sinteza beskonačnosti i konačnosti, prolaznog i večnog, slobode i nužnosti, kratko: sinteza.”¹⁸

Celokupno biće, o kojem govori Jaspers, obuhvata sve, u osnovi je svega, tako da iz njega proizilazi sve ovo što jeste. U stvari, stalno smo u rascepu subjekta i objekta. Po Jaspersu, filozofija, kroz čitavu svoju istoriju želi da objasni *biće* na neprimeren način, uvek ga posmatrajući kao predmet koji je naspram nas. Ali, s obzirom da nema subjekta bez objekta i obratno, to znači da biće kao celina ne može biti ni jedno ni drugo već oboje, to jest *sveobuhvatno*, pa izlazi da se samo biće kao takvo upravo i pojavljuje u tom *subjekt-objekt rascepu*.

„Biće, prosto-naprosto, ne može biti predmet (objekt). Sve ono što za mene postaje predmet dolazi mi iz sveobuhvatnog, a ja kao subjekt izlazim iz njega. Predmet je određeno biće za naše Ja. Sveobuhvatno ostaje mutno za moju svest. Osvetljava se samo posredstvom predmeta, a utoliko je svetlije ukoliko su mi predmeti jasniji, ukoliko sam ih više svestan. Samo sveobuhvatno ne postaje predmet, ali se javlja pri rascepu našeg Ja i predmeta.”¹⁹

Razumevanje sveobuhvatnog moguće je putem čistog mišljenja sjedinjavanjem subjekta i objekta i, po Jaspersu, to je akt istinskog buđenja. Međutim, čak i tom slučaju, *sveobuhvatno* ipak ostaje mistično.

Kroz istoriju filozofije i teologije govorilo se o Bogu *da jeste*. Dokazi o postojanju i nepostojanju Boga nisu do kraja validni i nije dokazano ni jedno, ni drugo. Verifikacije koje imamo o Božjem postojanju samo su svedočenja ljudi, najčešće su izmišljena i ponavljaju se u različitim varijantama. Nalazimo se u svetu kao celini, on nije naspram nas i zato nije predmet nezavisnog proučavanja. Ne možemo o svetu znati ništa drugo osim onog što mu već pripada, što je već *svetsko*. Pored toga, svet je u stalnoj promeni i iz tog razloga ne možemo ga shvatiti na osnovu njega samog.

¹⁸ Kjerkegor, S., *Čovek i duh*, Partenon, Beograd, 2016., str. 69.

¹⁹ Jaspers, K., *Filozofija egzistencije*, Prosveta, Beograd, 1973., str. 145.

Pretvaranje Boga u realnost, po Jaspersu, pogrešan je put. Tu se postavlja i pitanje od kuda vera i može li se ona uopšte povezati sa slobodom?

„Ona (vera, prim. S. V.) izvorno ne dolazi sa granice iskustva o svetu, nego iz čovekove slobode. Čovek koji je stvarno svestan svoje slobode u isti mah postaje siguran u postojanje boga. Sloboda i bog su nerazdvojivi. Zašto? (...) Kad sam istinski ja sam, siguran sam da to nisam zahvaljujući sebi. Najveća sloboda zna da biti slobodan u odnosu na svet, znači biti najdublje povezan s transcencijom. (...) Njegovo postojanje (Boga, prim. S. V) izvesno je ne kao sadržina znanja, nego kao prisutnost egzistencije.”²⁰

Postoji, naravno, i shvatanje slobode bez Boga, koje tvrdi da ja jesam i postojim zbog sebe:

„Bog za mene jeste utoliko ukoliko ja u slobodi stvarno postajem ja sam. On ne postoji kao sadržina znanja, nego kao ispoljavanje egzistencije”²¹

Vidimo da nas maksimalno proširenje pojma slobode dovodi do stava o mogućnosti postojanja Boga i bez za to nužnog dokaza. Govoreći o predstavi Boga, Jaspers, upravo u Bibliji nalazi njen negativni izraz:

„Nikakva slika ne može mu odgovarati i nijedna se ne sme staviti na njegovo mesto. Sve slike, bez izuzetka, jesu mitovi, i kao takve imaju smisla samo kao nestalno poređenje, ali su praznoverje ako se shvate kao realnost samog Boga.”²²

Jaspers konstatuje i žali što se u hrišćanstvu Bog neadekvatno prikazuje upravo preko slika i kipova.

Raniji pokušaji Parmenida i Platona, na primer, da se Božija egzistencija uhvati i prikaže apstraktnim filozofskim mislima, nisu

²⁰ Isto, str. 158.

²¹ Isto, str. 159.

²² Isto, str. 160-1.

postigli željeni efekat. Ljudskoj prirodi svojstveno je da u mišljenje uključuje i sliku.

Do vere se ne dolazi racionalnim znanjem nego se moramo *usuditi da verujemo* da Bog jeste. Jaspersov Bog je do kraja neistraženo *ja*, u kom slučaju je to nedokazivi Bog: „Zbog toga ne samo što moram da priznam da boga ne znam, nego: da uopšte ne znam da li verujem. (...) Postoji samo izvesnost u praksi života.”²³

Neki od Jaspersu savremenih komentatora egzistencijalizma, pre svih Rihard Viser, bili su na stanovištu da se u njegovom delu radi o spasavanju filozofije u dvadesetom veku. On kritički poentira da Jaspers želi da raskrinka alternative koje koštaju čoveka njegove slobode, kao što su, na primer, vera u nauku ili vera u religiju.

„Jaspersov antropološki okvir sastoji se od dvojne koncepcije čoveka i nosi osnovne aspekte začuđujuće sličnosti s filozofskom antropologijom Imanuela Kanta i poimanjem ljudskog bića Serena Kjerkegora; ljudska bića sastoje se od empirijskih i neempirijskih fenomena.”²⁴

Mučno i trnovito je probijanje pojedinca do pune egzistencije, na kom putu se nužno uspostavlja i odnos ka transcendenciji, koja se, po Jaspersu, samo sveobuhvatnošću može i ostvariti.

Jaspers ne veruje ni u znanje ni u religijski veru, već je njegova filozofija ukorenjena u *filozofskoj veri*. Istina koja nije dogmatska već egzistencijalna, nije uopšte važeća i ne može se klasično epistemološki dokazati, ali se može intersubjektivno proveriti kao vrsta filozofskog verovanja, odnosno kao vera mislećeg čoveka.

Premda polazi od verovanja i znanja, *filozofska vera* iz njih ne nastaje. Po Jaspersu, u *filozofskoj veri* javlja se cepanje subjekta i objekta tako da *bitak* nije ni u subjektu ni u objektu nego na obe strane. Međutim, kako *bitak* ne može biti objekt koji stoji nasuprot niti subjekt koji se suprotstavlja drugima, to se najzad mora zaključiti da filozofska

²³ Isto, str. 163.

²⁴ Okechukwu, O. P. (OP). *The Theme of Existence in the Philosophy of Karl Jaspers*, Dominican Institute, Samanda, Ibadan, Nigeria, 2014., str. 4.

vera obuhvata i subjekt i objekt, ali i njihov *rascep*, dakle, celinu situacije.

Upravo rascep subjekta i objekta omogućava *filozofskoj veri* da prodre u bitak, da se u njemu ukoreni i najzad njime raspolaže postajući tako mogućnost samog čoveka.

Sloboda je u samom bitku, tj. suštini, ali nije u predmetnom svetu. I dosledni determinizam i dosledni indeterminizam zapravo su pogrešni, jer su parcijalne eksplikacije zakonitosti događaja. Svest o slobodi je početak oslanjanja na samog sebe, pronalazak uporišta. Ovo ne treba shvatiti kao fanatizam jednog bezgraničnog egoizma, jer to individualna sloboda nije. Treba imati na umu da se sveobuhvatnim egzistencijalnim ostvarenjem nikako ne udaljujemo od sveta, jer ako smo *ja* i *svet* isto, onda taj svet ničim više ne može zauzdati naš subjektivitet, ničim nas ne može ograničiti.

Već u postavljanju pitanja o slobodi počinje oslobađanje. Nasuprot onima koji slobodu traže u samoubistvu, Jaspers smatra da se odricanjem od egzistencije mogućnost slobode ukida i da samo živom čoveku sloboda može biti instrument traženja transcendencije.

Sada se jasno očituje i ono što je u Jaspersovom diskursu do sada bilo prigušeno: „da je za njega filozofija egzistencije, izričito, u biti, metafizika.”²⁵

Samospoznaja čoveka sobom nosi i duhovnu i duševnu žeđ za razrešenjem najdubljih problema kao što su samospoznaja suštine ličnosti, ali i ljudske suštine uopšte. Nosi čak i najopštiju kosmičku težnju za otkrićem porekla života, jer shvatanje *ja* je shvatanje i onoga što smo *mi* i celine sveta, ili se o pravom shvatanju egzistencije ne može govoriti.

„Čovek jeste, (...) više od 'svesti uopšte' kojom on sve shvata u formi predmetnosti. On jeste i jeste više nego li 'duh' koji, vođen idejama, može razumeti smisaone sklopove.”²⁶

²⁵ Wisser, R., *Karl Jaspers: filozofija u obistinjenju*, Kruzak, Zagreb, 2000., str. 35-6.

²⁶ Isto, str. 48.

Na ovom mestu, koje zahteva neko jasno supstancijalno definisanje čoveka, Jaspers, ali i Viser, sledeći dosledno Jaspersovu misao i viziju, suočavaju se sa ograničenom moći pojmovnog jezika da opiše poslednju osnovu Bića, bitak i egzistenciju, i obraćaju se opisima koji dobro ukazuju, ali nejasno *iskazuju*.

Značenje Jaspersovih uputstava kako da čovek istraži svoj *bitak* je u graničnim znanjima potpomognutim intuicijom koja pouzdano pogađa ono što se nalazi u svetu, ali ne obuhvata svet. Čovek je za Jaspersa sam sebi *šifra*, a *povratak sebi* je zadatak humanog mislioca koji sopstveno postojanje ima za polazište svoje filozofije, ali je to takav zadatak koji tragaoca, upravo onda kad dolazi do samog sebe, vodi iznad njega.

4. GNOSEOLOGIJA FILOZOFIJSKE VERE I SLOBODA ČOVEKA

Ako se kritički osmotri celokupni opus Karla Jaspersa i uzme u obzir da je njegova osnovna struka psihijatrija, a prvo i najpoznatije delo upravo iz te struke: *Opšta psihopatologija*, sasvim je razumljivo da je iz tog domena on u filozofiji pokušao da uspešnije razjasni ljudsku egzistencijalnu osnovu.

Pitanjima kao što su *šta znam*, *šta zapravo jeste* i prevazilaženjem korelativnog statusa subjekta i objekta njihovim poistovećivanjem, Jaspers je i kroz teoriju saznanja svojim učenicima i sledbenicima ukazao na put ka istinskom postojanju. Nastojeći da svoju misao očisti od čulnih iluzija, a da formuliše sopstvenu metodu, blisku psihologiji, a udaljenu od Huserlove fenomenologije, Jaspers kroz mišljenje samog bitka nalazi neposrednu izvesnost u tome da se čistim mišljenjem bitak i ne može spoznati i konačno odrediti, jer je pojmovno neuhvatljiv: *bitak i jeste, i nije, i postaje, i postoji, i nešto jeste, i uzrok je i dejstvo i atributima njegovim zapravo nema kraja*. Ukratko, može se reći, kao što Jaspers i kaže: *bitak je logos*, koji doživljavamo kroz neprestanu i nepredvidljivu promenu stvarnosti. U ovome stavu je suština i osnovno značenje Jaspersove egzistencijalističke metode koja čoveka kao psihosomatsku strukturu treba i mora dovesti do istinskog postojanja i potpune slobode.

Originalni i duboko upućujući filozofski uvid koji čini Jaspersovo filozofsko nasleđe sastoji se u sledećem:

- a) U približavanju istinskom biću kroz sazajni rascep između subjekta i objekta, mora se proći kroz najopštije pojmove kojima se biće opisuje – *kategorije bića*, da bi im se dao smisao i značenje, a što Jaspers imenuje kao *sveobuhvatno*. Drugim rečima, na pitanje *šta zapravo jeste* pronalazi se odgovor putem rasvetljavanja načina *sveobuhvatnog*, sveta i transcendencije, postojanja, svesti uopšte, duha, same egzistencije.
- b) Baveći se *iščezavajućim postojanjem*, koje kao glavnu osobinu ima *realnost sveta* raspeta između Boga i egzistencije, svega i ništavila, bića i ne-bića, Jaspers zaključuje da su svi predmeti samo pojave i da *nijedan saznanati bitak nije bitak po sebi i u celini*. Razmišljajući o pojavnosti sveta kao osnovnom uvidu filozofskog razmišljanja u pretpostavku postojanja, Jaspers zaključuje da ni razum koji misaono ipak može da transcendirati *ne može da joj umakne*. U tom pogledu mora se usvojiti Jaspersov stav koji je u osnovi protiv teologije ali u prilogu Bogu: *dokazani Bog nije Bog*. I prema tome filozofska vera polazi od toga da istražuje da li Bog postoji, što je duboko razlikuje od religija za koje je postojanje Boga neupitno.

Na osnovu Jaspersove filozofske pozicije, o svetu, o Bogu, o čoveku, o sveobuhvatnosti kao jedinom ispravnom putu do istinske egzistencije i slobode, može se argumentovano zaključiti da Jaspers teološku transcendenciju zamenjuje transcendencijom *filozofske vere*. Na taj je način ne samo odbranio filozofiju od religijskog dogmatizma, nego je ukazao na egzistencijalističku metodu koja vodi ka slobodi čoveka na treći način, preko istinske egzistencije poistovećenja beskonačnog sveta i veze konačnog bića čoveka sa tom celinom. Izborio se za treći put, ako pod prva dva podrazumevamo moralnu slobodu Ničeovog natčoveka i Huserlovu fenomenološku metodu sa ciljem postizanja čiste svesti. Takođe se može reći i da je ukazao na slobodu čoveka koja u poistovećenju sa Bogom uspostavlja slobodu

iznad prirodnih zakona, suprotno Hegelovoj determinističkoj ideji *slobode kao spoznate nužnosti*.

- c) Treće i za nas najvažnije pitanje na koje je Jaspers odgovorio svojim delima je čemu služi *filozofska vera*. On smatra da je ljudski um u posedu filozofske vere, a ne obrnuto, a filozofija za Jaspersa je *međubitak između izvora i cilja*.

U današnjem svetu se filozofija bori za legitimnost svojih istinitih saznanja, po ko zna koji put u istoriji ljudskog društva i kulture, i ako, od svih disciplina ljudskog mišljenja, najkorektnije ispunjava zahtev klasične epistemologije za supstancijalnim definisanjem predmeta i metode. Filozofska ontologija još od antičkog doba ima definiciju Bića, i to ne samo jednu. Filozofiranje u najdubljem smislu te reči mora biti u osnovi svakog mišljenja koje pretenduje da zaista bude istinito. Da bi ovo istakao, Jaspers uvodi pojam *nefilozofija* pod kojim smatra svako mišljenje koje je napustilo filozofsku veru i prema tome izgubilo ne samo svoju osnovu, nego posledično, i svoju sadržinu. I dalje on navodi devijaciju savremenog intelektualizma u kome se *nefilozofija u ruhu filozofije okreće protiv filozofije*.

Ovim ukazivanjem na poništavanje prave filozofije razmišljanjem bez filozofske vere, koje je, iako logično i bogato snabdeveno činjenicama, u suštini netačno i za čoveka opasno.

Drugim rečima, Jaspers pod *prividnim filozofiranjem* smatra svako mišljenje koje ne uzima u obzir egzistenciju sveta i čoveka.

Živeći u teško doba surovih evropskih ratova, suočen sa dubokom nehumanošću ljudi koji zaboravljajući na egzistenciju Bića nemilosrdno uništavaju druge ljudske jedinke, Jaspers je tragao za harmonijom *ja, mi* i celine sveta, pronašavši je najzad u sveobuhvatnosti slobodne egzistencije, do koje saznajni put i realni doživljaj vode kroz uski prolaz subjekt-objekt rascepa kroz koji se prolazi do univerzalnog *ja* koje celinu kosmosa ima za sebe samoga, čime se, po Jaspersa, konačno i na pravi način prevazilazi naoko užasna suprotnost konačnog, odnosno smrtnog čoveka i besmrtnog univerzuma.

LITERATURA

- Jaspers, K., *Filozofija egzistencije*, Prosveta, Beograd, 1973.
- Jaspers, K., *Filozofska vera*, Plato, Beograd, 2000.
- Jaspers, K., *Buda, Sokrat, Konfucije, Isus*, Milstone, Beograd, 2019.
- Jaspers, K., *Pitanje krivice*, Milstone, Beograd, 2019.
- Kjerkegor, S., *Strah i drhtanje*, Verbum, Split, 2000.
- Kjerkegor, S., *Čovek i duh*, Partenon, Beograd, 2016.
- Okechukwu, O. P. (OP). *The Theme of Existence in the Philosophy of Karl Jaspers*, Dominican Institute, Samanda, Ibadan, Nigeria, 2014.
- Sioran, E., *O nezgodi zvanoj rođenje*, Karpos, Loznica, 2018.
- Tatalović, N., *Hrišćanska retorika i farsa egzistencije*, u ARHE, god. IX, br. 18, Novi Sad, 2012.
- Wildermuth. A. E., *Karl Jaspers and the Concept of Philosophical Faith, Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts*, Volume 2, Nos 1-2, Fall 2007 ISSN 1932-1066, University of St. Gallen,
- Wisser, R., *Karl Jaspers: filozofija u obistinjenju*, Kruzak, Zagreb, 2000.

SANJA VLAHOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

FAITH AND DETERMINATION OF MAN IN KARL JASPERS' PHILOSOPHY OF EXISTENCE

Abstract: The existentialist philosophical position of Karl Jaspers, according to which the essential determination of man is based on philosophical faith, which overcomes the subject-object correlation by identifying them, is elaborated in detail. The experience of comprehensiveness, which is achieved through the key epistemological concept of the subject-object split, which, according to Jaspers, is a passage to personal freedom and faith, is especially addressed. From this he derives a strictly existentialist position according to which being cannot be known and finally determined by pure thought, because it is conceptually elusive, that is, it can only be experienced. In particular, Jaspers' questions of *what I know and what really is* are exposed and analyzed, on which he points the way to true existence to students and followers through

the practice of self-knowledge. Striving to cleanse his thought of sensory illusions by formulating his own philosophical method, which goes beyond Husserl's phenomenology, he introduces ontological characteristics: being is logos, which we experience through the constant and unpredictable change of reality. In order to bring it closer to us, Jaspers used dialectics in metaphysics: *being is and is not, and becomes, and exists, and is cause and effect, and its attributes are actually endless*. In this position is the essence and basic meaning of Jaspers's existentialist method, which should lead man as a soul-body structure to true existence and complete freedom.

Keywords: world, consciousness, I, We, man, existence, subject-objekt split, transcendency, God, belief, comprehensiveness

Primljeno: 9.3.2023.

Prihvaćeno: 13.6.2023.

PRILOZI

LETOPIISNE BELEŠKE

Nastavnika i saradnika Odseka za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu

Na Nacionalnom i kapodistrijskom univerzitetu u Atini (Republika Grčka) prof. dr Dragan Prole u okviru akademske razmene programa Erasmus plus 27. i 29. marta održao je predavanja na temu „Sedam smrtnih grehova“.

U Novom Sadu je 26. marta u gimnaziji „Svetozar Marković“ održano XXV takmičenje u besedništvu za učenike srednjih škola. Članovi žirija manifestacije bili su prof. dr Una Popović i doc. dr Goran Rujević.

U novosadskoj gimnaziji „Svetozar Marković“ prof. dr Damir Smiljanić 5. aprila održao je predavanje na temu „Borba čoveka i mašine: SciFi narativ ili realni scenario?“. Istog dana, u Gimnaziji je predavanje o veštačkoj inteligenciji održao i doc. dr Goran Rujević.

Na Fakultetu filozofije i religijskih znanosti Sveučilišta u Zagrebu (Republika Hrvatska) 4. i 5. maja održan je 7. međunarodni transdisciplinarni simpozij „Bioetika i aporije psihe“. Doc. dr Nevena Jevtić održala je izlaganje pod nazivom „Odnos 'poremećenog' subjekta i sveta u Hegelovoj filozofiji“. Doc. dr Mina Đikanović izlagala je na temu „Etičke implikacije revolucionarne psihoterapijske prakse. Slučaj Instituta *Cathexis*“. Referat doc. dr Marice Rajković imao je naslov „'Okeanski osećaj': filozofija kulture i psihologija religije“. Tema izlaganja asist. msr Tanje Todorović bila je „Zdrava i nezdrava sećanja: fenomenologija zaborava i potiskivanja“.

Prof. dr Damir Smiljanić učestvovao je u seminaru o knjizi Željka Radinkovića *Filozofija tehnike: uvod u teoriju tehničkog odnošenja prema svijetu* održanom 5. maja na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu.

Od 8. do 12. maja u sklopu mobilnosti nastavnog osoblja (CEEPUS program), doc. dr Marica Rajković držala je predavanja na

Univerzitetu Karolj Gašpar (Károli Gáspár) u Budimpešti (Republika Mađarska).

Na Andraši Univerzitetu u Budimpešti (Republika Mađarska), prof. dr Dragan Prole održao je predavanja po pozivu na temu „Srbija i Evropska Unija“. Predavanja su održana 23. i 24. maja.

U Zavodu za proučavanje kulturnog razvitka u Beogradu, 25. i 26. maja održana je konferencija „Estetika i progres“. Prof. dr Una Popović izlagala je na temu „Samostojnost dela i poetski zasnovano društvo“. Konferenciju je organizovalo Estetičko društvo Srbije.

Na konferenciji „Egzistencija i stvaralaštvo“, održanoj na Filološkom fakultetu Univerziteta u Beogradu, prof. dr Una Popović 26. maja učestvovala je izlaganjem pod naslovom „Delo i individuacija“.

Dana 27. maja u Francuskom kulturnom centru u Temišvaru (Republika Rumunija), prof. dr Dragan Prole održao je predavanje po pozivu u okviru manifestacije pod nazivom *NOĆ FILOZOFIJE* na temu „Marks, Vagner, Niče – svet na prekretnici“.

U sklopu istraživanja vezanih za izradu doktorske disertacije, asist. msr Tanja Todorović tokom meseca juna boravila je na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Ljubljani (Republika Slovenija).

U periodu od 20. juna do 25. avgusta, na poziv Odseka za filozofiju i Istraživačke laboratorije za primenjenu filozofiju Nacionalnog i kapodistrijskog univerziteta u Atini (Republika Grčka), prof. dr Željko Kaluđerović je boravio, držao predavanja i učestvovao u radu međunarodnih letnjih škola i radionica, i konsultovao se sa direktorom i osobljem Istraživačke laboratorije za primenjenu filozofiju Nacionalnog i kapodistrijskog univerziteta u Atini o modalitetima unapređenja saradnje sa Centrom za bioetiku Filozofskog fakulteta Univerziteta u Novom Sadu.

Šesta po redu Studentska filozofska konferencija *Summa studiorum philosophiae*, koju organizuje Odsek za filozofiju, ove godine je održana 1. i 2. jula na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu. Tema konferencije glasila je „Filozofija i *conditio humana*“. Okupila je dvadeset i osmoro izlagača iz zemlje i regiona.

Druga letnja škola CEEPUS mreže „Filozofija i interdisciplinarnost“ održana je od 10. do 16. jula u organizaciji Odsjeka za filozofiju i Centra za interdisciplinarna istraživanja Univerziteta Josip Juraj Štrossmayer u Osijeku (Republika Hrvatska). Tema rada škole bila je „Interdisciplinarity *within* Philosophy, Philosophy *behind* Interdisciplinarity“. Predavanje doc. dr Gorana Rujevića ponelo je naslov „Interdisciplinarity versus Overspecialization“. Doc. dr Nevena Jevtić predavala je na temu „Interdisciplinarity Accounts of Equality and Freedom of Women“.

Prof. dr Damir Smiljanić 6. septembra održao je izlaganje „Književnost i njeni prikazi revolucije“ na jednodnevnom naučnom simpozijumu *Književnost i njene revolucije* u organizaciji Društva književnika Vojvodine u sklopu XVIII Međunarodnog književnog festivala u Novom Sadu.

Od 6. do 8. septembra, prof. dr Dragan Prole sa asist. msr Tanjom Todorović ispred Društva za fenomenologiju za Srednju i Istočnu Evropu (CEESP) organizovao je godišnju konferenciju na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu pod naslovom PHENOMENOLOGY AND HISTORY. Prof. dr Prole izlagao je na temu „A Phenomenological Approach to History of Philosophy“. Konferencija je okupila četrdeset i dvoje izlagača iz više od dvadeset zemalja Evrope i sveta.

U organizaciji Estetičkog društva Srbije, NVO „Mladi grašak“, za umetnost, kulturu, medije i društvena pitanja i Fakulteta savremenih umetnosti, u Beogradu je od 14. do 16. septembra u Zavodu za proučavanje kulturnog razvitka održana konferencija „Filozofija medija: mediji i identiteti“. Prof. dr Damir Smiljanić učestvovao je sa izlaganjem pod naslovom „Od odraza u ogledalu do snimanja selfija: transformacija medijske samoprezentacije“. Tema izlaganja prof. dr Une Popović bila je „Identitet dela u digitalnoj sredini“.

U Sremskim Karlovcima 16. septembra održana je godišnja konferencija Srpskog filozofskog društva. Tema konferencije bila je „Ličnost i subjektivnost“. Prof. dr Una Popović učestvovala je sa izlaganjem „O nekreativnosti veštačke inteligencije“.

U Beogradu je od 19. do 22. oktobra održana internacionalna konferencija „Balkan Analytic Forum (BAF1): Normativity“ u organizaciji Instituta za filozofiju i sociologiju Bugarske akademije nauka i Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu. Prof. dr Damir Smiljanić održao je predavanje po pozivu „On the Distinction between Descriptive and Prescriptive Metaphilosophy“. Predavanje po pozivu prof. dr Une Popović imalo je naziv „Normativity of Poetic Order“.

Izlaganjem na temu „Millennials and Elderly People, Discrimination or Fundamental Misunderstanding“, asist. msr Tanja Todorović učestvovala je na međunarodnom naučnom skupu: „Elderly People and Discrimination: Prevention and Reaction“, u organizaciji Instituta za kriminološka i sociološka istraživanja (IKSI) i Srpske akademije nauka i umetnosti. Skup je održan u Novom Sadu 26. i 27. oktobra.

Doc. dr Lazar Atanasković, koordinator Centra za studije idealizma pri Odseku za filozofiju, organizovao je međunarodnu naučnu konferenciju „Idea of Republic“. Konferencija je održana 18. i 19. novembra na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu. Na njoj je učestvovalo dvadeset i četvoro izlagača sa dvanaest univerziteta iz zemlje i inostranstva. Sa Odseka za filozofiju, učešće je uzelo četvoro izlagača. Doc. dr Lazar Atanasković izlagao je na temu „Effect of Utopian Illusion in Walter Benjamin’s *Passagen-Werk*“. Doc. dr Marica Rajković svoje izlaganje posvetila je temi „Schiller’s Idea of Aesthetic State“. Referat doc. dr Nevene Jevtić imao je naziv „State’s Inner Enemy. Hegel’s View on Women’s Status from Political Perspective“. Tema izlaganja doc. dr Mine Đikanović glasila je „Concept of the Sovereign in Hegel’s Philosophy“.

U okviru akademske mreže CEEPUS, prof. dr Damir Smiljanić od 20. do 26. novembra održao je tri predavanja na nastavničkoj razmeni na Fakultetu filozofije i religijskih znanosti Univerziteta u Zagrebu (Republika Hrvatska).

U Zagrebu (Republika Hrvatska) u prostorijama Sveučilišnog centra za integrativnu bioetiku od 23. do 25. novembra održan je 64. Godišnji simpozij Hrvatskog filozofskog društva. Simpozijum je bio

posvećen predstojećoj 300. godišnjici rođenja Imanuela Kanta. Odsek za filozofiju predstavljalo je četvoro izlagača. Doc. dr Goran Rujević učestvovao je sa izlaganjem „Kant i pitanje: kako su uopšte mogući negativni brojevi?“. Tema referata doc. dr Marice Rajković bila je „Načelo hospitaliteta: izbeglička prava u Kantovoj političkoj filozofiji“. Doc dr Mina Đikanović izlagala je na temu „Epohalni značaj Kantove etike“. Izlaganje doc. dr Nevene Jevtić imalo je naslov „Transcendentalni privid kod Kanta i Fihtea“.

Na konferenciji „The 2nd Congress of the International Center of Studies on Contemporary Nihilism (CeNic): Human Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism“, održanoj od 28. do 30. novembra u Ljubljani (Republika Slovenija), prof. dr Dragan Prole izlagao je na temu „Nihilismus der Nivellierung“.

U okvirima obeležavanja Dana Fakulteta, asist. msr Tanji Todorović 1. decembra uručena je godišnja nagrada najboljem mladom istraživaču ili studentu doktorskih studija Filozofskog fakulteta Univerziteta u Novom Sadu za oblast društvenih nauka za 2023. godinu.

Na međunarodnoj naučnoj konferenciji pod nazivom „Definitivan kraj kraja istorije“ održanoj 8. decembra u Beogradu u organizaciji Srpske akademije nauka i umetnosti, prof. dr Dragan Prole izlagao je na temu „Ka drugačijem pojmu istorije“.

Dana 15. decembra prof. dr Una Popović učestvovala je na naučnom skupu Estetičkog društva Srbije koji je održan u Beogradu. Skup je bio posvećen temi „Estetske vrednosti“.

AUTHORS

ALEXANDROS AZAIZES (1978), MA, is a PhD Candidate at the National and Kapodistrian University of Athens (Hellenic Republic), Department of Philosophy. His research interests lie primarily in early modern philosophy, mainly in ethics, with an emphasis on the theories of the passions. He is the author of the book *The Moral Philosophy of René Descartes. The fundamental role of generosity* (2023). He wrote and published several scientific articles. He is an external expert of Hellenic Authority for Higher Education (HAHE).

SAFER GRBIĆ (1992) is a doctoral student at the Department of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Zagreb (Croatia) and a writer. He received his BA degree at the Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, University of Sarajevo (BiH) with a thesis on the relation between aesthetics and Islam (2015). At the same department, he received his MA degree with the thesis concerning the relation between philosophy of religion and Kant's philosophy (2018). He is the author of the book *Critique of Rational Theology: Relation between Belief and Knowledge in epistemology of Immanuel Kant*, and the editor of the books *Al-Biruni's Introduction to Hinduism* (2018) and *Ibn Taymiyyah's Epistemology* (2019). He is a member of the PEN Centre of Bosnia and Herzegovina and Croatian Literature Society.

DORĐE HRISTOV (1985) is a Research Assistant at the Institute for Philosophy and Social Theory (University of Belgrade). He graduated in Philosophy in 2009 at the University of Novi Sad. He received his MA and PhD Degree in 2016 at the University of Regensburg, Germany, with the thesis concerning Hegel's and Deleuze's concepts of state and history. His current research interests include Ancient and Modern Political Philosophy, German Idealism, as well as the Contemporary French Theory. He published numerous scientific articles about these topics.

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ (1964) is a Full Professor of Ancient Greek Philosophy, Ethics 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), *Stagirites* (2018) and *Bioethical Kaleidoscope*

(2021). He wrote and published about 160 articles 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. In June 2022, Željko Kaluđerović was awarded the title *Doctor Honoris Causa* by the National and Kapodistrian University of Athens (Hellenic Republic).

NEMANJA MIČIĆ (1988) is an Assistant Professor at the Faculty of Philosophy, Faculty of Novi Sad. The main fields of his research are Philosophy of Language, Philosophical Methodology and Contemporary Philosophy. He is the author of numerous scientific articles.

NATAŠA S. MILOVIĆ (1988) received her MA with the thesis *Nietzsche's Understanding of Culture, Art and Life* and PhD Degree in Philosophy with the thesis *Understanding the Political by Hannah Arendt and Its Development and Revision Through Philosophical Concepts of Gilles Deleuze* at the Faculty of Political Sciences, University of Belgrade. At the same faculty, she works as a Research Fellow. She is the author of the book *The Man of Crisis in the World of Users and Those who "speaks as tools"* (2022, shortlisted for "Nikola Milošević" Award).

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, Truth of Sensibility. Baumgarten and the Problem of the Foundations of Aesthetics*, and *Heidegger on Painting*. She wrote and published numerous scientific articles.

DRAGAN PROLE (1972) is a Full Professor of Ontology and Philosophical Anthropology (University of Novi Sad). He is the author of the numerous books, including: *Husserl's Phenomenological Ontology* (2002), *Reason and History. Heidegger and Hegel* (2007), *Foreignness of Being. Contributions to the Phenomenological Ontology* (2010), *Humanity of the Foreigner* (2011), *Internal Abroad. Philosophical Reflection of Romanticism* (2013), *Equality of the Unequal. Phenomenology and Early Avant-garde Movements* (2018) He wrote and published more than hundred philosophical articles.

LUKA RUDIĆ (1998) attends PhD studies in Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

DARIJA RUPČIĆ KELAM (1975) is an Assistant Professor at the Faculty of Humanities and Social Sciences in Osijek

(Croatia), at the Department of Philosophy. Areas of interest: ethics, ethics of care, bioethics, philosophy of medicine, philosophy of education, existential philosophy, creative therapies, dance and movement therapy, art, aesthetics, poetry and dance. She is currently at the Postgraduate Specialist Study of Creative Therapies, majoring in movement and dance therapy, at the Academy of Arts and Culture in Osijek. So far, she has participated in numerous conferences and scientific symposia. She publishes scientific papers in the field of philosophy, bioethics, ethics, philosophy of medicine and dance movement therapy. She leads sessions and workshops on dance movement therapy.

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.

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.

SANJA VLAHOVIĆ (1993) graduated from the High School of Music for Talents in Podgorica (Montenegro) at the Piano Department (2011). She is a pianist with international awards. She graduated in Philosophy at the Faculty of Philosophy in Nikšić (Montenegro, 2017). MA in Philosophy received at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad (2022). At the same faculty, she attends PhD studies in philosophy. Book: *God and Culture, free will and eternal return of the same* (NNK, Belgrade, 2022). Special fields of interest: Philosophy of Culture, Aesthetics, Existentialism and Nihilism.

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 nekatégorizovani 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., „Ničeeve 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
- ARHE 36/2021: PROBLEMI ONTOLOGIJE /
PROBLEMS OF ONTOLOGY
- ARHE 37/2022: HEGELOVA FILOZOFIJA /
HEGEL'S PHILOSOPHY
- ARHE 38/2022: FILOZOFIJA ISTORIJE /
PHILOSOPHY OF HISTORY
- ARHE 39/2023: FILOZOFIJA PROSVETITELJSTVA /
PHILOSOPHY OF THE ENLIGHTENMENT

CIP - Каталогизација у публикацији
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