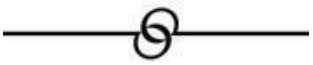
Agrafa
Časopis za filozofiju psihoanalize

FILOZOFSKI CENTAR ZA PSIHOANALIZU
Novi Sad
Godina II 3/2014



Agrafa
Journal of philosophy of psychoanalysis

PHILOSOPHICAL CENTRE FOR PSYCHOANALYSIS
Novi Sad
Year II 3/2014

www.cerip.edu.rs
www.facebook.com/psihoanaliza.cerip

ISSN 2334 - 7805
UDC 159.964

AGRAFA
Časopis za filozofiju psihoanalize
Journal of philosophy of psychoanalysis
ISSN 2334 – 7805
UDC 159.964

IZDAVAČ/PUBLISHER
Filozofski centar za psihoanalizu
Novi Sad

GLAVNI I ODGOVORNI UREDNIK/EDITOR IN CHIEF
Srđan Damnjanović

ZAMENIK GLAVNOG I ODGOVORNOG UREDNIKA/ASSISTANT TO EDITOR IN CHIEF
Milan Popov

UREĐIVAČKI ODBOR/EDITORIAL BOARD
Damir Smiljanić (Novi Sad), Obrad Savić (Beograd), Aneta Sandić (Sarajevo), Evangelos D. Protopapadakis (Atina), Ana Vaderna (Novi Sad)

SEKRETAR/SECRETARY
Jelena Mitrović

KORICE/COVERS
Biljana Jelkić

ŠTAMPA/ PRINT BY
AMB Grafika
Novi Sad

TIRAŽ/NUMBER OF COPIES PRINTED
500

PISMO
Latinično

FORMAT
16x23

Agrafa

Časopis za filozofiju psihoanalize

Agrafa (franc. *agrafe*) znači kopča ili spona. Izdavač *Agrafe,* Filozofski centar za psihoanalizu, pored svoje osnovne delatnosti edukacije i promovisanja psihoanalize i filozofije, afirmiše vezu između različitih misaonih tokova: od kritičke teorije, postrukturalizma, postkolonijalizma, feminizma, do neurofilozofije i neuropsihoanalize. Drugi značenjski sloj pokriva grčka reč *agrafa*, što znači *nepisano*. Kontroverza oko Platonovog nepisanog učenja podstakla je hermeneutičku raspravu o pitanju prvenstva između govora i teksta. Druga kontroverza, ona o prvenstvu neizgovorenog, doprinela je nastanku klasične psihoanalitičke ideje o mehanizmu potiskivanja, a treća, koja ide u prilog prvenstva nesvesnog jezika, dovela je do uvažavanja postojanja zajedničkih, odnosno nadsubjektivnih struktura.

SADRŽAJ

Petogodišnjica Filozofskog centra za psihoanalizu …5

Notes on the beginnings of the Philosophical Centre for Psychoanalysis ... 7

Tema broja

RAT I DESTRUKCIJA

Vamık Volkan, *Psychoanalytic Thoughts on International Affairs* … 9

Regine Scholz, *When Time becomes an Illusion – Collective Trauma and Memory*…29

Aneta Sandić, *Sjene tanatosa nad Bosnom i Hercegovinom* …39

Elena Papanikolaou, *The Snowball Effect: From Business Ethics, through Kierkegaard, to the House of Atreus ...53*

Žana Damnjanović, *Identitet u postkolonijanoj književnosti: V.S. Najpol* ...66

Milica Jelkić, *Mirovne misije, psihoanaliza, postkolonijalizam* … 78

PRAKSIS FILOZOFIJA, KRITIČKA TEORIJA I PSIHOANALIZA

Borislav Mikulić, *Čamac na Stiksu & "Drveno željezo" i druge "špotancije" .. 85*

Srđan Damnjanović, *Jubileji i godišnjice* ... 165

Milan Đorđević, *Alijenacija praksisovaca – bitan razlog destrukcije?* ...177

Stefan Erdoglija, *Lakan i Adorono o individualnom identitetu* ... 189

IZ REGIONA

Željka Matijašević, *Podrijetlo lakanovske psihoanalize u filozofijskom subjektu*...202

KRITIKA
Aleksandar Matković, *O Žižekovom Nasilju* ... 220
Danko Stojić, *Elektrin kompleks u filmovima Luisa Bunjuela* ...223
Aleksandar Krstić, *Filozofska praksa kao nova paradigma u filozofiji* ...227
Autori *Agrafe* ...231

CONTENTS

Notes on the beginnings of the Philosophical Centre for Psychoanalysis ...7

TOPIC OF THE ISSUE
WAR AND DESTRUCTION
Vamık Volkan, *Psychoanalytic Thoughts on International Affairs* …9
Regine Scholz, *When Time becomes an Illusion – Collective Trauma and Memory* … 29
Aneta Sandić, *The Shadows of Thanatos Over Bosnia and Herzegovina*…39
Elena Papanikolaou, *The Snowball Effect: From Business Ethics, through Kierkegaard, to the House of Atreus* ...53
Žana Damnjanović, *Identity in Postcolonial Literature: V.S. Naipaul* ...66
Milica Jelkić, *Peacekeeping, Psychoanalysis, Postcolonialism* ... 78

PRAXIS PHILOSOPHY, CRITICAL THEORY AND PSYCHOANALYSIS
Borislav Mikulić, *The Boat on the Stix & "Wooden Iron" and Other "Witticisms"*...85
Srđan Damnjanović, *Jubilees and Anniversaries*... 165
Milan Đorđević, *Alienation of the Praxis Philosophers – an Important Cause of Destruction? ...177*
Stefan Erdoglija, *Lacan and Adorno on Identity of Human Being* ...189

FROM THE REGION
Željka Matijašević, *The Origin of Lacanian Psychoanalysis in Philosophical Subject* ...202

CRITIQUE
Aleksandar Matković, *On Žižek's "Violence"* ...220
Danko Stojić, *Electra's Complex in Buñuel's Films* ...223
Aleksandar Krstić, *Philosophical Praxis as a New Paradigm* ...227

Authors...233

Beleška o nastanku
Filozofskog centra za psihoanalizu

Na osnivačkoj skupštini u februaru 2010. godine, donet je statut našeg udruženja i usvojen je naziv *Centar za edukaciju, razvoj i istraživanje psihoanalitičkih nauka*. Skraćenica *Cerip* ubrzo je postala naš zaštitni znak. Pošto je prof. Milan Popov završio specijalističku edukaciju iz psihoanalize na univerzitetu Sv. Kliment Ohridski u Sofiji, koju je vodila prof. dr Marija Ivanova (EFPP), izabran je za prvog predsednika udruženja. U početku se sedište udruženja nalazilo na kućnoj adresi prof. Popova, međutim, ubrzo je pronađena nova lokacija na adresi Mihajla Pupina 6, iznad Školske uprave. Sala je bila ustupljena bez nadoknade, što je u tom momentu za Cerip bilo od ogromnog značaja. U prostoriju veličine desetak kvadratnih metara unesen je kanabe, radna fotelja i tri stolice. Edukacija, promovisanje i unapređivanje psihoanalize, kao i povezivanje psihoanalize sa drugim naukama i oblastima duha, bili su osnovni zadaci Ceripa. Počeli smo sa promocijama knjiga i održavanjem tribina, a uvođenjem kursa Osnove Frojdove psihoanalize zaokružili smo prvu fazu našeg rada. Kurs se sastoji iz individualnih radionica, u kojima se polaznik upoznaje sa osnovnim procesima nesvesnog, psihoanalitičkim diskursom, dok se u teorijskom delu usmerava na osnovne ideje Frojdovog učenja. Među prvim polaznicima kursa bili su: Ana Vaderna, Miljana Vorkapić Viček, Aleksandar Dulać, Merima Simovljević i drugi, a Jelena Čačić dobija i prvi Ceripov sertifikat o završenom kursu. U početku, Milan Popov je vodio i radionice i grupne časove.

Prvu ozbiljnu akademsku potporu pružila je prof. dr Zorica Kuburić, porodični psihoterapeut, uvodeći u teorijski deo kursa predavanja o razvojnoj psihologiji i razvoju selfa. Ubrzo se i prof. Damir Malešev priključuje Ceripu, kursom o logičkim greškama. Tatjana Veličković, Nikola Samac, Tamara Đurović, Sonja Mirkonjev i Kristina Fruža (današnji doktoranti i master studenti) aktivno su promovisali Cerip u centru Novog Sada. Cerip je nastojao obezbedi stručni kadar koji bi prezentovao autentični psihoanalitički metod. Dr Dragan Josić, psihoanalitičar, odazvao se pozivu i održao je izuzetno posećene tribine. Ubrzo smo iznajmili još jednu prostoriju. Međutim, cena prostora i naknadnih troškova se nepojmljivo povećala, pa je Cerip prvi put ušao u ozbiljne finansijske probleme. Na predlog tehničkog sekretara Ceripa Jelene Mitrović, smanjili smo troškove promenom lokacije. Cerip se seli na Bulevar Oslobođenja 60 (zgrada Aleksandar centar) i tamo boravi narednu godinu. Te godine pristigli su kao saradnici Ceripa vrhunski poznavaoci psihoanalitičkog diskursa, poput prof. dr Obrada Savića, primarijusa Slobodana Trajkovića i doc. dr Srđana Damnjanovića.

Na inicijativu novih članova osmišljen je jedan novi kurs koji je prerastao u ideju o specijalističkoj obuci iz teorijske i primenjene psihoanalize

koju smo nazvali *Interaktivna psihoanaliza* i to u dva modusa: prvi je Savetnik u interaktivnoj psihoanalizi, a naredni Interaktivni psihoanalitičar, u trajanju od tri godine. U sklopu specijalističke obuke Ceripa, dr Milica Jelkić uvodi u nastavu predmete Anatomija čoveka I i II, a prof. Milan Popov Logiku i filozofiju mišljenja. Danas se nastavni plan u modulu τInteraktivni psihoanalitičar" sastoji od dvadeset osam predmeta i sto dvadeset individualnih radionica.

Razvoj Ceripa bio je vezan za neke mučne odluke i dileme. U kom pravcu usmeriti naša oskudna sredstva? Delimično prikupljena sredstva članova Ceripa koja su bila planirana za kupovinu aparata termovizije, usmerena su na renoviranje objekta u Ticanovoj ulici. Uz angažovanje i iz ličnih izvora, dobili smo moderno opremljene prostorije. Na predlog prof. dr Mirka Aćimovića (kad god nešto nismo znali, njega smo pitali) *Udruženje centar za edukaciju razvoj i istraživanje psihoanalitičkih nauka* promenilo je naziv u *Filozofski centar za psihoanalizu*, ime koje nosimo i danas.

Posle našeg učešća na τatinskom kongresu" Neuropsihoanalitičkog društva iz Londona (koji predvodi Mark Solms), počeli smo sa promocijom novih dostignuća u svetu neurologije i psihoanalize. U narednom periodu Cerip je ili uspostavio neposrednu komunikaciju ili angažovao istaknute delatnike na polju psihoanalize, kao što su akademik Vladeta Jerotić, redovna profesorica Željka Matijašević, doc. dr Aneta Sandić, prof. dr Damir Smiljanić i drugi. Spontano nastalu ideju da se osnuje časopis za filozofiju psihoanalize, prihvatio je upravni odbor i mesto glavnog urednika ponudio Srđanu Damnjanoviću.

Cerip trenutno ima sto dvadeset i devet redovnih članova, trideset i dva polaznika na specijalističkoj obuci, a stručni tim se sastoji od dvadeset i pet uglednih naučnih radnika. U saradnji sa Srpskim filozofskim društvom, Cerip širom Srbije organizuje interaktivna predavanja, a već tradicionalno, akademik Vladeta Jerotić održava nastavu dostupnu svim građanima. Cerip je 2014. godine osnovao i Institut za filozofiju i interdisciplinarne studije koji je preuzeo specijalističku edukaciju. Za pet godina rada od ukupno trideset i osam kandidata dvoje su završili trogodišnju specijalističku obuku Interaktivni psihoanalitičar, a njih pet jednogodišnju obuku za savetnika. Na ulazu u Cerip stoji natpis τNe juri zvanje nego znanje".

Uredništvo

Notes on the beginnings of the Philosophical Centre for Psychoanalysis

At the inaugural meeting in February 2010, the statute of our association was adopted and the name *Centre for Education, Research and Psychoanalytic Science Development* was accepted. The abbreviation CERIP soon became our trademark. As Professor Milan Popov had completed a specialist training in psychoanalysis at the University of St Clement of Ohrid, under the supervision of Professor Maria Ivanova (EFPP), he was elected the first president of the association. At first, the association headquarters were at Professor Popovχs home address, but soon a new location was found at 6 Mihajla Pupina Street. CERIP was allowed to use the place without any compensation, which meant a lot to us at that moment. A sofa, an armchair and three chairs were placed in a ten-square-metre room.

CERIPχs basic tasks were education and promotion of psychoanalysis, as well as connecting psychoanalysis with other disciplines and areas of research. We started with book promotions and lectures and the first phase of our work was completed with introduction of the course in *Fundamental Freudian Psychoanalysis*. The course consisted of individual workshops designed to introduce students to psychoanalytic discourse and basic processes of the unconscious, while the theoretical part focused on the basic ideas of Freud's studies. Ana Vaderna, Miljan Vorkapić Viček, Aleksandar Dulać, Merima Simovljević and others were among the first attendees of the course. Jelena Čačić was the first to receive CERIPχs certificate of completion.

In the beginning, Milan Popov conducted both workshops and group lessons. The first serious academic support was provided by Professor Zorica Kuburić, a family psychotherapist, who introduced lectures about developmental psychology and the development of the self in the theoretical part of the course. Shortly afterwords, Professor Damir Malešev joined CERIP, introducing a course on logical mistakes. Tatjana Veličković, Nikola Samac, Tamara Đurović, Sonja Mirkonjev and Kristina Fruža (current PhD and master students) were actively promoting our activities in the center of Novi Sad. CERIP sought to provide professional staff who would be able to present the authentic psychoanalytic method. Dragan Josić, MD, a psychoanalyst, accepted our invitation and gave a series of lectures that attracted a lot of attention. We soon rented another classroom, but the rent and other expenses increased inconceivably, so CERIP faced serious financial difficulties. At the suggestion of CERIPχs technical secretary, Jelena Mitrović, we reduced the costs by changing our location again. CERIP moved to 60 Bulevar Oslobođenja Street, and resided there for a year. During that year, a few top connoisseurs of psychoanalytic discourse such as Professor Obrad Savić, Primarius Slobodan Trajković and Associate Professor Srđan Damnjanović, joined our team. They took the inititative to introduce a new course that grew into the idea of specialized training in theoretical and applied psychoanalysis, which we named

Interactive psychoanalysis. Now it consists of two modules: *Advisor in Interactive Psychoanalysis Course*, followed by a three-year *Interactive Psychoanalyst Course*.

Milica Jelkić, MD, introduced *Human Anatomy I* and *II* within CERIPχs specialist training, and Professor Milan Popov introduced the courses in *Logic* and *Philosophy of Thinking*. Nowadays, the curriculum of the *Interactive psychoanalyst* module consists of twenty-eight subjects and one hundred and twenty individual workshops.

CERIPχs development has been a mixture of some agonizing decisions and dilemmas. At one point we had to decide what to do to make the best use of our limited resources. The resources, partly collected from our members and intended for the purchase of thermal vision appliances, were eventually used for renovations of a building in Ticanova Street. Our membersχ exceptional personal engagement resulted in our new modern classrooms. At the suggestion of Professor Mirko Aćimović (whenever there was something we did not know, we asked him), the association changed the name into *Philosophical Center for Psychoanalysis*, which is now its official name.

After taking part in Athens Congress of Neuropsychoanalysis Society of London (led by Mark Solms), we started with the promotion of new developments in the world of neurology and psychoanalysis and we managed to establish immediate communication or cooperation with a number of prominent experts in the field of psychoanalysis, such as Academic Vladeta Jerotić, Professor Željka Matijašević, Associate Professor Aneta Sandić, Professor Damir Smiljanić, and others. The idea of starting the *Journal of Philosophy of Psychoanalysis* was accepted by the Administrative Committee and Professor Srđan Damnjanović became the editor in chief.

Currently, CERIP has one hundred and twenty-nine regular members, thirty-two students taking specialized courses, and a professional team of twenty-five reputable scientists. In cooperation with Serbian Philosophical Society, CERIP organizes interactive lectures all around Serbia, and traditionally, Academic Vladeta Jerotić gives lectures available to all citizens.

In 2014, CERIP founded the *Institute for Philosophy and Interdisciplinary Studies* intended for specialist education. Within these five years, from a total of thirty-eight candidates, three candidates have completed three years of specialized training in *Interactive Psychoanalysis* and five candidates have finished one-year training courses for advisors.

At the entrance of CERIP there is a notice which says, φDo not pursue titles, pursue knowledgeχ.

Editors

TEMA BROJA:
RAT I DESTRUKCIJA

Vamık Volkan, M. D.
Emeritus Professor of Psychiatry at the University of Virginia
Charlottesville, Virginia

Agrafa II 3/2014
UDC 316.62:159.9
159.923.5:316.35
Originalni naučni rad
Original Scientific Paper

Psychoanalytic Thoughts on International Affairs

Abstract: I observed that large-group identity, an abstract concept, lies under the real-world economic, legal, and military issues in international relations and it raises substantial barriers to make peace between former enemies. One can find many writings in the literature of history, political science, sociology, anthropology, and philosophy that define tribal, ethnic, national, or political large groups. However, a description of a large groupχs title changes in scope and substance according to the discipline by which it is studied. In this paper I use the term τlarge group" to refer to tens of thousands or millions of people, most of whom will never know or see each other, and who share a feeling of sameness, a large-group identity. A large-group identity is the end-result of myths and realities of common beginnings, historical continuities, geographical realities, and other shared linguistic, societal, religious, cultural and political factors. In our daily lives we articulate such identities in terms of commonality such as τwe are Apaches; we are Lithuanian Jews, we are Serbian; we are Sunni Muslims; we are communist." This paper examines some aspects of large-group identity and illustrates the necessity to expand psychoanalytic large-group psychology in order to give psychoanalysts a voice in international relations.

Key words: individual identity, large group identity, large-group psychology, psychopolitic, international affairs, permanent externalizations, chosen trauma, entitlement ideologies.

Over 30 years ago I became involved in international relations. First I was a member of the American team who brought influential Arabs and Israelis for unofficial dialogues between 1980 and 1986 under

the sponsorship of the American Psychiatric Association. When these activities came to an end I headed an interdisciplinary team, including psychoanalysts, from the University of Virginiaχs Center for the Study of Mind and Human Interaction (CSMHI) and conducted years-long unofficial diplomatic dialogues between Americans and Soviets, Russians and Estonians, Croats and Bosnian Muslims, Georgians and South Ossetians, Turks and Greeks and studied post-revolution or post-war societies such as Albania after the dictator Enver Hodxa was gone and Kuwait after the Iraqi invasion was over. After September 11, 2001 I was also a member of the International Psychoanalytic Associationχs (IPAχs) Terror and Terrorism Study Group. Since 2007 a group of psychoanalysts, including myself, are meeting with representatives from the Arab countries, Germany, Iran, Israel, Russia, Turkey, United Kingdom, and United States every six months to examine the world affairs from a psychopolitical point of view (see: www.internationaldialogueinitiative.com). I observed that large-group identity, an abstract concept, lies under the real-world economic, legal, and military issues in international relations and it raises substantial barriers to make peace between former enemies (Volkan, 1988, 1997, 2004, 2006, 2013, 2014a).

One can find many writings in the literature of history, political science, sociology, anthropology, and philosophy that define tribal, ethnic, national, or political large groups. However, a description of a large groupχs title changes in scope and substance according to the discipline by which it is studied. In this paper I use the term τlarge group" to refer to tens of thousands or millions of people, most of whom will never know or see each other, and who share a feeling of sameness, a large-group identity. A large-group identity is the end-result of myths and realities of common beginnings, historical continuities, geographical realities, and other shared linguistic, societal, religious, cultural and political factors. In our daily lives we articulate such identities in terms of commonality such as τwe are Apaches; we are Lithuanian Jews, we are Serbian; we are Sunni Muslims; we are communist."

This paper examines some aspects of large-group identity and illustrates the necessity to expand psychoanalytic large-group psychology in order to give psychoanalysts a voice in international relations.

Individual identity

Freud seldom referred to the term τidentity.ˮ One well-known reference to identity is found in a speech Freud wrote for Bχnai Bχrith. In this text, Freud wondered why he was bound to Jewry since, as a non-believer, he had never been instilled with ethnonational pride or religious faith. Nevertheless, Freud noted a τsafe privacy of a common mental construction,ˮ and a clear consciousness of his τinner identityˮ [as a Jew]. (Freud 1926b, p. 274). Freud linked his individual identity with his large-group identity. When World War I began he was even enthusiastic about his Austrian identity. In a letter to Karl Abraham written in July 1914 he stated, τFor the first time in thirty years I feel myself to be an Austrian and feel like giving this not very hopeful Empire another chanceτ (Abraham and E. L. Freud 1965, p. 186). But a few days later in another letter to Abraham he was skeptical about getting involved in the shared excitement of Austrian nationalism (Abraham and E. L. Freud 1965).

It was Erikson (1956) who made the concept of τidentityˮ a psychoanalytic one. He described the individual identity as, τa persistent sameness within oneself ... [and] a persistent sharing of some kind of essential character with othersˮ (p. 57). In everyday life, adult individuals can typically refer to numerous aspects of their identity related to social or professional status; one may simultaneously perceive oneself as a mother or father, a physician or carpenter, or someone who enjoys specific sports or recreational activities. These facets superficially seem to fit Eriksonχs definition but do not fully reflect a personχs internal sense of sustained sameness. If a personχs social or career identity is threatened, the individual may or may not experience anxiety. Anxiety is more likely to occur if the threat is connected, mostly unconsciously, to danger signals originally described by Freud (1926a): losing a loved one (a mothering person) or that personχs love, a body part (castration), or self-esteem. In some cases, the anxiety is severe enough for the individual to seek treatment, but it is otherwise unlikely that changing jobs or membership in a sports club, for example, would cause severe psychological problems that change the structure of a personχs internal world. On the other hand, let us consider an adult who acutely decompensate and goes into psychosis. Such an individualχs unique identity is fragmenting and he or she may have an inner sense of terror and experience a sensation like a star exploding into a million pieces. The experience of this person helps to define the τcoreˮ identityσone that individuals are terrified of losingσand differentiates it from other milder social or profession-related identities. Not to have a core identity to hold

on is intolerable unless the individual utilizes primitive defenses to deal with it such as extensive internalization-externalization relatedness, dissociation, denial as well as clinging on split or fragmented self images. At times, when one cannot protect oneself and faces the loss of oneχs core identity, it feels like a psychological death. When Erikson referred to the aspect of identity that involves a persistent sense of inner sameness he, I believe, was specifying core identity.

In psychoanalysis there is a consensus that an individualχs τidentity" refers to a subjective experience. It is differentiated from related concepts such as an individualχs τcharacter" and τpersonality" which are usually used as interchangeable. The latter terms describe *others'* impressions of the individualχs emotional expressions, modes of speech, typical actions, and habitual ways of thinking and behaving. Akhtar (1999) looked at the individualχs identity from different angles. He stated that the sustained feeling of inner sameness is accompanied by a temporal continuity in the self-experience: the past, the present, and the future are integrated into a smooth continuum of remembered, felt, and expected existence for the individual. The individual identity is connected with a realistic body image and a sense of inner solidarity and is associated with the capacity for solitude and clarity of oneχs gender. Akhtarχs last characteristic of an individual's identity refers to an oedipal-level link between one's personal identity and large-group identity. I contend that the foundation of an individualχs identity and its link to his or her large-group identity are created during the preoedipal period; oedipal influences, however important, are added.

One of the many tasks that small children need to accomplish is coming to see themselves as psychologically separate from their caretakers and also clearly sensing the distinctions between others. Another task is to learn that the mother (or other caretaker) who gratifies them and the mother who frustrates them is the same person and correspondingly, the loved and rejected child is also a single individual. Small children need to accomplish the mending of opposites (Kernberg, 1976). Stern (1985) reminds us that an infant is fed four to six times a day. Each feeding experience produces different degrees of pleasure. As the child grows up, in a sense, different experiences become categorized in the childχs mind as τgood" and τbad." Loving and frustrating, as well as loved and frustrated, aspects of people connected with these experiences too are divided until the integrative function is effectively accomplished. The childχs *subjective sense* of his or her integrated self is the childχs core personal identity. If the child cannot fully accomplish the

integrative task, due to biological as well as environmental reasons, the individualχs identity, even in adulthood, remains divided, even fragmented.

From being a "generalist" to developing a large-group identity

Scientific observations of infants during the last few decades has illustrated the role of child-mother/caretaker relationships in the development of the childχs mind (Fonagy 2001; Fonagy and Target 1997; Lehtonen 2003) and informed us that an infantχs mind is more active than we thought it some decades ago. Emdeχs (1991) research on the evolution of an infantχs mind suggests the existence of a psychobiological potential for τwe-ness" and group-related behavior. Bloom (2010), describes why we like and what we like from early childhood on and how we are biased toward our own kind. He reminds us that a three-month-old baby is attracted to the face of a person from the same race and young children like to wear the same color or style shirt as adults in their group. But, because the environment of an infant and small child is restricted to parents, siblings, relatives, and other caretakers, the extent of τwe-ness" does not include a distinct dimension of large-group identity. An infant and a very small child is, to use Eriksonχs (1966) term, a τgeneralist" as far as tribal affiliation, nationality, ethnicity, religion or political ideology are concerned; the subjective experience of belonging to a large group develops later.

Earlier I (Volkan 1988) developed a theory that children, as they grow up, especially at the peak of their putting their unmended sides together, are provided by adults in their environment what I called τ*shared reservoirs for their permanent externalizations*." Such targets are mostly inanimate things supported and sponsored by adults. These permanent externalizations do not come back into the child. They initiate the beginnings of τwe-ness" and the beginning of τothers" in a *concrete* way. To illustrate the application of my theory, let us consider Cyprus, where Greeks and Turks lived side by side for centuries until the island was de facto divided into two political entities in 1974 after bloody events. Greek farmers there often raise pigs. Turkish children, like Greek children, invariably are drawn to farm animals, but imagine a Turkish child wanting to touch and love a piglet. The mother or other important individuals in the Turkish childχs environment would strongly discourage the child from playing with the piglet. For Muslim Turks, the pig is τdirty." Now, for the Turkish child the τpig" is perceived as an item that belongs only

to Greeks, it does not belong to the Turksχ large group. Now the Turkish child has found a reservoir for externalizing *permanently* his or her unintegrated τbad" self- and object images. Since Muslim Turks do not eat pork, in a concrete sense what is externalized into the image of the pig will not be τeaten" (reinternalized).

When the child finds a suitable reservoir for unintegrated τbad" self- and object images, the precursor of the τother" becomes established in the childχs mind at an experimental level. Sophisticated thoughts, perceptions and emotions, and images of history about the τother" evolve much later without the individualχs awareness that the first symbol of the other large group was in the service of helping him or her avoid feeling object relations tension.

Unintegrated τgood" self- and othersχ images too find suitable reservoirs of permanent externalization which, as the child grows, represent τwe-ness" and become significant identity markers for oneχs large group. Certain identity markers, such as language, nursery rhymes, food, dances, religious symbols, or specific geographical locations become τgood" targets of permanent externalization. Certain historical events may increase a large groupχs investment in its own suitable reservoirs of externalization. In Scotland, Highland dress dates from the thirteenth century, but it was an event in the eighteenth century that transformed the tartan kilt into a shared τgood" reservoir of Scottishness. When England defeated Bonnie Prince Charles at Culloden in 1746, the English banned the wearing of the kilt in Scotland under the Act of Proscription. The act was repealed thirty-six years later, and the kilt was adopted as Scottish military dress. When George IV made a state visit to Scotland in 1882, his visit strengthened Scottish investment in the kilt, which served to enhance Scottish τwe-ness" in the face of a visit from the figurehead of powerful England. Many Scottish families even have their own tartan design, which they sometimes use in their personal clothing. Efforts to suppress the wearing of the kilt have been unsuccessful; the dress continues to serve as an ethnic reservoir signifying Scottishness.

Another psychoanalytic concept called τidentification" is well-known for its role in how a child develops large-group identity. Children identify with realistic, fantasized, wished-for, or scary aspects of important individuals in their environment and their psychological functions. Such individualsχ mothering, fathering, sibling and mentoring functions, psychological ways of handling problems, belief systems, investments in identity markers, large-group ceremonies and related

things are internalized and utilized to expand childrenχs internal worlds in adaptive and sometime in maladaptive ways in relating to small as well as large groups. Identification and identity are related, but they are not interchangeable concepts. As Erikson (1956) stated, identity starts when a process of identification ends.

Diversity of human kind

Erikson (1966) also used the term *pseudo species* in reference to the diversity of humankind. He stated that τMan has evolved (by whatever kind of evolution and for whatever adaptive reasons) in pseudo species, i.e., tribes, clans, classes, etc., which behave as if they were separate species, created at the beginning of time by supernatural intent" (p. 606). Erikson theorized that primitive humans sought a measure of protection for their unbearable nakedness by adopting the armor of the lower animals and wearing their skins, feathers, or claws. On the basis of these outer garments, each tribe, clan, or group developed a sense of shared identity, as well as a conviction that it alone harbored the *one* human identity. Based on Eriksonχs ideas we can say that if large human large groups felt that they belonged to different species they would kill one another.

We can add another idea to Eriksonχs supposition, also speculative, that may further explain what happened during the course of human evolution. For centuries, neighboring tribes had only each other to interact with, due to their natural boundaries. Neighboring groups had to compete for territory, food, sex and physical goods for their survival. Eventually, this primitive level of competition assumed more psychological implications. Physical essentials, besides retaining their status as genuine necessities, absorbed mental meanings as well, such as prestige, honor, power, envy, revenge, humiliation, submission, and loss and evolved from being tokens of survival to becoming large-group symbols, traditions, religions, or historical τmemories" that embedded a large-groupχs self-esteem, narcissism, and identity.

The above postulations are supported by references to the τother" in many ancient documents and languages. Ancient Chinese regarded themselves as *people* and viewed the τother" as *kuei* or τhunting spirits." The Apache Indians considered themselves to be *indeh*, the people, and all others as *indah*, the enemy (Boyer 1986). The Mundurucu in the Brazilian rain forest divided their world into Mundurucu, who were people, and non-Mundurucu, who were *pariwat* (enemies), except for certain neighbors who they perceived as friendly (Murphy 1957).

Anthropologist Stein (1990) stated that this type of pattern τcannot be literally generalized to all cultures, but it shows in the extreme a universal proclivity in feelings towards, perception of, and action taken against those who were not φthe peopleχ" (p. 118). During the times about which written history is available we constantly see interactions of Eriksonχs pseudo species and one group seeing the other as less than human. The Christian Europeansχ treatment of Jews during the Middle Ages, the White Americansχ treatment of African-Americans in the United States, the Nazisχ behavior and more recently events such as those in the former Yugoslavia, Rwanda, Gaza and other places are examples of one large group dehumanizing another.

When a child stops being a τgeneralist," as far as tribal affiliation, nationality, ethnicity, religion or political ideology are concerned, the subjective experience of belonging to a large group develops. Existing conditions in the environment direct children to invest in this or that type of large-group belongingness. A child born in Hyderabad, India, for example, would focus on religious/cultural issues as she develops a large-group identity, since adults there define their dominant large-group identity according to religious affiliation, Muslim or Hindu (Kakar 1996). Questions of investment in ethnicity versus religion, or nationality versus race, or one ideology versus another are not as essential to understanding large-group identity as are the psychodynamic processes of linking individual identity to large-group identity and how large groups use them in their interactions.

Some children have parents who belong to two different ethnic or religious groups. If an international conflict erupts between these two large groups these youngsters may, even as adults, have severe psychological problems. In the Republic of Georgia after the collapse of the Soviet Union, I noticed how wars between Georgians and South Ossetians especially confused and psychologically disturbed individuals with τmixed" lineage. The same was true in Transylvania for the children born of mixed Rumanian and Hungarian marriages when the hostility between these two large groups was inflamed (Volkan, 2006).

The sharing of the large groupχs tribal, national, ethnic, religious and other elements and developing ideas about large-group enemies as well as allies begins in childhood. This applies also to those who are members of a political ideological group whose parents and the people in the childhood environment are believers in the same ideology, such as communism for example, and who, while growing up, assimilate this ideologyχs specific symbols, beliefs and historical τmemories" connected

with them as part of their large-group identity. To become a follower of a political ideology as an adult involves other psychological motivations. During the adolescent passage there is a psychobiological review that is carried within oneself. Youngsters loosen their investments in the images of important others of their childhood, modifying, sometimes strengthening and even disregarding their identifications with them. Furthermore, they add additional identifications, this time through their experiences with their peer group or far beyond their restricted family or neighborhood environment (Blos, 1979). Through these internal activities there is an overhauling of youngstersχ persistent sense of inner sameness. The formation of a solid identity finalizes during this period along with large-group identity (Volkan, 1988). Belonging to a large group, after going through the adolescence passage, endures throughout a lifetime. Only rarely through some long-lasting drastic historical event may a group of individuals evolve a new large-group identity. For example, certain southern Slavs became Bosnian Muslims while under the rule of the Ottoman Empire which lasted for centuries. Sometimes an individualχs belongingness can be hidden, as we sometimes see in persons after voluntary or forced migrations or in individuals who become dissenters or in persons who, for ideological and politically influenced reasons, intellectually refuse to belong to any given large group. It is my observation, however, that after adolescence passage a person cannot change the narcissistic investment in his or her core large-group identity, only can hide it.

When large-group identities are threatened, the personality organization of the political leader, even in democracies, becomes a major factor in giving adaptive or maladaptive direction to large-groupχs movements (Volkan, 2004). Large groups, with the guidance or manipulation of political leaders will do anything to protect, maintain and repair their large-group identities. There are always subgroups and dissenters within a large group, but unless they evolve a huge following that leads to a drastic modification of large-group identity, they do not substantially change how large groups react and deal with τothers" who are foreign to them.

An observation of the power of large-group psychology

I will now give an illustration of how oneχs large-group identity becomes the most important factor in individuals going through a large-group conflict. In 1984 during the Israeli-Arab dialogues that I mentioned above, three Palestinians joined us for the second time when

we were meeting in Switzerland. I was in charge of one small group. A young Palestinian physician from Gaza happened to sit next to retired Israeli major general Shlomo Gazit. I noticed that the Palestinian physician was nervous. I could understand how difficult it was for him to sit next to a former Israeli general as an equal in a neutral country. He turned to General Gazit and said that he did not like living under Israeli occupation. He then explained that General Gazit, who was the first Israeli general assigned to run the Gaza strip, was a man with high integrity. Because of this the Palestinian physician respected Gazit. He continued by saying that after general Gazit all other Israeli generals who were assigned to Gaza were τbad" administrators who had caused increased shame, humiliation and helplessness among Palestinians in Gaza.

As he was talking I noticed that the Palestinian physician had put his right hand into the right pocket of his trousers. I could see the frantic movements of his fingers under the cloth. I thought that sitting next to General Gazit had induced what psychoanalysts call τcastration anxiety" in him and that he wanted to be sure that his manhood still existed. But then the Palestinian physician, almost screaming, declared: τAs long as I have this, you cannot take my Palestinian identity from me." When I inquired what τthis" was, I learned the following: He had a little stone in his pocket painted with Palestinian colors. We learned that Palestinians in Gaza at that time carried little stones such as this in their pockets. Whenever they saw Israeli soldiers or felt humiliated and threatened by Israelis, they would put their fingers in their pockets and touch the stones. This way they would know that their Palestinian large-group identity still existed.

Historical identity markers and entitlement ideologies

Besides creating new identity markers such as the Palestinian stones at a time of crises, members of a large group possess *established* large-group identity markers, which are concrete or abstract symbols and signs, ranging from language, nursery rhymes, food, dances, flags to realistic and mythologized images of historical events. Such historical events can be categorized as glorified or traumatic; usually they are both. A large groupχs τidentity markers" are invested with shared narcissism and usually accepted as τsuperior" and as a source of pride. If they relate to historical hurts, usually they are subjectively experienced as τbigger" than othersχ hurts. During negotiations between enemy representatives images of historical events emerge and create obstacles for finding a

peaceful co-existence between opposing large groups due to τtime collapse" which I will describe below.

Earlier I described the terms τchosen glory," and τchosen trauma" (Volkan, 1988, 2006, 2013, 2014a). Chosen glories are shared mental images of pride and pleasure evoking past events and heroes that are recollected ritualistically. Past victories in battle and great accomplishments of a political or religious nature frequently appear as chosen glories. Chosen glories are passed on to succeeding generations in parent/teacher-child interactions and through participation in ritualistic ceremonies. They link children of a large group with each other and with their large group, and the children experience increased self-esteem by being associated with such glories. It is not difficult to understand why parents and other important adults pass the mental images of chosen glories to their children; this is a pleasurable activity. In stressful situations political leaders reactivate the mental doubles of chosen glories and heroes associated with them to bolster the shared identity of their followers.

A chosen trauma is the shared mental image of an event in a large groupχs history in which the group suffered catastrophic loss, humiliation, and helplessness at the hands of its enemies. Chosen traumas, in supporting large-group identity and its cohesiveness, are more complex than chosen glories and they are much stronger large-group identity markers than chosen glories. Let me explain:

Massive traumas are of various types. Some are from natural causes, such as tropical storms, floods, volcanic eruptions, forest fires, or earthquakes. Some societal traumas are accidental man-made disasters, like the 1986 Chernobyl accident. Sometimes, the death of a person who functioned as a shared τtransference figure" for many members of the large group provokes traumatic societal responsesσas did the assassinations of John F. Kennedy and Martin Luther King, Jr. in the United States, Yitzhak Rabin in Israel, Prime Minister Olof Palme in Sweden, the National Democratic Party leader Giorgi Chanturia in the Republic of Georgia, former Prime Minister Rafik Hariri in Lebanon or the deaths of the American astronauts, especially teacher Christa McAuliffe, in the 1986 space shuttle Challenger explosion.

Other massive traumas are due to the *deliberate* actions of an enemy group, as in ethnic, national, religious and political ideological conflicts. Such catastrophes themselves range from chronic mistreatment or oppression of a group by τothers" within one national boundary, to terrorist attacks, wars and even genocide, and from the traumatized

group actively fighting its powerful enemy in desperation to the traumatized group being rendered completely passive and helpless.

When nature shows its fury and people suffer, those affected tend ultimately to accept the event as fate or as the will of God (Lifton and Olson, 1976). Following man-made accidental disasters, survivors blame a small number of individuals or governmental organizations for their carelessness. When a leader is killed (not by τothers" but by an individual belonging to the same large-group as did the leader) the rage is against that killer and, if one exists, against the political organization to which the killer belongs. However, when a trauma results from oppression, war or other ethnic, national, religious or political conflict, especially when the victimized large group is rendered passive and helpless, there is an identifiable enemy large group that has deliberately inflicted pain, humiliation, environmental restriction, destruction and death on its victims. Such collective trauma takes place because the affected large group and the perpetrators belong to different large groups and the killing and the destruction is in the name of large-group identity. Only this kind of trauma may evolve as a chosen trauma. A large group does not τchoose" to be victimized by another large group and subsequently lose self-esteem, but it does τchoose" to psychologize and dwell on a past traumatic event and make it a major large-group identity marker.

After a massive trauma at the hands of the τother," members of a large group will face difficult tasks taming and rendering harmless the psychological features such as dehumanization, victimization, helplessness, shame due to helplessness, survival guilt, and difficulty or impossibility to mourn losses.

When such shared psychological experiences continue and the members of a large group cannot find adaptive solutions for them, they become involved in shared transgenerational transmission of psychological tasks to deal with the influence of the trauma. It is beyond the aim of this paper to describe in details how transgenerational transmissions take place.Briefly, there is fluidity between a childχs τpsychic borders" and those of the mother and other caretakers, and the child-mother/caretaker experiences generally function as a kind of τincubator" for the childχs developing mind. Besides growth-initiating elements, however, the caretaker from the older generation can also transmit undesirable psychological elements to the child ((see: Volkan, 2014b; Volkan, Ast and Greer, 2002).

An adult may τdeposit" his or her own injured self-images within the child along with images of others who were involved in the traumatic

eventσeven sometime the image of the perpetratorσand then give psychological tasks to these transferred images that aim to ease the pain and terror of the original trauma or control the outcome of the trauma. Depositing is closely related to τidentification" in childhood, but it is in some ways significantly different from identification. In identification, the child is the primary active partner in taking in and assimilating an adultχs images and owning this personχs ego and superego functions. In depositing, the adult person more actively pushes his or her specific images into the developing self-representation of the child. In other words, the adult person uses the child (mostly unconsciously) as a permanent reservoir for certain self- and other images belonging to that adult. The experiences that created these mental images in the adult are not accessible to the child; yet, those mental images are pushed into the child, without the experiential/contextual framework which created them. Memories belonging to one person cannot be transmitted to another person, but an adult can deposit his or her traumatized self- and other images into a childχs self-representation and assign tasks to such internal images. Schützenbergerχs (1998) τancestor syndrome", Kestenbergχs term (1982) τtransgenerational transposition", and Faimbergχs (2005) description of τthe telescoping of generations" refer to depositing traumatized images.

Depositing in *the large-group psychology* refers to a process shared by thousands or millions that starts in childhood and becomes like τpsychological DNA," creating a sense of belonging. After experiencing a collective catastrophe inflicted by an enemy group, affected individuals are left with self-images similarly (though not identically) traumatized by the shared event. Tens of thousands or millions of individuals deposit such images into their children and give them tasks such as: τRegain my self-esteem for me," τPut my mourning process on the right tract," or τBe assertive and take revenge." It is this transgenerational conveyance of long-term τtasks" that perpetuate the cycle of societal trauma. Though each child in the second generation has his or her own individualized personality, all share similar links to the traumaχs mental image and similar unconscious tasks for coping with that image. If the next generation cannot effectively fulfill their shared tasksσand this is usually the caseσthey will pass these tasks on to the third generation, and so on. Such conditions create a powerful unseen network among tens of thousands, or millions of people.

Depending on external conditions, shared tasks may change from generation to generation. For example, in one generation the shared task

is to grieve the ancestorsχ loss and to feel their victimization. In the following generation, the shared task may be to express a sense of revenge for that loss and victimization. But whatever its expression in a given generation, keeping alive the mental image of the ancestorsχ trauma remains the core task. Similar processes also may appear in the descendants of victimizers. Among the descendants of perpetrators there is more preoccupation with consequences of shared feelings of guilt than preoccupation with the shared feeling of humiliation. Both groups share a severe difficulty or inability to mourn.

All images and tasks that are passed from generation to generation contain references to the same historical event and heroes and martyrs associated with this event. As decades pass, the eventχs mental images continues to link all the individuals in the large group. For the new generations, the meaning of the above tasks go through what psychoanalysts call τchange of function"; (Waelder,1930) now the mental image of the event emerges as a most significant large-group identity marker; it becomes a chosen trauma.

Not all past massive tragedies at the hands of others evolve as chosen traumas. The mythologizing of victimized heroes and telling of moving stories associated with a collective trauma popularized in songs and poetry, and political leaders of later times creating a preoccupation with a past trauma and related events, play a role in turning a historic event into a chosen trauma. Sometimes a combination of events sets the stage for the future evolution of a chosen trauma. On April 10, 2010 Polish President Lech Kaczyński, his wife Maria Kaczyńska and many of Poland's highest military and civilian leaders were killed in an airplane crash while approaching Smolensk Air Base in Russia. They were on their way to commemorate the Katyn Forest massacre of Polish nationals by the Soviets that had occurred in April-May 1940. The massacre was carried out by the Soviet secret service with the knowledge and approval of Josef Stalin and the Soviet Politburo. About 22,000 Poles including military and police officers, intellectuals, business people and priests were murdered. It was not until 1990 that Mikhail Gorbachev acknowledged that the Soviet secret service had executed the Poles and confirmed two other burial sites similar to the site at Katyn. I believe that the plane crash will provide the extra element that will turn the Katyn massacre into a chosen trauma.

There are firmly established chosen traumas: For example, Russians recall the τmemory" of the Tatar-Mongol invasions in the thirteen and fourteen centuries; Serbians hold on the shared image of the

Battle of Kosovo of 1389; Scots keep alive the story of the Battle of Culloden of 1746 and the failure of Bonnie Prince Charlie to restore a Stuart to the British throne; the Dakota people of the United States recall the anniversary of their decimation at Wounded Knee in 1890; and Crimean Tatars define themselves by their collective suffering during their deportation from Crimea in 1944. Israelis and Jews around the globe, including those not personally affected by the Holocaust, all define their large-group identity by direct or indirect references to it. The Holocaust is still too τhot" to be considered a truly established chosen trauma as described above, but it already has become a large-group marker, even though Orthodox Jews still refer to the 586 BC destruction of the Jewish temple in Jerusalem by Nebuchadnezzar II of Babylonia as the chosen trauma of the Jews. Some chosen traumas are difficult to detect because they are not simply connected to one well-recognized historical event. For example, the Estonians' chosen trauma seems unrelated to one specific event, but to the fact that they had lived under almost constant dominance (Swedes, Germans, Russians) for thousands of years.

Certain religious events are also utilized as chosen glories or traumas or a mixture of them. One might say that the crucifixion of Jesus Christ could be considered a very special and very major chosen trauma for Christians. For Shiites, the Battle of Karbala that took place in 680 (the year 61 of the Islamic calendar) in present-day Iraq has the most significant place in their religious large-group identity. It was during this battle that Husain, a son of the fourth Caliph Ali ibn Abi Talip and grandson of the Prophet Mohammed, together with his family and followers, were deprived of water and killed upon the desert plain by soldiers of Yezid, the claimant of the caliphate. Shiites believe that after the death of Mohamed in 632, religious leadership of the Islamic faith belonged to Ali ibn Abi Talip, Husainχs father. Ali was passed over, however, and when he was finally proclaimed caliph, his rule was opposed by Muχawiyah ibn Sufyan. Ali was succeeded by his son Hasan, who Shiites believe was poisoned at the behest of Muχawiyah, who then became caliph. Husain reportedly refused to pledge his allegiance to him, and was attempting to lead his family to safety when he was attacked by Muχawiyahχs son Yezid in Karbala. As a chosen trauma, Shiites relive this historical atrocity on the anniversary of the Karbala Battle. Those Westerners who are interested in present-day Iranχs internal and external affairs need to study the psychological influence this Shiite chosen trauma has on the Iranian large groupχs social, cultural and political processes.

Affective aspects of some chosen traumas may remain dormant, and some chosen traumas may only be recalled during anniversaries. However, those that become connected with what I term τentitlement ideologies" are prone to reactivation by emotions, and play a significant role in large-group social, political and military affairs. Entitlement ideologies refer to a shared sense of entitlement to recover what was lost in reality and fantasy during the collective trauma that evolved as a chosen trauma and during other related shared traumas. Or they refer to the mythologized birth of a large group, a process which later generations idealize. They deny difficulties and losses that had occurred during it, and imagine their large group as if it is composed of persons belonging to a superior species. Holding on to an entitlement ideology primarily reflects a complication in large-group mourning, an attempt both to deny losses as well as a wish to recover them, a narcissistic reorganization accompanied by τbadχ prejudice for the other.

Each large groupχs entitlement ideology is specific. Some entitlement ideologies are known by specific names in the literature. What Italians call τirredentism" (related to *Italia Irredenta*), what Greeks call τMegali Idea" (Great Idea), what Turks call τPan-Turanism" (bringing all the Turkic people together from Anatolia to central Asia), and what extreme religious Islamists of today call τthe return of an Islamic Empire or Caliphate" are examples of entitlement ideologies. Hollander (2010) describes how the American entitlement ideology, usually called τAmerican exceptionalism," was inflamed after September 11, 2001. Such ideologies may last for centuries and may disappear and reappear when historical circumstances change and chosen traumas are activated. They contaminate diplomatic negotiations. They may result in changing the world map in peaceful or, unfortunately too often, dreadful ways.

Time collapse

In peaceful times people turn their attention toward their families, relatives, clans, neighbors, schools, professional and social organizations, sports clubs, local and national political parties and their Facebook pages. When a large group finds itself in a situation such as a war, revolution, economic collapse, faces an enemy large-group, and asks the question τwho are we now?" the population to a great extent abandons its routine preoccupations and becomes obsessed with repairing, protecting and maintaining their large-group identity. This creates a τtime collapse": feelings, perceptions, fears, prejudices, and wishes connected with chosen

traumas become intertwined with feelings and thoughts about the current enemy. This magnifies the dangers, confuses reality, and leads to τmagical thinking," thus complicating attempts at peaceful solutions in internal and international affairs as well as during negations with the τother."

A time collapse presents itself at the negotiation table as a resistance to finding peaceful solutions. Psychoanalytically informed diplomatic strategies are best suited to deal with such a difficulty. By taking into considerations of large-group psychology such strategies can provide a τtime expansion" and allow the negotiators to differentiate between the current problems and those issues coming from the past. This in turn helps to look at the current issues more realistically (Volkan, 2006, 2013, 2014a). This helps to find τlogical" solutions.

Last words

We are entering into a new type of civilization due to an unbelievable advance in communication technologies, the evolution of a new type of globalization, the massive voluntary and forced migrations, terrorism, and related world events. Old diplomatic methods often may not be appropriate or applicable to many current international problems. Therefore, an understanding of the influence of the psychology of large groups has become a necessity. In the attempts to stabilize, maintain or repair large-group identities we see psychological obstacles getting in the way of a peaceful world.

Freudχs (1921) large-group psychology primarily reflects a theme that mainly focuses on the understanding of the individual: the members of the group sublimate their aggression toward the leader and turn it into loyalty in a process that is similar to that of a son turning his negative feelings toward his oedipal father into identification with the father. The members of a large group idealize the leader, identify with each other, and rally around the leader. Much later, others (Anzieu 1984; Chasseguet-Smirgel 1984; and Kernberg 1980) wrote about fantasies shared by members of a large group. They suggested that large groups represent idealized mothers (breast mothers) who repair narcissistic injuries. It is assumed that external processes that threaten the large-group membersχ shared image of an idealized mother can initiate political processes and influence international affairs. But even so, these theories again primarily focused on individualsχ perceptions, and they did not offer *specificity* concerning what exists within a special large groupχs psychology itself and what might be useful in a diplomatic or political strategy to tame or prevent massive aggression. We need to expand psychoanalytic studies of

large group psychology and examine what shared psychological phenomenon exists within a large group that *only* belongs to that large group, how it started, how it changed function to become a large-group identity marker, how it can be manipulated to initiate massive violence and create major obstacles against peaceful realistic diplomatic negotiations.

References

Abraham, H. and E. L. Freud (eds.). 1965. *A Psycho-Analytic Dialogue: The Letters of Sigmund Freud and Karl Abraham*. New York: Basic Books.

Akhtar, S. 1999. *Immigration and Identity: Turmoil, Treatment, Transformation*. Northvale, NJ: Jason Aronson.

Anzieu, D. 1984. *The Group and the Unconscious*. London: Routledge & Kegan Paul.

Bloom, P. 2010. *How Pleasure Works: The New Science of Why We Like What We Like*. New York: W. W. Norton.

Blos, P. 1979. *The Adolescent Passage: Developmental Issues*. New York: International Universities Press.

Boyer, L. B. 1986. One manχs need to have enemies: A psychoanalytic perspective. *Journal of Psychoanalytic Anthropology*, 9:101-120.

Chasseguet-Smirgel, J. 1984. *The Ego Ideal*. New York: W. W. Norton.

Emde, R. 1991. Positive emotions for psychoanalytic theory: Suprises from infancy research and new directions. *Journal of the American Psychoanalytic Association* (Supplement), 39:5-44.

Erikson, E. H. 1956. The problem of ego identity. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 4:56ς121.

Erikson, E. H. 1966. Ontogeny of ritualization. In *Psychoanalysis: A General Psychology*, eds. R. M.

Lowenstein, L. M. Newman, M. Schur, and A. J. Solnit, pp. 601-621. New York: International Universities Press.

Faimberg, H. 2005). *The Telescoping of Generations: Listening to the Narcissistic Links Between Generations.* London: Routledge.

Fonagy, P. 2001. *Attachment Theory and Psychoanalysis*. New York: Other Press

Fonagy, P. and M. Target. 1997. Attachment and reflective functions: Their role in self-organization. *Developmental Psychopathology*, 9:679-700.

Freud, S. 1921. Group psychology and the analysis of the ego. *Standard Edition*, 18:63-143. London: Hogarth Press.

Freud, S. 1926a. Inhibitions, symptoms and anxiety. *Standard Edition*, 20:77-175. London: Hogarth Press.

Freud, S. 1926b. Address to the Society of Bχnai Bχrith, *Standard Edition*, 20:271-274. London: Hogarth Press.

Hollander, N. 2010. *Uprooted Minds: Surviving the Political Terror in the Americas*. New York: Taylor & Francis.

Kakar, S. 1996. *The Colors of Violence: Cultural Identities, Religion, and Conflict*. Chicago: University of Chicago Press.

Kernberg, O. F. 1976. *Object Relations Theory and Clinical Psychoanalysis*. New York: Jason Aronson.

Kernberg, O. F. 1980. *Internal World and External Reality: Object Relations Theory Applied*. New York: Jason Aronson.

Kestenberg, J. S. 1982. A psychological assessment based on analysis of a survivorχs child. In *Generations of the Holocaust*, eds. M. S. Bergman and M. E. Jucovy, pp.158-177. New York: Columbia University Press.

Lehtonen, J. 2003. The dream between neuroscience and psychoanalysis: Has feeding an infant impact on brain function and the capacity to create dream images in infants? *Psychoanalysis in Europe*, 57:175-182.

Lifton, R. and E. Olson 1976. The human meaning of total disaster: The Buffalo Creek experience. *Psychiatry*, 39:1-18.

Murphy, R. F. 1957. Ingroup hostility and social cohesion. *American Anthropologist*, 59:1018-1035.

Schützenberger, A. A. 1998.*The Ancestor Syndrome: Transgenerational Psychotherapy and the Hidden Links in the Family Tree*. New York: Routledge.

Stein, H. F. 1990. The international and group milieu of ethnicity: identifying generic group dynamic issues. *Canadian Review of Studies in Nationalism*, 17:107-130.

Stern, D. N. 1985. *The Interpersonal World of the Infant: A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. New York: Basic Books.

Volkan, V. D. 1988. *The Need to Have Enemies and Allies: From Clinical Practice to International Relationships*. Northvale, NJ: Jason Aronson.

Volkan, V. D. 1997. *Bloodlines: From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Volkan, V. D. 2004. *Blind Trust: Large Groups and Their Leaders in Times of Crises and Terror*. Charlottesville, VA: Pitchstone Publishing.

Volkan, V. D. 2006. *Killing in the Name of Identity: A Study of Bloody Conflicts*. Charlottesville, VA: Pitchstone Publishing.

Volkan, V. D. 2013.Enemies on the Couch: *A Psychopolitical Journey Through War and Peace*. Durham, NC: Pitchstone Publishing.

Volkan, V. D. 2014a. *Psychoanalysis, International Relations, and Diplomacy:* London: Karnac.

Volkan, V. D. 2014b: *Animal Killer: Transmission of War Trauma from One Generation to the Next.* London: Karnac.

Volkan, V. D., G. Ast and W. Greer. 2002. *The Third Reich in the Unconscious: Transgenerational Transmission and its Consequences*. New York: Brunner-Routledge.

Waelder, R. 1930. The principle of multiple function: Observations on over-determination. *Psychoanalytic Quarterly*, 5:45-62, 1936.

Dr Vamık Volkan
Profesor emeritus
Šarlotsvil Virdžinija

Psihoanalitičko mišljenje o međunarodnim događajima

Apstrakt: Uočio sam da identitet velikih grupa, apstraktni koncept, leži u temelju realnih, ekonomskih, političkih i vojnih pitanja u međunarodnim odnosima i stvara prepreke u mirovnim pregovorima između bivših neprijatelja. Može se pronaći mnoštvo spisa istorijskog, politikološkog, sociološkog, antropološkog i filozofskog karaktera, koji definišu tribalne, etničke, nacionalne ili političke velike grupe. Ipak, opis velike grupe menja se po obimu i sadržaju, zavisno od discipline koja je izučava. U ovom radu koristim termin „velika grupaτ da bih ukazao na desetine hiljada ili miliona ljudi, od kojih većina nikada neće videti jedni druge, a koji dele osećaj istosti, identitet velike grupe. Identitet velikih grupa je krajnji rezultat mitova i realnosti zajedničkog početka, istorijskog kontinuiteta, geografskih okolnosti i drugih jezičkih, društvenih, religijskih, kulturnih i političkih faktora zajedništva. U našem svakodnevnom životu, mi artikulišemo takav identitet u smislu izraza zajedništva, kao što su „mi smo Apači; mi smo litvanski Jevreji, mi smo Srbi, mi smo sunitski Muslimani, mi smo komunistiτ. Ovaj rad ispituje neke aspekte identiteta velikih grupa i ilustruje potrebu da se proširi psihoanalitička psihologija velikih grupa da bi se čuo i glas psihoanalitičara kada je reč o međunarodnim odnosima.

Ključne reči: individualni identitet, identitet velikih grupa, psihologija velih grupa, psihopolitika, međunarodni odnosi, permanentna eksternalizacija, izabrana trauma.

Regine Scholz, PhD

Agrafa II 3/2014
UDC 616.89
159.97
Originalni naučni rad
Originaly Scientific Paper

When time becomes an illusion – collective trauma and memory

Abstract: Trauma in general and collective traumata especially have a tendency to be experienced being somehow unaffected by time, being in a way timeless ς making us forget, that the events referred to happened at a certain time and a given place. Nowadays itχs not debated anymore that important parts of a traumaχs heritage are unconscious. Therefore one might connect this φtimelessnessχ to Freudχs notion that the unconscious does not know about time. Nevertheless this line of thought is not sufficient to explain the intergenerational transmission of trauma. The article tries to explore the special relation of collective trauma to time - in a first step discriminating different types of trauma and then connecting these with different types of memories and different emotional tasks. Emphasis is laid on the adaptive function of emotions and the change of a traumaχs function over time. Some conclusions are made, what types of actions might be helpful/necessary depending on the specific character and stage of a collective trauma.

Key words: Collective trauma, chosen trauma, identity, time, memory

This article is about collective trauma and the influence of time. Though Freud claimed that the unconscious does not know about time (Freud 1915), we nowadays know that traumata leave an unconscious heritage passed on to the following generations (e.g. Leuzinger-Bohleber 2003, Wardi 1992, Kogan, 1995). To understand these processes of tradition a reconsideration of the correlation of time and unconscious processes is needed (Scholz 2004) ς and this article tries to work further on that topic.

On beforehand I just want to give a short outlook what to expect when reading further

- First different types of collective trauma are differentiated,

- then these different types of trauma are connected to various types of memory, emphasizing the diverse emotional tasks connected to the different types
- and eventually focusing on the consequences ς security needs ς that are to be considered, if working in the field.

Thus I hope to convince you, that these classifications are not just an academic toy but of high practical value.

Collective trauma − some specifications

First let us have a closer look to the term φcollective traumaχ. The term has been criticized being too vague, veiling concrete political circumstances and obfuscating the difference between victims and perpetrators (Becker 2006, Hillebrandt 2004). But as it refers /gives a name to a field of violent experiences in which many people are involved- each person at a different position in this field - I do not have a better expression. One proposal to overcome the disadvantages of the term was to specify mass traumatization and to differentiate between different types of collective trauma (Kühner 2007) In my opinion further differentiation is needed, since under the shared name φcollective traumaχ a multitude of phenomena is described, from a concrete mass trauma to the φmaking upχ of a trauma narration (Kühner 2008).

To develop these ideas, I want in a first step make a clear distinction between *mass traumata and group traumata.*

Mass Traumata means first of all that many people are affected by an event (e.g. flood disaster), or a field of connected events (genocide, war). Not all individuals experience the same, but many of them experience similar and terrible things and all experience can be classified within and refers to the same context. Not all those affected will develop trauma symptoms in a narrower sense or connected mental illnesses such as depressions or anxieties (Heuft 2008), and yet the mental organization of the survivors ς victims as well as perpetrators ς will to a large extend remain affected by the events.

For a mass trauma to develop into a **group trauma** it needs not only a certain geographical distance and/or historical delay - which nevertheless can be reduced significantly in the media age - it definitely *presupposes a group* that is ‚hurtχ. Emphasis is laid on the aspect of the group as an already existing community of interaction and communication of which the individuals are part of.

A group trauma thus includes on a first level those that were directly exposed to a terrible event and secondly also those that feel connected to those directly involved via identification with a previously defined social group. In this sense the 9/11 can be defined as a collective trauma or group trauma that not only affected the people in the WTC and their relatives, but via the immediately distributed pictures first all Americans and beyond that ‚the whole free world' (Kühner 2007, Wirth 2004). The example of 9/11 also shows clearly that the number of traumatized people – though a certain amount is needed – is not necessarily the crucial momentum for the characterization of a disastrous event as a collective trauma. In 2008 e.g. about 10 million people were made homeless by floods in Northern India, Nepal and Bangladesh; more than 2000 dead were mentioned. Even though without any doubt millions of people where traumatized, nothing indicates that these people see themselves as a group or that the states, religious or ethnic groups, which these people are members of, regard the events as relevant to the way they perceive themselves. A mass trauma can be considered to be a group trauma, when the event is relevant for the self-understanding and the self-definition of a group and thus the psychic life of the group members.

This perspective allows a new approach to what is called **chosen trauma** (Volkan 1999), which can be considered as a - possibly the most important - special case of a group trauma, because very often it is connected to an ideology of entitlement.

With the term 'chosen trauma' Vamik Volkan describes large scale traumatic events which are unconsciously being chosen by a given group for their self-definition. What happened lies back so far in time (the fall of Constantinople, the destruction of the second temple in Jerusalem, the Polish separations) that no personal or even family memory can exist. Nevertheless: to participate in the mental representation of these events – to feel certain feelings, to think certain thoughts - is what decides about group membership.

Here again it is the identification with the social group that allows to speak of a collective trauma, but in this case the trauma is highly condensed through a transfer over generations.

Memories

This brings us to the point that the different types of trauma are organized along a distance in space and time from the original traumatic events and raises the question on how they are 'stored', how they are

communicated and transferred. In a very rough manner one might say that mass trauma (or direct trauma) is remembered mainly without words, by **body memory** and by acting unconsciously traumatic scenes. Additionally ς and later, because in the beginning there are no words - speaking becomes relevant. And by telling to your family members, the members of your community, what has happened, how it was, we are at the beginning of a group trauma. This mainly oral tradition constitutes what Harald Welzer calls the **communicative memory** (Welzer H. 2005), it includes people not directly involved and creates a memorizing community ς limited to the close and intimate context of a family and nearer community. Whilst the body memories definitely die with the traumatized individual deceasing, the communicative memory can have a span of approximately 80, max. 100 years.

Chosen trauma usually date back much further in time. In fact, what φreallyχ happened fades over the generations, because oral and/or family transfer here cannot secure the tradition. What remains is a highly condensed version of historic events, which become part of what Aleida (Assmann 1999) and Jan Assmann (Assmann 1992) call the **cultural memory**. Contents of the cultural memory have to be laid down/ externalized in holy books and in memorials, they have to be revived in ceremonies and rituals in order to bring them to mind over and over again so that they can become part of the mental representation of each group member and thus of the φweχ-feeling (Bosse, H. 2005) of the group through the process of participation and memorization. E.g. the killing of 82 Swedish nobles in 1520 in the φStockholm bloodbathχ - the chosen trauma and thus the founding myth of the Swedish nation ς is revived every year by the φVasaloppedχ a 89 km long cross country ski race with thousands of participants (en.wikipedia.org/wiki/Stockholm_Bloodbath).

Time collapse as memory-disorder

Volkan describes the φchosen traumaχ as result of an inter-generational transfer in which the narrative of a humiliating event is being established over many generations and thus becomes a integral part of the psychic life of each group member. Though there was originally a certain ambiguity in Volkanχs thinking ς defining chosen trauma as far-gone events, of which no personal memory exists and illustrating his theory with examples that date only one/two generations back in time - he later closed this gap by introducing the category of a hot trauma τ to describe traumatized individuals and their offspring who are still involved in attempting to make sense of what has happened, mourning

their losses, and memorializing the tragedy. For example, I consider the Holocaust to still be a hot trauma on its way toward becoming a chosen trauma" (Volkan 2007)

The differentiation between communicative and cultural memory might be helpful here. Thus we can better understand the processes, in which an event is transferred from personal pain to family narrations (or family silence) to the schoolbooks, to the museums and the memorial days. As the immediacy of personal recollection fades and persons, who were directly affected, die, books, libraries, exhibitions and memorials become important.

Large group cohesion and thus identity always needs some kind of shared memories. And since recollection is less a matter of the past than one of personal and group orientation in the present in order to gain some orientation for the future (Welzer 2008). The fight what should be part of the collective memory and how certain facts have to be interpreted, always is part of these widely unconscious processes. The outcome of these fights depends on the power distribution between the collective actors involved ς and can be revisited when power constellations change. As these changes usually do not happen peacefully they are accompanied by intense emotions, because ς among other things ς each individual as part of a given group has to redefine its own identity, which is part of the large group identity.

In times of threat, stress and anxieties, these memories ς more exactly narrations about past traumata ς are likely to be reactivated and in a regressive move can be experienced as if the humiliation just happened.

Volkan summed up these phenomena under the term **time collapse.** The τchosen trauma is then experienced as if it has happened only yesterday: feelings, perceptions, and expectations associated with the past heavily contaminate those connected to current events and current enemies. Leading to irrational political decision-making and destructive behaviorτ(Volkan 2006, p. 50) The past replaces the present and is even projected into the future, where it can be fought. The familiar order of time collapses. In other words: chosen trauma causes something like a ψ**collective memory-disorder**χ.

The difference to the above described originally Freudian concepts of timelessness is that events that happened at a distinct time and a distinct place are transformed into a myth, which means that they are being treated **as if** they were timeless, they are **made** timeless. That is how *they can contaminate any interaction; they can ground all emotions and every behavior on conscious but above all unconscious levels.*

For individuals the narcissistic gain to classify and reevaluate a collective traumata as a φchosen traumaχ lies in being able to defend against feelings of impotence and the implied shame, presenting oneself as φsaviorχ by investing various experiences of impotence ς which possibly result from totally different sources (see Erdheim 1982) ς and the narcissistic rage originating from them into a re-establishing of φdignityχ (e.g. this is not about me but about my country).

φCreatingχ a chosen trauma serves several functions: The individualχs group membership is emphasized, the aggressions which stem from frustration within the group find legitimate addressees outside and pain ς feelings of helplessness and insignificance are not to be felt any more. From the group perspective this constellation acts as an intensive bond for intensifying the groupχs cohesion, or it can even play a crucial role when a group is born. Very often this constellation is being exploited ς the chosen trauma is the (ab)used trauma ς it then becomes a source of new violent conflicts leading again to mass traumata and becoming again part the collective memory.

Some conclusions

The differentiations made earlier in this article, when I have tentatively tried to connect the different types of collective traumata with various forms of memory, want contribute to this aim. Mass traumata were allocated with body memory and scenic actions, group traumata with communicative memory and chosen traumata with cultural memory. From this very rough scheme some different emotional tasks and therefore varied needs of action on various personal and social levels can be derived. In cases of mass traumatization the emotional task for the traumatized persons is to learn to live with their unbearable memories, on the individual level psychotherapy here can have its place in bringing some relief. The task of the collective is to rebuild the elementary general living condition and prevent further traumatization ς which often is difficult enough if not impossible.

In case of group traumata this naturally also holds true for those directly traumatized but beyond this we enter into the area of identifications that build up our identities. No individual and no group can do without identifications, but if they become too tight, if only one identity is allowed, group members can be severely harmed. Therefore it is a task of and in the community to keep communication channels open for overlapping identities and different interpretations of traumatic

events and allow for deviating versions. That implies to guarantee the security of the (deviating) individuals and prevent their expulsion from the group. Carefully constructed experiential groups can do a great job here. Perhaps the best known work in this field is that by Dan Bar On, who brought together descendents of holocaust survivors and perpetrators of the second generation for intense encounters (Dan Bar On 1998). Being together, witnessing τthe otherχs" feelings ς pain, rage, despair, shame guilt, ς can bring back(or find for the first time the words, mitigate the projections, and allow personal growth that was stuck into too tight identifications. What is needed is a conductor that can function as a good container, helping the group and its members to overcome regressive group processes like splitting and scapegoating, allowing free expression of thoughts and feelings, originally not expected and or allowed being part of the own or the otherχs identity. A well conducted group in the end allows differences as well as similarities between the subgroups as well as between all its members.

A sad example for regressive group processes on a larger scale was given by the colleague Martin Mahler in his conference paper mentioning the Slansky process. In the heated (regressed) atmosphere of the cold war a person like Slansky ς being a communist, a Czech citizen, a Jew ς had to be eliminated, also because the public was frightened by his different affiliations/identities and their complexities. They needed clearly monolytic identies and a scapegoat. In cases like that a democratic press (which at that time didnχt exist anymore in Czechoslovakia) is needed and can fulfill ς and hopefully will ς with a wider range of influence the function to offer different viewpoints.

All action mentioned till here are necessary yet insufficient in the area of chosen trauma. Since in this case we deal with a transformation of collective identity on a great scale, additionally the φinventionχ of new rituals, museums and memorials is called for. To bring these huge changes in mentality forward, you will always have protagonists; at best you have transformative leaders. As the transformation of large group identities affects every single individual of the group in the core, enormous emotions are set free; what is needed then is to safeguard a culture which guarantees the physical protection of ‚dissentersχ which in this context are easily called ‚traitorsχ. The killings of Martin Luther King, J.F. Kennedy, Itzak Rabin, Anwar El Sadat (just to name a few) and e.g. the concern colleagues in the US have for the physical safety of the president Barack Obama speak its own language here and probably are only the tip of an iceberg. Creating and maintaining such a culture of

openness and safety demands among other things a multifaceted civil society and a wise government. If we have to deal with a non-existing or criminal state things will go bad for a long time.

The arguments outlined above imply ς and this shall be my final comment ς that group analysis can contribute a lot to the understanding of these processes, (but) its direct possibilities to influence them are limited.

It is obvious that the time rhythms of the mentioned processes and the dimension of the groups involved imply emotional forces of such magnitude that their containment cannot be achieved by one group conductor alone (or with a co-leader) and moreover needs time in itself. The treatment of a trauma always means τreclaiming space and time" (Schlapobersky 2000), i.e. the abolishment of the time collapse. Itχs about leaving or for the first time assigning the past its worth in the past in order to live the present and to meet the challenges of the future. One could also call it to discontinue or at least to mitigate the repetition compulsion. That again is a collective task in which persons, small groups, all sorts of social groups and institutions take part ς since cultures and their foundation matrix exist only in and through them.

References

Assmann, A.(1999): Erinnerungsräume ς Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. (Spaces of Memory ς Shapes and Changes of tthe Cultural Memory) München: C.H. Beck

Assmann J.(1992): Das kulturelle Gedächtnis ς Schrift, Erinnerung und Identität in frühen Hochkulturen. *(Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge University Press, 2011) München: C.H. Beck

Bar On, D. (1998): The Indescribable and the Undiscussible: Reconstructing Human Discourse After Trauma. Budapest, Hungary: Central European University Press.

Becker, D. (2006). Die Erfindung des Traumas. Verflochtene Geschichten.(The Invention of Trauma ς Intertwined Stories) Edition Freitag

Bosse, H. (2005): Die Bedeutung des Wir in der Gruppenanalyse. (The Significance of the „Weτ in Group Analysis. In: Gruppenanalyse 1/05:13-40

Erdheim, M. (1982): Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit. Eine Einführung in den ethnopsychoanalytischen Prozess. (The Collective Production of Unconsciousness. An Introduction to the Ethnopsychoanalytical Process) Frankfurt/Main: Suhrkamp

Freud, S. (1915): Das Unbewusste. GW 10: 264-303 (The Unconscious. SE 14: 161 ς 215)

Heuft, G. (2008): Individuelles und kollektives Gedächtnis ς Kindheiten im Zweiten Weltkrieg im psychoanalytischen Dialog. (Individual and Collective Memory ς Childhood during WWII in Psychoanalytical Dialogue). In: Arbeitshefte Gruppenanalyse (Hg): 45-55. Psychosozial 111,. Gießen: Psychosozial

Hillebrandt, R. (2004): Das Trauma in der Psychoanalyse ς Eine psychologische und politische Kritik an der psychoanalytischen Traumatheorie (The Trauma in Psychoanalysis ς A Psychological and Political Critic oft he Psychoanalytical Theory of Trauma). Gießen: Psychosozial

Kogan, I. (1995): Der stumme Schrei der Kinder ς Die zweite Generation der Holocaust- Opfer .(The Cry of Mute Children: A Psychoanalytic Perspective oft he Second Generation of the Holocaust) - Frankfurt/M. 1998

Kühner, A. (2007): Kollektive Traumata ς Konzepte, Argumente, Perspektiven (Collective Trauma ς Concepts, Arguments, Perspectives). Gießen: Psychosozial-Verlag

Kühner, A. (2008): Wessen Trauma? Eine theoretische Perspektive auf „kollektive Traumeντ (Whose Trauma? A Theoretical Perspective on „Collective Traumaτ) Gießen: Psychosozial-Verlag

Leuzinger-Bohleber, M. (2003): Transgenerative Weitergabe von Traumatisierungen (Transgenerational Tradition of Traumatization) in: Leuzinger-Bohleber, M. und Zwiebel, R.: Trauma, Beziehung und soziale Realität. Tübingen: 107-137

Schlapobersky, J. (2000). Die Rückforderung von Raum und Zeit (The Reclamation of Space and Time9. Arbeitshefte Gruppenanalyse 2000, 61ς86. Münster: Votum

Scholz, R. (2004): Das Unbewusste kennt keine Zeit! Das Unbewusste kennt keine Zeit? (The Unconscious Does Not Know About Time! The Unconscious Does Not Know About Time?) Gruppenanalyse 2/04: 147-154

Volkan, V. (1999): The tree Model: A Comprehensive Approach to Unofficial Diplomacy and the Reduction of Ethnic Tension. Mind and Human Interaction 10:142-206

Volkan, V. (2006): Killing in the Name of Identity ς A study of Bloody Conflicts. Charlottesville, Virgina: Pitchstone Publishing

Volkan, V. (2007): Massive Traume: The Political Ideology of Entitlement and Violence. http://www.vamikvolkan.com/Massive-Trauma%3A-The-Political-Ideology-of-Entitlement-and-Violence.php (12. 10. 2014)

Wardi, D. (1992): Memorial Candles: Children of the Holocaust. London

Welzer, H.(2005): Das kommunikative Gedächtnis ς Eine Theorie der Erinnerung (The Communicative Memory ς A Theory of Remembering. Revised and Enlarged Version of the Original from 2002) Überarbeitete und ergänzte Ausgabe des Originals von 2002. München: C.H. Beck

Welzer, H. (2008): Warum Menschen sich erinnern können und warum sie Geschichte haben (Why Humans Can Remember and Why They Have History). In: Arbeitshefte Gruppenanalyse (Hg): 57-68 Psychosozial 111, Gießen: Psychosozial

Wirth, H.-J. (2004): 9/11 as a Collective Trauma. Gießen: Psychozial-Verlag

Regine Scholz, PhD

Kada vrijeme postane iluzija - kolektivna trauma i pamćenje

Apstrakt: Trauma, posebno opšta i kolektivna, ispoljava tendencu da izmiče vremenu, na naki način ukazujući se bezvremenom - čini da zaboravimo da su se izvjesna zbivanja u sprezi s njom odigrala na određenom mjestu i u određeno vrijeme. U savremeno doba više se ne vode debate o tome da li pojedini dijelovi traumatskog iskustva postaju nasljeđe pohranjeno u nesvjesnom. Stoga se ova ψbezvremenostχ može povezati s Freudovom napomenom da nesvjesno ne zna za vrijeme. Ipak, ovo nije dovoljno kako bi se objasnila intergeneracijska transmisija traume. U ovom članku nastoji se istražiti poseban odnos kolektivne traume i vremena - u prvom redu diskriminirajući različite tipove traume, potom ih povezujući s različitim tipovima pamćenja kao i različitih emocionalnih zadataka. Naglasak je na adaptivnim funkcijama emocija i promjeni funkcionisanja traume kroz vrijeme. Članak je rezimiran zaključcima o tome koji tipovi aktivnosti mogu biti od pomoći, ili nužni, ovisno o tipu i stadiju kolektivne traume.

Ključne riječi: kolektivna trauma, odabrana trauma, identitet, vrijeme, pamćenje.

Doc. dr Aneta Sandić
Privatna psihijatrijska ordinacija τDr.Sandić"
Sarajevo, BiH

Agrafa II 3/2014
UDC 159.97(497.6)
Originalni naučni rad
Original Scientific Paper

Sjene tanatosa nad Bosnom i Hercegovinom

Apstrakt: Uvodni dio teksta bavi se indukcijom malignih anksioznosti u SFR Jugoslaviji početkom 1990ih godina. Fokus se ubrzo premiješta na stvarnost njenog destruiranja u Bosni i Hercegovini odakle autorica potiče i živi posljednjih desetak godina. Ratna stvarnost u BiH uokvirena je konceptom shizo-paranoidne fragmentacije uz neminovnost introjekcije zazora o kojem je pisala Julia Kristeva. U klasičnoj grupnoj analizi ova ideja ukazuje se bliskom konceptualizaciji četvrte bazične pretpostavke Earla Hoppera - zastrašujući okvir življenja kojem smo prinuđeni povinovati se u BiH. Intrapsihička inkapsulacija malignog disociranog sadržaja kreiranog u brutalnosti četverogodišnjeg ratovanja u BiH introjekcija je zazornog. Posljeratna stvarnost u BiH, sticanje čudnovate nezavisnosti, korjenito destruiranje humanijeg društvenog sistema (Titov socijalizam) u neoliberalnom kapitalizmu produbili su svježe, već stravične psihološke lezije otežavajući ljudima izlazak iz začaranog kruga još od ranih 1990ih. Precipitiranje tri velike grupe od naroda koji je živio bratstvo i jedinstvo, fetiš materijalnog na uštrb međuljudskih odnosa, transgeneracijsko prenošenje traume, gotovo egzibicionistička religijska praksa samo su neki od pokazatelja patogenih psiholoških procesa koji prebojavaju naše živote u zemlji za čiju slobodu smo, uistinu paradoskalno, možda i natjerani da se borimo nadajući se boljem sutra.

Ključne riječi: tanatos, socijalna traumatizacija, shizo-paranoidna fragmentacija, introjekt zazornog, (ba) I: A/M, neoliberalni kapitalizam, SFR Jugoslavija

Čuvajte bratstvo i jedinstvo kao zjenicu oka svog.
Josip Broz Tito

Zakonskim aktima stanovništvo Bosne i Hercegovine (BiH) radikalno je identificirano u terminima tri konstitutivna naroda. Tu su

Bošnjaci, Srbi, Hrvati[1]. Bosanskohercegovačku naciju krucijalno obilježava taj trostruki rascjep do krajnosti podređen etnicitetu. U razdoblju od 1945. do 1992. egzistirali smo u statusu Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije (SFRJ) pri čemu je pripadnost jugoslovenstvu kod većine žitelja daleko transcendirala etničku pripadnost. Nakon u krvi izborene nezavisnosti od matične zemlje 1995. godine zadesili smo se u demokratiji kasnog neoliberalnog kapitalizma. Od kako je BiH stekla svoju nezavisnost istoriju pišu, svaka za sebe, tri strane. Većinski dio Hrvata (Hercegovina) smatraju je istorijskim dijelom Hrvatske, Srba Srbije (Republika Srpska), a Bošnjaka Turske (Federacija BiH). Pritisak etnocentrizma malignih je razmjera.

Rođena sam 1973. godine u Sarajevu. Bila sam ponosna da sam Jugosloven. Sada, kao građanka Bosne i Hercegovine, borim se da me ne ophrva užas nihilizma zbog onog što nam se događalo 1992 ς 1995, a i ovog u čemu živimo nakon toga i sad.

Indukcija arhaične anksioznosti

Godina je 1989. U gradu i kod kuće sve je bilo uobičajeno. Život je tekao svojim tokom neopterećen brigom, strahom, mržnjom, terorom, beznađem, anomijom, (ne)tolerancijom. U životu prosječnog građanina Sarajeva, zaista mogu tvrditi, nisu bile prisutne nikakve naznake netrpeljivosti,niti razorne podijeljenosti. Godine 1990. ulice Sarajeva postaju nesigurne. Za sve nas to je sasvim novo iskustvo. Pred srednje škole dolaze grupice huligana i maltretiraju učenike. Prijete naoružani noževima, otimaju nam jakne, satove, patike. Policija ne sankcionira huligane, a mi živimo u istorijskom razdoblju neposredno pred raskomadavanja Jugoslavije čiji je scenario determiniran znatno ranije tim nezasitim usponom τkapitalizma katastrofe"[2]. Prvom polovinom 1991. na ulicama grada sve smo nesigurniji. Prosječan građanin još uvijek ne zna da je Musliman drugačiji od Srbina, a ovaj od Hrvata, te da će ih se za koju godinu stranci podučavati φtolerancijiχ, χsuživotuχ. Od učenika svih srednjih škola u republici odjednom se zahtijeva da se izjasne šta su po nacionalnosti. U aprilu se Hrvatska, uz svesrdnu podršku inostranih i domaćih neprijatelja socijalizma pridružuje Sloveniji u raskomadavanju Jugoslavije. Sarajevom počinju kružiti priče da će φukoliko dođe do pucanja u BiH biti krvi do koljenaχ.

Potiskivanje i rad negacije nisu uspjeli staviti pod kontrolu duboke tjeskobe. Doživljaj persekucije i anihilacije kao stvarnih (ne

[1] i manjina φostalihχ kako definira naš Ustav

[2] Klein N (2008) Doktrina šoka. Zagreb: VBZ.

simboličkih) potencija realiteta τprovocirala je erupciju nagona smrti na iskustvenom planu doživljenog kao straha od destrukcije"[3]. Paranoidna strahovanja kojima smo indoktrinirani zahvatila su nas duboko uz pomoć bombardiranja medijskim propagandnim programima. Izvještavalo se o stradanju naroda u susjednoj Hrvatskoj. Zavladali su arhaični strahovi. Strahovita devalvacija državne valute i nesigurnost na ulicama sve više su uzimali maha. Državni organi nisu činili ništa da spasu narod pogubnosti straha. Podržavan je sistematično kreirani haos,. na sceni je bila uvertira u krvoproliće koje će nam svima predubokim ožiljcima obilježiti živote. Strah i nezadovoljstvo usmjeravani su na matičnu zemlju koja se sve intenzivnije prebojavala imagoom zle maćehe. Realizacija ideje o raskomadavanju Jugoslavije započeta u Sloveniji kojoj se ubrzo pridružila i susjedna Hrvatska u BiH je nekim žiteljima bila nepojmljiva, nekima nije. Navodi se da je 1992. godine 64% stanovništva izašlo na referendum organiziran povodom inicijative za odvajane republike od SFRJ i da je od tog broja 99, 44% glasalo za [4]. Strah, splitting, projektivna identifikacija, negacija, idealizacija sopstvene velike grupe uz podsjećanja na prethodna ratovanja i stravična istorijska stradanja τu nekoj zemlji seljaka na brdovitom Balkanu"[5] nakon manje od pedeset godina mira uveli su narod u krvopoliće, nemislive anksioznosti, strah, život u obzorju τzazora"[6].

Shizo-paranoidna fragmentacija: introjekcija zazornog

Stvarnost anihilacije, mutilacija i zvjerstava provociraju duboki regresivni pomak u nastojanju da se izbjegne psihotična dekompenzacija. Probuđene primitivne anksioznosti mobiliziraju analogan set odbrana. Ego nastoji iskustvo arhaične tjeskobe držati φna sigurnojχ razdaljini od svjesnog. Ipak, preplavljeni self trpi fragmentaciju. U vremenu shizo-paranoidne fragmentacije u BiH kao jedinim koliko-toliko dostatnim konteiningom prikazale su se nacionalističke grupe predvođene nacionalističkim političkim rukovodstvom. Kako bi sačuvao sebe samog i na pukom fizičkom, i simboličkom planu, pojedinac nije imao mnogo izbora no prikloniti im se. Iniciran je uspavani *circulus vitiosus* kojem svjedočimo, ili aktivno u njemu sudjelujemo i danas. Hopperov koncept

[3] Sandić M (1996) When Fear Blurs the Mind's Eye. Group Analysis. Vol.29, 527-534.
[4] Izvor: Vijesti. www.source.ba
Pristupljeno 27.11.2014.
http://www.source.ba/clanak/5899866183846/vijesti/Dan%20nezavisnosti:%20Zemlja%20ponovo%20na%20prekretnici
[5] Maksimović D (1941) Krvava bajka. Elektronska verzija.
[6] Kristeva J (1980) Moći užasa. Zagreb: Biblioteka psiha, 1989.

četvrte bazične pretpostavke[7] ilustrira realitet našeg življenja. Autor piše o inkapsulaciji kao glavnom mehanizmu odbrane pred prijetećom anihilacijom kada velika grupa trpi masivnu traumatizaciju. Sugerirajući potenciju intrapsihičkog raspada na stadij raniji od shizo-paranoidne pozicije on tretira fisiju i fragmentaciju esencijalnim obilježjima anihilacijske anksioznosti. Prva odbrana pokušaj je fuzioniranja konfuzijom zahvaćenih incipijentnih reprezentacija selfa s reprezentacijama izgubljenog i napuštajućeg objekta koje su u procesu nastanka. Introjekcija je u ovim okolnostima vrlo specifična. Inkapsulirani introjekt sačinjen je iz psihičkih reprezentacija izgubljenog i napuštajućeg objekta, te različitih aspekata traumatske situacije. U ovo su uključeni i elementi selfa koji su traumom razoreni, izgubljeni. U psihi se ovaj inkapsulirani introjicirani objekat ponaša poput stranog tijela u ne-dijalektičkoj oscilaciji između fisije i fragmentacije s jedne, i fuzije i konfuzije s druge strane.

Ljudi u Bosni i Hercegovini bili su prinuđeni na život zatočen u zazoru, τna granici postojanja i halucinacije, na granici neke stvarnosti koja me poništava ako je priznamλ Leš - što su ga Bog i znanost napustiliλsmrt koja pustoši životλ Kao nešto imaginarno strano i kao zbiljska prijetnja, poziva nas i naposlijetku proždire[8]". Doba zazora u svom užasu njegovog realiteta sručilo se i obrušavalo na ljude tokom četiri godine. A τzazorno razbija zid potiskivanja i njegovih rasuđivanja. Ono vraća ja na granice odvratnoga od kojeg se ja odvojilo da bi postojalo ς vraća ga na izvore ne-ja, nagona, smrti" [9].

U brutalnim četverogodišnjim okolnostima, u tjeskobi persekucije, anihilacije, u ambisu zazora rođen je introjektom zadojen i nikad do kraja ostvaren bosanskohercegovački identitet. Njegov savremeni okvir zvanično je zadat 1991. godine pojavom nacionalističkih stranki.[10] Poput nekad i idealizirane zemlje Južnih Slovena sada se kao idealizirani objekat narodu predočio Bog. Tri boga za nekad jedan narod od koga nanovo, no istorijski ne i po prvi put, načiniše tri. Ovim je novonastala netrpeljivost pojačana do svog maksimuma.

---

[7] Michael Balint je definirao tri bazične retpostavke u odnosu na regresivni potencijal koji obilježava grupu. Earl Hopper nastavlja istraživanja u ovom pravcu i definira bazičnu pretpostavku Inkohezija: masifikacija ς agregacija kao regresivni modus kojim bivaju zahvaćene velike grupe koje su trpile masivnu traumatizaciju.

[8] vidjeti fus notu 6

[9] ibid

[10] vidjeti fus notu 3; Sandić M, Sandić A (2006) Archetypes Echoed in the Unconscious of the People. Group Analysis, Vol.39, No.3, 2006, 411-420.

Sjene tanatosa nad Bosnom i Hercegovinom - život u slobodi neoliberalnog kapitalizma

U toj maloj zemlji koja je tek prije devetnaest godina izborila svoju nezavisnost (da bi φnezavisnaχ odmah bila i do danas ostala pod patronatom OHR[11]-a) još uvijek žive vidljive multislojevite arhaične tenzije. Jednim dijelom ekstenzija su shizo-paranoidne fragmentacije u pravcu još dubljih anksioznosti anihilacije u kojoj je živio narod u BiH. Drugim dijelom globalizacija u koju smo natjerani da uđemo, a da nismo ni pitani (istovremeno nismo niti znali šta to zapravo jeste) produbila je već ratom načinjene psihološke lezije. Dezorijentirani, zatočeni u četvrtu bazičnu pretpostavku[12], ljudi su se okrenuli nametnutim novim idealima - materijalnom posjedovanju, konzumerizmu, seksualnom promiskuitetu itd. istovremeno se držeći nacionalnog kao čvrstog uporišta iznimno tijesno asociranog i uz vlastiti identitet.

Država koju smo dobili krvavom borbom, Bosna i Hercegovina, ne nudi žiteljima drugačiji imago kolektivnog ego ideala do posjedovanja na ličnom planu, nacionalne različitosti na kolektivnom. Masivno je mobilizirana projektivna identifikacija[13] i očito je da je, regresivno, smijenila sublimaciju, anticipaciju[14], altruizam i supresiju[15]. Život prebojavaju besparica, depresija, anomija.

τPatite od kaosa, vandalizma, nasilja. Patite od nedostatka autoriteta. Patite od korupcije, odsutnosti inicijative, nebrige koja udvostručuje nezapamćenu brutalnost pojedinaca, aroganciju mafije i

---

[11] Office of the High Representative

[12] Hopper E (2003) Traumatic Experience in the Unconscious Life of Groups. London and New York: Jessica Kingsley Publishers.

[13] i intrapsihički je odbrambeni mehanizam i interpersonalna komunikacija. Fenomen involvira takvo ponašanje u kojem subjekat vrši pritisak na drugog time što u nju/njega projicira aspekte selfa i/ili unutarnje reprezentacije objekata. Meta projektivne identifikacije podstiče se, provocira ne tako rijetko do stupnja ostvarenja indukcije, upravo tako da će se ponašati u skladu s projiciranim sadržajem. bihejvioralni obrazac naročito će se očitovati u interpersonalnoj komunikaciji upućenoj subjektu. Također, u pojedinim psihopatološkim konstelacijama subjekta ovakvo ponašanje bit će usmjeravano i prema sselfu. Izvor: Sandić A (2013) Objektni odnosi u psihoanalitičkoj psihoterapiji agorafobije i paničnog poremećaja. Doktorska disertacija. Filozofski fakultet, Sarajevo.

[14] anticipacija je primjer zrelog mehanizma ego odbrane. Očituje se odlaganjem neposredne gratifikacije planiranjem i promišljanjem o budućim dostignućima.

[15] primjeri zrelih odbrana koje autorica posebno izdvaja kao podržavane u prethodnom režimu. Pri tome superesiju treba posmatrati kao svjesnu odluku subjekta da se ne involvira u određenu emociju, stanje ili ne odreagira na impuls. Razlikuje se od potiskivanja i negiranja kako je svjesnog porijekla i jasno involvira i voljni proces. Izvor: ibid.

makinacije novih bogataša. Zapad teško da može zamisliti vašu patnju, vaša poniženja. Ne usuđujem vam se reći da dijelim vaše osjećaje, jer ς priznajem ς veoma je lako govoriti izdaleka. Recimo da patim zbog težine ogromnog zadatka koji stoji pred svima nama, nama koji smo ovdje i vama koji ste ondje, u godinama koje dolaze: zadatka koji je u tome da se promisli zašto". - Julia Kristeva[16]

S obzirom na tragiku Balkana, istorijska previranja i borbe za dominacijom nad ovim geografskim područjem jasno je da je u BiH, obzirom na njenu multietničnost, bilo prilično lako inicirati bratoubistvo. Klasično induciranje pogubne regresije ostvareno destabilizacijom društvenog sistema precipitiralo je tri velike grupe. Paranoidna projektivna identifikacija uz miksturu paranoidnog i narcističkog vođstva učinila je svoje uz svesrdnu podršku destruiranju koja nam je pristizala i kontinuirano i dalje pristiže i iz vana. Odmah nakon potpisivanja mirovnog sporazuma implementiran je liberalni demokratski kapitalizam ς otimanje narodnih dobara u klasičnom smislu φšok terapijeχ[17]. U sada u krvi i genocidu oslobođenoj zemlji ratna i poslјeratna pljačka na čelo grupa ustoličuje narcističke vođe koji se, po potrebi, služe i ciljanom paranoidnom propagandom[18]. Maligni narcizam posebno obilježava današnje socijaldemokrate i vodeće hrvatsko političko tijelo. Paranoidno vođstvo naglašenije obilježava srpska i muslimanska nacionalistička politička tijela. No, kako govoriti o paranoidnom u klasičnom smislu riječi kada tako svježa istorija Muslimana u BiH svjedoči njihovom genocidu? Na dalje, prije no što je oformljena SFRJ odnosi među Srbima i Muslimanima na ovom području, kao i Hrvatima, ne tako rijetko znali su poprimiti obilježja malignih tenzija. Perpetum mobile ratova, zvjerstava i kraćih razdoblja mira prožet manipulativnim buđenjima arhaičnih sjećanja pamtimo podučavani istoriji uz barem jedan rat koji je svako od nas doživio na ovom podneblju.

Aktualna problematika naknadno je pojačana sve evidentnijom islamofobijom[19] koja toliko podsjeća na nekadašnji kapitalistički stav prema komunizmu čije oličenje u očima SAD-a je bio tadašnji SSSR.

---

[16] Kristeva J (1995) Bugarska, moja patnja. L infini, No51, automme. Transl. Odjek, 2012. No.3-4: 116 ς 119.

[17] vidjeti fus notu br.2

[18] Stvarnost života u BiH, nekadašnje Titove Jugoslavije φu malomχ su npr. i kontinuirana izviješća koja nam pristižu putem javnih servisa o svježe pronađenim masovnim grobnicama. Ne čudi ritam koji pokazuje da su ovakve reportaže i vijesti učestaliji kako se bliži vrijeme izbora i sl.

[19] Sandić A (2011) Psihoanalitički osvrt na islamofobiju. Znakovi vremena. No.52/53: 174 ς 191.

Paranoidna strahovanja i podsjećanja na stvarnost komadanja i anihilacije redoviti su, u nepogrešivom ritmu, sadržaji naših medija. Istovremeno, uzori za identifikaciju koji nude narcističke i paranoidne vođe još više razbijaju zazorom okovane ljudske duše. Pokušaji restitucije sporadični su i nedostatni. Usuđujem se reći da smo kao pojedinci u ovoj pocijepanoj naciji, i kao pripadnici datog etniciteta, prestrašeni, iziritirani, bespomoćni. Opis koji Kernberg[20] predočava kao konzistentno obilježje nestrukturiranih velikih grupa u kontekstu povezanosti sa zadatkom koji nalaže okolina uz Hopperov koncept o kolektivima koji odražavaju agregate uz kontinuirane oscilacije ka masifikaciji aplikabilni su kada nastojimo ilustrirati psihološku klimu, sjene tanatosa nad BiH. Kao naš krucijalni zadatak ukazuje se da očuvamo taj, sad nanovo nepremostivi jaz između Muslimana, Srba i Hrvata. Populacija narkomana u strahovitom je porastu. Drogiraju nam se djeca još dok pohađaju osnovnu školu. Svjedočimo i nezapamćenom porastu maloljetničke delikvencije. Istovremeno ne postoji ni program zaštite stanovnika niti adekvatne psihoedukacije ovih mladih ljudi ophrvanih agresijom. Prostitucija cvate i u srednjoškolskoj i studentskoj populaciji. Slomljenog morala, opljačkanih narodnih dobara, nezadovoljni smo, umorni za još jednu borbu, duboko u sebi možda i prevareni. Uvučeni duboko u depresivnu poziciju daleko od naznaka reparacije izmoreni smo ambivalencijom za koju bismo da se radi o individui ustanovili psihotične kvalitete. Nemamo snage niti hrabrosti za još jedan početak.

Kao specifične atribucije bosanskohercegovačko socijuma ovog novog istorijskog razdoblja moguće je uočiti:

Akcentirano, neki put egzibicionizmom prebojeno involviranje u religijsku praksu fenomen je koji se jednim dijelom može objasniti pokušajem sublimiranja introjiciranog zazora. No, patogena inkapsulacija disociranog iskustva i vjersku praksu prebojava egzibicionizmom, prenaglašenošću koja odaje nedostatnost istinskog posvećenja sakralnom. Kod nekih subjekata omnipotentna identifikacija, pokušaj perlaboracije disociranog i inkapsuliranog introjekta iskustva življenja u zazoru, ukazuje se kao jedino što je preostalo da se suprotstavi besmislu. U sklopu koncepta četvrte bazične pretpostavke fenomen se može tumačiti i modusom reguliranja agresije u masificiranim društvenim sistemima, kada τživot postaje moralni i vjerski perfekcionizam i purifikacija. Pritisci za prilagođavanjem i povinovanjem su neizmjerni. Granice grupe bivaju

[20] Kernberg OF (2003) Socially Sanctioned Violence, u knjizi The Large Group Re-Visited, eds. Schneider S, Weinberg H. Jessica Kingsley Publishers: London and NewYork.

označene kontinuirano, a lični identitet je afirmiran u terminima pripadništva grupi[21].”

Političko vođstvo, od strane sva tri konstitutivna naroda, brižljivo nastavlja eksploitirati arhaične anksioznosti stanovništva. Na čelu su paranoidne i narcističke vođe čija žeđ za omnipotencijom i zaslijepljenost pohlepom ne dopuštaju i narodu da živi slobodu za koju se, bukvalno krvavo, borio.

Kriminalna hobotnica upravlja zemljom u kojoj je do prije dvadesetak godina moralni ideal bila zajednička dobrobit svih građana i narodno dobro (vlasništvo).

Prema tezi Hoppera socijalni sistemi koji su snažno traumatizirani podložni su agiranju spektra agresivnih pulzija. Korupciju i eksploataciju, prodor neoliberalnog τperverznog razumijevanja demokratije”[22] kojima u svoj njihovoj brutalnosti svjedoče životi današnjih žitelja BiH ispostavlja se kao jasna manifestacija agresiviteta. Sve ovo je propraćeno letargijom bivstvovanja naroda koji nije sretan, koji ne živi prostore slobode. τBitno različita od onoga φstranog koji uznemirujeχ, a isto tako i silovitija, zazornost se gradi u neprepoznavanju svojih bližnjih: za nju ne postoji ništa dobro poznato, čak ni sjenka uspomene”[23]. Dah zazora nošen krilima tanatosa i dalje nas tlači. Inkapsulirani introjekt organiziran u loši unutarnji objekat funkcionira kao fokus disocirane psihičke aktivnosti. Tješimo se šarenim lažama virtualne realnosti i zavodljivog konzumerizma. *Biti* se sve više izjednačava, ili je već izjednačeno, sa *imati*. Međuljudske spone izobličene su do tog stupnja da se u javnosti čuje tek po koji, sporadičan glas koji se pita kako je moguće da se niko ne pobuni, da se ujedinimo i stanemo u kraj političkoj manipulaciji i korupciji?

Inkohezija: Agregacija⁄Masifikacija[24]. Inkohezija se očituje u nesolidarnosti ili pseudosolidarnosti. Ovo je svakodnevnost života u BiH bilo da se posmatraju manje zajednice (zgrade u kojima živi dvadesetak porodica), bilo manji ili veći radni kolektivi, ili odnosi unutar političke stranke, etničke skupine itd. A, po okončanju Drugog svjetskog rata područje SFR Jugoslavije odisalo je sasvim drugačijom atmosferom ς solidarnost građana prije svega vrednovana je i favorizirana kao neupitna moralna kategorija. Hopper o agregaciji piše kao o predominiranju agresivnih osjećanja ili manifestnog agresivnog ponašanja u, ranije, masivno traumatiziranom socijumu. Manifestira se ravnodušnošću,

[21] pogledati fus notu 12
[22] Chomsky N (1999) Profit Over People. Seven Stories Press: New York.
[23] pogledati fus notu 6
[24] Hopperova konceptualizacija četvrte bazične pretpostavke

hostilnošću i povlačenjem iz međuljudskih odnosa. Agregaciju obilježava i otvoreno ispoljavanje mržnje u kojoj je svaka osoba protiv svake druge, ili svaka sub grupa postaje kontra grupa. Himna BiH još uvijek je nijema. Nema riječi. Podatak se može interpretirati iz mnogo različitih uglova, svojom simbolikom ukazujući na zaglavljenost u vremenu jezivog početka, nedovršenosti nastanka. O masifikaciji Hopper piše kao o fenomenu kada su agresivna osjećanja i ponašanja više prikriveni no u agregaciji. Primjer su različiti oblici nacionalizma udruženi s purifikacijom jezika, etniciteta, običaja, čak i estetskih vrijednosti. Studirajući njegovu monografiju τTraumatska iskustva u nesvjesnom životu grupa" gdje klarificira (ba) I: A/M čitala sam o onome u čemu smo se zadesili 90ih godina prošloga vijeka i u čemu smo zatočeni i sad.

U BiH ukazivanje na manjkavost ili negativnu atribuciju u drugom narodu doživljava se, usljed ustoličene projektivne identifikacije, kao napad na integritet i bukvalno fizičko opstajanje date etnije, uz koju je tijesno propojen i doživljaj cjelovitosti sopstva. Ukazivanjem na negativno u svom narodu izlažete se opasnosti da budete proglašeni izdajnikom. Pojedini koji su se usudili javno izreći kritiku, ukoliko se ona i njen glasnik smatrao opasnim po *status quo* ς premlaćivani su. Neki su i ubijeni. Istrage nisu ustanovile istinu o tome šta se tačno dogodilo, niti je iko preuzeo odgovornost za te zločine počinjene u mirnodopskim uslovima. Tako je i onom pojedincu kome je preostalo nešto kapaciteta za koliko ς toliko zdravo prosuđivanje jasna poruka stavljena do znanja.

Duboke anksioznosti, izrazit splitting, negiranja, devalvacija/idealizacija, konfuzija i projektivna identifikacija njegovani su i od strane sekularne tripartitne vladavine (tri člana predsjedništva, svaki iz reda datog konstitutivnog naroda) kao i prominentnih vjerskih poglavara pravoslavne, katoličke i islamske vjeroispovijesti. Kontinuirano biva hranjen taj zazorom stvoren introjekt. Živimo podijeljeni na deset kantona, dva entiteta i jedan distrikt. Hrvati traže entitet analogan Republici Srpskoj. Administracijski aparat nemogućno je pobrojati. Svaka gore pomenuta struktura ima kompletno rukovodstvo koje izdržava narod, nas manje od 5 miliona, brutalno osiromašivanih od 1990 godine. U BiH su tokom 2014. godine zvanično registrirane 183 političke stranke[25] tako da je nemoguće precizno locirati odgovornost za politički kreiranu stvarnost. Ipak, činjenica je da su nacionalističke stranke i socijal-demokrati daleko najbojniji i najuticajniji. Već dvadeset godina živimo

[25] Izvor; Nezavisne novine (elektronsko izdanje). 20.01.2014. pristupljeno 16.09.2014. http://www.nezavisne.com/novosti/bih/BiH-sa-183-politicke-stranke-rekorder-u-regionu-227181.html

pod dirigentskom palicom OHR-a. Bilo kakav povod, bio on minoran (poput štrajka gradskog saobraćaja) ili u neku ruku i dostatan (iskopavanja masovnih grobnica), lako posluži da se vlastito nezadovoljstvo životom u BiH projicira na onog drugog, drugi narod, odnosno onaj treći. U začaranom krugu izmoreni, izmrcvareni životarimo τsamo nekχ ne puca"[26]. I rezultati izbora ove jeseni mnoge, ili barem neke od nas, podsjetili su na izbore te zlokobne 1991.

Kako probuditi odavno nestali entuzijazam žitelja ove uboge zemlje? Kako vratiti ljudima blagost i osmjeh na izmorena lica?

Političari i vjerski poglavari ophrvani su boleću vlastitog narcizma i izostaje im ono što je u čovjeku ljudsko. Biznis, velike korporacije pokorili su i ovu zemlju u kojoj je do bratoubistva sva imovina bila narodna. Konfuzija koja se i dalje brižljivo njeguje, nastavak šok terapije koja je davno inducirala stupor[27] onemogućava jasno promišljanje i identificiranje uzročnika vlastite tjeskobe i nezadovoljstva. Jedni drugima smo mete agresije. Tako čvrsto se držimo u bratoubilačkom ratu podignutih barijera između nacionalnih grupa, i jedni spram drugih. Djecu, ovisno o etničkom području zemlje, ili dijelu grada[28], učimo drugačiju istoriju, drugačijem pravopisu. Ova bizarna shizma prisutna je već i pod krovom jedne škole u pojedinim sredinama ukoliko je populacija dovoljno nacionalno heterogena da se različitostima, uz parole suživota i ττolerancije" djeca brižljivo podučavaju već tokom obaveznog osnovnog školovanja. U Bosni i Hercegovini govorimo drugačijim dijalektima koji su se upostavili na nivo različitosti jezika. Pasivni, i tek spremni na okršaj jedni s drugima, još uvijek smo u vlasti traumom introjiciranog zazora.

Schermer[29] o konceptu (ba): I: A/M piše kao o τφpre-objektnomχ, kvazi ς autističkom stanju u kojem čak primitivne predstave vođstva, interpersonalnih odnosa, projektivnih φkonteineraχ itd. još uvijek ne postoje". Dodala bih da ono što postoji jeste dvadesetogodišnja izmrcvarenost, konfuzija, zatomljeni bol, strah i jad.

Iskustvo od onda i do sad podučilo me da ne zatvaram oči pred tanatosom. Nesagledivim se ukazuju pukotine bića iz kojih se promolio

---

[26] Naziv predstave premijerno izvedene u Pozorištu mladih u Sarajevu 2014. Autor: Emir Imamović; režija: Dino Mustafić.

[27] pogledati fus notu 2

[28] Aktualan primjer za ovo je npr. Mostar koji je u slobodnoj i nezavisnoj Bosni i Hercegovini radikalno podijeljen na hrvatski i muslimanski dio.

[29] Schermer VL (2003) From I:A/M to «Who a I» Aggregation/Massification and trauma-based affects and object relations in groups, u knjizi Traumatic Experience in the Unconscious Life of Groups. Jessica Kingsley Publishers: London and New York.

prikazavši se u raspomami silovanja, mutilacija, genocida. Sadašnja mirnodopska tiranija u BiH, daljnje duhovno sakaćenje i moralno i materijalno pljačkanje ljudi iskazuju tu istu silu koju u psihoanalizi poznajemo jedino kao nagon. Nekad duboko začuđena pred Freudovom tezom o nagonu smrti sada se još više divim njegovom geniju.

Transgeneracijsko prenošenje traume: introjekt zazornog

Raskomadavanje tkiva SFRJ daleko najbrutalnije je sprovedeno na području BiH. To apsolutno nije bilo teško predvidjeti s obizirom na njen tadašnji (i sadašnji) multietnicitet, napade tadašnje Jugoslavije na Sloveniju i Hrvatsku prilikom njihovog pokušaja otcjepljenja od matične zemje, kao i dobrovoljni odlazak pojedinih žitelja BiH da se u paravojnim hrvatskim jedinicama bore za nezavisnu državu Hrvatsku prije no što je krv i potekla Bosnom i Hercegovinom. Na moguću neuvremenjenost njenog odvajanja koje je iniciralo njeno tadašnje nacionalističko rukovodstvo i priznanje statusa neovisne države o strane EU indireknto ukazuje i Volkan[30] ne zadržavajući se dovoljno na tom, za BiH i mnoge druge zemlje razorene na sličan način, presudnom momentu. Pitam se da li je moglo biti drugačijeλ Docnije iste decenije Chomsky[31] objavljuje τProfit iznad ljudi". Naš tadašnji status republike u nesvrstanoj socijalističkoj zemlji u procesu razaranja, koja je svojom multietničnošću i simbolički reprezentirala bogatstvo jugoslovenske različitosti, jedinstva i ravnopravnosti ljudi, te sadašnja globalizacija u kojoj smo na svaki mogući način razoreni, porobljeni, poniženi, obezglavljeni, zatočeni u bespomoćnost jasno govore o pogubnosti istorijske odluke 1992. i o τperverznom poimanju demokratije"[32] u liberalnom kapitalizmu. Čovjek kojem je data mogućnost komuniciranja čudesnog[33] istovremeno je i biće kojem je data mogućnost da drugog okuje u zazor. U današnje doba nekrofilno gomilanje novca putem globalizacijom uspostavljenih ruta ispostavlja se kao dostatan i opravdan motiv ljudskog življenja. Nagon života i nagon smrti ς datost boravka na zemlji. Tanatos vječno šćućuren osluškuje, čeka da bude prozvan, da bi u raspomami grupe pokazao šta još čovjek uistinu jeste.

---

30 Volkan V (1997) Bloodlines: From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism. Basic Books: New : New ork.

31 Chomsky N (1999) Profit Over People. New York: Seven Stories Press.

32 ibid

33 Sandić A (2013) Estetski doživljaj pod lupom psihoanalize. Odjek, proljeće ς ljeto 2013. Godina LXVI, dvobroj 1-2, Sarajevo 44-47.

Transgeneracijsko prenošenje traume jeste naša realnost. Realitet je i mnogih drugih naroda u različitim istorijskim razdobljima. Volkan[34] je opisuje kao fenomen kada starije osobe nesvjesno eksternaliziraju vastiti traumatizirani self na mlađu generaciju. Tako dijete postaje τrezervoar za neželjene, mučne aspekte starije generacije". To značajno jezgro društvenog nesvjesnog[35] kroz istoriju čovječanstva bilo je i bit će manipulirano, barem na stupnju civilizacije na kojem smo od kako istorija ljudske vrste na zemlji bilježi rat.

Kada razmatramo fenomen masivne socijalne traume, kada čovjek onom drugom zazor priredi kao život, čini se da je tek pitanje da li je jedna nacija dovoljno silom jaka i kada će poroditi vođu da odredi metu paranoje velike grupe. Označivši je neprijateljem bojni poligon arhaičnih psihotičnih anksioznosti velike grupe eksternalizira se, u doba savremenih ratovanja, u drugo geografsko područje. Projekcijom agresivnih netolerabilnih sadržaja van svoje nacije sačuvat će svoj narod i svoju zemlju strahovitih razaranja ljudskih života. Pitanje je političke vještine predstavnika malog naroda kako će se snaći u komešanjima geopolitike. Ona se τpokazuje kao način kojim se u neprekidnoj i vrtoglavoj dinamici, u političkoj dinamici, konstituiše sama stvarnost: φnajstvarnijaχ, zemaljska stvarnost."[36] Vrlo zahtjevan je zadatak narod sačuvati od pogubnih shizo-paranoidnih fragmentiranja i anihilatornih užasa, omogućiti mu život dostojan čovjeka. Još veći je zadatak pomoći mu da se izvuče iz bazične pretpostavke I:A/M. U svom tom metežu stravičnih stradanja ljudskih života, pri čemu mislim i na mrtve i na žive i na one koji će tek da se rode, danas su na čelu pojedinci koji izvlače osobnu korist u najprizemnijem smislu te riječi. *Divide et impera.*

Tako je bilo i uvijek će biti dok je čovjeka na zemlji. Pitanje je ς kako da jedan narod, pocijepan u tri u krvi i genocidu, docnije opljačkan u ruhu demokratije i slobodne kompeticije liberalnog kapitalizma ς porodi vođu koji će ga izvući iz bezumlja četvrte bazične pretpostavke koju je živio i živi, sad već više od 20 godina, kao jedinu poznatu stvarnost? Kako ljudima vratiti dostojanstvo življenja? Kako se oduprijeti maksimi da je sticanje, posjedovanje i pokazivanje posjedništva smisao življenja? Kako nadvladati transgeneracijsko prenošenje traume kad, na ličnom planu, i nešto poput žalovanja za maternjim jezikom[37] u jednom

[34] Pogledati fus notu 30

[35] Hopper E (2001) The Social Unconscious: Theorethical Considerations. Group Analysis 34(1): 9-27.

[36] Vlasavljević U (1995) Geopolitika i geofilozofija. Dijalog, No.1-2: 13-18.

[37] pogledati fus notu 4

životu ne protiče tako lako? Hopper[38] nas upozorava da se mora odžalovati sve:

τSav gubitak mora biti odžalovan. Ne samo mrtvi. Ne samo savršena dojka. Ne samo dovoljno dobra majka. Gubitak samopoštovanja, sigurnosti, grupne harizme, fizičke moći, prava i privilegija asociranih uz pojedino razdoblje životaλ svi moraju biti priznati. Jedino tad je moguće oformiti više ili manje jasnu predstavu onoga šta je izgubljeno, i integrirati u jezgru selfa psihičke reprezentacije njihovih najviše željenih aspekata. U ovom smislu sav rast i razvoj uključuju ovladavanje depresivnim anksioznostima asociranim uz metaboliziranje ranije identifikacije".

Zaključak

Danas, u vremenu globalizacije, kada je novac Bog i kada velike korporacije proždiru narodna dobra koja su svojim radom stvorili moji roditelji i roditelji drugih žitelja BiH jasno je da smo se našli na putu oralne pohlepe širenja kapitala. Put je utrt time što smo na početku pocijepani na osnovu vjeroispovijesti i borili se i borimo u ime (tri) Boga. Da paradoks bude veći Kristeva nas podsjeća da τrazmotrimo ipak razmjere te užasne činjeniceλ da je u svijetu kasnog kapitalizma, kojem se želite priključiti, Bog mrtav"[39]. Baumann[40] klarificira šta je zapravo na sceni u novom tipu ratovanja u razdoblju likvidne moderne. Bitka više nema za cilj poraz na otvorenom bojnom polju. Cilj više nije osvajanje nove teritorije već τslamanje zidova koji su sprječavali protok novih, fluidnih globalnih moći, izbijanje iz neprijateljeve glave želju da uspostavi vlastita pravila, i otvaranje do tada zabarikadiranih i zazidanih, nepristupačnih područja operacijama drugih, ne vojnih, oružja moći". Tako u τfluidnom stadiju moderne naseljenom većinom vlada nomadska i ekstrateritorijalna elita"[41].

Kako odagnati sjene tanatosa nad BiH kad je jasno da niti žal za komadanjem Jugoslavije, na projektivnom nivou imagoa majke[42], niti odgovornost za taj akt nisu imenovani niti prorađeni? Ujedinjeni, isuviše bismo podsjećali na tkivo koje smo pristali da se razori u svojoj slabosti da se odupremo ili jarkoj želji da izbijemo na čelo kao samostalni, nedovoljno svjesni veličine zadatka u koji smo se upustili.

---

[38] pogledati fus notu 12
[39] pogledati fus notu 16
[40] Baumann Z (2000) Liquid Modernity. Polity Press: Cambridge.
[41] ibid
[42] Foulkes SH (1964) Therapeutic Group Analysis. George Allen and Unwin: London.

Maršal i drug nam je govorio:
Čuvajte bratstvo i jedinstvo kao zjenicu oka svog.

Assoc. prof. Aneta Sandić
Private psychiatric practice τDr. Sandić"
Sarajevo, Bosnia and Herzegovina

The Shadows of Thanatos Over Bosnia and Herzegovina

Abstract: The introduction of the text depicts induction of malignant anxieties in SFR Yugoslavia in early 1990s. The focus shifts, rather quickly, to the reality of its destruction in BiH where the author was born and has been living during the past decade. War reality in BiH is framed within the concept of schizo-paranoid fragmentation with the inevitability of introjection of horror, a concept elaborated by Julia Kristeva. In classical group analysis this appears to be close to Earl Hopperχs conceptualisation of the fourth basic assumption, (ba) I:A/M-frightening framing of life we are forced to succumb to. Intrapsychic incapsulation of malignant dissociated contents created in the brutality of the war in BiH is analoguous to introjection of horror. After - war reality in BiH, gaining of weird independence, destruction of the social system (Titoχs socialism) in neoliberal capitalism deepened already horrifying, fresh psychological injuries, thus making it even harder for people to step out of the vicious circle we've been already caught in at the beginning of 1990s. The precipitation of three large groups from one nation that lived brotherhood and unity, the fetish of material over genuine interpersonal relations, transgenerational transmission of trauma, nearly exhibitionistic religious practice are only some of the pathogenic psychological processes that colour our lives in the country for whose freedom, paradoxically indeed, we might have been forced to fight hoping for better tomorrow.

Keywords: thanatos, social trauma, schizo-paranoid fragmentation, introject of horror, (ba) I:A/M, neoliberal capitalism, SFR Yugoslavia.

Elena Papanikolaou, PhD

Agrafa II 3/2014
UDC 1 Kierkegaard
Originalni naučni rad
Original Scientific Paper

The Snowball Effect
From Business Ethics, through Kierkegaard, to the House of Atreus

Abstract: In this paper, I attempt to shed light to a psychological mechanism often underlying an agentχs recidivism after having committed an offense of whatever magnitude. This mechanism may work in parallel with the force of habit, as a justification of the agentχs reverting to the same immoral behaviour, but may also clarify why this is the case even in the absence of any practical purpose. Kierkegaard draws attention to this phenomenon and Euripidesχ Orestes provides a breathtaking illustration of it.

Keywords: repetition of crime, sin, immorality, self-reflection, guilt

I recently came across a short article on the webpage of Harvard Business Review, which stirred thoughts, or rather, memories of certain ideas that had sprung to my mind a long time ago. The article concerned a research, conducted by a team of eminent psychologists and professors of psychology, on the issue of how much more easily a φmediocreχ case of delinquency may snowball into a large one, compared to starting off as a fraud, big enough already [1].

The writers made reference to Bernie Madoff, the Wall Street stockbroker who stayed in history as the perpetrator of the biggest scam in the U.S. history. One day, and, ironically, while referring to some other

[1] Francesca Gino, Lisa D. Ordonez, David Welsh: φHow Unethical Behaviour Becomes Habit,χ Harvard Business Review, 4 Sept., 2014. publicly available at: http://blogs.hbr.org/2014/09/how-unethical-behavior-becomes-habit/

fraud, long before his own had taken off, Madoff commented to his secretary: φit starts out with you taking a little bit, maybe a few hundred, a few thousand. You get comfortable with that, and before you know it, it snowballs into something big.χ Madoff himself, who initially engaged in misreporting to cover moderate financial losses, eventually became responsible for the famous $65 billion scam.

In the course of their research experiments, the team of Profs. Gino, Ordonez and Welsh found that people who are faced with growing opportunities to behave unethically are much more likely to rationalize this conduct than those who are presented with an abrupt change. To prove that, they presented one group of employees with the option of φcheatingχ mildly, to earn $0,25 in the first round, and their majority (60%) gradually ended up cheating to earn $2,50 per problem. The φabrupt changeχ group were directly presented with the choice of cheating in the final round and only a 30% of them yielded to the temptation. Moreover, the researchers observed that people who played the role of auditors, in a simulated auditing task, were much less likely to report those who gradually inflated their numbers over time than those who made more abrupt changes at once, although the level of inflation was eventually the same. This suggests that even witnessing a gradual degradation in ethical behaviour makes a person more lenient in favour of the wrongdoer.

The train of thought that this article initiated, had two main stopping points, which were already interconnected, in my mind, and were now pressing me to revisit them: Firstly, the phrase: φDespair is the sin,χ surfaced my consciousness, which I quickly retraced to Kierkegaardχs monograph: *Sickness unto Death*. This I had already once associated to Euripidesχ version of the downfall of the House of Atreus, dramatized in *Orestes*. The link is provided by the idea of a moral agent indulging in the repetition of an act which is recognized as harmful or ethically unacceptable and, in specific, by the psychological frame of mind in which the agent dwells while repeating the offense. I shall soon clarify what this state consists in, but I wish to point out as soon as possible that I am not referring to phenomena traditionally perceived as instances of φweakness of willχ, or UƷpUΎfU΄ (akrasia), in Aristotelian terminology. Of course, when the moral agent may be said to recognize and agree that doing X cannot be deemed morally acceptable within a society, (eg. free-riding) or, that it is harmful to oneself (eg. gambling), and yet succumbs to the temptation whenever the latter presents itself, then we can ascribe to them weakness of will. However, in this paper, I

shall not be addressing the problem of how or why one may act against oneχs best judgment, but I shall focus on why one, who has already acted against oneχs best judgment when temptation arose, actually *seeks to continue to do so,* as a reaction against the guilt or self-denunciation that the original offensive act instigated in oneχs psyche. Kierkegaard points his finger at this psychological mechanism in the second part of *Sickness Unto Death,* so letχs see what he has to say.

Kierkegaard describes particular ways in which people may intensify their moral error by failing to take action against it.[2] As I mentioned, what I am particularly interested in is the description he offers of the possibility of wrongdoing out of despair over one's guilt or awareness of oneχs moral offense. In this state, which Kierkegaard calls a new sin, we recognize that we are living in a morally unacceptable way, but opt for self-pity instead of pursuing faith -for a believer, as Kierkegaard,- or moral regeneration, might one say in a non-religious context. Such a mindset of self-pity is conducive to an intensification of the moral offense, because we have recognized that we behaved immorally and yet have found it easier to dwell in this sense of wrong-doing rather than act so as to alleviate it. Kierkegaardχs diagnose, which strikes me as both an intuitively plausible and exceptionally astute observation is that *it is the perpetuation of the moral offense itself* which takes our mind away from self-reflection and guilt, so in this sense, the state of despair becomes a state of sin. Every new offense or crime we commit subsequently, is not a new offense, but rather a manifestation of a single, continuous immoral, desperate state. At this point, I would normally attempt to illustrate the above by means of an actual example of treachery, if, by a most welcome coincidence, Kierkegaard himself had not already offered a most characteristic one, given this paperχs point of

[2] Kierkegaard uses the word τsin" throughout the essay, but since the psychological insight I wish to isolate stands independently of the authorχs Christian convictions, I prefer to use non-religious terms, such τmoral error" or τoffense". I will not be concerned with the rest of the book in this article, so, in this regard, it will suffice to note the following: The human "self" overcomes despair by "becoming itself," which means establishing the appropriate form of the synthesis of infinite (spirit) and finite (body). For Kiergegaard, this is possible only through God. People may enter despair by becoming absorbed in reflection on fantastical possibilities and neglecting reality's constraints. Conversely, people may become weighed down by concerns and fail to imagine other possibilities. People may despair because they reject their lives and selves completely or because they want to be the complete masters of their life and destiny. Both are deemed impossible. And, interestingly, both aspirations can describe the state and mindset of Orestes and Electra, as revealed in Euripidesχ play.

takeoff: he says that, when a person who once stole $100, another time steals $1,000, these are not two distinct, repeated wrongful acts. The continuous state of sin which potentiates and vents itself through these acts is *a new mindset*, a new consciousness. As he wonderfully puts it, thinking otherwise is as superficial as it is to assume that φλthe railway train moved only when the locomotive puffed,χ whereas φλ it is the even momentum with which the locomotive proceeds which occasions the puffing.χ[3] So, in the experiment described at the beginning of this paper, without denying the interpretation ascribing the increasing ease in committing an ever more serious offense to habituation, one may recognize a psychological mechanism which can work either in its stead or in tandem with it: namely, the tendency to gradually indulge more and more deeply in the immoral behaviour, as a reflexive reaction to the recognition (however conscious or otherwise) of oneχs wrongdoing.

Kierkegaard goes on to offer a very vivid description and explication of this ill consciousness and its manifestation, a fragment of which I find rewarding to include: τλDespairing over oneχs sin is the expression for the fact that sin has become or would become consistent in itself. It will have nothing to do with the good, will not be weak enough to hearken once in a while to another sort of talk. No, it will hear only itself, have to do only with itself, shut itself in with itself, yea, enclose itself within one enclosure more and by despair over its sin secure itself against every assault of the good or every aspiration after it. It is conscious of having cut the bridge behind it and so of being inaccessible to the good as the good is to it, so that though in a weak moment it were to will the good, this would nevertheless be impossible. Sin itself is detachment from the good, but despair over sin is a second detachment."[4] What better an introduction to seek for, in order to set the colours of the opening scene of the *Orestes* and anticipate its development.

The plot of *Orestes* assumes, in its background, the traditional pattern of ŭuƿʒ|, ƨʇȝʏ‖ʒ|, ǂ‖ʒ|: one act of hybris leads to the victimsχ rage, who then seek revenge and become themselves perpetrators of further hybristic acts in the guise of retribution, thus creating an endless chain of violence. But this is only the dramatic background, in so far as Orestes, Electra and Pylades have already committed or abetted, respectively, the murder of Clytemnestra, to avenge the murder of Agamemnon. The

[3] Kierkegaard, S. (1941,) p. 121.

[4] Kierkegaard, S. (1941,) Part 2, Chapter III: The Sin is not a negation, it is a position. (pp 124 ff.)

blinding force of vindictive rage (to which I shall refer as ἄτη[5]) is not presented as exhausting its vehemence *only* within a single crime which would serve, at the same time, as the imposition of Δίκη (justice) on the crime preceding ς and prompting ς it. On the contrary, what had struck me as the distinctive element of this play, is that, once entangled in the net of ἄτη, the heroes undergo a moral metamorphosis: they lose track of both moral sense and practical reason, they indulge into a series of heinous crimes directed against innocent victims and they thus forego any possible pretension to the enactment of just punishment. The blind rage prompting the vindictive lust in the characters, which I regard as the theme of *Orestes,* is a phenomenon concerning human nature in general. Euripides shows that we are all potential victims of the effects of ἄτη by precisely describing how the characters entrapped in it undergo a moral change. Therefore I cannot accept accounts confining the play to a study of a particular class of individuals with an innate or inherent criminal propensity[6]. So, letχs see how this moral degeneration comes about, according to Euripides.[7]

As I have already hinted at, the first scene is painted in the Kierkegaardian colours of the ill consciousness: It reveals the brother and sister in a state of utter despair, with Orestes being actually physically sick with guilt from the recent matricide, of which he was the actual executor. They are now outcasts to the Argive society, in fact, they are awaiting their trial by the assembly, and possibly a death sentence. After the plea for help which they address to their uncle, Menelaus, falls through, Pylades, their intimate friend and cousin, arrives to join them and this marks the inception of the disastrous folly we are about to witness: we find ourselves swept by a burst of furious, vindictive frenzy which entangles the three protagonists and leads to an escalation of unjustifiable crimes. So, in response to Orestesχ first impulse to commit a theatrical

[5]Though this term does not occur in this play I shall adopt it because I think that it effectively summarizes the main theme of the play, by encapsulating the traditional combination of blind rage and vindictive lust.

[6]Arrowsmith speaks of the τgradual exposure of the real criminal depravity of Orestes and his accomplices"
(1958, p. 107). Mullens regards Orestes as seeking oblivion of one crime by indulging in another (1940, p.156) and Simon ascribes to the hero a τmisogynous psychotism" (1978,p112).Such psychoanalytic approaches tend to analyse the behaviour of Orestes as an individual's in real life. But within the context of the play any character's behaviour should be analysed on the basis of its relation to the play's purpose.

[7] For the sake of convenience I shall divide the play into three parts; 1-1085 (τthe despair"), 1085-1624 (τthe ἄτη ") and 1624-1693 (τthe solution").

(heroic, in his terms,) suicide, Pylades suggests that they seize and kill Helen, instead, so as to exact revenge from Menelaus. Without any reservation, everyone hails this as a glorious suggestion, only surpassed in praise by Electraχs ensuing addendum, consisting in the murder of Hermione, their cousin, daughter to Menelaus and Helen. As soon as they have conceived of one crime, the path is paved for them to top that with a new one and, what is most striking, for no binding reason and no practical, however abominably self-regarding, purpose.

With a view to ensuring precisely that the protagonists are subject to a kind of moral change to which we are all prone, it is crucial for Euripides to secure our sympathy for his main characters. The establishment of a sympathetic portrait of the siblings is based on three recurring motifs: sickness, friendship and love of life. Those motifs are extensively presented in the first part, but are also abundantly repeated in the second one, as if inviting the spectators not to forget their initial impression of the protagonists. Hence, Orestesχ weakness (227-30), his crisis (255-278), both his and Electraχs lamentation of their misfortune (Electra: 34-50, 91, 131-5, 162, 180-1. Orestes: 211-4, 240, 380) and their deplorable physical state (223-6, 301-3, 385) are intended to arouse our pity. The unconditional and mutual dedication between the siblings is introduced as soon as the chorus arrives (Electra begs them not to awake her brother, 136 ff.) and dominates the atmosphere until Menelausχ entrance (217 ff.: Electraχs attention to her brother, 280-5 and 295-306: Orestesχ fraternal concern, 307-8: Electraχs promise of lifelong devotion). Fraternal dedication becomes enriched with loyal friendship when Pylades arrives (729) and immediately avows his attachment to Orestes (735). He comports himself as the paradigm of self-effacing love and fidelity when he declares that he will join his friend in his misfortune (806) and stays true to this word when he is ready to follow him and his sister to death (1070, 1245). The third repeated motif, the protagonistsχ longing to live, is naturally explained by their youth[8], for the impending loss of which Electra mourns at 1029-30. And, of course, it explains their repeated attempts to secure salvation and the readiness for the flame of their hope to light up against all odds (see 1131 ff.). Their uncompromising wish to live finds expression in lines 382, 644, 677, 1050, in their prayer to Agamemnon (1231-4) and in Orestesχ confrontation with the Phrygian slave (1506-36): The Phrygian escapes

[8] References to them as ǂtʂʔʊ́ or sʊ̌tʊ Yǀ (children) are very frequent: e.g. 71, 199, 371, 464, 827, 838, 1226, 1232, 1234, 1238; references to Electra as sʊ́pzʈʔsǀ can be found in lines 26, 64, 72, 92, 108, 208, 663, 957, 1194, 1197, 1199, 1217, 1321.

death for declaring the preponderance of the value of life over every other concern, (1509, 1523) which could only have met with Orestesχ agreement. Another, most charming recurrent motif is the intimate relationship between Electra and Pylades, the wonderful married life which either awaits them or of which they will be bereft (1075-81, 1207-10). Finally, we should take note of the unreserved support the chorus lends to the main characters[9]: its constant pity and concern seem to serve as a reminder of our communion in those same feelings at the beginning of the play.

Now we can see how the shift in the charactersχ comportment is brought to the surface. In the first part, Orestes appears remorseful toward the act of matricide five times: he is thankful for the comforting effect of ˝Yɬƨs| and ΛTƶƵ (Slumber and Forgetfulness) (211-4), he denounces his crime as ἔpƱsƨ Uƨs‖ʒnjǂUɬsƨ (unholy deed) (286), which even his father would have averted him from (288 ff.) - so far is he from justifying himself by the plea that he was obliged to avenge his fatherχs murder. Most expressly he confesses to Menelaus that it is his ‖Njƨ‖ʒ| (conscience) which haunts him in the form of sickness, (ƨNJ‖s|) (395 ff.). Finally, shortly before Pyladesχ inducement to revenge, Orestes once more shows aversion to the shedding of family blood (1039). However, when his environment becomes hostile and pressing, we can already remark his tendency to contradict himself by attempting to justify his act (544 ff.: his defense against Tyndareus, 930 ff.: his reported public defense). Electra also displays repentance in responding to the chorus (194) and Helen (105). On the whole, they are all ready to die heroically after the conviction by the Assembly, including Pylades, who ignites the chain of violence at 1085. From that point onward, the τthree" plot and indulge in a series of crimes and forego any claim to reason and morality. Some critics, as already mentioned, attribute Orestesχ behaviour to his insanity[10] and others acknowledge the existence of **change** in Orestesχ comportment, but attributes it to bad influence from his friends[11]. Both suggestions fail for not recognizing that the violent shift displayed about one third through the play is common for **all three,** so that its cause cannot be either clinical depravity or bad council. What motivates this common change is the blinding effect of vindictive rage, ἄ+Ƶ, and so far, Euripides is still playing within the rules of the theatrical tradition of his

[9]e.g. in lines 316-31 the chorus implores the Eumenides to forego their victim.
[10]e.g. Simon regards the τtwists" and τstops" in the plot as reflecting Orestes' deranged state of mind (1978, p.153).
[11]Perrotta, 1928, Burnett, 1971.

time.

Indeed, the blinding impact of the retaliatory obsession seizing the heroes shows the same pattern, as one is already familiar with from Aeschylusχ *Oresteia*, but also from Sophoclesχ *Ajax* and from Greek tragedy in general. As the characters embark on an act of revenge, they contradict their previous beliefs and actions. To begin with, Orestes, Electra and Pylades agree that honour demands that they heroically endure their appointed death (1022-3, 1062-4) and yet they shortly switch to the τold fashioned" heroic code prescribing revenge before suicide (1167-71), only to forget about the latter completely and concentrate on the possibility of their salvation (1151-2). Their concern about the **justice** of the matricide we witnessed in the first part evaporates when they agree upon using Helen[12] and Hermione as the means of punishing Menelaus. And Orestes asks for Agamemnonχs assistance which he deserves for having justly avenged him (1226-9), forgetting his earlier avowal that even his father would have discouraged him from this deed. Tyndareus also falls prey to the blinding effect of vindictiveness, when, at 614, he advocates ɛYNj‖ʒƹs2 Uf₹Ƶ2 (capital punishment) for the wrongdoers (namely, his grandchildren).

Hence, ă⫲Ƶ invades the characterschi minds with the sole purpose of revenge and prevents them from having contact with reality, as it was expressed in their previous beliefs and judgments. This theme of the collective fit of blindness as leading to revenge finally finds expression in the recurrent motif of the interplay between appearance and reality. Wolff seems to be aware of this observation when he says that τillusion and seeming in every form dominate the play," but he interprets it as corroborating the sense of τthe superfluous and gratuitous" through the τbafflement of human purpose" and thus, presumably, alluding to τsomething of the contemporary mood in Athens"[13]. I shall not ask why the mood of the war-stricken Athens of 408 B.C. would be one of

[12] In order to make sure that Electraχs eventual hostility towards Helen is not justifiable, Euripides has Electra herself dispose us favourably towards her in the prologue by saying that Helen is crying for both her lost sister and the misfortunes of the house (61), thus discrediting the grounds for her own hostility toward her aunt (exhibited at 29, 126 ff., 248 and, above all in the revenge-scheme against her). Besides, whilst attending to her beauty, Helen is reported to be preparing a garment for her sister (1453-6) and, most importantly, it is her alacrity to help Orestes and Pylades which makes their attempt to murder her almost successful (1437 ff.). In short, her virtues are prominent and significant enough to highlight the blinding effect of vindictiveness in her enemies, who appear totally insensitive to those qualities.

[13]Wolff, 1968, pp. 342, 346.

emptiness or superfluousness ς instead of demoralisation and despair, for instance ς for, as I have said, I think that this game of truth and illusion is a much more extended one and it symbolises a much more serious phenomenon. Thus, at 259, Electra tells her brother that he is suffering from delusion, at 782-3 Orestes and Pylades contemplate that a mere **appearance** of justice will help their defense; line 1175 refers to the comforting effect of words even against reality and it is in the same spirit with line 287 (ɬƽĩ| ʒὲƨ ʗNJƱƽʒ| ŹűDŽpUƭY, ɬƽĩ| UχűpƱƽʒ‖ʒƨ ƽű). In lines 1273-4 Electra falsely believes that she sees someone in the path and in lines 1629-34 Apollo belies Orestesχ and Pyladesχ impression that they have killed Helen. Finally, lines 235, 314-5, 1419-20 and 1629-34 also support the motif in question.

That much I had to say regarding the deliberate echoes of the *Oresteia*. Now, to return to my principal concern, as regards aɬŹ, Euripides brings a new insight into its function, in that the ƽUƤUƇƽƽ⌊ DŽpʈƨω2, the utter folly which generates the lust for revenge soon evolves into a demoralising, brutalising power, entwining the **same** agent in an ever stronger propensity to crime. Pyladesχ original suggestion to take revenge upon Menelaus (1098-9) is quickly expanded to include the murder of Helen as the means to achieve revenge (1105); Electraχs proposal to earn their freedom by merely threatening to take the innocent Hermioneχs life easily gives way to readiness to actually commit this additional murder (1535). And in the end, the most bewildering and revealing thing takes place: when the blackmail finally begins to pay off (at 1615 Menelaus exclaims to Orestes: φűDžYʒ| ʒY,χ i.e., φI am yoursχ), we would expect the three people who conceived of this, however sinister means of leverage, to cease fire and benefit from their victory. However, Orestesχ response (1617 ff) betrays that the end primarily occupying his mind, and, apparently, speaking on behalf of his company, is no longer their salvation. The only thing remaining is their acquired ease in flying from one crime to another, with no apparent gain, but for Kierkegaardχs suggestion: The offender dwells in a new state of sin, a state of dissonance which finds relief by casting any φgoodnessχ out of its kingdom and corroborates itself through repetition. Indeed, As if Menelausχ words of surrender had passed unperceived by any of the three protagonists, Orestes replies to his uncle that he condemned himself by his actions and orders his accomplices to set the house on fire. Thus, I have to disagree with both the tendency to regard Orestesχ reaction as

expressing inexplicable insanity[14] and the attempt to justify rationally Orestesχ response by reading in it the supposed realization that Menelaus only admits defeat in the **verbal** agon and does not commit himself to any promise.[15] An independent reason for discarding the latter view is that neither does the text offer any sign of Orestesχ finally realizing his uncleχs unwillingness to yield, nor is it reasonable to suppose that his űDžYƵ| ȝY, even read as a surrender in the verbal debate, could not constitute the first step toward his complete capitulation. Finally, as regards the suggestion that those lines be eliminated as an interpolation, Seeck finds the fire-motif unnecessary for Orestesχ purposes since τDas Messer sitzt Hermione an der Kehle, und Orest hatte bereits einmal das Schwert in der Hand, um sich selbst zu töten (1068)"[16]. Not only can I not regard this suggestion as sufficient grounds[17] for discarding the verses in question but, in fact, I **do** see a purpose behind exactly the practical superfluousness of the fire: a great theatrical way of presenting the culmination of this criminal frenzy: the lust for complete catastrophe, including self-destruction, a frame of mind which a verse from Macbeth, cited by Kierkegaard himself, can illuminate:

τFor, from this instant, Thereχs nothing serious in mortality:
All is but toys: renown and grace is dead."[18]

A discussion of the actual end of the *Orestes* would lie beyond the scope of my purpose in this paper.[19] Far from laying claim to the

---

[14]Kitto, 1961, p. 349: τ...as Orestes comes out, sword in hand and now obviously a maniac, to ...make all ready for the last frantic and bloodthirsty scene".

[15]Spira, 1960, p.143, Strom 1957, p.88, Note 2: τMit seinem 'űDžYƵ| ȝY' 1617, stellt Menelaos ja nun fest, daß er 'in der Klemme' ist; keine spur von Nachgiebigkeit".

[16]Seeck, 1969, p. 13.

[17] I would only yield to stylistic reasons for doubting their authenticity (Willink, 1986, pp.363-4,) but since there has not been unanimity until now, I can still regard Orestesχ order for overall catastrophe as revealing the vengeful lust at its purest, prepared and potentiated by the chain of crimes preceding it .

[18] Shakespeare, Macbeth, Act ii, Scene 3. Kierkegaard hails this quote as a psychologically masterly line, revealing Macbethχs despair over the murder he has just committed. (Kierkegaard, 194, p. 126).

[19] Apollo appears and announces reconciliation, to be effected by two marriages, Helen φs deification, Orestesχ expiation and reign in Argos, Menelausχ reign in Sparta. the apparent, god-imposed φhappy endχ could be ironic, (eg., Von Fritz, 1962, p 313, Vellacott, 1975,) or it could be, in my opinion, an actual suggestion that Ďľpƶ| is the only possible block against an ever-growing snowball of horrifically violent crimes. Kierkegaard would have probably been happy with this reading and, although, in the Euripidean theater, divine appearances are mere dramatic devices, he would have been even happier to see it offered by a divine representative. For him, the solution to despair was the restoration of oneχs faith, after all.

discipline of psychology as an area of my expertise, and therefore acknowledging my limits in pursuing a thorough psychological study of the phenomenon described, my purpose was to express an idea which had remained latent in my mind long enough. While reading the article mentioned at the beginning of this paper, I thought that there was more to be said than the reading of the experimentχs results suggested, regarding the possible motivation behind repeating an offense with an ever increasing alacrity. Without denying that one becomes accustomed to committing an offense and gradually, as the force of habit paves the way, remorse loses much of its reformatory potential and the possibility of ever more serious offenses may gradually find ready acceptance by the agent. Nevertheless, this is not, I think the full story: at least with the exemption of pure cynics or sociopaths in the nature of Shakespeareχs Iago, when, for whatever reason, a person commits an offense and realizes, (to any degree of awareness,) that she has engaged in condemnable behaviour, it is quite possible that, in a most ironic and, indeed, terrifying way, she seek refuge from self-confrontation within the φmentalχ shelter slowly constructed by the repetition of the offense itself. Thus the guilty consciousness φsecures itself against every assault of the good,χ and entrenches itself against the attack of remorse or repentance, by sinking ever more deeply in φsin,χ till the repetition of the crime may not even yield the practical benefit that had originally motivated it, and serves no purpose, other than preserving the mindset that enables the agent to refrain from self-reflection: this mechanism is wonderfully revealed by the ingeniously orchestrated moral metamorphosis of Agamemnonχs descendants and pushed to its limits by the purported burning down of the House of Atreus.

Works Consulted

Arrowsmith, W.: τIntroduction to Orestes," ed. Grene and Lattimore, *Euripides 4,* Chicago 1958.

Blaiklock, E.M.: *The Male characters of Euripides*,Wellington 1952.

Burkert, W.: τDie Absurdität der Gewalt und das Ende der Tragödie: Euripidesχ Orestes", *Antike und Abendland* 20, 1974, pp. 97-109.

Burnett, A.P.: *Catastrophe Survived,* Oxford, 1971.

Falkner, T.M.: τComing of Age in Argos: Physis and Paideia in Euripidesχ Orestes", *Classical Journal 78,* 1983, pp. 289-300.

Fritz, K.Von.: *Antike und moderne Tragödie,* Berlin, 1962. Fuqua, C.: τStudies in the use of Myth in Sophoclesχ Philoctetes and the Orestes of Euripides", *Traditio* 32, 1976, pp. 29-95.

Gino, F., Ordonez, L. D., Welsh, D.: "How Unethical Behaviour Becomes Habit," *Harvard Business Review*, 4 Sept., 2014.
publicly available at: http://blogs.hbr.org/2014/09/how-unethical-behavior-becomes-habit/
Greenberg, N.A.: "Euripides' Orestes: An interpretation", *Harvard Studies in Classical Philology 66*, 1962, pp. 157-92.
Grube, G.M.A.: *The drama of Euripides*, London, 1961.
Hall, E.: "Political and cosmic turbulence in Euripides' Orestes", in *Tragedy, Comedy and the Polis*, ed. A.H.Sommerstein, S.Halliwell, J.Henderson, B.Zimmermann, Bari, 1998, pp. 263-85.
Kierkegaard, S.: *Sickness Unto Death*, Princeton University Press, New Jersey, 1941.
Méridier, L.: *Eurpide , Oreste*, Paris, 1959.
Michelini, A.N.: *Euripides and the tragic tradition*, Madison, 1987.
Mullens, H.G.: "The meaning of Euripides' Orestes", *Classical Quarterly* 34, 1940, pp. 153-58.
Nestle, W.: *Euripides*, Stuttgart, 1901.
Parry, H.: "Euripides' Orestes. The quest for salvation", *Transactions of the American Philological Association (TAPA)* 100, 1969, p.337-53.
Perrotta, G.: "Studi Euripidei 2: L'Oreste," *Studi Italiani di Filologia Classica* 6, 1928, pp. 89-138.
Rawson, E.: "Aspects of Euripides' Orestes," *Arethusa* 5-6, 1972-3, pp. 155-67.
Reinhardt, K.J.: "Die Sinneskrise bei Euripides", in *Tradition und Geist*, Göttingen, 1960, pp. 227-56.
Rivier, A.: *Essai sur le tragique d'Euripide*, Paris, 1975.
Schein, S.L.: "Mythical Illusion and Historical Reality in Euripides' Orestes", *Wiener Studien* 88, 1975, pp. 49-66.
Seeck, G.A.: "Rauch im Orestes des Euripides," *Hermes* 97, 1969, pp. 9-22.
Simon,B.: *Mind and Madness in Ancient Greece*, Ithaca,1978.
Smith, W.D.: "Disease in Euripides' Orestes," *Hermes* 95, 1967, pp. 291-307.
Spirra, A.: *Untersuchungen zum Deus ex Machina bei Sophokles und Euripides, Kallmünz*, 1960.
Strohm, H.E.: *Interpretationen zur dramatischen Form*, München, 1957.
Vellacott, P.: *Ironic Drama, A study of Euripides' Method and Meaning*, Cambridge, 1975.
Wedd, V.: *The Orestes of Euripides*, Cambridge, 1907.
West, M.L.: *Orestes*, Warminster, 1987.
Wolff, C.: "Orestes", in *Oxford Readings in Greek Tragedy*, ed. E.Segal, Oxford, 1983.
Zeitlin, F.I.: "The closet of masks: Role-playing and Myth-making in the Orestes of Euripides," *Ramus* 9, 1980, pp. 55-71.

Elena Papanikolaou, PhD

Efekat snežne grudve
Od poslovne etike, preko Kjerkegora do Atrejeve kuće

Apstrakt: U ovom radu nastojim da osvetlim psihološke mehanizme koji često prate recidivizam agenta nakon izvršenog prekršaja, bez obzira da li se radi o manjem ili većem prekršaju. Ovaj mehanizam može delovati paralelno sa snagom navike, kao opravdanje za agentovo vraćanje istom nemoralnom ponašanju, ali može objasniti i zašto se to događa čak i onda kada nema nikakve praktične svrhe. Kjerkegor ukazuje na ovaj fenomen, a Euripidov Orest predstavlja njegovu zapanjujuću ilustraciju.

Ključne reči: ponovljeni zločin, greh, nemoralnost, samorefleksija, krivica.

Mr Žana Damnjanović
Filozofski centar za psihoanalizu
Novi Sad

Agrafa II 3/2014
UDC 821.111.09 Naipaul V.S
316.37
Pregledni rad
Review Article

Identitet u postkolonijanoj književnosti: V.S. Najpol

Apstrakt: Savremene tendencije u filozofsko-književnoj teoriji kreću se u pravcu preispitivanja pojma identiteta. Poimanje identiteta kao suštinski statičnog fenomena čini srž kulturne misli u eri imperijalizma, dok postkolonijalna teorija u analizi ovog koncepta insistira na društveno-istorijskoj uslovljenosti identiteta koji se konstituiše kroz osećaj pripadnosti određenoj društvenoj grupi, ali i kroz različitost i višestruke odnose sa drugim identitetima, te se tako ne izražava samo kroz ono što jeste, nego i kroz ono što nije. Osećaj ugroženosti identiteta u dodiru sa drugim kulturama pojačan je društveno-kulturnim promenama nastalim usled procesa globalizacije i proizvodi „krizu identitetaτ koja se razrešava vraćanjem korenima, tradicionalnim kulturama i identitetima, ali i afirmacijom različitosti, koja uključuje ideju izbora i negacije.

Ključne reči: lični i kolektivni identitet, „postkolonijalna amnezijaτ, Drugost, Lakan.

Potraga, kriza i opiranje

Pojam identiteta, formulisan još u presokratskoj filozofiji, odnosi se na princip prema kome svako biće uvek i svuda mora biti jednako samo sebi da bi uopšte bilo. Tokom 19. i 20. veka ovaj koncept počinje da uključuje čitav niz kulturnih atributa kao što su karakter, iskustvo, društveni položaj ili način života, što naglašava društveno-istorijsku uslovljenost identiteta koji se konstituiše kroz osećaj pripadnosti određenoj društvenoj grupi, ali i kroz različitost i višestruke odnose sa

drugim identitetima, te se tako izražava ne samo kroz ono što jeste, nego i kroz ono što nije [1].

U postkolonijalnoj teoriji upravo takav odnos prema identitetu postaje od ključnog značaja, s obzirom da pozicioniranje jednog identiteta u radikalnu opoziciju prema drugom vodi ka onom što se naziva „sukob civilizacija.τ[2] Osećaj ugroženosti identiteta u dodiru sa drugim kulturama pojačan je društveno-kulturnim promenama nastalim usled procesa globalizacije i proizvodi „krizu identitetaτ koja se razrešava vraćanjem korenima, tradicionalnim kulturama i identitetima, ali i afirmacijom različitosti, koja uključuje ideju izbora i negacije.

Jedan od najznačajnijih postkolonijalnih pisaca, nobelovac Vidiadhar Suradžprasad Najpol, u svojim romanima polazi od analize kolonijalnog i postkolonijalnog stanja nastalog u susretu između imperije i kolonije, a u toku kojeg se razvijaju kompleksni odnosi između kolonizatora i kolonizovanog. Specifična (post)kolonijalna situacija proizvodi mimičare, hibridne i otuđene jedinke koje doživljavaju krizu identiteta i traže puteve za prevazilaženje kompleksa inferiornosti i osećanja izolovanosti i političke bespomoćnosti. Prvi korak u razrešavanju ove krize jeste hvatanje u koštac sa problemima ličnog i kolektivnog identiteta, uspostavljanje adekvatnog odnosa prema *Drugom*, te suočavanje i pomirenje sa vlastitom istorijom, kulturom i tradicijom.

Najpolovi romani naseljeni su likovima koji tragaju za vlastitim identitetom, nastojeći da se definišu u postkolonijalnom svetu koji nudi ambivalentne standarde. Njihova potraga je ontološke prirode, a njen ishod za Najpolove junake je od egzistencijalnog značaja. Međutim, rezultat je često poražavajući: brutalnost i strah, nepoverenje i neizvesnost i, konačno, otuđenost i usamljenost ς to je ono što Najpolovi junaci pronalaze u sebi i oko sebe.

No, mimo ove univerzalne perspektive, večite umetničke teme samospoznaje i traganja za smislom života, Najpolova dela odlikuju se specifičnom perspektivom koju nudi postkolonijalni diskurs. Njegovi junaci, naime, razrešavaju pitanja identiteta koja su u vezi sa njihovim poreklom, rasom, kolektivnim, odnosno kulturnim identitetom.

Takav je i glavni junak romana *Pola života* (2001), Vilijam Somerset Čandran, velikim delom autobiogafski lik. Njegov rascepljeni

---

[1] Videti, Mejer, R., τIdentitet", u ***Kritički termini istorije umetnosti***, Nelson, Robert S. i Šif, Ričard, sa engleskog preveli Ljiljana Petrović i Predrag Šaponja, Svetovi, Novi Sad, 2004. str. 418

[2] Ang, I., τ*Difference*", in ***New Keywords****: a revised vocabulary of culture and society*, Bennett, et al., (eds.), Blackwell Publishing, Oxford, 2005, p. 87.

identitet ogleda se već i u imenu koje naglašava amalgam indijskog porekla i hrišćanskog uticaja u njegovom obrazovanju i odrastanju. Kriza identiteta koju doživljava obeležena je stanjem negacije i poricanja koje počinje još u detinjstvu i kreće se od negacije vlastite istorije i nastojanja da se ona preinači, preko pokušaja afirmacije u novom svetu putem mimikrije, do konačnog bekstva u jedan potpuno drugačiji svet. Još na brodu koji ga nosi u taj novi, afrički svet, njegova kriza doživljava vrhunac i manifestuje se u bezumnom strahu da „*je gotovo izgubio svoj maternji jezik, da ga engleski napušta, da više nema sopstveni jezik, da gubi dar izražavanja*τ (*PŽ*, 173), a kad stiže u Afriku odbija da je prihvati kao svoj budući dom, i mada u prvom trenutku nastoji da u mislima stvori barijeru između sebe i tog novog ambijenta („*Ne želim da mi ovaj prizor ikada postane blizak. Ne smem da se raspakujem. Ne smem ni trenutka da se ponašam kao da ću ovde da ostanem*τ (*PŽ*, 176)), on ostaje u Africi 18 godina, samo da bi shvatio da se sve to vreme krio od samoga sebe i da je u tom skrivanju prošao najbolji deo njegovog života. Tamilski dečaci koji prodaju ruže po berlinskim restoranima da bi prikupili sredstva za veliki tamilski rat podsećaju ga na njega samog kada je stigao u London, ali se razlikuju od njega u jednoj ključnoj stvari: oni su obznanili ko su i za to su spremni da stave sve na kocku. Da bi mogao da napravi sledeći korak na putu samospoznaje i Vili mora da prihvati svoje poreklo i istorijsko nasleđe.

Slične ideje Najpol iznosi i u autobiografskom romanu *Enigma dolaska* (1987). Iako autobiografija, ceo roman je u stvari pripovedačeva potraga za sopstvenim identitetom i bavi se gotovo isključivo pripovedačevim sazrevanjem kao pisca, dok je njegov ljubavni i porodični život potpuno izostavljen. On je usamljeni, izdvojeni posmatrač tuđeg i vlastitog života, a distanca s kojom posmatra svet oko sebe i vlastitu prošlost omogućava mu da se odredi i shvati samoga sebe. Teške krize identeta i momente nervnog rastrojstva koji su ga u jednom momentu doveli čak i do pokušaja samoubistva, razrešava pisanjem. Rad na svakom novom delu otkriva mu nešto o njemu samom i predstavlja kako arheologiju sveta iz kojeg dolazi tako i njegovog vlastitog uma, omogućava mu da stekne bolji uvid u svoje poreklo i svoju istoriju i nudi mu objašnjenja u vezi sa samom njegovom ličnošću.

Neposredno pre dolaska u Viltšir pripovedač doživljava nervni slom, izazvan napornim radom na istorijskoj knjizi o Trinidadu, ostrvu na kojem je rođen. Proganja ga san o sopstvenoj smrti, koju svesno posmatra i preživljava. Oseća da je „konačno poraženτ i da mu je „duh slomljenτ(ED, 118). Ova faza njegove bolesti simbol je krize kolektivnog identiteta koja nastaje usled osećaja kulturnog diskontinuiteta i metafora

je krize koju doživljavaju narodi koji prolaze kroz tranziciju, kao i svi oni koji se usled globalnih promena na svetskoj političkoj sceni nalaze odsečeni od svoje autohtone kulture i tradicije. San o smrti, koji se javlja uporedo sa radom na istorijskom delu o njegovom rodnom mestu, ima specifičnu konotaciju: praćen je slikom poniženja koju pripovedač trpi u trenutku svoje smrti, kada ga ekspolozija u glavi baca na leđa pred mnoštvom posmatrača, što je ilustracija njegovog osećaja inferiornosti, a koji se, s obzirom na ono čime se u datom trenutku bavi, vezuje za njegovo kolonijalno nasleđe.

Taj pokušaj da rekonstruiše istoriju, da smesti svoje malo ostrvo u istorijski kontekst i poveže ga sa ostatkom sveta, pokazuje se kao iscrpljujuća, ali plodotvorna delatnost. Oporavak njegovog nacionalnog identiteta počinje onog trenutka kada shvati da je trebalo „samo sagledati svoje ostrvo kao deo zemaljske kugle, shvatiti da je deo istorijskog bića čovečanstva!τ (*ED*, 188). Da bi se izborio s osećajem vlastite beznačajnosti, on mora da se udalji od svoje zemlje, da bi je sa distance upoznao, prihvatio i sagledao njeno mestu u društveno-istorijskom biću sveta.

Pokušaje bivših kolonija da zaborave svoju kolonijalnu prošlost Lila Gandi naziva „postkolonijalnom amnezijomτ[3] i prepoznaje u njoj rezultat želje za „samostvaranjemτ, potrebe da se krene ispočetka i izbrišu bolne uspomene na kolonijalnu podređenost. Pozivajući se na Lakana i Frojda, ona naglašava da je u procesu rekonstrukcije kontinuiteta između kulturnog identiteta i prošlosti jednog naroda moguće uočiti dva tipa amnezije: neurotično potiskivanje i psihotično odbacivanje. Dok prva cenzuriše i zamagljuje prošlost, druga vodi u razorni delirij.

Zato su, kao što Najpol sugeriše u *Enigmi dolaska*, rekonstrukcija prošlosti i vraćanja naroda njihovim korenima presudni za nacionalni oporavak bivših kolonija. Uspostavljanje veze sa nacionalnom tradicijom, kulturom i istorijom predstavlja značajan korak u pripovedačevom nastojanju da stavi tačku na to „*iskrivljenje svoje ličnosti koje je počelo onog trenutka kada [je] napustio domτ* (*ED*, 188) i da se uhvati u koštac sa svim onim što ga je formiralo kao ličnost: istorijski i kulturni diskontinuitet kolonijalne zajednice u kojoj je živeo, porodični kontekst i društveni milje u kojem je rastao. Siromaštvo, česte seobe, život u proširenoj indijskoj porodici koja neguje običaje i rituale iz svoje napuštene zemlje,

[3] Gandhi, L., ***Postcolonial Theory****: A Critical Introduction*, Allen & Unwin, St. Leonards, N.S.W, 1998, p. 4.

neizvesnost ς sve je to uticalo na razvoj njegove ličnosti koja pokazuje znakove ranjivosti, preosetljivosti, strah od poniženja, kao i strah od istrebljenja. U takvom životu koren je i njegove neobične melanholije koja obuhvata osećanje o sveopštoj prolaznosti i propadanju.

Misionarsko obrazovanje, opet, razvilo je kod njega ideju o svetu izvan kolonije, jednu viziju metropole koja postaje njegova ideja vodilja. Centralni konflikt njegove ličnosti vrti se oko osećaja da njegov pravi život još nije počeo i da treba da počne negde izvan tog ostrva, u metropoli. Njegova ličnost je rascepljena između čoveka i pisca, između onoga što jeste i onoga što želi da postane. Iako opstanak njegovog bića bukvalno i fizički zavisi od pomirenja sa globalnom i ličnom istorijom, identitet Najpolovog pripovedača u *Enigmi dolaska* nije samo suma kolektivnog i ličnog nasleđa. Činjenica da se izjašnjava pre svega kao čovek i pisac naglašava njegovo poricanje diktata porekla, rase i klasne pripadnosti. Istorijski i psihološki oporavak njegovog bića prethodi daljem radu na sopstvenom identitetu, a konačni cilj je postizanje sklada sa svojom okolinom i sa samim sobom.

Uspešna rekonstrukcija kulturnog identiteta zahteva i određenu kritičku distancu pošto uvek postoji jaka želja za romantizovanjem vlastite prošlosti, što ni u kom slučaju ne vodi do ozdravljenja, nego samo do privremenog oporavka. Iako bi se moglo očekivati da će se pripovedač u *Enigmi dolaska*, pomirivši svoje ostrvo sa ostatkom sveta i učinivši ga delom „istorijskog bića čovečanstvaτ, pomiriti i sa jednim delom svoje raspolućene ličnosti, njegovo zadovoljstvo traje samo toliko koliko i svaka druga iluzija. Kada ponovo poseti Trinidad, nakon što je završio knjigu i stvorio prema svom rodnom mestu neku vrstu romantične privrženosti, on ga nalazi u stanju duboke rasne podeljenosti i ponovo se udaljava od njega. Njemu kao piscu potrebno je da artikuliše svoje stavove kroz neki vid književne forme da bi mogao da izgradi odnos prema svetu koji ga okružuje, ali ga te forme neprestano izneveravaju, jer se svet oko njega menja, a on ne uspeva da održi korak sa tim promenama. Pisanje je isceljujući proces, nakon kog dolazi ozdravljenje, godine uspeha, putovanja, zadovoljnog života u viltširskoj dolini, samo da bi se kriza identiteta ponovila, godinama kasnije, sa fizičkim manifestacijama u obliku gušenja i idejom o smrti „*koja poništava ljudski život i napore.*τ (*ED*, 122) Nova knjiga je jedini način da se uhvati u koštac sa demonima svoje raspolućene ličnosti i on započinje novo delo.

Pored isticanja potrebe pomirenja sa sopstvenom istorijom i tradicijom, odnosno sa kolektivnim identitetom, Najpol ide i u drugom smeru i nagoveštava potrebu „***opiranja identitetu***τ kako su to neki

kritičari nazvali[4]. Identitet, naime, za Najpola nije nešto nepromenjivo i kruto, nego je deo neprestanog procesa u toku kojeg individua pre gradi svoj identitet nego što ga otkriva, ili kako to Franc Fanon kaže:

*„Nije moja dužnost da budem ovo ili ono [...] Ja nisam zarobljenik istorije [...] U svetu kroz koji putujem, ja neprestano stvaram samoga sebe.*τ[5]

Iako prihvatanje kolektivnog identiteta može biti deo traganja za ličnim integritetom, osećaj pripadnosti nekoj grupi ne sme trijumfovati nad ostalim aspektima ličnog identiteta. Tako se Mohun Bisvas, junak romana *Kuća za gospodina Bisvasa* (1961) celog života bori protiv ograničenja koja mu nameće njegov kolektivni identitet. Nakon očeve smrti, on i njegova braća nasleđuju socijalni identitet radnika sa svim društveno-ekonomskim ograničenjama koje takav identitet podrazumeva u društvu koje neguje kastinski sistem i strogu hijerarhiju. Njegova potraga za poslom koji će biti nešto dostojanstveniji od posla radnika na plantažama i san o vlastitoj kući, izraz su pokušaja da pobegne od ponižavajuće zavisnosti i *„stigmatičnog identiteta nasleđene niže klase*τ, kako to kaže Timoti Vajs.[6] Hijerarhija u rodnoj kući njegove žene u kojoj je prisiljen da živi, smatra Vajs, odražava kastinske odnose ruralne indijske zajednice, koje Bisvas ismejava i kritikuje. Slika gospodina Bisvasa o samome sebi kao o nekome ko će postati važna osoba i čiji „pravi*τ* život još nije počeo u sukobu je sa slikom koju Tulzijevi imaju o njemu: za njih je on samo pripadnik niže klase, neradnik koji ne želi da prihvati vlastiti položaj, pa ga zbog toga osuđuju i omalovažavaju. Bisvas je ogorčen njihovim odbijanjem da ga prihvate kao obrazovanu, inteligentnu osobu, ali svaki njegov pokušaj da sačuva vlastito dostojanstvo pretvara se u ponižavajući poraz, a on sam u klovna koji pokušava da se smeje vlastitom neuspehu da bi ublažio osećaj poniženja. Potraga za poslom i san o vlastitoj kući, dakle, metafore su njegove potrebe da pobegne od svog klasnog identiteta i izgradi „novi identitet*τ* za sebe. Kao novinar, kako to naglašava Vajs, on uspeva ne samo da stekne profesionalni identitet oslobođen starog nasleđa, nego pronalazi i prostor za svoju kreativnost, a u samom procesu pisanja vidi način da preuzme kontrolu

---

[4] Videti Mejer, R., „Identitet*τ*, u ***Kritički termini istorije umetnosti***, *op.cit*. pp. 418-431. U ovom eseju Ričard Mejer govori o onome što Džeklin Rouz naziva „opiranje identitetu*τ* kod umetnika, a što ima veze sa odbijanjem umetnika (Rouzova govori prvenstveno o ženama) da svoj profesionalni identitet podrede klasnom, rasnom, rodno-seksualnom ili nekom drugom identitetu. Umetnik želi da bude prepoznat kao umetnik, a ne kao žena-umetnik, crnac-umetnik ili gej-umetnik.

[5] Fanon, F., ***Black skin, white masks,*** Pluto Press, London, 1986, p. 229.

[6] Weis, T., ***On the Margins****: The Art of Exile in V.S. Naipaul*, The University of Massachusetts Press, 1992, p. 52.

nad vlastitim svetom, posmatrajući ga i definišući na neuobičajen, sebi svojstven način. Gospodin Bisvas je uz to i ilustracija onoga o čemu Ričard Mejer govori kada kaže da treba da dopustimo umetnicima „*ne samo da budu otelotvorenje svog roda, rase, religije i seksualnosti, nego i da ih nadmaše ili zaobiđu.*τ[7] „Opiranje identitetuτ tako postaje i vid borbe za pravo na individualnost, revolt protiv ograničenja koja se vezuju za kolektivni identitet i koja sputavaju individualni razvoj i pravo na izbor.

I sam Najpol odbija da prihvati svako određenje koje bi ga svelo na jednu dimenziju njegove ličnosti, bilo da se radi o rasi, poreklu ili mestu rođenja, a o čemu svedoči i činjenica da je 1975. godine povukao iz štampe rukopis romana *Gerilci* kada ga je izdavač najavio kao delo „zapadnoindijskog romanopiscaτ.[8] Tako i njegovi likovi odbijaju da budu definisani naprosto prema boji kože, mestu rođenja ili klasnoj pripadnosti, ali ih takva pozicija istovremeno tera da tragaju za vlastitim identitetom, za nekakvim samoodređenjem koje će im doneti unutrašnji sklad i mir. Identitet za njega, međutim, nije neki unapred dat obrazac, inherentan čovekovom biću, koji samo treba „otkritiτ, nego se, naprotiv, gradi, konstruiše i rekonstruiše, a rezultat celog procesa u slučaju Najpolovog postkolonijalnog subjekta može biti samo jedan multikulturalni, „fluidniτ identitet.

Identitet Drugosti - Lakan

Koncept *Drugosti* igra značajnu ulogu u definisanju odnosa između Imperije i kolonije, te ličnog i kolektivnog identiteta, prvenstveno u smislu prihvatanja realnosti *Drugog* i poimanja značaja *Drugog* za nas same. Ambivalentan odnos prema *Drugom* i drugačijem ima svoju osnovu u strahu od nepoznatog, dok je razlika istovremeno neophodna za definisanje vlastitog identiteta. Identitet se konstituiše, između ostalog, i kroz različitost, tj. na osnovu razlike u odnosu na druge identitete. S obzirom da se „istoτ i „različitoτ često stavljaju u opoziciju, a „različitoτ definiše naprosto kao negacija „istogτ, „različitoτ će, kako naglašava Kevin Robins, predstavljati devijaciju norme (ili normalnog) i otuda ova dihotomija predstavlja koren odnosa dominacije. Zato postkolonijalni diskurs teži da *Drugost* oslobodi obeležja „drugačije odτ i da je posmatra

[7] Mejer, R., τIdentitet", u ***Kritički termini istorije umetnosti***, *op.cit.*, str. 430.
[8] Videti Thomas, S., τ*V.S. Naipaul*τ, in ***West Indian Intellectuals***, (ed.) Schwarz, B., Manchester University Press, Manchester and New York, 2003, p. 228.

kao vrednost po sebi, pa ta opozicija neće više biti izražena formulom *a/ne-a* nego *a/b*, što u krajnjoj instanci vodi ka afirmaciji različitosti.[9]

Najpolovi junaci prelaze dug put da bi došli do stadija na kojem je za njih moguće da prihvate svoju različitost. Vili Čandran, na primer, navikava se da živi u Engleskoj svestan svoje različitosti i kada upozna Anu prvi put u životu se oseća „*kao da je u društvu nekoga ko ga potpuno prihvata*τ. (PŽ, 164) Međutim, kada stiže u Afriku, nedostaje mu njegov osećaj različitosti:

> *„Bio je to neobično prazan osećaj. Očekivao sam neku reakciju na svoju neobičnost, a nije bilo ničega.“* (PŽ, 188)

On u Africi postaje „Anin Londonacτ, što svodi njegov identitet na deo tuđe pojave. Različitost je zato upravo poželjna u definisanju identiteta, a afirmacija razlike jedan je od koraka na putu samoostvarenja. Međutim, insistiranje na razlikama u odnosu na druge krije i neke zamke kao što su fetišizacija kulturne različitosti[10], zatvorenost kao metod zaštite identiteta i negacija postojanja univerzalnih vrednosti.[11]

U tumačenju pojmova *Drugosti* i identiteta postkolonijalna teorija mnogo duguje Lakanovoj ideji o fazi ogledala u razvoju deteta. Lakan, naime, tvrdi da u razvoju deteta postoji faza kada je ono zaokupljeno vlastitom slikom u ogledalu koja mu omogućava da postane svesno sebe i svoje pozicije u fizičkom svetu koji ga okružuje. Činjenica da do slike koju tako formira o sebi dete ne mora da dođe putem pravog ogledala, nego mu za njeno formiranje mogu poslužiti drugi ljudi (prvenstveno majka), govori o značaju koju ova faza ima u daljem psihičkom razvoju deteta, kao i o značaju *Drugog* za definisanje vlastitog identiteta. Proces identifikacije, po Lakanu, podrazumeva ne samo da dete pokušava da poveže sliku koju vidi u ogledalu (ili u drugome) sa samim sobom, nego se na neki način transformiše tom slikom, koju preuzima i kojoj teži. U postkolonijalnom diskursu, ova Lakanova teorija tumači odnos između kolonizatora i kolonizovanog: za kolonizovanog će slika koju kolonizator ima o njemu biti presudna u formiranju njegove slike o samom sebi, dakle i u formiranju njegovog identiteta. Kompleks inferiornosti se tako vezuje za ovaj proces „ogledanjaτ kolonizovanog čoveka u očima kolonizatora. Ovaj proces, međutim, ide i u obrnutom smeru, pa je i kolonizovani ogledalo kolonizatoru.

U *Gerilcima* (1975) Najpol stavlja svoje likove u kompleksan odnos u kojem su svi jedni drugima ogledalo. Svi do jednog pokušavaju

---

[9] Robins. K., τOther", in ***New Keywords***, *op.cit.*, p. 250.

[10] Videti, Ang I., „Differenceτ, in ***New Keywords***, *op.cit*., p. 86.

[11] Videti, Milutinović, V., ***Postideologije***, Utopija, Beograd, 2008, str. 108.

da se izbore sa vlastitom slikom o sebi samom koja se u dodiru s *Drugim* rasplinjuje i raspada. Roše je jedan od primera belog kolonizatora bez pravog identiteta, koji beži iz Londona pritisnut osećanjem ugroženosti i uzaludnosti vlastitog života. Odlazi u Afriku kao borac za ljudska prava i tamo biva zarobljen i mučen, a potom se vraća u London gde mu njegovo afričko iskustvo donosi reputaciju revolucionara koja, međutim, nije od velikog značaja u Evropi, pa zato na neimenovanom karipskom ostrvu nastavlja da igra ulogu borca za ljudska prava ς paradoksalno, kao namesnik preduzeća koje se nekada bavilo trgovinom robljem. Njegova uverenja nisu, međutim, ni izbliza tako čvrsta kao što bi on to hteo da veruje i prikaže, a neka vrsta nepostojanosti njegovog identiteta ogleda se i u načinu na koji ga vide ljudi oko njega. Bilo da se transformiše slikom koju njegova ljubavnica Džejn ima o njemu, ili da njegova vlastita slika o samome sebi ne može da se održi u dodiru sa *Drugim*, on shvata „*da je upravo onakav kakvim ga je ona zamišljala*τ (*G*, 97) i da je „*cijeli svoj život izgradio na pijesku*τ (*G*, 86) i oseća da je „*daleko od svoje prave ličnosti*τ, da je „*postao čovek koji samo očekuje zbivanja*τ dok je on o sebi „*razmišljao kao o čoveku od akcije*.τ (*G*, 86) Roše se kao u Lakanovom ogledalu ogleda u očima drugih, i kada se suoči s onim što vidi, njegova ličnost se raspada, pošto mimo onoga što postoji u njihovim očima on nije ništa.

Džejn je, takođe, osoba bez identiteta, koja se „*ponaša onako kako se od nje očekuje*τ i koja neprestano iskrivljuje „*sliku vlastite naravi*τ (*G*, 93). Njena potraga za identitetom vezuje se za lutanje od jednog do drugog ljubavnika, a s dolaskom u Afriku primorana je da se suoči sa samom sobom. Dok je u Londonu mogla da se skriva iza praznih fraza i tuđih mišljenja, iza konvencija koje su joj omogućavale da vodi površan razgovor, a da pri tom ostavi dobar utisak, u Africi njena površnost ima težinu zločina. Njen pad počinje onog trenutka kada na jednoj večeri primeti da utisak koji ostavlja na goste nije onakav kakav bi želela: slika koju ima o sebi ne podudara se sa onom koju ostali imaju o njoj. Od tog trenutka ona počinje da mrzi ljude koje sreće na Ridžu:

> „*Zaključila je da su sve to tupavi ljudi, ovce koje vode na klanje; i da su zaslužili takvu sudbinu. Neprestano je tražila nove dokaze o njihovoj tuposti*.τ (*G*, 94)

Džejn očigledno nije spremna za suočavanje sa samom sobom i sa vlastitom prazninom; zato pribegava odbrambenom mehanizmu: ogledalo je pokazalo sliku kakvu nije želela ς mora biti da ogledalo ne valja! To je i slika odnosa kolonizatora prema kolonizovanima: od kolonizovanih se očekuje da prihvate vrednosti evropske kulture i

tradicije, a ako to ne žele, to može biti samo potvrda njihove inferiornosti.

Lakanova slika ogledala se usložnjava, pa subjekt ne samo da traži potvrdu samoga sebe u odnosu na *Drugog*, nego i projektuje na njega svoju tamnu stranu. Otuda je *Drugost* neprijateljsko *Drugo* koje smo mi sami, mesto s kog se pred subjekta postavlja pitanje njegovog postojanja, jer „mit smo nešto normalno i uobičajeno, a „onit su ono strano, neprijateljsko i devijantno. O *Drugima* zaključujemo na osnovu stereotipa i predrasuda, poistovećujući vlastite stereotipe sa *Drugima* i istovremeno gradeći u antitezi prema njima vlastitu sliku o sebi. Tako je Brajanova „meduzina glavat metafora odnosa glavnih likova u *Gerilcima*: svi su oni jedni drugima ogledalo, a pogled u to ogledalo će ih uništiti. Brajanovo lice, izobličeno na jednoj strani tako da izgleda kao da ima manu od rođenja, slika je koju evropski čovek ima o Afrikancu ς on je polučovek, s divljačkom prirodom koja se mora ispoljiti u nekom nakaznom obliku, on je ta *Drugost.* Kao predstavnica Evrope, Džejn u Brajanu vidi svoju *Drugost* koja je plaši; devijantnost i izobličenost od koje je htela da pobegne ovde ju je dočekala u svom ogoljenom obliku. Izlazi iz mračne barake u kojoj se odigrao susret sa projekcijom njene *Drugosti*, uznemirena onim što je otkrila i želi da pobegne od takve samospoznaje: „*Prava pustoš: smesta je morala otići.*τ (*G,* 15). Istovremeno opaža da je Roše nakon razgovora sa Džimijem uznemiren jednako kao i ona ς ista vrsta samospoznaje odigrava se i kod Rošea, a rezultat njegove potrage je potpuno razočarenje koje ga od entuzijaste i vizionara pretvara u sarkastičnog, frustriranog i mrzovoljnog „gospodarat.

Od svog prvog romana *Mistični maser* (1957), pa sve do poslednjeg *Magično seme* (2004), Najpol nastoji da rasvetli dileme postkolonijalnog subjekta koji odrasta s osećanjem uskraćenosti, marginalnosti, izolovanosti i otuđenosti. Pisanje je jedini način da se uhvati u koštac sa ovim osećanjima, da ih nekako definiše, razjasni, dovede u red i stekne kontrolu nad njima. Iako se sama želja da postane pisac javila pre svega kao izraz potrebe da iz svoje male, skučene zajednice pobegne u „pravi svett, u „centart, odnosno u Englesku, pisanje tokom vremena postaje isceljujući proces samospoznaje i sazrevanja tokom kojeg počinje da upoznaje i shvata svet iz kojeg je došao, pa tako i samoga sebe. Neki od njegovih pripovedača pribegavaju istom sredstvu samospoznaje ς Ralf Sing u *Mimičarima* i Salim u *Okuci na reci* pišu svoje pripovesti da bi pronašli smisao u događajima nad kojima nemaju kontrolu i tako ih na neki način definisali, sagledali svoje mesto u njima i uspostavili red u vlastitim životima.

Najpol, kao i njegovi junaci, prolazi kroz nekoliko faza na putu do „pomirenja sa samim sobomτ ς od osećanja otuđenosti od zemlje u kojoj je rođen i rastao, preko negiranja vlastitog identiteta i mimikrije, do konačnog prihvatanja sopstvene multikulturalne osobenosti i jedinstvenosti.

Bibliografija

Bennett, et al., (eds.), ***New Keywords****: a revised vocabulary of culture and society*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005.

Fanon, F., ***Black skin, white masks,*** Pluto Press, London, 1986.

Gandhi, L., ***Postcolonial Theory****: A Critical Introduction*, Allen & Unwin, St. Leonards, N.S.W, 1998.

Khan, U., τ*Derek Walcott attacks VS Naipual in verse*", **Telegraph.co.uk,** http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/2062826/Derek-Walcott-attacks-VS-Naipaul-in-verse.html

Naipaul, V.S., ***A House for Mr Biswas***, Picador, London, 2003.

Naipaul, V.S., ***The Mimic Men***, Picador, London, 2003.

Naipaul, V.S., ***A Bend in the River***, Picador, London, 2002.

Naipaul, V.S., ***Gerilci,*** sa engleskog preveo Vladimir Vuković, Mladost, Zagreb, 1980.

Najpol, V.S., ***U slobodnoj državi***, sa engleskog preveo David Albahari, Rad, Beograd, 2001.

Najpol, V.S., ***Pola života***, sa engleskog prevela Nataša Trbojević, Politika, Narodna knjiga, 2004.

Najpol, V.S., ***Enigma dolaska***, sa engleskog prevela Aleksandra Jovanović, Plato, Beograd, 2004.

Nelson, Robert S. i Šif, Ričard,(ur.) ***Kritički termini istorije umetnosti***, sa engleskog preveli Ljiljana Petrović i Predrag Šaponja, Svetovi, Novi Sad, 2004.

Milutinović, V., ***Postideologije***, Utopija, Beograd, 2008.

Said, E.W., ***Literature of the Caribbean, Said on Naipaul***, http://www.usp.nus.edu.sg/post/caribbean/naipaul/said.html

Thomas, S., τ*V.S. Naipaul*τ, in ***West Indian Intellectuals***, (ed.) Schwarz, B., Manchester University Press, Manchester and New York, 2003.

Weis, T., ***On the Margins****: The Art of Exile in V.S. Naipaul*, The University of Massachusetts Press, 1992.

Žana Damnjanović, MA
Philosophical Centre for Psychoanalysis
Novi Sad

Identity in Postcolonial Literature: V.S. Naipaul

Abstract: Contemporary tendencies in philosophical and literary theory are oriented towards questioning the concept of identity. During the era of imperialism the phenomenon of identity was perceived as basically static, while the postcolonial theory insists on socio-historical dimension of identity expressed not only through the sense of belonging to a certain social group, but also through difference and various relationships with other identities. The feeling that a particular identity is endangered when in contact with other cultures becomes even stronger during the socio-cultural changes resulting from the process of globalization, and produces the τidentity crisis" which is resolved by going back to one'ςs roots, traditional cultures and identities, but also by affirmation of difference, which includes the idea of choice and negation.

Key words: personal and collective identity, τpostcolonial amnesia", Other, Lacan.

Dr Milica Jelkić
Filozofski centar za psihoanalizu
Novi Sad

Agrafa II 3/2014
UDC 316.75:141.78
325.36:141.78
Prethodno saopštenje
Preliminary Report

Mirovne misije, psihoanaliza, postkolonijalizam

Apstrakt: Ukazivanjem na sličnosti između Frojdovog sagledavanja uloge žene sa (post)kolonijalnom situacijom, nastojim da pokažem zajedničko mesto, a to je da u ime žene i u ime kolonizovanog govori drugi. Taj drugi je muškarac u odnosu na ženu, kao što su i mirovne misije uspostavljene na način i shodno pogledu i govoru Zapada. Kolonizator poseže za „muškimτ argumentom: Um, Duh, Reč, Civilizacija, Progres, su na našoj strani. Holokausti Leopolda II kao i novije akcije neokolonijalista naveli su i zapadne istoričare da napišu da je Evropa, a ne Afrika „srce tameτ i „mračni kontinentτ. Tekst je nastao na osnovu razmišljanja i utisaka o karakteru mirovnih misija u kojima sam sama učestvovala.

Ključne reči: mirovne misije, psihoanaliza, postkolonijalizam, muškarac, žena.

Govor
Ko peva vodenim ljiljanima
koji rastu iz hranljivog dna
divljeg korita?

Ko im peva
kada izranjaju iz jutarnje magle
okupani rosom?

Ko im peva
kada se mirisom poklanjaju
svakom susretu?

Vrednovanje odnosno podcenjivanje žene u delu Sigmunda Frojda, postaje povod sagledavanju odnosa žene i postkolonijalne situacije: τZnamo manje o seksualnom životu devojčice nego o seksualnom životu dečaka. Ali ne treba da se stidimo ove razlike, na kraju krajeva, seksualni život odrasle žene je τcrni kontinentτ za

psihologiju".[1]

Prema ocu psihoanalize, τzavist zbog penisa" je poreklo mnogih, karakteristično ženskih reakcija, a i same žene smatraju sebe po tom osnovu inferiornim. Žena je određena nedostatkom u biološkoj konstituciji, a metafora τcrni kontinet" potiče iz dela kolonijalnog istraživača Henrija Mortona Stenlija, koji tako naziva Afriku. Međutim, Karnej Hornaj i Margaret Mid naglašavaju da se psihološka svojstva žene oblikuju pod uticajem kulture, tradicije, običaja i navika karakterističnih za određenu zajednicu ili grupu. U spisima jungovskih autora ističe se da je psiha kao sveukupnost svih psihičkih procesa, svesnih i nesvesnih, sazdana od parova suprotnosti koje opažamo kao sučeljavanje s „drugim". Žena se preventivno isključuje iz kruga reči, ona je nema, ali istovremeno žena je vrednost, baš kao što je i npr. Kongo, zapravo vrednost za drugog: „Kaže Ida Magli: „Žena je ta „vrednostτ koju su svi muškarci odmah prihvatili kao takvu i darivanje žena je osnova simboličke strukure kulturne komunikacije. Žena je prvi znak, a istovremeno i „zlatna rezervaτ, garantujući među grupama „supstancijuτ njihovog govora, vrednost i istinu. Žena je, dakle, reč nad rečima, znak i simbol komunikacije među muškarcima, konstitutivni sadržaj njihovih reči, svih njihovih sporazuma koji bi postali prazni samo u jednom slučaju: kada bi žene odbile da budu „znaciτ za muškarca.τ[2]

Analogija se produbljuje: žena je „kolonijalna situacijaτ sredstvo razmene između kolonizatora, ali i supstancija njihove kolonizacije, bez koje su muškarci/kolonizatori nemoćni. Kolonizator poseže za „muškimτ argumentom: Um, Duh, Reč, Civilizacija, Progres su na našoj strani: „Tako muškarac već u samom početku svog uzlaznog puta, svog društveno-kulturnog napretka, stvara ženu kao svoje drugo, negirajući je; negirajući čovječnost u njoj kako bi je potvrdio u sebi. Princip njegovog uzdizanja je poniženje drugoga, druge, to je cijela historija koja od samog početka poznaje podjelu spolova, simboličnu i zbiljsku. Žena nastaje kao poniženo biće, djelo muškarca. Isto tako, u međunarodnim odnosima, u jednoj ekonomiji posve podudarnoj ovoj, razvijeni svijet se hrani i razvija na račun nerazvijenog. Što su jedni siromašniji, drugi su bogatiji, i taj je proces u toku. Parije su potrebne u odnosima među ljudima, kao i u odnosima država i privreda. (...) Indija i žena su pitanje razvoja. I jedna i druga proglašene iracionalnim, nemisaonim, mračnim, nepoznatim kontinentom. Crnom rupom. Ženi se može priznati samo oponašanje,

[1] Freud, S. (1926). *The Question of Lay Analysis*. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XX (1925-1926), p. 211.

[2] R. Iveković, *Indija je nijema žena*, DELO XXVII/4, Beograd 1981, (89-105).

kao i vanevropskim kulturamaτ. Dakle, šta ostaje potčinjenima? Da se podrede diktatu mirovnih misija, i da ćute, jer nasuprot uma, duha i progresa civilizovanog, kroz njih progovara iracionalno?

Mišela Vrong piše o „brutalnoj kolonijalnoj prošlosti i jedinstvenom velikom mešanju zapadnih silaτ na teritoriji D. R. Kongo koja je po rudnom blagu jedna od najbogatijih zemalja na svetu. Belgijanci su ovu svoju bivšu koloniju opisali kao „geološki skandalτ, plodnu zemlju koja leži na dijamantima, zlatu, uranu, bakru, koltanuλ Kongo je najbolji primer tragičnog pravila podsaharske Afrike - što je zemlja bogatija prirodnim resursima to su njeni stanovnici siromašniji.[3]

Istoričari veruju da je tokom poslednjih godina vladavine belgijskog kralja Leopolda II počinjen prvi Holokaust u dvadesetom veku, procene se kreću između 7 i 13 miliona ubijenih pod sloganom Verujući da „bez obrazovanja neće biti ni pobuneτ, kolonizatori su učinili sve da nestane obrazovana domaća elita - na dan proglašenja nezavisnosti, 30. juna 1960. godine, u Kongu je bilo samo osamnaest Afrikanaca sa univerzitetskom diplomom. Dakle, u ime konga govori drugi, onaj koji nije τinferioran". Holokausti Leopolda II naveli su nekoliko zapadnih istoričara da napišu da je Evropa, a ne Afrika „srce tameτ i „mračni kontinentτ. Afrika, dakle, predstavlja samo „najveću mrlju na savesti Evropeτ.[4]

Stopa nezaposlenosti veća od 90%. Ljudi hodaju kilometrima iz dalekih predgrađa ka centru i velikim pijacama. Jedan profesor iz Konga je napisao da preživeti u Kinšasi znači raditi stvari koje su „fizički nemoguće i moralno nezamislivеτ. „Akulturacijaτ koju je doneo kolonijalizam uništila je tradicionalne vrednosti i odnose, a novi nikada nisu izgrađeni. Noćni život, hedonizam (koji se u zemlji sa pandemijom SIDE graniči sa „ruskim ruletomτ) i interesantna forma narcizama su u Kinšasi postali glavni antidot bedi. Petogodišnje krvoproliće koje je okončano 2002. godine uključivalo je 6 afričkih zemalja i odnelo je 3,5 miliona ljudi. Procenjuje se da je i nakon tog vremena u Kongu i u mirnom periodu kao posledica direktnih i indirektnih tinjajućih sukoba raznih gerilskih vojski svakog dana umire vise od hiljadu ljudiλ[5]

U zemljama trećeg sveta, a tu možemo uključiti i našu zapadnjak se i dalje ponaša kao kolonijalista. Muški rodni model koji je odredio pristup zapadnjaka Africi, svojim nametljivim mirovnim misijama ne rešava problematiku, već je otežava. Zato se i obrisi nove civilizacije, kroz

[3] Z. Ćirjaković, *Globalna Afrika*, Arhipelag, Beograd 2013 (30-75).
[4] Isto, (30-75).
[5] Isto, (30-75).

afirmaciju ženskog principa, moraju ukazati u svom pravom ljudskom liku u ravnopravnoj životnoj, socijalnoj i kulturnoj ulozi muškarca i žene, muškog i ženskog principa. Ostajući polno različiti, oni samo na nov i drugačiji način potvrđuju da su oduvek i bili jedno, skriveno najdubljom ljudskom tajnom kao životnim izazovom na koji su svako vreme, svaka kultura i svaki pojedinac pružali svoj odgovor.

Iako u fizičkom pogledu, snazi, izdržljivosti i spremnosti za dobrovoljni odlazak u rat žene zaostaju za muškarcima, dominantna tehnološka dimenzija vojne moći sprečava svaku inferiornost pripadnica „slabijeg polaτ. Iako je prodorom žena u uniformi ugroženo muško vojno viteštvo, one su u armiji pronašle potrebnu agresivnost za adekvatno obavljanje vojničke profesije, pa su neopravdana strahovanja da bi mogle demonstrirati već ustrojene borbene mašinerije. Zamenjujući muškarce na poslovima u vojsci, žene su učinila da nekadašnja mesta u armiji postanu manje atraktivna za muškarce. U kontekstu promene dotadašnjih odnosa između muškarca i žene uspostavlja se nova paradigma, u kojoj žene dobijaju sve veći značaj. Paradoksalnost tog značaja ogleda se u tome što žene prihvataju muške uloge bez kvaliteta ženskog. U decenijskoj borbi za ravnopravnost žene su se identifikovale sa muškim predominantnim agresivnim obrascem. Potiskujući svoju emocionalnost, one su podredile svoj lični život uspešnoj karijeri, materijalnoj samostalnosti. Tako je i sa učešćem žena u mirovnim misijama.

Učvršćivanju modela dominacije doprinela je i vulgarna sociobilogija. Vulgarna sociobiologija izgleda da je odredila Frojdov odnos prema ženskoj seksualnosti. Sigmund Frojd koji odrasta u strogoj, patrijarhalnoj, judaističkoj atmosferi austrougarskog Beča izjednačavajući žensko sa pasivnim ciljevima (rađanje i odgoj dece), smatrajući ženu submisivnom, potčinjenu muškom autoritetu, pritom sklonu prirodnom mazohizmu. Poznata psihoanalitičarka Jeanne Lampl-de Groot pisala je: „Ženska ljubav je pasivna, to je narcistički proces. Seksualnost normalne žene zahteva pasivnost. Njen se agresivni nagon okreće prema unutra u obliku mazohizmaτ. [6]

Ono što je još važnije, a što ističe Hert jeste da se vulgarna sociobilogija mora posmatrati kao nastavak rane Darvinovske fascinacije polnom diferencijacijom i borbom za opstanak koja je u svojim sofisticiranijim verzijama na čelu sa seksualnim dimorfizmom bila, ponegde i danas ostala, glavni pravac društveno - naučne misli, pa tako i osmišljenja strategija pacifikacije i miroljubivosti. I dok je sociobilogija

[6] *J. Lampl-de Groot, Problems of Femininity*, Psychoanalytic Quarterly, *1933, p 22.*

odlučno odbačena, diskurs polnog dimorfizma nastavio je da živi u naučnim tumačenjima ljudske telesnosti, polnosti i seksualnosti, ali i u različim političkim, vojnim, ekonomskim praksama.

Naturalički pristup bio je posebno uočljiv u onim tumačenjima u kojima se nejednaka raspodela moći između muškarca i žene, kao i različiti položaji koje oni zauzimaju u datom društvenom poretku, shvatala kao posledica polnih razlika. Sledstveno, rodna asimetrija bila je rezultat različitih uloga muškarca i žene u procesu biološke reprodukcije, kategorije muškosti i ženskosti uzajamno isključive, a društveni poredak odraz prirodnog stanja stvari. Odbacivanje objašnjenja ukorenjenih u biološkom naturalizmu bilo je samo prvi korak u formulisanju pristupa koja su u prvi plan svojih tumačenja ljudske polnosti i seksualnosti stavili socijalni i kulturni kontekst. U želji da ospori naturalističke argumente u "naučnim" tumačenjima odnosa rodnih nejednakosti, feministički orjentisana antropologija, kako ističe Z. Ivanović u „Atropologija žena i pitanje rodnih odnosa u izmenjenom diskursu antropologije,τ razvila je i naglasila važnost analičkog razlikovanja biološkog pola, *sex*, i kulturno konstruisanog roda, *gender*. Sistem pola/roda kao široko prihvaćena analička kategorija razvijen je sedamdesetih godina dvadesetog veka i predstavlja značajnu tekovinu feminističke teorije ovog razdoblja. Teorijska važnost pomenutog sistema leži u problemetizovanju „*prirodne*τ predodređenosti muškarca i žene za zauzimanje nejednakih položaja u datom društvu. Uvođenje termina *rod* u naučni diskurs doprinelo je prevazilaženju ustaljene, jednostrane predstave o mehanizmima proizvođenja rodnih nejednakosti. Koncept roda problematizovao je pitanje realizacije vlasti i strukturalne uređenosti društva na osnovu polne podele uloga koje počivaju na patrijahalnosti i heteroseksualnosti. [7]

Potčinjenima preostaje da se podrede diktatu mirovnih misija i da ćute, jer nasuprot uma, duha i progresa civilizovanog, kroz njih progovara ono τiracionalno". Ali, treba imati u vidu da se i muškarac („drugi") danas teško prilagođava novim okolnostima, doživljavajući krizu i egzistencijalnu nesigurnost. Osnovna karakteristika muškarca u psihološkoj konfuziji je uvećano osećanje samouvažavanja i jedinstvenosti. „Zaljubljenost u samog sebeτ može se uvrstiti u seksualnu inverziju, jer je nagon okrenut ka samom sebi. Izražena je egocentričnost u vidu svojevrsne regresije i fiksacije u pregenitalne faze infantilnog seksualiteta, gde je subjekat sam sebi libidozni objekat. Biva zaokupljen utiskom koji je ostavio na okolinu. Veruje da je poseban i jedinstven i da njegovi specijalni i jedinstveni problemi mogu da budu shvaćeni samo od

[7] L. Radulović, *Konstrukcija roda u Narodnoj religiji Srba*, 2007 (I poglavlje).

drugih posebnih ličnosti i osoba „visokog statusaτ. Na kritiku ili poraz često reaguje sa hladnoćom, indiferentnošću, osećanjem srdžbe, inferiornosti, stida ili poniznosti. Prisutna je i nesposobnost empatije - nesposobnost da prepozna i doživi kako se drugi osećaju i koje su im potrebe. Takođe, očekuje i određene privilegije bez recipročnih ustupaka. Hipertimni karakter, energija, borbenost, samosvesnost, uobraženost, tvrdoglavost, fanatičnost ima protivtežu na drugoj strani u preosetljivosti i ranjivosti. Najčešće koristi Ego odbrambene mehanizme u vidu projekcije potiskivanja, reaktivne formacije, poništavanja i regresije (somatska sumanutost - regresija na infantilni narcistički stadijum, ideje veličine uz povratak na dečiju omnipotenciju).

Istraživači propuštaju priliku da utvrde da li rodno-specifično iskustvo ostavlja neurološke tragove. Ako je to slučaj, onda bismo mogli raditi na tome da pripadnici oba pola ovladaju „važnimτ psihosocijalnim veštinama. Ćutanje o rodnim socijalnim uticajima u prvi plan stavlja „biološku programiranostτ. Iz nešto drugačijeg ugla, neuroseksizam, s jedne strane, perpetuira i osnažuje rodne stereotipove; s druge, čini istraživače slepim za potencijalano plodne istraživačke strategije.

Bibliografija

Freud, S. (1926). *The Question of Lay Analysis*. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XX (1925-1926).

R. Iveković, *Indija je nijema žena*, DELO XXVII/4, Beograd, 1981.

Z. Ćirjaković, *Globalna Afrika*, Arhipelag, Beograd, 2013.

J. Lampl-de Groot, *Problems of Femininity*, Psychoanalytic Quarterly, 1933.

L. Radulović, *Konstrukcija roda u Narodnoj religiji Srba*, 2007.

Dr Milica Jelkić
Philosophical centre for psychoanalysis
Novi Sad

Peacekeeping, Psychoanalysis, Postcolonialism

Abstract: Pointing to similarities between Freudχs interpretation of femininity/femaleness and (post)colonial situation, I intend to emphasize the fact that both a woman and a colonized subject are in a position to be silenced and represented by someone else. Women are represented by men, while peacekeeping operations are conducted in such a way that they reflect Western discourse and the Eurocentric view of the world. The colonizer uses a τmale" argument: Mind, Spirit, Word, Civilization and Progress are on our side! The holocausts of Leopold II, as well as recent neocolonial enterprises, made even Western historians acknowledge that Europe, and not Africa, is τthe heart of darkness" and τthe dark continent". This paper is based on the impressions and reflections upon the character of the peacekeeping operations that I myself took part in.

Key words: peacekeeping, psychoanalysis, postcolonialism, man, woman.

Prof. dr. sc. Borislav Mikulić
Filozofski fakultet
Sveučilište u Zagrebu

Čamac na Stiksu & "Drveno željezo" i druge "špotancije"

Čamac na Stiksu

U povodu obilježavanja 40. obljetnice "Šezdesetosme" planirali smo za ovaj zbornik opsežan interview s Milanom Kangrgom, koji je kao vodeći član grupacije *praxis* i kao sveučilišni profesor bio također i istaknuti sudionik događaja u Zagrebu 5-6. lipnja 1968. i potonjih javnih rasprava. Ujedno, interview je trebao poslužiti i kao promotivni razgovor o novoj knjizi predavanja *Klasični njemački idealizam*, čija je publikacija u *FF pressu* Filozofskog fakulteta, na poticaj Odsjeka za filozofiju, priređena u čast 85. rođendana Milana Kangrge. [1]

Borislav Mikulić

Milan Kangrga i "68." Nedorečena pitanja za nezavršeni interview

Visoka životna dob od 85 godina jednog tako intenzivnog intelektualnog radnika kao što je Milan Kangrga već je po sebi razlog za poštovanje i slavljenje. No njegov 85. rođendan na 1. maja, koji je s nestrpljenjem iščekivao, poklapa se s 40. godišnjicom burne 68., pod

[1] Uz dozvolu autora i neznatne popravke i izmene preneseno iz: "68 — kako se to speluje? Hommage Milanu Kangrgi", zajedno s intervjuom "Čamac na Stiksu" od 1. maja 2007. u: *Maj 68*, Up&underground, br. 13/4, str. 151-153.

kojom se ovdje obično podrazumijeva nekoliko dana tzv. "lipanjskih gibanja" u Zagrebu ili "junskih događanja" u Beogradu i drugim sveučilišnim gradovima bivše Jugoslavije. Ipak, Kangrgina godišnjica života poklapa se sa samim početkom tih zbivanja u izvanlokalnim razmjerima, "maj '68. u Parizu", koji je počeo baš na 1. maj i koji se smatra simboličkim reprezentantom cijele te godine. Tada je Kangrga imao 45 godina!

Preklapanje brojki i datuma bila bi banalno patetična pseudomistika pretjeranih značenja, kad u njoj ne bi postojala jedna racionalna ali ne zato lakše uhvatljiva jezgra. Ta značajna godina povijesti suvremenog svijeta zadesila je Kangrgu u starosnoj dobi Platonova idealnog filozof-političara, točno u sredini između idealnih 40-50 godina života! Ta *dobra mjera* nije dakako ni za Platona bila puki astrološki izračun sretnog doba po zvijezdama niti bioritmički proračun optimalno zdravog života kad *filozofski muž* treba konačno postići *akmé* u svome poslu. To je za Platona doba intelektualne i moralne zrelosti kad filozof treba *prijeći u drugi rod*, kad, kako kaže u *Državi*, od "trutovskog života visoko i apstraktno mislećeg dokoličara treba postati pčela" i preuzeti društveno plodonosne poslove!

U onom prvom dijelu egzistencije, u "čistoj" ili teorijskoj filozofiji, Kangrga je već do tada postigao vrhunac udarivši temelj svome autorskom identitetu i to sa svojom disertacijom *Etički problem u djelu Karla Marxa* (1960.). To je knjiga za koju mnogi poznavaoci njegova filozofskog djela smatraju da bi postala epohalnom u evropskim razmjerima da je tih 60-ih godina bila prevedena barem na njemački. Ali, premda Kangrgi, osobito u poznim godinama, nije bila strana želja za javnim priznanjem svoga rada — smatrajući s pravom da kritička kultura mora biti konstitutivni moment samorazumijevanja modernog društva ukoliko je ono moderno, a ne rezervat za lijepe duše moralizma ili pak društvene parije, nepripadne i "posljednje Mohikance" — Kangrga na svojim počecima nije, kao i svaki energični i originalni mislilac, strahovao od pomanjkanja produktivnih ideja i nije osobito revnosno mario za promociju i brza ovjekovječenja svoga *work in progress*. Sva potonja Kangrgina djela, koliko god bila složenija i razrađenija od disertacije — a osobito *Etika ili revolucija*, *Praksa-vrijeme-svijet* i konačno *Etika*, — pokazuju da ona nisu samo *izvedena* iz njegova "izvornog uvida" u filozofiju Karla Marxa i klasični idealizam nego su zapravo uvijek nove razrade toga uvida.

O onom drugom dijelu egzistencije, o metamorfozi filozofa "iz truta u pčelu", ostalo je otvorenim pitanje je li Kangrga doživio i

interpretirao zbivanja 68. kao *kairós* svoje filozofije koja je od njegovih akademskih početaka, po sadržajima i refleksivno-kritičkoj ambiciji, već inherentno bila politička. Je li, dakle, 68. bila trenutak "svoga vremena"? U njegovim terminima rečeno — je li to bio prijelaz iz *praxis*, tj. iz teorijsko-filozofskog medija oličenog u časopisu *Praxis*, na *zbiljsko* stanovište *prakse*, s mišljenja revolucije na revolucionarno misaono djelovanje? Ovakvo pitanje podrazumijeva, dakako, napetost naslijeđenu iz Marxove *11. teze*, ali još urgentnije ona evocira problem *političkog aktivizma* filozofije koji nije manje izražen čak i kad je filozofija, poput *praxisa*, po svome samorazumijevanju politična. O tome problemu svjedoče najmanje dva momenta iz Kangrgina odnosa prema '68.

U opisivanju događaja '68. u Zagrebu u tekstu pod naslovom "Burna šezdesetosma" u knjizi *Šverceri vlastitog života* (Split: Kultura & Rasvjeta, 2002.), Kangrga opisuje plastično neke pojedinosti "dvaju dana 68." u Zagrebu (5. i 6. lipnja). Osobito je provokativna jedna naoko usputna pojedinost o tome kako je u srijedu 5. lipnja prije podne, nakon redovnog predavanja iz etike, sreo Gaju Petrovića na hodniku Odsjeka gdje ih je "dvoje studenata" upozorilo na skup u Studentskom centru i pozvalo da se pridruže tom skupu jer "tamo pripadaju". Iz Kangrginog opisa stječe se dojam da su obojica, i on i Petrović, bili zatečeni i viješću o studentskom skupu u Zagrebu, iako su beogradska događanja trajala već puna tri dana, kao i očekivanjima studenata da se on i Gajo Petrović tamo pojave. Kao da nisu bili svjesni očekivanja mlade intelektualne populacije da upravo oni kao vodeći *praxisovci* simbolički preuzmu ulogu teorijskih vođa, saveznika, ako ne i "zaštitnika", uskomešane studentske mase u potrazi za teorijskom glavom.

Premda je taj motiv poznat i tematiziran u nasljeđu '68. kao odbijanje filozofskih glava — poput frankfurtovaca od tada već umirovljenog Horkheimera, preko Adorna sve do Marcusea, najagilnijeg suputnika studenatâ — da sudjeluju u silovitoj političkoj akciji, za Kangrgino samorazumijevanje u ulozi posrednika između revolucionarne teorije i praktičke akcije čini se karakterističnijom jedna druga pojedinost. U citiranom tekstu Kangrga opisuje kako je u povodu 150. godišnjice Marxova rođenja, na 5. maja 1968., mjesec dana prije *lipanjskih zbivanja*, osobno organizirao svečano obilježavanje Marxove 150. obljetnice u Studentskom centru, čak s "umjetničkim programom", ali da se tom prilikom u velikoj dvorani Centra pojavilo tek 20-ak osoba! Osim što navodi kako se zarekao da se osobno nikad više neće poduhvatiti bilo kakve slične manifestacije, taj *događaj ne-događaja* dobiva na značenju ako se uzme u obzir okolnost da se taj neuspjeli pokušaj evociranja Marxa

zbio u vrijeme kad su već bili u punom jeku studentski revolti u Francuskoj i u Njemačkoj i u Italiji, na jednoj strani, i "praško proljeće" na drugoj strani, prepuni evokacija Marxa.

Kangrga u knjizi ne objašnjava dalje kako je razumio taj dezinteres studenata, je li se on ticao upravo Marxa ili je to bio samo poslovični dezinteres mladeži za ne baš popularni oblik oficijelne "priredbe" pa još i s "umjetničkim programom"? Je li jugoslavenskoj studentskoj mladeži bilo toliko previše poezije da je studentima za dolazak na neku "značajnu obljetnicu" trebao rock-koncert i "cuga" — što bi se danas jednim imenom nazvalo "Hladno pivo"?

U bujici ondašnjeg indentificiranja ne samo s intelektualnim nasljeđem Marxa nego i s njegovim likom u različitim pop-kulturnim oblicima, taj ne-susret zagrebačkih studenata s Marxom bizarno podsjeća na poznatu scenu iz filma Michelangela Antonionia "Zabriskie Point" (SAD 1970.), u kojoj uhapšeni student (glavni lik) nakon debate u kampusu na pitanje policajca, kako se zove, odgovara "Karl Marx", nakon čega policajac pita: "Kako se to 'speluje'?" U toj ironičnoj figuri fikcionalnog govora filma ogleda se isti ne-susret i promašaj između različitih društvenih aktera, premda je "ime Marxa" izravno ponuđeno kao predmet simboličke razmjene, štoviše kao provokacija i poticaj za komunikaciju u graničnoj situaciji društva kao što je generacijski revolt.

Ako, dakle, s Marxovim *imenom* na 5. maja 1968. nije kresnuo revolucionarni moment 68. u Zagrebu, u Beogradu su tamošnji studenti — u to vrijeme već tjednima unaprijed "agitirani" događajima u Njemačkoj, slali pisma podrške Dutschkeovoj *vanparlamentarnoj opoziciji* u njezinim akcijama protiv njemačke vlade s novim zakonom o izvanrednom stanju i izvanrednim ustupcima NATO-u — mjesec dana nakon promašivanja Marxa u Zagrebu, koje opisuje Kangrga, preimenovali beogradski univerzitet u "Crveni univerzitet Karl Marx". Na toj pozadini nije posve jasno što razotkriva to Kangrgino evociranje propale priredbe za Marxa 5. maja u Zagrebu. Je li onda naknadno pronalaženje Marxa u Beogradu — 'spelovanje' Marxova imena za ime svoga univerziteta — bilo rezultat *praxisovske* škole ili samo upotreba opće ikone, poput Che Guevare, Maoa, Ho Ši Mina? Jesu li studenti bili jednako zatečeni evociranjem Marxa na njegov 150. rođendan kao što su *praxis* filozofi mjesec dana kasnije, 5. lipnja, izgledali iznenađeni očekivanjima studenata da se pojave na skupu u Studentskom centru?

To međusobno promašivanje ima svoje pozadinske konfiguracije. U to vrijeme, i časopis *Praxis* i *Korčulanska ljetna škola* djelovali su već pune četiri godine, a te 1968. godine tema zasjedanja na Korčuli bila je "Marx i

revolucija" — u povodu 150. godišnjice Marxova rođenja. Bile su prisutne dvije najslavnije glave lijeve filozofske scene toga doba, Ernst Bloch i Herbert Marcuse, od kojih je Marcuse bio neosporni teorijski *guru* studenata i u Americi i u Evropi. No, na temelju različitih dokumenata o događajima, koje su objavljeni u posebnom i po mnogočemu fantomskom svesku časopisa *Praxis* pod naslovom "Jun-Lipanj 1968. Dokumenti" — taj svezak časopisa inače ima iste oznake kao regularno objavljeni broj 1/2-1969., u kojem su publicirani materijali sa zasjedanja *Korčulanske ljetne škole* "Marx i revolucija" iz ljeta 1968. —čini se nedvosmisleno da je osnovna filozofska motivacija studentskih gibanja '68. bila ipak autohtona, a ne "pomodni uvoz sa Zapada". Tako se onda, a također i kasnije, moglo čuti od kritičara raznih provenijencija na račun te "ljevičarske", "ultraške", apstraktno-humanističke kulture emancipacije i univerzalizma, od partijskih političara do kulturnih nosilaca nacionalističkih programa. Drugim riječima, čini se smisleno i opravdano tvrditi da nije Herbert Marcuse — dakle, to veliko *individualno* ime suvremene filozofije — bio *odozgo* teorijski vođa studenata jugoslavenskih sveučilišta, ili barem ne jednako intenzivno i ne na isti način na koji je to bio u Americi i u Evropi, nego da je to *odozdo* bila *grupacija* praxis koja je prethodno, kroz časopis i konferencije na Korčuli, stvorila i sadržaje i *image*, koji su im bili potrebni ne samo za osobnu ili grupnu identifikaciju nego i za ono što je tek trebalo postići — subjektiviranje u izvanpartijskog i izvansistemskog političkog aktera. Otud, ono što su studenti promašili pod imenom Marxa 5. maja 1968. nije toliko teorija koliko trenutak političke subjektivacije koju su mjesec dana kasnije tražili od svojih teorijskih učitelja na hodniku Odsjeka za filozofiju.

Ovdje nije interes unositi umjetni razdor u pozicije Marcuse-*praxis*, i to ne samo na teorijskoj liniji nego ni praktički. Stalo je do markiranja njihove uloge samo s obzirom na pitanje eksplicitnih teorijskih referenci studentskih demonstranata i neposrednih političkih ciljeva, gdje *empirijski* prioritet pripada *praxisu*, dok se Marcuseovo prisustvo više očitovalo u pop-kulturnom aspektu demonstracija. Ovo razlikovanje osobito je relevantno upravo s obzirom na mjesto i značenje Milana Kangrge, koji je eksplicitno i višekratno isticao svoju najveću filozofsku bliskost upravo s Marcuseom, a ne sa Sartreom ili Lukácsom, kako to proizvoljno postavljaju neki ocjenjivači Kangrgina djela.

O tome empirijskom prioritetu *praxisa* — što ne znači toliko lokalnu autohtonost i autarkičnost gibanja '68. nego zapravo njegovu *teorijsku autonomnost* — govore neke izvanjske okolnosti. Marcuseove su kritike potrošačkog otuđenja čovjeka u *Jednodimenzionalnom čovje*ku i

emancipacijskim programom njegove kulturno-teorijske kritike psihoanalize u tada kultnoj knjizi *Eros i civilizacija*, iako napisane i objavljene u Americi još 50ih godina, recipirane relativno kasno u Evropi; u Njemačkoj su prevedene tek u prvoj polovini 60-ih. Ta kasna recepcija osobito važi za njegovu knjigu *Um i revolucija*, koja je nastala u Americi na engleskom jeziku 1941. a također je ušla u filozofsku recepciju u Evropi tek u 60-ima. I upravo je ta knjiga u većoj mjeri filozofsko-programska u Marcuseovu opusu nego one druge dvije kulturno-kritičke knjige i upravo je ona u presudnoj mjeri bitna za Kangrgino filozofsko-političko samoprepoznavanje. U disertaciji *Etički problem u djelu Karla Marxa* iz 1960., koja je publicirana 1963. u Zagrebu, a 2. izdanje 1980. u Beogradu, Kangrga ne citira tu Marcuseovu američku knjigu jer ona tada još ne postoji u Njemačkoj, dok u kasnijim Kangrginim djelima, osobito onima koja su izravno posvećena interpretacijama klasičnog njemačkog idealizma, ona nedvojbeno predstavlja glavnu referencu.

To su iznova potvrdila i Kangrgina predavanja iz klasičnog njemačkog idealizma, koja je ponovo držao studentima na Odsjeku za filozofiju, i koja su sad izdana kao knjiga u *FF-pressu*. No, iako je to zadnje pripremljena knjiga za njegova života, knjiga *Klasični njemački idealizam* nije jedina kojoj je pripalo da izađe posthumno. U ovim predavanjima Kangrga najavljuje pripremljenu studiju pod naslovom *Filozofija i spekulacija* kojoj pridaje središnje filozofsko-teorijsko značenje u svome opusu.

Toj temi posvećen je disput o filozofiji s Milanom Kangrgom pod naslovom "Čamac na Stiksu", vođen povodom njegova ponovnog predavačkog angažmana na Odsjeku za filozofiju u ljetnom semestru 2007. i u počast njegova 84. rođendana, 1. maja 2007. Smrću Milana Kangrge, gotovo točno godinu dana kasnije 25. travnja 2008., čamac filozofa stigao je na drugu obalu Stiksa. No, to je samo 'utopijsko' mjesto kojemu konkretnost daju ovostrana značenja osobâ i idejâ.

Borislav MIKULIĆ: Profesore Kangrga, uz čestitku s najboljim željama za vaš 84. rođendan koji pada na 1. maj, želio bih iskoristiti vaš ponovni predavački angažman na Odsjeku za filozofiju za jedan, ako nije pretenciozno, disput o našem poslu, o filozofiji. Kao i akademska profesija općenito, i filozofija sve više pokazuje svoje skriveno lice najamničkog rada. Ali mi sad nećemo o "merkatonizaciji" akademskog studija nego o filozofiji iznutra koja je oduvijek bila predmet kritike u vašem djelu. Otišli ste u mirovinu još 1993., no tek od prije četiri godine, kad smo u organizaciji Katedre za etiku, obilježili vaš 80. rođendan i kad je objavljen specijalni broj Filozofskih istraživanja (54-55/2004.), ponovo

ste prisutni na svome bivšem Odsjeku. Sada držite cijeli semestralni kolegij na izbornom predmetu "Klasični njemački idealizam", koji je uveden zato da bi sadašnji studenti filozofije, osobito takozvani "bolonjci", imali priliku čuti uživo vaše interpretacije klasične njemačke filozofije. One sežu unatrag u doba kad je ovdašnja filozofija imala značaj svjetske. Možete li, najprije, ocijeniti mjesto i značenje klasičnog njemačkog idealizma u curriculumu studija filozofije općenito. Može li se bez toga studirati filozofija i raditi u filozofiji?

Milan KANGRGA: O klasičnoj sam filozofiji napisao nekoliko knjiga, od moje doktorske radnje 1960. sve do danas. Zato se ovdje na vaše pitanje može odgovoriti zaista sasvim ukratko! Već sam u nekoliko navrata isticao veliko značenje klasične filozofije u čitavoj historiji filozofije, a ovdje bez pretjerivanja — nakon mojih velikih studija te epohalne misli — mislim da mogu naglasiti da se tek s tom filozofijom započinje pravo filozofiranje u njezinoj biti, dakle filozofičnosti, posebno zato što ta filozofija dovodi samu sebe u pitanje, i to na najkritičkiji način, što ja nazivam iskorakom u spekulaciju. Ta filozofska misao stavlja samu sebe kao bitni predmet refleksije, kao samorefleksije, i tu leži njezina veličina. Kad već spominjem svoju disertaciju ("Etički problem u djelu Karla Marxa"), moram naglasiti da sam tek i samo pomoću Hegelove kritike Kantove i svake druge etičke i moralne pozicije dospio do uvida u domete i značenje pojma moralnosti, a ujedno — to je za mene bilo ne samo dragocjeno nego presudno za cijeli moj filozofski curriculum vitae.

MIKULIĆ: Ne znam da li dijelite opservaciju, klasična njemačka filozofija nekad je bila glavni sadržaj obaveznog predmeta etika, koji ste vi predavali, a sad je poseban, izborni kolegij za studente, dakle, u rangu predmeta poput "Hrvatske filozofije", "Indijske filozofije". Za to vas pitam imajući u vidu, dakako, vaš kritički stav prema disciplinarnim podjelama u filozofiji, dakle s obzirom na vaše postavljanje disjunktivnih razlika poput "etika ili sloboda", "filozofija ili spekulacija", "demokracija ili nacionalizam" itd. Drugim riječima, na studiju filozofije na Odsjeku, a to znači napose studenti, dobili smo jedan izvanredno važan klasični, ali tematski gledano, poseban kolegij, čiji se sadržaj velikim dijelom izgubio vašim odlaskom u mirovinu. Ali ujedno s tim ponovnim dobitkom ne može se previdjeti pomak ili čak prevrat u statusu same filozofske tematike. Dakle, od klasičnog njemačkog idealizma kao implicitnog, općeg i samorazumljivog modernog stajališta u filozofiji, prešli smo ka jednom posebnom, čak ponešto "egzotičnom" predmetu. Kako vi to vidite?

KANGRGA: Kad već naglašavate pomak ili čak prevrat u mojemu mišljenju danas, s obzirom na odnos filozofije i spekulacije, moram vas ispraviti da je to misaoni proces od posebnoga k općemu, a ne obratno. I još nešto ovdje moram naglasiti: Svi dosadašnji "disjunktivni odnosi" u naslovima mojih knjiga, poput: "Etika ili revolucija", "Nacionalizam ili demokracija" znače uzajamno isključivanje, ali se to nipošto ne događa s odnosom spekulacije i filozofije, te umjesto onoga "ili" stoji ovdje ono "i", i to upravo zato to ne samo da ne isključujem filozofiju iz tog odnosa, nego upravo ona dovodi do mogućnosti spekulativnog mišljenja, ali ujedno ne samo mišljenja, i tu leži bitna razlika! Upravo zato ističem kako je spekulacija uvjet mogućnosti filozofiranja uopće, iako je upravo kantovska transcendentalna filozofijska orijentacija pravi i jedini mogući put u spekulaciju! Stoga ovdje već unaprijed želim naglasiti kako moja "prevratna" misaona pozicija neće biti posve jasna sve do izlaženja mojeg rukopisa pod naslovom "Spekulacija i filozofija — od Fichtea do Marxa".

MIKULIĆ: Kako procjenjujete interes za klasičnu filozofiju u filozofskom studiju kod nas općenito, kako vidite odnos izvorne autorske produkcije i prijevodne literature u tom kontekstu?

KANGRGA: Interes prema klasičnoj filozofiji danas, naročito u nas, gotovo da ne postoji u nekom ozbiljnijem smislu. Sad je na djelu pozitivizam u svim svojim oblicima i naročito tzv. "analitička filozofija" koju ja nazivam "drvenim željezom", jer je to već u samom postavljaju problema s njezine strane sve drugo samo ne filozofijska pozicija! Ti dečki nisu Kanta čak ni čitali, pa ne znaju za njegov napor da dospije do sintetičkih sudova a priori, pa analiziraju, a ne znaju što! Što se pak tiče prijevodne literature klasične filozofije, naišao sam na gotovo skandalozne primjere, koji devalviraju tu filozofiju na nivo misaone neupotrebljivosti, da ne kažem nešto grublje! U vezi s tim problemom navest ću samo moj slučaj: Kad sam, prevodeći Hegelovu "Fenomenologiju duha" (1986.), usputno konsultirao dva dotadašnja izdanja prijevoda (zagrebačko i beogradsko), bio sam na nekim mjestima gotovo zaprepašten; čak su cijeli pasusi bili naprosto preskočeni u tekstu, a da se ne govori o smislu i terminologiji prijevoda! A to se događa i danas, nažalost!

MIKULIĆ: Profesore, šta čitate inače i, napose, da li intenzivno pratite filozofsku produkciju u užem smislu, autore kakav ste i sami?

KANGRGA: Želim ovdje početi s jednom osobnom anegdotom: Godine 1963. bio sam u Heidelbergu kod profesora Hans-Georga Gadamera stipendist Humboldt-Stiftunga, pa sam s vremena na vrijeme

išao k njemu na "konsultacije". U jednom razgovoru rekao mi je Gadamer: "Mladi kolega..." — Gadamer je time htio reći "mlađi kolega", jer sam te godine već bio 40-godišnjak — "nemojte trošiti ni svoje dragocjeno vrijeme, ni energiju, iako ste još mladi, na neke sporedne stvari, tj. ne naročito vrijednu i važnu filozofijsku literaturu, nego čitajte samo ono najbolje. Inače vam se lako dogodi da se nađete na stranputicama, a to bi bila šteta!" Često sam se pri radu prisjećao toga Gadamerova savjeta, pa sam se tako i najčešće ponašao. To je za mene značilo tada nužnost "selektivnog čitanja" i toga se držim sve do danas.

MIKULIĆ Za svako selektivno čitanje potrebno je prethodno pravljenje selekcije, zar ne, dakle, opet čitanje! Dok smo mladi, dogmatično hoćemo samo ono "najbolje", ali fundamentalne autore ne možemo čitati sami. I klasici su svašta čitali, uzmite samo Hegela...

KANGRGA: Pa, evo vam jednog svježeg primjera: Koncem 90-ih bio sam kao humboldtovac par mjeseci u Freiburgu. Imao sam na raspolaganju besplatnu upotrebu fotokopirnog aparata. Za buduću eventualnu knjigu o etici fotokopirao sam gotovo svu etičku literaturu iz fakultetske biblioteke tako da sam u Zagreb donio oko 6 hiljada stranica teksta. A onda sam to "selektivno" čitao i pravio bilješke, pa je iz toga nastala moja "Etika" (2004.). A imam još jedan, najsvježiji primjer: Do sada sam čitao neke priloge Slavoja Žižeka, te je moj osnovni dojam bio pozitivan u jednom smislu. Žižek dobro provocira ne samo svoje Slovence, nego i građane Zapada, a posebno stavom kako je upravo Lenjin "pravi". Pri čemu valjda ne misli "pravi filozof", jer ako je riječ o Lenjinu, onda je ono najbolje od njega njegovo djelo "Država i revolucija", gdje je još u tragu Marxove misli, koje se odmah po revoluciji — odrekao, i teorijski i praktički! Kad je Žižek nastupio u emisiji "Nedjeljom u 2", očekivao sam od njega bar tu njegovu poslovičnu provokativnost ali nje nije bilo ni u tragu! No, sad sam dobio njegovu opsežnu knjigu o Schellingu. Prvo što sam pogledao, bio je podnaslov "Uspon od vječnosti do vremena"! Nije samo Žižek taj koji nije čitao Hegelovo djelo "Jenaer Realphilosophie" [Jenska realna filozofija] (1805-1806.), jer bi inače na str. 273 našao epohalan Hegelov stav, koji glasi: "Vječnost je misao vremena"! A tko to ne zna, taj neće imati ni osnovnog pojma o vremenu! Zato i Žižeka čitam odsada — selektivno. A meni — nakon cijelog mojeg životnog i misaona puta — ne znači mnogo, ili gotovo ništa, kad se netko proglašava marksistom ili čak "neomarksistom", jer takvih je bilo (na čelu sa Staljinom) i ima ih danas k'o pljeve! A neki nisu ni studirali, a kadkad ni čitali, Marxovu filozofiju, nauku i spekulaciju!

MIKULIĆ: U svojoj "Etici" iz 2004. posvetili ste posebno poglavlje kritici o novim prilozima etičkoj teoriji, autorima koji su i kod nas zastupljeni preko prijevoda, poput liberalnog kantovca Rawlsa, analitičkog etičara Ernsta Tugendhata ili "integrativnog" etičara Hansa Krämera, inače svjetski poznatog historijskog hermeneutičara u području platoničkih studija i novoplatonizma; on je u etici posve daleko od platonizma, gdje pokušava rehabilitirati tzv. individualnu etiku po modelu helenističke stoe. Svi su oni jako loše prošli u Vašoj "Etici"...

KANGRGA: U vezi s vašim tzv. "liberalnim kantovcem Rawlsom", kao i s drugima koje spominjete, pisao sam o njima kritički iz dvaju osnovnih razloga: Prvo, nedopustivo je za bilo kojeg filozofa (etičara) spajati Kantovu etičku poziciju s utilitarizmom jer je to gore od mojeg drvenog željeza! Drugo, gotovo je nevjerojatno, kakav je to misaoni pad, i to baš njemačkih suvremenih filozofa (etičara), dakako, ne svih. Zato sam bio nešto oštriji u kritici takvih stavova, koji su prava blamaža za njemačku današnju filozofsku misao!

MIKULIĆ: Pri tome, vaša kritika je postavljena na metaetičkoj, teorijskoj razini, što znači da je vaš interes u etici velikim dijelom usmjeren na pitanja konstitucije teorije, a to barem djelomice znači da je vaš interes epistemološki, u smislu kritičke teorije etičkog diskursa.

KANGRGA: Moja kritika ovdje nije postavljena na metaetičkoj, teorijskoj razini, a još manje može biti smještena u dimenziju ili horizont tzv. "epistemologije", što je francuski prijevod za teoriju spoznaje! Ona je nakon klasične filozofije i Marxa postavljena u povijesni horizont, a to je upravo ta bitno spekulativna pozicija!

MIKULIĆ: To smo pitanje već načeli i svakako ćemo mu se još vratiti. Da ovdje dodam, primjetan je kod vas nedostatak interesa za psihoanalitičku filozofsku perspektivu, koja mi se s obzirom na ishodište u Kantu, Hegelu i Marxu, koje dijelite s jednim Lacanom, čini neizbježnom ili kao partner ili kao konkurent. Lacanovu etičko-teorijsku poziciju u seminaru "Etika psihoanalize" iz 1960. osobito je razvila tzv. ljubljanska lacanovska škola, čiji je od početka do danas najprominentniji, ali nipošto jedini, predstavnik upravo Slavoj Žižek kojeg ste nedavno otkrili.

KANGRGA: Ja se, doduše, nisam posebno bavio onim što vi nazivate psihoanlitičkom filozofskom perspektivom, iako sam još u najranijim svojim godinama čitao i Freuda i Adlera i Junga itd., ali sam preko Marcuseova djela "Eros i civilizacija" u mojem rukopisu o spekulaciji

čitavo jedno oveće poglavlje posvetio odnosu Freuda i Marxa, naročito s obzirom na Freudovu raspravu "Das Unbehagen in der Kultur" (Nelagoda u kulturi), jer se tu Freud sasvim približio bitnim Marxovim kritičkim stavovima, koji su zajedno s Freudom par excellence — spekulativni! To je poglavlje pod naslovom "Podrijetlo svijeta"! Ovi po vama navedeni "psihoanalitički marksisti" nisu dospjeli do toga, pa čak i Marcuse — gotovo nevjerojatno! — uzima pojam spekulacije u pejorativnom smislu, a sâm je na tom tragu. Naglasio sam, kako je upravo Kant krivac za sve dosadašnje filozofe svojim identificiranjem spekulacije s teorijom, čime sâm sebi skače u usta!

MIKULIĆ: Žižek je filozofski mislilac čije spisateljstvo živi na spekulativnom vicu. On pripada grupaciji ljubljanskih teoretičara, danas su to otprilike 60-godišnjaci, koja se, što je malo poznato, zvala ljubljanska materijalistička škola, verzija psihoanalitičkog neomarksizma, althusserovske i lacanovske inspiracije, poznata po analizi ideologije. Mislim da je ta grupacija, u koje još spadaju Močnik i drugi, dala značajan prilog ideološkoj analizi raspada bivše Jugoslavije i socijalističkog sistema i da je ona po svojim političkim efektima na društvenoj i intelektualnoj sceni krajem 80-ih, usporediva s praxisom iz 70-ih. Sâm je Žižek svoje bitne početne radove publicirao još sredinom 70-ih, kad sam ja počeo studirati, ali je, osim u Beogradu, ostao gotovo posve nerecipiran na tadašnjoj jugoslavenskoj sceni filozofije. Njegova su dva kasnija reprezentativna rada prisutna kod nas i u prijevodu, knjige "Sublimni objekt ideologije" iz 1989., prevedena 2002. te knjiga koju spominjete, "Nedjeljivi ostatak. Esej o Schellingu i srodnim pitanjima", iz 1996. koja je nedavno objavljena u prijevodu.

KANGRGA: Ne biste trebali dovoditi Žižeka u bilo kakvu vezu s filozofima tzv. "praksisovske orijentacije", jer je to u svim pravcima bitno inkompatibilno! Žižek se na primjer nije udostojio pročitati nijednu Kangrginu knjigu, pa ni onu o vremenu, da bi znao nešto o tom problemu!

MIKULIĆ: Dobro, vidim da ste zaokupljeni najtežom tematikom vremena s kojom filozofija teško izlazi na kraj, ali možete li za sadašnje generacije studenata objasniti odnos praxisa prema toj althusserovskoj, strukturalističkoj verziji neomarksizma, na koju se nastavlja ova ljubljanska grupacija teoretičara.

KANGRGA: Kada govorite o odnosu PRAXIS-a prema toj "althusserovskoj, strukturalističkoj verziji neomarksizma", moram podsjetiti da sam ja osobno odbio objaviti u PRAXIS-u (1965. ili 1966.)

Althusserovu raspravu na 50 stranica, jer sam je ocijenio kao staljinističko-pozitivističku, s onim njegovim famoznim "epistemološkim rezom", čime je i Hegela i Marxa totalno isfalsificirao do pravog besmisla! A kuriozitet pritom bio je taj što sam zahtijevao (suprotno našoj časopisnoj praksi) da se taj njegov tekst njemu vrati s objašnjenjem da ga ne želimo objaviti pa je — i tu leži taj kuriozitet — taj tekst bio potom objavljen u francuskom komunističkom časopisu "La pensée", čime Althusser postaje "jedan od najznačajnijih marksističkih mislilaca našeg vremena"!? Eto, toliko o tim slavnim marksistima ili — još zgodnije — "neomarksistima"!

MIKULIĆ: Kako vidite odnos njemačkog klasičnog idealizma, ako se može govoriti o više-manje jedinstvenoj, to jest, koherentnoj i konzistentnoj misaonoj poziciji, prema filozofskim disciplinama danas, napose etici, socijalnoj filozofiji i epistemologiji? Pri tome mislim na razvoj specijalnih perspektiva unutar tih disciplinarnih polja, kao što su bioetika, teorija biopolitike ili feministička epistemologija. Smatrate li da postoji mogućnost "konverzacije" između spekulativne pozicije na kojoj vi stojite, i bio-filozofskih tema?

KANGRGA: Pojam "bio-filozofske teme" vrlo je apstraktan, i pod time se može razumijevati mnogoštošta! Ali moje je mišljenje da se ta problematika u cijelom svom misaonu rasponu nipošto ne može dovesti do "konverzacije" sa spekulativnom pozicijom. Pod ovim "bio" — koliko ja to mogu dešifrirati — misli se primarno na bio-genetsko-biologijsku osnovu i sferu u cjelini, u što spada i ta "bio-etika", za koju sam poziciju ustvrdio da su ti problemi primarno i bitno ekonomsko-socijalno-politički, pa se nikakvim palijativnim i deklarativnim etičkim instrumentarijem ne daju ni postaviti a kamoli rješavati! Na djelu je samoobmana ili, u gorem slučaju, obmana javnosti, za volju vlastite intelektualne ili čak profitabilne promocije i prestiža u javnosti. Neka mi se to ne zamjeri! Ali, ako netko nije izišao nakraj s etičkom problematikom u njezinj biti, neka nam ne pokušava glumiti svojom "bio-etikom" kao pukom pomodnošću!

MIKULIĆ: U tome se slažete s odbacivanjem bioetike kod nekih post-althusserovskih i postlacanovskih etičara. No, u tim teorijskim raspravama postao je relevantan prije svega način na koji se iznova dovodi u pitanje pretpostavljena univerzalnost principâ u etici uopće, poput slobode subjekta.

KANGRGA: Ne treba sve to dovoditi — i to još u izravnu — vezu s mojim spekulativnim stavovima koji se zasnivaju na osnovnom zahtjevu,

koji bi se mogao formulirati: "Vraćanje u budućnost", kojim uvijek iznova sve započinje kao re-evolucija, da bi uopće nečega bilo! A prema tome i svagda nečega — boljega od čitave dosadašnje klasne historije i njezine posvećenosti pomoću — filozofije! A kad, pola u šali pola uistinu, govorim o nama filozofima i filozofiji kao "lažljivcima", onda pritom mislim primarno na filozofiju kao ideologijsko poljepšavanje strahovite klasne zbilje kroz čitavu dosadašnju — klasnu, jer druge nema! — historiju čovječanstva. O tome životu filozofija nikada nije željela govoriti, jer — to nije bio njezin pravi predmet! A to znači samo jedno: da taj užasno mukotrpni, zapravo ljudski nepodnošljivi čovjekov život nikad nije bio i "trebao biti" predmet filozofijskog bitnog zanimanja. Spekulaciju sam zato definirao kao filozofiju koja prodire pod kožu, a ne ostaje na površini te životne strahote! To znači za mene — kretanje isključivo u horizontu ili sferi — spoznajne teorije, koja se bavi isključivo o clare et distincte metodi spoznavanja, i tu nalazi svoju istinu. Definicija glasi tada posve metafizički primjereno — adaequatio rei et intellectus. A to znači samo jedno: kretanje u horizontu gotova svijeta što je već per definitionem — drveno željezo!

MIKULIĆ: Da budem konkretniji! Slušam ponovo vaša predavanja, nedavno ste na 3. predavanju o Kantu i njegovom pojmu moraliteta, na problematici majčinske ljubavi kao moralnog principa, propustili komentirati — iako često pravite digresije na aktualne vanfilozofske teme — nedavno vođenu veliku javnu diskusiju o abortusu u kojoj su predstavnici Katoličke crkve vodili glavnu riječ, dok su im se suprotstavljali samo neki predstavnici iz društveno neusporedivo manje utjecajnih, iako vrlo aktivnih i vrijednih udruga, osobito iz sektora ženskih društvenih prava.

KANGRGA: Posve su druge stvari kad spominjete naše hrvatske probleme u vezi s Katoličkom crkvom, abortusom, eutanazijm itd., jer smo tu na banalnoj ideologijskoj ravni, koja svojom dogmatskom rigidnošću vodi ovu zemlju natrag u feudalno doba kad je crkva bila bastion ne samo reakcije i konzervativizma, nego glavni dio vlasti i najveći europski veleposjednik, pa je to u Hrvatskoj ponovo postala pomoću Tuđmana, "pravog vjernika", i njegovih nasljednika.

MIKULIĆ: Kako zamišljate institut ljudskih prava? Ne mislim toliko sa stanovišta etike u smislu pozitivnog morala, pa čak ni sa stanovišta teorije morala, nego — ako to nije "drveno željezo", kako vi često volite reći za filozofske pojmove — sa spekulativno-etičkog stanovišta koje vi formulirate kao "nužnost slobode".

KANGRGA: "Institut ljudskih prava", kako to vi formulirate, zamišljam prije svega — ako se krećemo još uvijek u sferi tzv. građanske demokracije današnjeg svijeta — više-manje kao uvođenje vladavine prava, i to u nerazlučivu jedinstvu legaliteta-legitimiteta. Pisao sam već o tome, da je to jedina moguća i neophodna osnova za svako postavljanje etičkog-moralnog problema (i zahtjeva na čovjeka), a da se pritom ne zastane u vodama čiste apstrakcije, obmane ili, u boljem slučaju, samoobmane, do bljutavosti i laži. To ja onda nazivam glumatanjem u stilu onih licemjernih lamentacija "slava Bogu na visini", ali za dobre materijalne interese! Hegel je mene dobro podučio o vrijednosti, ali i o granicama, te "obogotvorene moralosti", te je onda bolje — pomoliti se Bogu, nego u prazno lamentirati kako "nam fali više morala"! Ako se pak (misaono, za sada!) učini i korak dalje od te građanske demokracije, koje danas ima sve manje u svijetu, čak i tih nekadašnih zemalja, nastalih iz građanskih revolucija (poput SAD ili Sarkozyjeve Francuske!), koje su zaboravile svoju budućnost i vratile se u prošlost, onda je perspektiva tih ljudskih sloboda samo na putu u socijalizam samoupravnog tipa, ali ne staljinizam, s kojim se taj socijalizam jedino poistovjećuje svakog dana na svim stranama svijeta! Što je idelogijski dobro smišljeno, da se Vlasi ne dosjete! Ali, ljudska prava nisu ni eminentno ni jedino — etičko-moralni problem! Daleko od toga!

MIKULIĆ: Da se vratimo pitanju spekulacije. Posljednjih godina sve češće i sve dublje kritizirate filozofiju kao takvu, izjednačavate je s teorijom spoznaje ili, općenitije, s puko teorijskim stavom mišljenja, dok favorizirate oblik misaona rada koji nazivate spekulacijom. Umjesto Hegela za kojeg ste, barem donedavno, voljeli reći da ste išli s njim u razred, sad je vaš novi prijatelj u filozofiji Fichte, baš iz tog razloga, jer je on prvi i takoreći jedini spekulativni i "prvi proleterski mislilac". Premda bih i kao vaš student i učenik, tj. kao slobodni pristalica, da tako kažem, izrazio taj odnos spekulacije i filozofije kantovskom formulom, spekulacija je uvjet mogućnosti filozofiranja, mislim da ste nedosljedni i nejasni u tome odbacivanju filozofije. Da upotrijebim jednu tipičnu Habermasovu retoričku formulaciju, radi se o performativnom proturječju, vi ipak filozofski proizvodite filozofiju!

KANGRGA: Na to sam pitanje donekle već ranije odgovorio! Moje "plediranje" za spekulaciju ne treba shvatiti kao odbacivanje, ili čak anuliranje, značaja filozofije kad eksplicitno naglašavam kako je transcendentalna filozofija, počevši već s Kantom — a s kim drugim u tom smislu? — pretpostavka ili uvjet mogućnosti spekulacije, pri čemu i sama spekulacija ostaje u horizontu filozofičnosti tako dugo dok ne bude

i ozbiljena u svjetskim razmjerima, ako do toga ikada dođe!? Jer je sve do sada ostala u isključivo misaonu horizontu, upravo kao taj "spoznajni moment", koji ostaje za sada samo "poziv na revoluciju" kao temeljitu izmjenu klasnog svijeta dosadašnje historije. Fichte je bio prvi na tom tragu naglašavajući — suprotno filozofiji i Kantovu samo moralnom apelu na "primat praktičkog uma" — identitet teorije i prakse, plus mašta kao organ stvaralaštva, i u tom sam ga smislu ujedno proglasio "prvim proleterskim misliocem", jer je i svojim životom, a ne samo mišlju, potvrdio da "nema što izgubiti osim svojih okova i ljudskog dostojanstva"! Ali vas molim pri tom da me ne proglašavate nedosljednim i nejasnim u tome, kad kažete da "odbacujem filozofiju", jer ja to nisam nijednom rekao ili napisao! Pustimo pritom Habermasa, jer pored svih njegovih pozitivnosti i zasluga (u borbi s "mračnim silama današnjice"), Habermas nije dospio do spekulativnih pozicija, i tu leži njegova granica.

MIKULIĆ: Dopustite da malo obrazložim. Najprije, vaše svođenje filozofije na spoznajnu teoriju nije samo reduktivno, jer filozofiju kao tip mišljenja obilježavaju, od samog njezinog početka, daleko važnije teme, od kozmosa do ljudske duše i ljudskog svijeta, pitanja dobra, lijepog itd. a problem spoznavanja ili kognicije samo je jedna u nizu tema koje se izlučuju iz filozofskog načina postavljanja pitanja. Gnoseologija i Erkenntnistheorie nisu isto, kao što ni epistemologija nije tek prijevod za teoriju spoznaje, i nije ništa pomodno, to su različite konceptualne razine spoznaje, znanja, znanosti i znanstvenog diskursa. Stoga, umjesto spoznajno-teorijske redukcije filozofije može se možda primjerenije govoriti o epistemološkom interesu kao temeljnom karakteru ili čak "nagonu" filozofskog pitanja, jer mi u svemu što radimo filozofski hoćemo nešto saznati, a saznavanje određuje sam naš život u tom smislu da je bez saznavanja taj život nemoguć kao ljudski život.

KANGRGA: Što se tiče mojeg "svođenja filozofije na spoznajnu teoriju", kako vi to naglašavate, ja sam i u svojim sadašnjim predavanjima ukazao na ono zaista bitno u čitavoj historiji filozofije, kako sve do Kanta, a još i s njime, ta filozofija nije došla do samog pojma prakse, te se u cijeloj toj historiji teorija nalazi na jednoj strani, a praksa, to jest praxis, na drugoj strani, a da se nikada — upravo prije svega filozofijski — nisu "spojile" (sve do Hegela)!

MIKULIĆ: Naravno, mi ne saznajemo samo teorijski, i zato, kad podsjećam na tu vezu znanje-saznavanje-život, pri tome ne mislim naprosto na Habermasovu poziciju u njegovu utjecajnom i važnom radu

“Erkenntnis und Interesse”, gdje on, takoreći, po modelu “Seinsverbundenheit alles Wissens” [vezanost svakog znanja za bitak] kod Karla Mannheima, postavlja figuru interesne vezanosti ili socijalne kontekstualnosti svakog znanja, dakle, neku vrstu “Interessengebundenheit alles Wissens”. Drugim riječima, za karakterizaciju filozofije potreban je, čini se, slab a ne jak tj. dogmatski pojam spoznajne teorije. Želio bih još podsjetiti, ta je reduktivna kritika filozofije počela definitivno i eksplicitno s Nietzscheom, gdje on svu tradicionalnu filozofiju reducira najviše na Descartesa, potom na Kanta i Platona...

KANGRGA: Pa, po kojoj se to “liniji” kretala ta filozofijska misao sve do klasične filozofije ako ne — već od Platonovih “ideja” — ako ne isključivo u dimenziji teorije? A to onda konzekventno znači i te teorije spoznaje ili, da budemo moderniji, epistemologije!? Pa, čemu onda moramo tek sada naglašavati Fichtev subjekt-objekt-identitet, tj. identitet teorija-praksa!? A upravo je to prijelaz sa stanovišta (isključivog stanovišta) filozofije na spekulaciju! I da sad budemo posve jasni: Prijelaz sa stanovišta filozofije u spekulaciju znači “prijelaz” na re-evoluciju, dakle na revoluciju! Marx je to još uvijek u horizontu filozofičnosti nazvao — “ozbiljenjem filozofije” (Verwirklichung der Philosophie), što ne znači ništa drugo nego ono što je iskazao u XI. Tezi o Feuerbachu: “temeljita izmjena dosadašnjega klasno strukturirana svijeta”! Zato bi se, grubo govoreći, moralo kazati, kako je insistiranje na filozofičnosti kao spoznavalaštvu uporno izbjegavanje izmjene tog svijeta, a to jednostavno znači izbjegavanje čak i govora o — revoluciji. Nedajbože! I ovdje leži ta epohalna laž filozofije kao teorije i samo teorije, pri čemu su ne samo smiješni (to bi još bilo dobro) nego i “opasni” ti pozitivistički analitički metafizičari svih boja i usmjerenja, jer je “njima lijepo u tom i takvom klasnom svijetu i životu”, pa dobro prosperiraju, kako bi to rekao Fichte, “u svom uhljebljenju”!

MIKULIĆ: Ako se tako postave stvari, onda filozofija izgleda kao lak plijen. Ali to ne znači da lovac doista ima goluba u ruci, kako pokazuje Platon tamo kod one metafore s golubarnikom u “Teetetu”. Ali da nastavim, nietzscheanska linija reduktivne kritike filozofije nastavila se s Heideggerom, i vi se približavate, htjeli-ne htjeli, onim pozicijama koje inače odbacujete: najprije upravo Heideggerovoj ideji napuštanja filozofije u smjeru umjetničkog mišljenja. Vi također pretpostavljate umjetničko stvaralaštvo mišljenju, a osobito teorijskom. Pri tome, ne zaboravimo da je Heideggerova kasnija, polumistična, pjesnička faza proizašla iz filozofske analize tubivanja-u-svijetu, gdje on pokazuje isto

što i vi hoćete pokazati, da je spoznajni ili spoznavalački stav samo jedan, i to kasniji moment s obzirom na ne-teorijske i pred-teorijske oblike razumijevanja svijeta. S obzirom na vaš stav prema analitičarima kao notornim nefilozofima, vi se neobično približavate poziciji jednog doduše bivšeg, reformiranog analitičara, točnije, Rortyjevoj kritici filozofije kao epistemologije. Ona je postavljana u njegovoj knjizi "Filozofija i ogledalo prirode", iz 1979., i dalje izvedena u njegovim radovima o pragmatizmu, hermeneutici itd. Naravno, potpuno je jasno da vaše polazište nije pragmatičko, ali Rortyjeva pragmatički inspirirana i fundirana kritika filozofije uopće i analitičke filozofije specijalno, iz koje je također potekao, i njegov daljnji zaokret od pragmatizma ka evropskoj filozofskoj hermeneutici, perspektivizmu i napuštanju pojma istine kao teorijskog itd., počiva na istom paušalnom redukcionizmu filozofskog načina pitanja kao spoznajno-teorijskog.

KANGRGA: Molim vas da me ne gurate među sve te pomodne "filozofske mislioce" rortyjevsko-rawlsovskog tipa, jer to nema ni najblaže veze sa mnom ni životno ni misaono! Čemu pritom još naglašavati kako praksisovci nemaju veze s pragmatistima bilo kojeg tipa. Praksa nije puka pragma!

MIKULIĆ: Dobro, ali ove podudarnosti — ili možda prije koincidencije u rezultatima — važnije su mi zbog nečeg drugog. Želim vas pitati, nije li filozofski način mišljenja o svijetu upravo u klasičnom njemačkom idealizmu, ako ne već i ranije u povijesti ljudskog duha, a rekao bih i uvijek iznova, doveo do toga da je upravo filozofija bila ta koja nije producirala samo dogme nego i kritiku filozofskih dogmi. Ako ni zbog čega, onda upravo zbog toga je studij povijesti filozofskih ideja, pa makar samo i kronološki, od neprocjenjive važnosti za konstituciju misaonog rada na razini akademije. Tu povijesnu, pa čak i socijalno-povijesnu i socijalno-strukturnu dimenziju mišljenja uvidjela je donekle i analitička teorijska kultura u akademskoj filozofiji. Isto tako ne treba zanemariti okolnost da je i unutar samih znanosti refleksija o karakteru i dometima znanosti bila i jest ono što omogućuje autonomnu, inherentnu kritiku znanosti i daljnji razvoj znanosti. Kritika znanosti izvana, poput moralno-teorijske ili religijske kritike nije ni izdaleka tako važna za unutrašnju dinamiku razvoja znanosti kao ta unutrašnja sposobnost mišljenja za autokritiku i traženje novih smjerova. I konačno, danas smo iznova suočeni s masovnim napadom Katoličke crkve, iz same vatikanske centrale, na znanosti i na znanstvenu racionalnost. Naravno, znamo zašto — zbog gubitka gospodstva nad odlukama o reprodukciji života i našem intimnom odnosu prema smrti. Nije li svrha spekulativne filozofije prije

to da otvara perspektive za ispitivanje povijesnog smisla racionalosti, pa makar ona bila samo filozofsko-epistemološka, znanstvena, socijalno-praktična i politička, nego da reduktivistički odbacuje racionalnost i napušta ideološki teren pred moćnim aparatom Katoličke crkve.

KANGRGA: O velikoj ulozi filozofije i znanosti za čitav čovjekov život u njegovoj mučnoj historiji pisao sam mnogo puta i temeljito, a i sâm bio sam čitav život upravo taj filozofski pisac — kako je Danko Grlić u svom "Leksikonu filozofa" nas još žive oslovljavao, a oni koji su već umrli, postajali su — filozofima! Prema tome je gotovo banalno sad isticati — s moje strane — veliku ulogu "racionalnosti" u svim njezinim dimenzijama i oblicima, a to se odnosi na umjetničko stvaralaštvo, nasuprot bivšem, sadašnjem i budućem mračnjaštvu, koje prije svega dolazi od strane Katoličke crkve i Vatikana, koji su i tokom drugog svjetskog rata dokazali svoju, sebi primjerenu, "fašističku aromu"!

MIKULIĆ: Što se tiče Vatikana, opće je poznato nastojanje da preko tzv. "katoličkih političara" osigura utjecaj na procese Evropske Unije, osobito satelitskih država Unije. Sjetimo se samo famoznog ugovora između hrvatske vlade i Vatikana koji u Hrvatskoj svi ogovaraju, od djece do političara, ali nitko se ne usudi dirnuti u to. Ako izuzmemo donekle otpor nametanju "kršćanskih etičkih vrijednosti" sveučilištima, taj upliv Vatikana uspijeva upravo na školstvo na nižim razinama, i to u zemljama poput Hrvatske koje su stubokom zamijenile emancipacijske sekularne vrijednosti za tzv. patriotizam i kršćanski moral, iako je oboje u javnoj svijesti postalo devalvirana opća razmjenska vrijednost, poput onog inflacijskog novca u kasnom socijalizmu, tako da opet živimo u ogavnom cinizmu i poricanju.

KANGRGA: Zato čak ni za nekog takozvanog "normalnog čovjeka", ma što se pod time mislilo, nije potrebno posebno naglašavati tisućugodišnju ulogu crkve (i katoličke, i pravoslavne, i... da se ne na braja!) kao tzv. "opijum naroda", a posebno u našim hrvatskim "postsocijalističkim" uvjetima, kad se i ono minimalno dobro u polastoljetnom socijalizmu u Jugoslaviji ne samo bacilo u smeće, nego zatrlo u korijenu, zamijenilo "domoljubljem" kao ideologijskim omotačem za najveću pljačku što ju je doživjelo ovo područje, uključujući i tuđmanovsku Hrvatsku! To je naime ne samo "put" u katastrofu, nego prava katastrofa na djelu! Zato ste dobro postavili svojim pitanjem prethodno: Svrha je — ali spekulacije, a ne "spekulativne filozofije", kako vi kažete! — da otvara perspektive za ispitivanje povijesnog smisla racionalnosti, ako se pod tim pojmom racionalnosti ne misli rigidno zastajanje na tradicionalom smislu tog

određenja, koje odbacuje totalitet čovjekova ovladavanja svijetom i vlastitim životom, na primjer, u umjetničkom stvaralaštvu, koje se obično "smiješta" u ono ne-racionalno-emotivno-niže-spoznajno (kao Baumgarten i njegovi nastavljači, sve čak i s Hegelom na čelu!)

MIKULIĆ: Kako vi vidite mjesto spekulacije u toj katastrofi, jesu li pad u nacionalizam i katolicizam jedine relevantne boljke naše epohe?

KANGRGA: Nacionalizam i katolicizam nisu "jedine boljke" naše epohe, jer kapitalizam današnjega globalističkg tipa vodi cijelu Zemlju i čovječanstvo u očitu katastrofu, bez velikih izgleda na bilo kakav spas! Što se mene osobno tiče: Ne želim živjeti u neistini, pa onda to još misaono (filozofijski) potvrđivati kao nešto samo po sebi razumljivo i kao takvo podnošljivo! Želim do kraja svoga života ostati pošten prema sebi samome i Haronovim čamcem prijeći preko Stiksa kao takav! Možda mi tamo prijeko, na drugoj obali, bude oprošteno za moju životnu naivnost?!

MIKULIĆ: Profesore, sad opet zvučite kao Heidegger u onom njegovom interviewu za tjednik "Der Spiegel", pod naslovom "Samo neki Bog može nas spasiti!" ("Nur ein Gott kann uns retten!"), koji je čekao 10 godina da bude objavljen nakon njegove smrti. Zvučite pesimistično i osamljeno, a to odudara i od vaše borbenosti kao intelektualca i od autorske produktivnosti!

KANGRGA: Moj zaključni stav ovdje nipošto ne liči i ne smjera na ono heideggerovsko predsmrtno, kako nas "samo Bog može spasiti", što je misaona kapitulacija, primjerena baš samom Heideggeru kao notornom metafizičaru! Izrekao sam to tek alegorijsko-metaforički, a obzirom na to što je misaono i praktičko poštenje u ovom našem aktualnom životu doista prava naivnost! No, to mora da je gotovo neka individualna sudbina kad se jednostano "ne može drukčije živjeti" nego — pošteno! Međutim nisam ja jedini od takvog materijala, bilo ih je dosta prije mene a bit će ih vjerojatno i iza mene!?

MIKULIĆ: Za kraj, da "selektiramo" Žižeka, i to onog koji vam se više svidio, onog provokatora, a ne "moga", tj. psihoanalitičkog epistemologa. On veli da je veća katastrofa to što svi govore o planetarnim katastrofama a nisu spremni mijenjati užase globalnog kapitalizma, i da upravo zato ponovo trebamo utopiju. Zar niste upravo i sami govorili o nepodnošljivoj sreći kapitalizma ili vas sad opet guram u neke pomodarnosti?

KANGRGA: O nekoj pomodarnosti ne može biti ni govora! Ako išta drugo, upravo to su životno vrlo ozbiljne, a nekad i opasne stvari! Vrlo

realistično sam ih kao takve doživljavao, još od rane mladosti, i znam dobro o čemu je riječ! Smatram opravdanim primijetiti da se baš meni ne bi moglo ili čak trebalo imputirati kako sam u svom životu i djelatnosti uopće "zatajio" učiniti nešto u spremnosti mijenjanja "užasa globalnog kapitalizma", kako to kažete zajedno s Žižekom, dakako, prema mojim vlastitim mogućnostima! Cijelim filozofskim razdobljem svoga života do danas ja sam bio i jesam na djelu izvršavanja toga "zadatka". Kako i čime? Jedino tako i time što mi je kao intelektualcu stajalo na raspolaganju: pisanom i usmenom riječju, ili — što bi sada vas trebalo iznenaditi — teorijom! Možda je i Marx, a ne samo ja, bio neki zanesenjak ili malo previše pretenciozan svojim stavom, kako i "teorija postaje materijalna sila kad zahvati mase", naročito s obzirom na možda previsoko mišljenje o toj tzv. "masi"!? Ali, ne može se ipak previdjeti ili čak ne priznati, ako se objektivno studira historija novijeg vremena, da je ta "teorija" na primjer, kroz čitavo 18. stoljeća, ako ne i prije pa i poslije, bila idejno-ideološka priprema Francuske revolucije 1789. godine! Na primjer, Montesquieuov "Duh zakona", Diderotova "Enciklopedija", Rousseauovo prirodno pravo i društveni ugovor, Voltaireova kritika feudalnog društva i religije, Holbachovi "Saloni" i cijelo prosvjetiteljstvo, što ga Kant "detektira" Horatiovim "Sapere aude!", a Fichte brani i opravdava svojim mladenačkim spisima, dok kasnije Hegel euforično naglašava kako je "čovjek po prvi puta postavio sebe na glavu, tj. na misao" itd. A to bi se moglo reći i za neke druge prevrate revolucionarnog karaktera u historiji.

MIKULIĆ: Upravo sam to imao na umu kad sam prethodno branio filozofiju kao posao određivanja povijesnog smisla racionalnosti.

KANGRGA: Ja sam i kao "filozof" djelovao u duhu i u pravom smislu Fichteova "teorija-praksa-identiteta", a tek sam nešto kasnije eksplicitno insistirao na određenju tog spekulativnog stava i zadatka, realiziranog misaono do kraja u mojemu rukopisu "Spekulacija i filozofija — od Fichtea do Marxa".

MIKULIĆ: Ja se nadam da ćemo u najskorije vrijeme dobiti vašu novu knjigu za koju pretpostavljam da će spisateljski i filozofski biti djelo na koje čekamo od vaše knjige "Praksa, vrijeme, svijet" iz 1984.

KANGRGA: Hvala vam na čestitkama za moj 84. rođendan!

“Drveno željezo” i druge “špotancije’: Komentari i intervencije uz predavanja Milana Kangrge o klasičnom njemačkom idealizmu i pridruženim temama

Tekst sadrži imaginarni disput s Milanom Kangrgom, započet i nedovršen prilikom njegovih posljednjih predavanja o klasičnom njemačkom idealizmu koje je održao na Odsjeku za filozofiju ak. god. 2007/08., vođen kroz usmene razgovore u Odsjeku nakon predavanja i razrađene pismeno kroz dodatke uz transkripte snimljenih predavanja[2]. Sâma predavanja koja su kontinuirano snimana — na poticaj i djelomičnu pomoć studenata — transkribirana su i objavljena u redigiranom i autoriziranom obliku, no nažalost tek nakon iznenadne smrti profesora Kangrge 25. 4. 2008. u Kliničkoj bolnici Rebro, neposredno uoči izlaska knjige iz tiska i uoči njegova 85. rođendana (v. Milan Kangrga, *Klasični njemački idealizam. Predavanja*, Zagreb: Ffpress, 2007.).

Uz čitanje i redigiranje transkripata profesor Kangrga je predložio da se tekući komentari, koje sam mu isporučivao sukcesivno s transkriptom svakog pojedinog predavanja, uključe u publikaciju kao dodatak, premda zbog nedostatka vremena i već učestalih zdravstvenih problema nije nalazio vremena za odgovare na pojedine primjedbe. Umjesto toga povremeno se i uopćeno i indirektno referirao na primjedbe na sljedećim predavanjima, osobito u završnici semestra. Međutim, do realizacije prijedloga nije došlo jer se profesor Kangrga nakon konačne redakture teksta predavanja ipak predomislio oko uključivanja komentara u isti okvir pa je bilo samorazumljivo da se oni izuzmu iz građe za publikaciju *Predavanjima*.

Komentari su sada ovdje kao ‘parergon’ i ‘paralipomenon’ uz urednički rad na knjizi Kangrginih *Predavanja* i kao dokument započetog i nedovršenog dijaloga, kritike i intervencija o pojedinim njegovim tezama i interpretacijama koje se odnose na filozofski i izvanfilozofski materijal, u rasponu od tumačenja pojmova ‘filozofije’ i spekulacije, spontanosti, duha, umjetnosti, moderniteta, ‘majčinske ljubavi’, izvanevropskih kultura, “transcencentalne meditacije” itsl.

---

[2] Tekst “*Drveno željezo” i druge „špotancije“* delimično je emitovan na Trećem programu Hrvatskog radija juna 2014, a ovde je publikovan na osnovu transkripta autora i uvida u rukupis knjige *Nauk neznanja. Retrospekcije o Kangrgi i nasljeđu* Praxisa, čiji se izlazak iz štampe očekuje (Biblioteka Bastard, Zagreb 2014).

Tekst izvornih komentara uz transkript predavanja zadržan je ovdje u cijelosti, uz minimalne jezične popravke, dopune ili preciziranja radi boljeg praćenja, a komenari su složeni kronološki i tematski uz pripadne (ekstenzivno citirane) dijelove predavanja na koje se odnose kako bi se osigurao kontekst razumijevanja i okvir imaginarnog disputa kroz teze i replike. Isto tako zadržan je i izravni osobni ton obraćanja Milanu Kangrgi, koji ima narav izvornog dokumenta i reminiscencija na osebujnost Kangrgine osobe i na živo vrijeme započetog disputa.

O filozofiji i mudrosti [1. predavanje]

Kangrga: Kad je riječ o samoj filozofiji, tj. o njezinu imenu, što dolazi od grčkih riječi *philo-sophía*, pri čemu, kao što znamo, *sophía* znači mudrost, a ono *philo-* ljubav. Imamo posla sa — moramo sad to tako prevesti, "ljubavi prema mudrosti". Već pri samom ovom određenju nameće se spontano i posve razumljivo, i opravdano, pitanje: *Zašto samo ljubav prema mudrosti, a ne i sâma mudrost*? U odgovoru na to pitanje, što ga filozofija kao filozofija zapravo nikada ne postavlja temeljito, a da time ne bi prekoračila vlastiti — reći ćemo sad to samo tako, za sada — misaoni *horizont*, dakle upravo svoju *filozofičnost*, a time i sebe sâmu. A vidjet ćemo kako je upravo to kroz čitavu historiju filozofije bila njezina, da tako kažemo pod navodnim znacima, "zla savjest", s kojom nije mogla izići na kraj, ali je upravo klasična njemačka filozofija dospjela u svojoj najdubljoj samokritičnosti do toga da sâmu sebe, tj. svoju bitnu granicu, svoje domete, ograničenost itd., dakle sebe kao filozofiju, stavi kao predmet svoje refleksije. A grublji odgovor, recimo, na to postavljeno pitanje mogao bi glasiti: filozofija je ostala ta takozvana "samo ljubav", *philo-sophía*, prema mudrosti, dakle zato što je već od početka, mogli bismo sad to tako kazati, *ispala* iz mudrosti kojom stari grčki mudraci započinju misliti o svom životu. A kad kažemo "stari grčki mudraci", ja ću vam to locirati — recimo, sve *do* Platona.

Mi ćemo sve to što vam sada govorim kao teze još razraditi tako da ćete vidjeti što se pod time ima razumijevati, jer to su bitne stvari s kojima moramo izići na kraj, a upravo nam je klasična njemačka filozofija omogućila da iziđemo na kraj s tim — dakle, rekli smo, što je od početka "ispalo iz mudrosti" kojom stari grčki mudraci započinju, a *ona se sastoji samo i bitno u tome što ti mudraci nisu odvajali teoriju od prakse*. A to znači od vlastita života! Tako da je to, u tom takozvanom početku, još bila — možemo to pod navodnim znacima kazati ili ne, svejedno, ali ćemo to

opravdati kasnije — *životna misao*. A *filozofija* se otada kreće samo i isključivo ili pretežito u horizontu teorije — dakle, *teoretičnosti*. To bi bio taj prvi moment što ga treba imati u vidu s obzirom na ono što bismo mogli nazvati sâma bît filozofije kao takve.

Mikulić: Moram odmah primijetiti uz to uvriježeno razumijevanje filozofije kao *filo-zofije* tj. 'ljubavi prema mudrost', koje navodite, ono je toliko problematično koliko je uvriježeno, a pretpostavka o filozofiji kao "ispadanju iz mudrosti" i o izvornoj mudrosti kao "nerazdvajanju teorije i prakse" vrlo je bliska, ako ne i istovjetna, s Heideggerovim modelom kritike filozofije: "Verfall vom Ursprünglichen", "Seinsvergessenheit". Naime, premda Vi naglašavate *pojam prakse* a Heidegger *misao bitka*, zajednička vam je s njime *metapretpostavka* kritike (*teoretičnost* kao istočni grijeh filozofije) i krajnji domet: izvorno jedinstvo čovjeka za Heideggera je "obitavanja u četvorini" (*Geviert*), a za vas ta *životnost* misli jedinstvenog, cijelog čovjeka; i kasni Wittgenstein bi rekao s Vama, mišljenje kao životna forma (*Lebensform*). Zato, ako dopustite, iako ste s tom kritikom filozofije u "dobrom društvu" ove dvojice (zapravo je Nietzsche rodonačelnik te ideje pada od autentičnosti, premda se taj ideal mudrosti naspram čiste teorije može pratiti unatrag do stoika i Sokrata), to je po mome mišljenju ipak — nemojte "kaj zamèriti", da vas malo parafraziram — loše društvo! Jer, pretpostavka o *autentičnosti* pred-filozofske mudrosti nasuprot neautentičnosti filozofije barem je upitna, ako ne i neistinita, a svakako je analitički neplodna. Povijest riječi-pojma 'filozofija' puno je složenija nego što to pokazuje uvriježeno filozofsko razumijevanje toga izraza u smislu "ljubavi prema mudrosti", koju je Platon formulirao na kraju *Fedra*, a pri čemu "ljubav" znači s jedne strane prikraćenost ljudskog položaja u odnosu na bogove, a s druge strane *teorijsku distancu*, lišenost afekta, dakle upravo "božanski" element i suprotnost u odnosu na tobožnju skromnost. Dakle, tu postoji konfuzija u tome platonističkom modelu, a da bismo si to malo bolje predočili, podsjećam da je 'philosophía' u grčkom jeziku, kao apstraktna složena imenica, kasnija (platonička) jezična tvorba, a starija jezična upotreba (upravo kod Pitagore i Heraklita na koje se pozivamo u vezi s "filozofijom") počiva na *pridjevu* 'philósophos' i tiče se dakle osobe, historijskog nosioca toga "samo" filozofskog oblika znanja.

Taj pridjev koji je historijski stariji i jezično izvorniji od imenice spada u tip složenice koji se u lingvistici označava sanskrtskim terminom *bahuvrîhi* : što znači, drugi dio složenog pridjeva po porijeklu jest imenica, ali to nije philo+*sophía* već '*philo* + (*tò) sophón'*, dakle apstraktna imenica

koja je u grčkom i sama nastala kroz supstantiviranje pridjeva (*sophón).* Za taj tip složenice karakteristično je da se odnos između dvaju sastavnih dijelova riječi 'philo + (to)sophon' odvija *preko trećeg momenta* koji *nije* direktno izrečen u složenici ali mu nužno pripada jer određuje gramatički oblik: taj treći, neizrečeni (ali pridjevskim sufiksom *–os, -on* naznačeni moment) jest *nosilac* ili *realni subjekt* (= "*onaj* kojega, onaj čija *ljubav* [jest] ono *mudro*").

Dakle, s izrazom "filozofija" nije riječ o ljubavi spram *mudrosti,* tj. *određenom obliku znanja* koje filozof, eto, ne može postići pa vječno ostaje u težnji, žudnji, želji prema ispunjenju znanjem, koje nikako da dostigne (dok na kraju ne postane psihotičan!). To je samo manifestna razina značenja kako smo ga naslijedili s premještanjem težišta s pridjeva *philósophos* na apstraktnu imenicu *philosophía*; to premještanje sadrži u sebi falsifikat i legendu u tradiciji filozofije koja se oslanja na Platonovu retoričku figuru o filozofiji, iako baš to nipošto nije njegova koncepcija filozofije, jer, ona se, kao što znamo, ne sastoji u nekakvoj težnji za najvišim znanjem, nego u doktrini o 'najvišem dobru', o samoj ideji Dobra koja je metafizička *par excellence* i za koju znamo da ima sve karakteristike tzv. "apsolutne znanosti".

Zato taj obrat u značenju pojma-riječi *filozofija,* na koji mislim, počiva na latentnoj genezi iz starije, drugačije upotrebe pridjeva ('anêr philósophos' = "muž mudroljuban", premda — ovdje napominjem samo usput — jezično to može biti i "žena mudroljubna", gyné philósophos', iako je ta jezična mogućnost historijski potisnuta sve do pojave filozofkinje i matematičarke Hypatie iz aleksandrijskog vremena), ona govori o ljubavi kao *afektu* prema samoj *stvari* znanja, a ne prema znanju kao stvari. Riječ je težnji ka stvari, predmetu, koja transcendira sve poznato, a ne o vječnoj *distanci*, odmaku, manjkavosti spram konkretnih oblika mudrih znanja (lončarstva, konjogojstva, poljodjelstva, zakonodavstva, pjesništva itd.!

Ako, dakle, prepoznamo da predmet filozofske ljubavi nije sâma *sophía* kao oblik znanja već sâma *stvar* (*tò sophón*) s onu stranu poznatih znanja, onda iz takve *kritike predmeta ljubavi* slijedi čitav niz konzekvencija. Najprije, čovjeka čini "filozofičnim" njegova *afektivna investicija* u *ono mudro*, što znači: *u predmet koji je proizveden željom, koji je konstruiran s onu stranu svake posebne i sveukupne danosti*. Otud, "mudroljublje" nije nov oblik znanja koje bi bilo novo i posebno po tome što, za razliku od uobičajenih oblika mudrosti, *apstinira* od konkretnog i izravnog odnosa s predmetom, a sve za ljubav teorijskog i utoliko apstrahirajućeg znanja. Naprotiv, filozofi *imaju* svoj *predmet* koji je k tome još predmet intrinzične, unutašnje

želje za predmetom, a nije izvanjski, i filozofija jest upravo *to*: *afektivna* odnos s onim što je *više* od svega, a koje je po svojoj *bîti nužno teorijsko* jer nije dio dane sveukupnosti bićâ (to pân) nego je *proizvod* subjektove moći da transcendira sve, tj. moći da apstrahira od danog da bi uopće mogao biti praktičkim bićem. To je također smisao izraza "teorijsko". Ono je fundamentalni i konstitutivni moment praktičkog i, kao takvo, uvjet mogućnosti svakog *praktičnog* odnošenja prema svijetu. Time, dakako, nije određen i *sadržaj* toga *najvišeg predmeta*, nego upravo samo njegov *status za subjekt* (apsolut, princip) kao i karakter subjektova dvostrukog odnosa prema "predmetu": on je afektivan i konstruirajući. Zato se može i mora reći da 'filozofija' *nikad nije bila* tek *ljubav prema mudrosti*, to je njezino krivo (ili možda čak i hipokritičko) samorazumijevanje, koje ne odgovara njezinoj stvarnoj povijesti od samih početaka a ne tek od Platona — naime, znamo da svi filozofi imaju neku doktrinu o onom najvišem, o principu, dakle ona jest od početka i pozitivno znanje, a ne tek ljubav prema znanju. Kad Hegel zahtijeva da filozofija konačno opet bude "znanost", to nije samo zahtjev za prijelazom od "ljubavi prema mudrosti" ka mudrosti sâmoj, nego više i specifičnije: prijelaz od filozofije kao *znanja apsoluta* na *apsolutno znanje*. To nije arbitrarni zahtjev jer Hegel zapravo rekurira na tu latentnu istinu *u* pojmu koja iskazuje da filozofija *od svoga početka* već jest *proces znanja — sa-znavanje* — onog apsolutnog, pri čemu *sa-znavanje* nosi taj dvostruki karakter: ono je i *želja* i *prisustvo* toga željenog (normalni grč. izraz za spoznavanje-saznavanje ima gramatički oblik *dezideriativa gi-gnôskô*; u skr. tome odgovara imenica *đi-đñâsâ*, spoznavanje, istraživanje) ili drugim riječima, spoznavanje je produktivna fantazija. Filozofiju, dakle, određuje i konstituira *najviši predmet koji je učinak želje subjekta* za onim višim što transcendira poznati svijet. Mi pod "apsolutnim" obično i prosječno mislimo na neki totalni i definitivni sadržaj, ali to nije Hegelova ideja u vezi sa *znanjem*. Apsolutno znanje nije gotova epistemološka forma gotovog ontološkog sadržaja, nego *akt objedinjenja realnih suprotnosti*, *zbiljska* misao ili *život* subjekta. Doduše, mi danas u filozofiji kažemo skeptički da je to *previše*, ali "apsolutno" nije totalitet ili gotova ukupnost.

Transcendentalizam vs. spekulacija [2. predavanje]

Kangrga: Rekli smo da ćemo se tu prije svega zadržati na nekim bitnim momentima, pojmovima i problemima Kantove filozofije. Jedan od tih momenata je, ako se sjećamo, upravo ovaj pojam *transcendentalizma*, pojam *transcendentalnoga*, u čemu se sad sastoji Kantova bitna pozicija. Rekli smo,

i to bi trebalo imati u vidu, koliko god mi u čitavoj historiji filozofije imali posla s velikim misliocima — počevši od *Sokrata*, onda *Platona* pa naročito jednog *Aristotela* — toliko ipak tek ono do čega dolazi klasična filozofija, naime, dotle da samu sebe, da tako kažemo, *stavlja kao predmet refleksije*, to jest, sâma filozofija kao predmet razmišljanja, pri čemu se dolazi čak tako daleko da, recimo, Schelling onda eksplicitno govori o granici onoga što filozofija, naravno *kao teorija*, uopće može pružiti. Dakle, utoliko je ta transcendentalna filozofija — dakle s Kantom kazano — uvod ili pretpostavka mogućnosti za ono što vodi do granice filozofije kao takve ili filozofičnosti i prelazi u spekulaciju. Rekli smo da ćemo to još imati prilike potvrditi. To je, takoreći, jedan bastard, nažalost, pa čak i neki prominentni filozofi, recimo, 20. stoljeća barataju pojmom "spekulativna filozofija". U doslovnom smislu, to je *contradictio in adjecto*, jer ili je nešto filozofija ili je nešto spekulacija, a "spekulativna filozofija" je jedna zakrpa; izraz nije dakle primjeren samom odnosu filozofije i spekulacije.

To smo sad samo unaprijed nagovijestili, jer ćemo do toga doći, ali zaista treba imati u vidu baš to da imamo posla s dvije različite pozicije koje se potiru, da tako kažemo. Filozofija je, to jest upravo transcendentalna filozofija, samo pretpostavka mogućnosti onoga što se kasnije pretvara u spekulaciju. A Fichte je, rekli smo, povukao one konsekvencije koje samome Kantu još nisu sasvim jasne.

Mogli bismo ovdje početi čak i ovim pojmom, ključnim zapravo — pojmom *spontanosti*. To je pojam što ga Kant uvodi prvi u čitavoj historiji filozofije. Taj je pojam kod njega još uvijek dvosmislen, dvoznačan; on sâm "ne zna" — izvinite što ćemo to tako reći — što bi s njim. Navest ću vam jedan njegov stav gdje on ne vidi da je zapravo *pojmom spontanosti* napustio dimenziju filozofije i filozofičnosti uopće, i da je taj pojam već nagovještaj onoga što se tu naziva spekulativnim, što prekoračuje horizont filozofije.

Mikulić: Za moje razumijevanje, ovdje je vidljivo da u vašem shvaćanju odnosa filozofije i spekulacije postoje višestruke i proturječne tendencije, posljedica čega je da "prijelaz na spekulaciju", koji detektirate od Kanta do Fichtea, pa dalje do Schellinga i Hegela, nužno i uvijek mora ostati nešto napola, zapravo kretanje naprijed i opet padanje natrag na filozofiju. Tako za sve njih — od Kanta do Marxa i dalje, do Marcusea — kažete da "skaču sebi u usta". Možda je tome tako ali mislim da tu ostajete dužni jedno dublje razjašnjenje.

Najprije, na jednoj razini u vašoj interpretaciji vladaju dvije konceptualno proturječne perspektive; jedna dovodi filozofiju i spekulaciju u odnos historijskog kontinuiteta i prijelaza (tj. Kantov transcendentalizam je, kako kažete, "uvjet mogućnosti spekulacije"), a druga ih postavlja u odnos isključenja, disjunkcije (vi kažete posve rezolutno "ili je nešto spekulacija ili je filozofija") ili čak kontradikcije (tj. "spekulativna filozofija" je *contradictio in adjecto* ili, da upotrijebim vašu omiljenu figuru, "drveno željezo"). Time se dobiva teško razrješiva napetost da se odnos *proizlaženja* spekulacije iz filozofije (ma kako ono bilo predstavljeno skokovito ili revolucionarno kod Kanta) pretvara u odnos *nesumjerljivosti* i *nesvodivosti*, kao da je, rečeno modernistički rječnikom Kuhnovih "znanstvenih revolucija", riječ o nesvodivim paradigmama. Stoga, jedino pomirenje tih dviju i *tako* postavljenih perspektiva, za koje kažete da se "potiru", može glasiti: filozofiju više ne trebamo kad dospijemo do razine spekulacije kao *višeg stadija* mišljenja. Ali to rješenje meni izgleda jednako mistično kao i Wittgensteinove "ljestve".

Naime, po tome, usprkos onoj liniji kontinuiteta iz Kantova transcendentalizma, mi zapravo nikad ne saznajemo kako (ili po čemu) smo došli od filozofije do spekulacije. Jer, kako vi kažete, to što je sada spekulativno, toga nikad nije bilo u cijeloj historiji filozofije, a i Kantov transcendentalizam je, kako višekratno upozoravate, definiran i ograničen samo spoznajno-teorijski. Tako, spekulacija ostaje sâma sebi netransparentna, a filozofija, po definiciji, ne može "zaskočiti" tu svoju vlastitu sjenu, tj. ne može prijeći svoj samo spoznajno-teorijski horizont filozofičnosti.

Međutim, ja mislim da nikad nećemo doći od filozofije do spekulacije (a to je ona Vaša prva linija kontinuiteta od filozofije do spekulaciju), ako njihov "izvorni" odnos ne postavimo obrnuto, tj. ako ne pođemo od pretpostavke da je spekulacija *mogućnost ili sâma bît filozofije*, odnosno moć mišljenja da apstrahira od danog i počne od neuvjetovanog početka. To spekulativno je, kako sam prethodno sugerirao u primjedbi o *philosophia* (naime, da je predmet ljubavi filozofa sama stvar, ono mudro ili umno, a ne znanje) upisano u samom imenu filozofije, i pod time sad ne ciljam na puko izvrtanje vaše pretpostavke nego na nužnu zamjenu historijskog gledišta logičkim. Vi već imate tu *treću* perspektivu, mislim na *revolucioniranje* filozofije kroz spekulaciju, koju, po mome mišljenju, ne slijedite konsekventno jer ipak ustrajavate na onoj drugoj liniji, na *disjunkciji*: *ili* filozofija *ili* spekulacija. Stoga se odnos filozofije i spekulacije može bolje — i po mome mišljenju jedino mora — objasniti ako se napusti *historijsko* gledište o transcendentalnoj filozofiji kao "pretpostavci"

spekulacije u smislu uvoda ili pripreme, i ako za mjerodavno uzmemo samo taj središnji Kantov pojam spontanosti, tj. sposobnosti da počnemo ni iz čega ili ako hoćete iz *ničega*, a koji i sâmi navodite i koji se kod Kanta pojavljuje kao *nemogući teorem*, tj. kao granica refleksije. On je taj koji ostaje *na djelu* kao *filozofem* tj. kao operativni oblik mišljenja kod svih klasičnih filozofa, a ne više samo kao *teorem* ili opredmećena stvar refleksije, nego dakle kao sâm *medij* filozofskog mišljenja. Taj pojam *spontanosti* je, po mome rezumijevanju Vašeg argumenta, *treća* i *nedovoljno* korištena tendencija u Vašoj interpretaciji toga *prijelaza* filozofija-spekulacija: spontanost je ta koja ih povezuje, a ne razdvaja na ili-ili. Spekulaciju moramo razumijevati kao akt ili stvarni *izraz* naše moći za spontanost. Sponatnost je, kantovsi rečeno, naša *facultas*, *Vermögen* ili *dynamis* za spekulaciju. Samo *po tome* filozofija može dati nešto novo ili pak ostaje kao neka stajaća misaona *figura perennis* koja preživljavati na nekom prethodno već osvojenom terenu.

Prema tome, filozofija i spekulacija su iznutra razlučivi *modusi* mišljenja, a nisu odvojive i međusobno konkurirajuće *forme* (ili čak formacije) mišljenja koje se isključuju ili "potiru". One se odnose, ako hoćemo neku usporedbu, kao *dynamis* i *enérgeia*. To uostalom priznajete i vi kad kažete, malo dalje, da "spontanost [kod Kanta] prekoračuje horizont filozofičnosti i *omogućuje* ju", jer tu sad za spontanost koristite izraz "omogućuje" u *drugačijem, aktivnom* smislu, kao ono *omogućujuće*, to je drugačije nego kad naprijed filozofiju nazivate "pretpostavkom mogućnosti spekulacije", gdje je spekulacija ono *omogućeno*. Ovdje je smisao historijski, a tamo *povijestan* ili — produktivnost! Za mene je spekulacija uvijek nova "šansa" filozofije, a ne njezin kraj!

Kangrga: Ovdje je, kao što vidimo, sporno samo to izjednačavanje razuma, kao eminentno spoznajnog pojma, u horizontu spoznajne teorije, s tom spontanšću kao proizvodilačkom djelatnošću *par excellence*. I upravo ovdje započinje, možemo sad odmah anticipirati, Fichteova kritika Kanta. Jer radnja razuma za Fichtea je *contradictio in adjecto*. Sad ću vam reći samo još ovo, kad već baratamo tim pojmovima, pa stalno upozoravamo na to da moramo biti oprezni spram ovog pojma razuma u ovom kontekstu, kako ga upotrebljava Kant. Evo njegova određenja, iz *Kritike čistog uma*: "Ako je *razum* moć koja sjedinjuje pojave pomoću pravila, onda je *um* moć koja daje jedinstvo pravilima razuma pomoću *principa*. Prema tome, um se ne može nikada ..." — pazite dobro što će sad reći — "neposredno odnositi na iskustvo ili na ma koji predmet, nego na razum, da bi njegovim raznovrsnim spoznajama dao pomoću pojmova jedinstvo

a priori koje se može zvati jedinstvo uma i koje se potpuno razlikuje od onog jedinstva što ga može proizvesti razum." Dakle, tu Kant prekoračuje cijeli horizont svoje kritike čistoga uma gdje mu razum fungira neprestano kao *Verstand,* a ne kao *Vernunft*. Pa dolazi do toga da cijeli misaoni proces ukazuje na to da mu *razum nije dostatan*. To je, dakako, interesantno, ali nigdje nije povukao tu konsekvenciju, koju je Fichte povukao, nego je ostao kod toga. Kad bismo sada bili dosljedni, mogli bismo mu reći ovo: onoga časa kada Kant upotrijebi pojam primata praktičkog uma, on bi morao biti toliko konsekventan pa reći: Sve što sam rekao u *Kritici čistoga uma*, stavite na stranu. Razumijete? On bi morao anulirati čitavu svoju *Kritiku čistoga uma* gdje mu razum fungira kao osnovni princip svega što će izvesti i što će postaviti i što će na tom temelju misaono izgraditi, a i sâm dolazi do pojma uma za koji odmah kaže da ima primat. Prema razumu, naravno, prema čitavoj toj teorijskoj poziciji i teorijskoj filozofiji kao takvoj.

Mikulić: Samo kratko bih primijetio da se ovaj vaš zahtjev na Kanta čini kontraproduktivnim, jer on znači da bi Kant trebao učiniti predmetom spoznajne teorije upravo ono što je proglasio nespoznatljivim, a to je sâma "mogućnost spontanosti". Što faktički znači da bi predmetom ne samo spoznaje općenito, nego teorijske spoznaje, trebalo postati ono što joj prethodi i što je omogućuje. Umjesto takvoga zahtjeva prema Kantu, ja bih rekao da Kant u *Kritici čistog uma* otkriva u hodu i opisuje granicu teorijsko-filozofske spoznaje, tj. uma kao "čistog", i najavljuje implicitno, kako i sâmi podrazumijevate, da je za pristup onom nespoznatljivom potrebna *promjena stajališta*, napuštanje područja *iskustva*, koje uključuje i teorijsko ili refleksivno iskustvo, a ne samo osjetilno. To će tako izravno reći tek Schelling, ali ovdje je već i s Kantom dovoljno jasno implicirano, prvo, da je izvor spoznaje nedostupan za spoznaju i da moramo napustiti to stajalište, i drugo, da ga ne možemo napustiti dok ne dospijemo do njegovih granica; tek kad ih prijeđemo, znat ćemo za granice. Otud, prijelaz na praktički um ne znači brisanje teorijskog uma, nego obrnuto, kritika teorijskog uma je povijest (i pri-povijesti o) nužnosti toga prijelaza. Pri tome ne smijemo zaboraviti da je "praktički um" i sam teorijski proizvod, on je *pojam*.

[4] **Kangrga**: Ali, imajmo u vidu to: kad kažemo transcendentalno, to je prije svega samo Kantov pojam, da se razumijemo, i ničiji drugo. Da, imamo mi i "transcendentalnu meditaciju", je li! Ta "transcendentalna meditacija" je također jedno "drveno željezo", to je ono što su ovi dečki s

Istoka donijeli sa svojom *yogom*, s ovim meditacijama i tako dalje. Meditacija bi trebala biti, u svojoj konsekvenciji, apsolutno *opuštanje*. Meditirati, to je ono čemu je cilj zapravo *nirvâna*! Apsolutna opuštenost. Pazite, u našem takozvanom zapadnom krugu, u staroj Grčkoj, to vam stoji s pojmom *ataraxía*, apsolutna smirenost duše, ne dati se aficirati od bilo čega da tebe sad uzbuđuje i tako dalje. Pa, to su Indijci znali prije par hiljada godina sa svojim pojmom *nirvâna* i tako dalje, i to je onda to meditiranje. Pa, onda imate to — to je sad jako pomodno, moderno — one *yoge*! Pa to je fino, da, naročito za tog zapadnog čovjeka koji je čisto "ponorio" u svome *ekstenzitetu*, pa onda, je li, treba samo svaki dan onda psihijatra da ga liječi. Onda je potrebno to. To je zapravo dobro da su ovi dečki s Istoka došli s tim meditacijama. Samo što su tu našli kod Kanta to "transcendentalno", pa to ljepše zvuči. Jer, ako velite "meditacija", to nije baš "bogzna kaj", ali kad velite "transcendentalna meditacija", onda to u novinama lijepo zvuči — *Dođite na našu transcendentalnu meditaciju!* — pa imate "drveno željezo", jer pod *transcendentalnim* kod Kanta se misli *apsolutni aktivitet subjekta*. Onda bismo imali aktivitet-pasivitet... Hm, da, to je zapravo zgodno, može biti i to, šta ja znam! Pa zašto na primjer ne može biti, kad sad u aprilu dođe, i sunce sije i kiša pada istovremeno, ne! Pa to onda može biti malo aktivnosti, malo pasivnosti... moraš se zapravo aktivno truditi da dođeš do pasivnosti. Pa, da, to može biti! Onda i onaj tamo *yogi*, ja sam to gledao na televiziji, sasvim se opusti, ali se mora dobro mučiti. Da, ima nešto u tome, dobro su rekli ti dečki, zapravo: jaki aktivitet da bismo došli do pasiviteta

Mikulić: Profesore, ovaj motiv je prava poslastica, ne mogu odoljeti da to ne komentiram. Taj motiv učestalo koristite, i to vrlo ambivalentno, odnosno negativno i šaljivo-podrugljivo, a hoću Vam reći da ste baš sad lijepo, u toku samog izlaganja, došli na tu pozitivniju, naime "dijalektičku" stranu meditacije, pasivnost-aktivnost, a krenuli ste samo od onog negativnog, od tog falsifikata na Kantovom pojmu "transcendentalno"! Doista, ta "transcendentalna meditacija" — koju sam ja, priznajem neskrušeno, prošao kao mladac i mogu Vam reći, ima svojih draži — to je jedna od tehnika meditacije popularno prilagođena i namijenjena prosječnom zapadnjaku, kao što i sâmi kažete, ali sâma *nirvâna* koja je buddhistički pojam izvorno nema veze s time. Ta meditacija potječe iz vedantinske tradicije koja ima teoriju "blaženstva" u najvišoj *punini bitka*, a termin za to nije *nirvâna* nego *ánánda*. Guru te vrste meditacije za zapadnjake postao je 70ih godina, u doba još jednog u nizu velikih razočaranja Zapada samim sobom, poslije 68., Maharishi Mahesh

Yogi, a "transcendentalno" se tu koristi uslijed brkanja pojmova "transcendentno" i "transcendentalno". O tome sam 2003. napisao jedan polemički tekst protiv novih hrvatskih liberalnih konzervativaca u *Slobodnoj Dalmaciji* koji sam posvetio Vama osobno, ali vidim da to niste ni čuli ni pomirisali! Dakle, *transcendentalno* se u toj popularnoj predstavi razumijeva kao ono transcendirajuće, onostrano, što premašuje granice danog, pozitivnog, tj. psihičkog, empirijskog, osjetilnog i razumskog, dakle, prekoračenje granica razuma u prostor "slobodnog" ili oslobođenog *duha* u smislu aktivnosti *čiste misli*. No, ako zanemarimo to brkanje transcenentalnog s transcendentnim — a pravde radi, mora se reći da ni Kant ne koristi tu distinkciju striktno i dosljedno, i kod njega je to terminološki pobrkano, premda ne i konceptualno — onda se vidi da meditacija jest, bez obzira na zapadnjačku instrumentalizaciju, shvaćena kao *aktivnost subjekta koji transcendira, negira, čisti* ono što mu je, ukoliko je empirijska osoba, za-dano kao izvanjski svijet s ograničenjima.

To je karakteristično za sve meditativne postupke, ali ne samo "istočnjačke". Oni su poznati i u zapadnoj srednjevjekovnoj tradiciji, a suvišno je uopće isticati da su preko Descartesa i tehnike postupne, metodičke sumnje ušli i u fenomenološku metodu kod Husserla, dakle u sâmo srce suvremenih "tehnika filozofiranja". Kod nas je Veljačić svojedobno uložio puno truda da opiše bliskosti između tehnike buddhističke 'đhane' i fenomenološke redukcije. No, mimo toga, pouka ovdje s vašim primjerom glasi: nema "smirenja" bez napornog, preobražavajućeg *rada subjekta* kojim on uopće tek zadobiva to tzv. 'sebe'! U popularnom obliku, ta tehnika 'samozadobivanja' subjekta izgleda kao običan "duhovni sport", u redu, to mogu priznati, ali iza toga stoji razrađeno spekulativno shvaćanje da *subjekt ima kapacitet za transcendiranje pozitivnog ili danog*, i da – to je sad zaboravljeni dio priče, koji postoji u klasičnim i arhajskim indijskim filozofijama – da je *subjekt kao subjekt oduvijek već aktivan* i odgovoran, da je on taj koji *proizvodi* svoj *odnos* s predmetom kao *čistu predmetnost* i da *upravo i samo zato* može apstrahirati i od empirijskih sadržaja, bilo da su to samo pojave za svijest ili tzv. nezavisne stvari po sebi! To je nezaobilazna bliskost između konstruktivističkih indijskih škola s Kantom.

Ali sve to je samo jedna strana priče, i to ona negativna. Druga strana priče, koja bi Vas morala interesirati još više jer je pozitivna, taj napor je napor za ostvarivanjem ljudske bîti koja je shvaćena kao *univerzalna*, a ne samo "istočnjačka", ali *nije* naprosto *dana* — ni istočnjacima ni zapadnjacima! — nego se do nje uvijek tek moramo dovinuti naporom, i to ne samo "pasivnim" djelovanjem poput yoge,

nego ispravnim aktivnim, "intersubjektivnim" djelovanjem u svijetu. To je veoma karakteristično za arhajske filozofske škole kao što su rani buddhizam i đainizam, koje su izvorno više zainteresirane za etička pitanja, a manje za ona teorijska ili "spekulativna" jer ona, kako veli Buddha u svojim govorima, slabo doprinose naporu oslobođenja i znaju biti izraz obične intelektualne taštine. Jako zanimljiva karakterizacije teorije, zar ne?

Nadalje, kako vi često poistovjećujete "meditaciju" i "nirvânu", moram dodati nešto što će vas sigurno nasmijati. Naime, kao *interpretator* upravo njemačke klasične filozofije, s polazištem u Kantovu transcendentalizmu, Vi osobno odavno *već* jeste "u nirvâni", samo to još ne znate i ne želite znati! Pri tome, vaša yoga nije, naravno, nikakva "transcendentalna meditacija" nego *yoga filozofijom* ili, kako se kaže u indijskoj tradiciji: "yoga (najvišeg) znanja" (*đñâna-yoga*)! Najprije, samo da podsjetim da *nirvâna* u starom buddhizmu i većini kasnijih škola nije poistovjetiva ni s meditacijom ni s rezultatom, ona ne označava tek psiho-fizičko *stanje* "opuštenosti" pa ni "smirenje" nakon vježbi yoge. Nirvâna je *stalni habitus osobe*, ili uvijek sebe-svjesnog-subjekta, a postizanje toga habitusa pospješuje se, doduše, dugotrajnim vježbama pažnje, apstrahiranjem od mnoštva sadržaja svijesti, preko stupnja čiste *svijesti o svijesti*, tj. refleksivne samosvijesti, sve dok se ne napuste sve relacije (i subjektivne i objektivne, i subjektivno-objektivne itd.), ali to su svejedno samo tehnike. Ovdje je puno važniji njihov rezultat, ta *nirvâna*. Taj habitus proizlazi iz *stava negacije pozitivnosti* "svijeta", to je ono *Ne* svemu postojećem koje subjekt može izvesti u odnosu na objekt! To je daleko više od "smirenja", to je, *in nuce* — doduše još mišljeno na razini osobne, individualne svijesti — ono hegelovsko, bitak-ništa... tj. Sein-Nichts-... o kojem ste naprijed već govorili, ali ne dalje u postajanje, *Werden*, jer to bi bilo vraćanje natrag na obnavljanje bitka, na kruženje, nego *Ne-htjeti-više-postajati*, *Nicht-mehr-Werden-Wollen*, negativno htijenje, pa je zato težnja ka *nirvâni* obustava, suspenzija tog kruženja pozitiviteta, prekid. Nirvâna je naziv za djelovanje subjekta koji svojim stavom "Ne želim više postajati" prekida taj prirodni krugo-tok, koji održava diskontinuitet sve dok je još egzistentno biće, a njegov cilj je, barem u ranom buddhizmu, konačno nestajanje empirijske osobe iz svijeta i prestanak sâmog svijeta, što se onda zove *parinirvâna*, nad-nirvâna ili "super"-nirvâna, ako hoćemo tako. Do tada, svijet se može samo popravljati smanjivanjem zla, ali, što je važno, *aktivnim smanjivanjem zla*! To ovisi jedino od personalnog i interpersonalnog uloga, od subjektivnog i intersubjektivnog događanja! To je izvorni radikalni buddhizam, a vaš napor oko interpretacije onog

Hegelovog Sein-Nichts-Werden, s prva dva momenta, zadire dobrim dijelom u to.

Znam da to nećete prihvatiti, jer i buddhisti su ostali samo na pojmu praxisa kao ispravnog djelovanja, 'suodnošenja', a nisu došli do proizvođenja, no ni to nije malo, time su barem na poziciji Kanta, kao što su s pojmom ništetnosti ili praznine "bitka" na razini Hegela, s različitim konsekvencijama, dakako. Ako pak uzmemo da je i "suodnošenje", tj. praktički odnos ljudi, bitno produktivan za čovjeka kao rodno biće, onda dobivamo i treći moment po kojem ta Vama zabavna ideja *nirvâne* nije trivijalna nego posve relevantna.

O moralitetu [4. predavanje, 5. primjedba]

Kangrga: Sad zaista treba doći do ovoga drugoga momenta — *legalitet* i *moralitet*. Tu se stalno mute ljudi, pa čak i neki etičari, zato, najjednostavnije rečeno, kad Kant tu kaže, vidjeli smo maloprije, "patologijski aficirana volja", kakva je to *volja*? To je volja kao nagnuće! Čak i etičari danas, pa čak i njemački, što je sramota jedna, ne vide o čemu je tu riječ. Prije svega, *pojam legaliteta nije juridički*. Zapamtite to, to se ne odnosi na zakon, ovaj državni zakon. Dakle, ne spada pod pravni sustav. Pod *legalnim* upućuje Kant — ja ću vam na jednom primjeru najjednostavnije pojasniti, pa čak ni to ljudi nisu shvatili. Evo gledajte, "majčinska ljubav" — podignite to na nivo zakona! Kad malo razmislite, vidite da tu nešto nije u redu! Pa jesam li ja, Milan Kangrga, majka?! Pa doduše, možda, ako iz mene naprave kakvu žensku, pa bih i ja mogao roditi, ali to su ekstremno iznimni slučajevi! Ali nije riječ o tome! Pazite, cijeli muški rod isključen je iz "majčinske ljubavi". Dakle, o čemu je tu riječ? Valjda o ljubavi majke prema svojem djetetu! U pojmu majčinske ljubavi ne leži ništa drugo nego *njezin* odnos — bilo koji, naravno, ali u ovom slučaju: ljubav ili sve ono najbolje svojem djetetu! Pa to nije sporno, nema Kant ništa protiv toga! Nije on rekao da ne trebaju majke ljubiti svoju decu! To su gluposti! Riječ je samo o tome *da ne možeš majčinsku ljubav podignuti na nivo moralnog zakona koji bi važio općenito, nužno, za svako ljudsko, umno biće*! Prema tome, zašto se to ne može shvatiti!?

Mikulić: Ja bih tu primijetio sljedeće: Premda je jasna razlika koju želite pokazati, čini mi se da primjer i kontraprimjer, koji navodite, upućuju na niz dodatnih aspekata koje zanemarujete. Danas kad se ljudski embrij može klonirati i faktički klonira iz epiderme, više ne moramo fiziološki postati žensko, tj. roditeljica, da bismo bili majkom. Mi, tj. ljudski rod općenito, možemo pričekati da se dopusti ljudsko kloniranje i da se još

proizvede umjetni uterus-inkubator, kao u znanstveno-fantastičnim filmovima, pa će i muškarci poput Vas, mene, Pere, Marka ili Janka moći "rađati iz bedra", poput Zeusa. I žene i muškarci, svi ćemo moći biti *parthenogenetori*, djevičanski i *immaculati.*

No, šalu na stranu, osim što ovdje treba upozoriti da ste prethodno ljubav tumačili kao primjer za ono *treće*, *opće* i *spekulativno*, želio bih primijetiti da majčinska ljubav, iako "patološki aficirana", nije subjektivni princip, već rodni, tj. *generalan*, i to u doslovnom smislu prirodnog *genusa* ili "biološkog roda", pa je stoga i njegov odnos s postulatom univerzalnosti malo drugačiji nego s drugim primjerima koje navodite. Doduše, ako uzmemo društvene norme i kulturnohistorijske kontekste, i prijateljstvo se uglavnom prakticira unutar istog roda, muško-muško, žensko-žensko, pa je i ono opet "istospolno" ili rodno ili generalno, a manje individualno. Dakle, vaši primjeri ukazuju na to da su principi partikularni, rodni, a manje individualni, dok istovremeno Vaš odgovor ili kontraprimjer, tj. da je iz jednog takvog "principa" poput majčinske ljubavi "isključen čitav jedan rod", te da *zato* taj i takav princip nužno ne može biti univerzalan, nije posve opravdan. Ili točnije rečeno, nije glavni problem to što su muškarci isključeni iz tzv. prirodne majčinske ljubavi. Možemo dodati, tko im je kriv, neka se potrude oko ranog odgajanja djece, neka ustaju noću svako malo i neka hrane bebe pa će znati malo bolje, metodom vlastite kože, što to znači!

Međutim, taj primjer ukazuje na nešto drugo što mi se čini puno relevantnije i dramatičnije nego što je argument "isključenja cijelog jednog roda" (ne stoje muški tako loše u svijetu kako time implicirate!). Naime, takav odgovor zadovoljava samo formalno, da se objasni i pokaže nemogućnost podizanja partikularnog principa na univerzalni moralni zakon, ali nije informativan jer je analitički istinit i tautologičan u Kantovu smislu: ako je ono opće postalo iz jednog roda (ženskog), onda je drugi rod po definiciji isključen. (I da usput još dodam: ja bih to dvaput promislio jer po tome, majčinska ljubav bila bi slučaj "apsolutnog zla", poput nacionalizma!) Upravo to i jest problem, ali sad iz *obrnute* perspektive: feministička kritika filozofije, od koje se vi ježite, odavno upozorava na to da je iz onog univerzalnog *oduvijek već prešutno* isključen jedan rod, naime ženski. Vaš kontraprimjer to drastično potvrđuje, iako ne mislim da je to bila vaša namjera! Naime, taj primjer postaje informativan tek kad taj partikularni princip pogledamo s njegove sadržajne, empirijske strane. Jer, relevantan problem nije u tome isključenju jednog (tj. muškog) roda iz "majčinskog principa" nego obrnuto: kako je ženski rod (postao) *uključen* u princip majčinske ljubavi?

To je pitanje o zbiljskom sadržaju nečega što izgleda, ili je tako postavljeno, kao identično. Kao prosvijetljeni hegelijanac ne biste smjeli preći preko toga.

Najprije, što se tiče isključenja muškog roda, tu se ionako ne bih složio s vama: "majčinsko" nije *žensko* po sebi nego po konvenciji, po socijalno-kulturnom porijeklu. (Na stranu to što se danas čak i razlika muško-žensko teorijski smatra više socijalnim i kulturnom konstruktom a manje biološkom odrednicim.) Ali nije po funkciji! Jer muškarac može "biti i otac i majka", kako se kaže narodski, ako preuzme tu ulogu. Isto tako obrnuto, za majke koje su samohrane ili ostaju bez muževa, kaže se da zamjenjuju-nadomještaju očeve. I zbog te tradicionalno *poznate* razlike, te *razlučivosti* i *razdvojivosti* porijekla i funkcije, to *majčinsko* može postati univerzalno jer se kao i sve drugo može uzeti metaforički, pa ne samo da druga žena nego i otac ili bilo koji muškarac, pa i tehnički uređaj poput bočice s mlijekom (osobito ako je presvučeno toplim krznom ili vunom), može stupiti na mjesto majke i postati "majkom" (to je dokazano čak i kod majmuna). Isto tako obrnuto, i biološka roditeljica može odbiti-odbaciti ulogu majke i postati "maćeha" ili "najgori očuh". Taj fenomen odbacivanja poznat je i u životinjskom i u ljudskom svijetu, dakle, on je prirodan, naravan i utoliko "normalan" iako je za nas *anomalan*.

Upravo tu leži danas relevantan i aktualan problem u vezi s podizanjem ovakvog rodnog principa na nivo univerzalnog zakona: naime, "majčinska ljubav", iako je partikularan princip koji navodno "prirodno važi" za ženski rod, *oduvijek već važi* kao univerzalni *zakon* za žene! On im je, dakle, *propisan iako im (navodno) oduvijek već, po sebi, pripada po prirodi*. Što samo znači: nametnut im je kao univerzalna zakonska norma.

Ako sad izgleda paradoksalno da nešto, što mi pripada po prirodi stvari, ujedno bude i propisano po zakonu, paradoks je samo prividan, jer takva koincidencija partikularnog s univerzalnim počiva na poretku u kojem drugi partikularni princip već važi kao univerzalni zakon: to je princip *očinske*, tj. Božje ljubavi koji *ženskoj prirodi* propisuje *zakon majčinstva*. Dakle, taj *tzv. prirodni* princip majčinske ljubavi *već jest zakon*, i to nije paradoks nego *perverzija* (verzija zakona koji se prikazuje kao prirodan, tobože majčinski, iako je društven, tj. dominantno muški ili očinski). Drugim riječima: ona tzv. prirodna "majčinska ljubav" ne samo da može postati etički postulat, nego već jest etična, tj. konstuirana je kao partikulrno rodna (ženska) i unverzalno rodna (ljudska), tj. opće važeća. No, to je moguće samo u "očinskoj verziji" zakona, u "perverziji", tumačenoj kao *père-version*, ako to kažemo rječnikom Lacanove etike

psihoanalize. Što znači da je drugi, suprotni, partikularni princip, princip muškog roda, prethodno već postao univerzalnom instancom koja propisuje opće zakone. Zato žene, po tom principu, nemaju drugog *etičkog* izbora nego da budu ono što jesu, "prirodno moralne", da budu "majke", što znači: da se *drže* svoje prirode. Držati se onoga što ti je dano, znati gdje ti je mjesto — to je za žene (i sve deprivilegirane) kao dovoljan stupanj refleksije. I to je *meritum* sukoba oko povlačenja države iz društva i širenja crkve u hrvatskom i drugim "tranzicijskim" društvima u kojima su građanske slobode pale ispod razine vrijednosnog poretka i standarda emancipacije u socijalizmu.

Mislim da uz to još možemo reći i ovo: u takvoj *perverziji* partikularnog-kao-univerzalnog ni Hrvat *nema slobodu izbora* da bude "Hrvat", hrvatstvo koje mu pripada "po prirodi", nametnuto mu je zakonom ili, točnije, sustavom nepisanih vrijednosti, u kojemu je neoportuno ili čak pogibeljno reći "ne". U takvim okolnostima jedan etnički Srbin ili pripadnih bilo koje druge manjine u Hrvatskoj nema zapravo šanse da "postane Hrvatom" jer će ostati neprizat. No, po tome je barem jednak s etničkim Hrvatom, i taj je osuđen da uživa u nacionalizmu, ali je osuđen na uživanje koje je po sebi neutaživo. Pojedinac još nekako može reći "ne", pa je "hrabar" itd., ali masa ili grupa ne može nikad dovoljno puta reći "da" da bi i simbolički, tj. po propisu, normi ili zakonu, bila ono što po pretpostavci 'jest' prirodno. (Tu vidimo da ovo jest ima samo karakter imperativa — Da bi bio autentičan, ti *moraš biti/treba da* budeš/ Hrvat!) Zato "Hrvat", ili bilo tko u toj nesretnoj ulozi, stalno mora dokazivati da uživa u tome oceanskom osjećanju identiteta. Rekao bih da je ta nemogućnost da u dovoljnoj mjeri izraziš kao "slobodan izbor" ono što si *već interiorizirao kao opću nuždu*, pisani ili nepisani zakon, ono što generira histeriju partikularnog identiteta, njegovu totalizirajuću ambiciju, svakodnevno i masovno ponavljanje onoga "da", na svim razinama i u svim prilikama. Tako, *etika* partikularnog principa može djelovati univerzalno samo po tome što je skrivena *bio-politika*. Tu počinju, po mome mišljenju, i pitanja o dosegu, smislu i karakteru *bio-etike*, ukoliko je kritička filozofska etika a ne samo moralna teorija (ili teologija) ne-ljudskog *života*.

O primatu praktičkog

Kangrga: Da praktičko ima primat, iz toga je u klasičnoj filozofiji izvedeno toliko toga značajnoga, pri čemu smo rekli da je Kant tu ostao još polovičan u tom smislu što je taj pojam praktičkoga *mišljen moralno,* što je zapravo pojam *praxisa,* još od Aristotala. A istovremeno je i iskorak

prema onome što će Fichte odmah vidjeti, i Schelling, a kasnije i Hegel. Tako IV. glava *Fenomenologije duha* iskazuje moderni pojam *prakse*, to je prvi puta gdje se u totalitetu prakse, po svim linijama, pokazuje, prije svega, ono što je do tada apsolutno ispuštano kao nevažno, nebitno, a to je *materijalna proizvodnja*, moj odnos prema prirodi, prisvajanje prirode, prerađivanje prirode, koja postaje ta "druga priroda", koja postaje *moja* priroda. Dakle, *taj* pojam prakse je tu već na djelu, pri čemu su mu teren pripremili Fichte i Schelling, i to pojmom *produkcije*.

Dakako da u vezi s time treba imati u vidu i drugu stranu toga odnosa. To da se mi "činimo", da čovjek čini sebe pomoću drugoga, i drugi pomoću njega, to je apsolutno na djelu, jer mi jesmo društvena bića. Mi smo ljudska bića zato jer djelatno komuniciramo, mi smo upućeni jedni na druge, i mi u tom smislu rastemo ili padamo, jer smo zajedno, i tako dalje. Riječ je o bîti društvenih odnosa, o čemu onda govori Marx, to ujedno jest totalitet ljudskoga, koji omogućuje, cijela historija nam to omogućuje, cijele generacije nam to omogućuju, sa svim svojim mukama, proizvodnjama, stradanjima, ratom i tako dalje. U *tom* kontekstu, uvjetno, mogli bismo i pojam produkcije upotrijebiti i za taj pojam moralnog djelovanja, naime, da se u tom su-odnošenju međusobno činimo ljudima.

Mikulić: Ja sam sklon ovome pridati daleko veće važenje nego Vi: čovjek se formira prije svega simbolički, kroz značenja, a ne materijalno, tj. ono simboličko (zakoni, ljudski odnosi) određuje uvjete materijalnoj proizvodnji, ali upravo zbog ove vaše koncesije formativnom momentu u starom pojmu *praktičnog*, čak i kao pukog moralnog djelovanja, ne bih se kladio u to da bi Aristotel smatrao primat *praktičkog* uma totalnom besmislicom, kako ste naprijed rekli. Naprotiv, vjerujem da bi on razumio barem intenciju, a možda bi čak i priznao i potpisao, da nije dovoljno dobro proradio svoju poziciju! Naime, Kant bi mu sa *spontanošću* i *maštom* možda pomogao da bolje shvati svoj *noûs poiêtikós* i da ga primijeni i na teoriju umjetnosti i na retoriku, pa bi onda možda on pomogao Kantu da te svoje pojmove shvati *produktivno*, poietički, jer Aristotelov pojam 'praktičnog' *nije reduciran na moralno*, usprkos Vašem čvrstom uvjerenju o tome! Naime, kao što i sâmi upozoravate, moralno, ili točnije: etičko, samo je *jedan sektor* praktičkog, koji kako znamo, još obuhvaća ekonomiku i politiku. Osim toga, za Aristotela, *politika* je područje djelovanja *retorike* u kojoj vladaju emocije, djelovanje na druge ili *performativ* a to je, uvjetno rečeno, fichteovski princip *Tathandlung*-a! To sad znači: to su djelotvorne *jezične* radnje i to je Aristotel prepoznao i

opisao u svojoj *Retorici* za razliku od Kanta koji je pravi krivac za redukciju praktičkog na moralno, a ne Aristotel!

Što se pak tiče jezika, tu jedva da se Kant maknuo malo dalje od Descartesa, otvorio je u trećoj *Kritici* npr. problem s "hypotipozama" i odmah brže-bolje ostavio, a tek su romantički filozofi jezika (Hamman, Herder, W. Humboldt, F. Schlege, F. Schleiermacher i — nota bene — Hegel) prepoznali da upravo tu treba tražiti onaj "medium" između mišljenja i stvari, bez kojeg mišljenje nije mišljenje niti je stvar stvar. Ali, ako zanemarimo ovaj hipotetički i imaginarni dijalog između Kanta-Kangrge s jedne strane i Aristotela s druge strane kao šalu, tvrdim da vi *potcjenjujete* tri momenta kod Aristotela usljed čega *precjenjujete* novost u Kantovoj poziciji, za koju onda uvijek iznova ustvrđujete da ipak ostaje još tradicionalna (spoznajno-teorijska i moralna).

Osim već navedenog, naime da Aristotelov pojam praktičnog nije reduciran na etičko, upozoravam, kao drugo, na okolnost da je Aristotel, za razliku od Platona, u svojoj "hijerarhiji" znanja, tj. u VI. knjizi *Nikomahove etike*, na najviše mjesto stavio ipak *mudost* (sophia) a ne *teoriju* (a također ni *phrónesis*). To je jako značajna odluka s obzirom na okolnost da je *theoria* univerzalna po tome što je *instrument refleksije o svemu*, i o *prâxis* i o *poíesis* i o *téchne* pa i o *sophiji* i o *theoriji* u užem smislu (tj. prvoj filozofiji), tako da imamo zapravo i *teoriju teorije*. Iako, dakle, bez *theorie* ne bismo znali ni što je *sophía* ni što je *prâxis*, pa makar to bilo samo u smislu su-odnošenja ili moralnog djelovanja, iako *theoria* otvara najviše sfere ljudskih intelektualnih i moralnih sposobnosti, pa dakle i sâmu etiku, ona po Aristotelu nije ujedno i najvrijedniji oblik egzistencije *za čovjeka kao čovjeka*, nego je to *sophia* — a to samo znači "životni", *praktički* vid znanja. Drugim riječima, iako je *theoria* najviši stupanj intelektualnosti koji postižu samo neki ljudi, npr. filozofi, matematičari, kozmolozi, nije filozof najvrijedniji čovjek!

Kao treći moment, i u neposrednoj vezi s time, moramo respektirati okolnost da je Aristotel oslobodio sferu praktičkog (osobito etičkog i političkog) kao teorijskog predmeta od Platonove metafizičke teorije "mjere" i vječnog, nepropadljivog predmeta; zato etika nije više moralna ontologija, da tako kažem. Jer bez obzira na moment "gotovosti svijeta" u polisu, kao običajnosnoj zajednici, što vi osobito ističete, predmet etičke teorije *nije* onaj gotovi i nepropadljivi predmet, *biće po sebi*, kao u teorijskim znanostima, poput prve filozofije, nego je taj predmet *dobro* u polisu, dakle, *dobro* kao *još neodređeni* predmet u *propadljivom, promjenjivom, koruptnom* horizontu polisa. Zato mislim da nije legitimno govoriti o "metafizičkom pojmu prakse" kod Aristotela, koji uostalom

izričito kritizira Platona za metafizičko-aprioristički pojam dobra i prioritet *znanja vrline* pred samom *praksom vrline.*

S druge strane, mislim da se oko toga možemo složiti, ono doista *novo* kod Kanta nije došlo iz filozofije nego izvana: *događaj revolucije* u Francuskoj za koji Kant kaže da nismo samo svjedoci nego *želimo* u njemu i sudjelovati! Ono filozofsko i "kantovsko" na tome jest *značenje* koje Kant prepoznaje na revoluciji. Da nije bilo toga izvanjskog događaja, čije je značenje Kant preradio *za* filozofiju, i on i svi njegovi nasljednici ostali bi vjerojatno samo profesori filozofije, na liniji Leibniz-Wolf, što znači, filozofski bi bili ispod razine Aristotela i Platona. Time hoću reći da ono bitno što omogućuje novost nove, spekulativne filozofije u odnosu na staru, dolazi *izvan* nje; bitna i velika razlika između Platona i Kanta, Aristotela i Hegela čini "samo" taj događaj Francuske revolucije, a upravo to i samo to ujedno je i jedina ozbiljna razlika između evropske i indijske filozofije, naravno, ukoliko se pod izrazom "evropska filozofija" misli klasični idealizam.

O genijalnosti i umjetnosti

Kangrga: Navodeći te, da tako kažemo, "karakteristike genijalnosti", Kant kaže ovo: "Stoga je vjerojatno riječ genij izvedena od *genius*, osebujnoga, čovjeku od rođenja danoga duha, koji ga štiti i vodi, od čijeg nadahnuća potječu one originalne ideje". Pa onda kao četvrto dodaje ovo: "Da priroda pomoću genija ne propisuje pravilo znanosti, nego umjetnosti, a i to samo toliko koliko ova potonja...", dakle umjetnost, "treba da bude lijepa umjetnost". Dakle, tu je sad opet jedan Kantov "zalom". Možete u Aristotela naći jedan sjajan primjer, gdje on kaže, recimo, kako žaba u prirodi nije, ne mora biti tako lijepa žaba, krastača žaba, ali ako je umjetnik (slikar) napravi, onda je ona to *lijepo umjetničko djelo*. Dakle, žaba postaje "jako lijepa" kad je *naslikana*. Tu leži cijeli jedan problem koji se provlači od stare Grčke, od Aristotela, pa sve do suvremenosti. Odnos umjetnosti i onoga što će nam sad odmah, naime — umjetnosti kao stvaralaštva — i ovoga gdje će odmah iza toga Kant sâm demantirati sebe, da tako kažemo — iskazivanje, ocjenjivanje, opisivanje — a sâm kaže da to nije moguće. A što to onda jest? To je ona dimenzija, onaj horizont, koji ćemo naći *u estetici kao nauci o umjetnosti*. Prvi estetičar takvog tipa bio je *Alexander Baumgarten*, sredinom 18. stoljeća (1714.-1762.). Dakle, Kant je pod utjecajem Baumgartena, a Baumgarten je bio pod utjecajem Leibniza, ali loše... Pa stalno je riječ o *spoznaji*, ovdje dakako o osjetilnoj spoznaji. Pa, što je *aísthêsis, aisthêtós*? Imate to u Kantovoj *Kritici čistoga uma*, tamo se *estetika* odnosi na *formu osjetilnosti,*

prostor i *vrijeme*. Dakle, to je područje *osjetilnog opažanja* ili, sad ćemo reći, *spoznavanja*. I tu se ne krećemo više u horizontu, kao što ćemo vidjeti, umjetničkog stvaralaštva, originalnosti, genijalnosti, i tako dalje, nego ćemo se naći u *estetici* koja bitno protivuriječi onome svemu što je tu rečeno.

Sad možemo reći ovdje još samo ovo, pa ćemo onda prijeći na ovaj drugi dio. Kant ovdje pogađa mnoge točne stvari što se tiču umjetnosti i stvaralaštva uopće, ali se pritom posve zapleo u *odgonetavanje podrijetla* te genijalnosti i originalnosti, kad ih pripisuje, kako smo to vidjeli iz citata, nekom *prirodnom* daru. Jer, tu je na djelu upravo *prekoračivanje* čovjekove prirode i prirodnosti, i to za volju započinjanja njegove vlastite — *ne više evolucije*, kako bi to Darwin rekao, nego *re*-evolucije, koja i počinje zapravo jednim pojmovnim paradoksom: *nužnošću slobode* proizvođenja svoga života. Dakle, time već u svom, po njemu proizvedenu svijetu, u koji sada prije svega, po principu upravo ovoga proizvođenja, spada i umjetnost kao istinsko i iskonsko stvaralaštvo. I tu se sada, na toj točki, Kant počinje gubiti, da tako kažemo. On, naime, govori suprotno rečenome, negira sve ovo što je sada tu čvrsto naglašeno kao bitno. Jer, sad bismo rekli kako i on sâm govori, jer se ono *spekulativno, stvaralačko, ne dâ naučiti* ili naprosto *imitirati*, a — sad ćemo reći — filozofija i znanost mogu! Iako je sad to otvoreno pitanje i problem, pa ga pogledajmo i s druge strane: filozofija, ako istinski traga za *onim spekulativnim u samoj sebi*... Moja je teza da spekulacija omogućuje filozofiju, a filozofija najčešće napušta tu svoju mogućnost. Ako je, dakle, filozofija također jedan oblik *stvaralaštva*, ako je na primjer — sad ćemo pod navodnicima kazati — "genijalna" poput Kantove ili njegovih nastavljača, onda nije slučajno to da je upravo Kant bio *začetnik* te najdublje spekulativne misli jednoga Fichtea, Schellinga i Hegela, koji ne samo da time čine i započinju neponovljivu misaonu epohu, nego s njima počinje kako istinsko filozofiranje tako i najdublja spekulacija.

Mikulić: Jako mi je drago to da sad kažete: "spekulacija omogućuje filozofiju, a filozofija najčešće napušta tu svoju mogućnost" i dopuštate ne samo mogućnost obrnutog odnosa filozofije i spekulacije, kako sam ranije predložio, nego *znatno revidirate disjunktivno* shvaćanje toga odnosa! Ako ne zamjerate da iskoristim Vaš retoričku figuru protiv Vas — plaćam piće za tu nedosljednost! Ali ovdje moram primijetiti kao novu točku da jako precjenjujete umjetnički rad kao paradigmu "stvaralaštva" na račun znanosti i filozofije. Uopće je Kantovo shvaćanje genijalnosti neadekvatno ili barem vrlo ograničenog dometa (on se uostalom poziva

na “opće slaganje” o genijalnosti koje se onda u romantizmu učvrstilo gotovo kao dogma). Vi ga doduše kritizirate, ali samo zbog njegova ostajanja pri odgonetavanju prirodnog porijekla i, osobito, zbog reteriranja na umjetničko djelo kao rezultat umjesto da insistira na izvoru u spontanosti i na procesu. Međutim, ono je nezadovoljavajuće i s obzirom na *suprotstavljanje* umjetničkog sa *znanjem, znanošću* i *učenjem*, i to s obziron na obje strane, na izvanjsko i unutrašnje suprotstavljanje. S jedne strane, to tzv. izvanjsko suprostavljanje danas je potpuno prevladano (ne samo prema “općem slaganju”, nego prema multidisciplinarnim spoznajama o procesima učenja i otkrivanja): znanstveni rad, spoznavanje, otkrivanje, jednako je “genijalno” kao i umjetnički rad — ako ne i više! — upravo zato što je konstruktivno, maštovito i spekulativno. Osim toga, za razliku od umjetnosti kojoj je svrha *artefakt* i koja nužno radi s materijalom, pa otud nikad nije *creatio ex nihilo* kao Božje stvaranje, na što i sâmi upozoravate, znanstveno spoznavanje ima još jednu *obavezu više*: naime, znanstveni rad mora u konačnici biti još i *istinit*! Umjetnost se ne brine za to primarno, a istina, kao što znamo, nije jednostavna stvar. Filozofija je, čini mi se, tu u nešto povoljnijem položaju nego umjetnost i znanost: njezine istine manje obavezuju i ona se može zadovoljiti *težnjom prema istini*, pa zato stalno postoje isprike za ove ili one promašaje o velikim ili generalnim temama, kao što je pitanje *bîti čovjeka* ili pak *teorija sâme istine*.

No, osobito mi se, s obzirom na vašu tezu o paradigmatičnosti *umjetničkog* stvaralaštva, čini vrijednom diskusije okolnost da umjetnici svoj rad *mogu usmjeravati* prema *vladajućem ukusu i normativnim estetičkim teorijama* a da pritom *i dalje važe kao genijalni, autonomni* subjekti, i kao takvi, unaprijed imuni od prigovora ideologičnosti, kakvi god bili politički motivi ili efekti njihova rada. Ja bih dakle bio rezerviran prema tom “herojstvu stvaralaštva” u umjetnosti. Jer, nadalje, sad s druge strane, onom unutrašnjem *suprotstavljanju umjetnosti i znanosti* osobito proturiječi suvremena, konceptualna umjetnost koja nije samo “previše teoretična” a “premalo umjetnička”, nego doslovno uzima, reciklira i upotrebljava za sastavne dijelove svoga procesa i svoga artefakta komade, da tako kažem, različitih znanstvenih ili filozofskih teorija, pa čak i ideologema. Ne mislim da tu više nema kreativnosti ili “genijalnosti”, ali ona nije “mistična” onako kako ju je prikazao Kant, naime u smislu da “sâma ne može opisati ili znanstveno navesti kako ona proizvodi svoje djelo”. Posve suprotno, umjetnost je već kao proces *saturirana teorijskim znanjem*, umjetnici nastupaju i eksplicitno kao estetičari-teoretičari, to važi najkasnije od renesanse naovamo, iskazuju ne samo svoj *pojam* umjetnosti

kao kriterij s normativnom vrijednošću nego izriču i *sudove ukusa* ili pak šutnjom o svome radu radije reproduciraju pseudomistiku nedokučivosti umjetničkog stvaranja općenito.

Kako bilo, umjetnički proces i njegovo razumijevanje, dakle *geneza* i *proces nastajanja* "gotovog" artefakta, pa čak i proces kao *nijekanje* artefakta, *danas su sastavni dijelovi sâmog artefakta* ili rezultata. Zato su umjetnici sve više konceptori-estetičari kao što, s druge strane, estetičari-konceptori-kuratori zaposjedaju mjesto "umjetnika" ili, možda primjerenije rečeno, *producenta* umjetnosti. Mislim da je Hegel, koji je anticipirao konceptualno usmjerenje umjetnosti, imao bolji njuh za suvremenost nego Kant i Schelling, premda vi mislite drugačije.

Filozofija, 'filozofijsko' prevođenje (7. predavanje)

Kangrga: A sad gledajte, kad smo već govorili, Francuzi, Englezi, već sam spominjao, pazite, *Fenomenologiju duha* je na francuski preveo Jean Hyppolite. To je bilo još prije Drugog svjetskog rata. Imaju oni u francuskom neke mogućnosti, recimo, *an sich-für sich, en soi-pour soi*, tj. *po sebi-za sebe*, i tako dalje. Ali nije to samo to, tu su kovanice. U našem jeziku imamo tri mogućnosti da to prevodimo, sa složenicama, npr. *posebitak-zasebitak,* ili *bitak-po-sebi* i *bitak-za-sebe,* i tako dalje. I sad pazite, Jean Hyppolite je primljen u francusku *Akademiju znanosti i umetnosti* kao nagradu za taj svoj teški prijevod *Fenomenologije duh*a na francuski. Kao zasluge! Dakako, s pravom, jer se on morao dobro pomučiti, to nije moglo biti jasno, toliko se mučio da ovaj Hegelov njemački jezik dobro prevede na francuski. A Kangrga? Pa, on se nije morao mučiti, on je to mogao prevesti s našim jezikom tako da nije bilo problema! Onda što!? Pa mi imamo jezik, ne treba poseban trud! A zamislite prijevod na engleski!

Pa dobro, da sad to kažemo, da ne zaboravim, čuo sam da neki među vama čitaju Kanta ili druge ove "klasične dečke" na engleskom — dobro, ne moramo svi znati njemački, ali to smije biti samo pomoćno sredstvo, i to ako imate samo to na raspolaganju. Ali ja nemam puno povjerenja da bi se to dalo dobro prevesti na engleski. Tu su naime fine distinkcije koje u njemačkom jeziku imaju točno svoje utemeljenje! Zato ja govorim o tome, i nitko se ne treba uvrijediti — *jedini pravi filozofski jezik je njemački*! To je moja teza, nitko se ne mora s time slagati, ja nikoga ne kanim s tim vrijeđati, niti Engleze, niti Francuze, niti neke druge. Pri čemu je interesantno da baš mi imamo tako bogat jezik, a nemamo bogatu filozofsku tradiciju! Naravno, imamo tradiciju, ali kakva je? Dakle,

to je nešto što nas mora radovati, da naš jezik može prvoklasno izraziti i prevesti, recimo, jednoga Fichtea, Hegela i Kanta bez ikakvih teškoća i neprilika!

Mikulić: Priznajem da me ovo jako izluđuje i zato vas ovdje moram baš jako "zašpotati", da upotrijebim vašu omiljenu frazu, jer s ovakvim shvaćanjem jezika sâmi sebi skačete u usta, baš kako kažete za Kanta i ostale! Svrstavate se među svoje najgore neprijatelje — metafizičare, a prije svega uz Vašeg omraženog Heideggera! Najprije, to tzv. "bogatstvo jezika", o kojem govorite, to su besmislice. To su zapravo obične sintetičke gramatičke strukture, opća indoevropska karakteristika, to Vam Nietzsche s pravom zove "pučka metafizika" ili "zajedničko nasljeđe", "obiteljska sličnost sveg indijskog, grčkog i germanskog filozofiranja", dakle, osobito sanskrt-latinski-grčki, pri čemu su slavenski jezici bliži staroindijskom od germanskih i romanskih jezika. To "bogatstvo" je dakle najprije samo stvar tipa jezika, morfologije, sintakse, dakle, općenito "gramatike", koja je zbog kombinatorike puna neiskorištenih tvorbenih potencijala pa se može do mile volje varirati te izraze *posebitak, posebitnost, posebitstvo, bitak-po-sebi,* samo je pitanje jesmo li pri tome i mislili. Otud, usput rečeno, svaki govornik, a osobito "nadahnuti" hrvatski filozof ili pseudofilozof, može praviti svakakve vratolomije i kalambure, koje mogu biti formalno-jezično "legitimne", ali obično postaju kakofonične i neoriginalne besmislice.

Evo Vam primjera, vi ste đak tzv. stare zagrebačke škole, pokojnog profesora Filipovića: uopće ne treba reći "filozofijski" umjesto 'filozofski', kako i Vi govorite, prema starom uzusu, to je obično zagrebačko prenemaganje ili, ako hoćete tako, cifranje. Jer, iako se tim oblikom pridjeva hoće sugerirati da se nešto tiče *filozofije*, osnova filozofij- niti postoji niti je gramatički legitimna jer u starogrčkom osnova je uvijek samo *soph-*, pa zato može postojati samo *philósophon*, dakle *filozofski*, i ne postoji verzija *philosóphion.* Kad bi postojao takav izraz, to bi bio deminutiv i nešto porugljivo, nešto kao "filozofčić". A takvih pseudofilozofijskih fićfirića u Zagrebu imate i imali ste koliko hoćete i valjda nikad neće izumrijeti. Usput rečno, isti tip smiješne tvorbe riječi poput "filozofijski" postoji npr. u srpskom, tamo se dan-danas, ustrajno, neispravno i nepopravljivo, kaže "politikologija" umjesto *politologija*, što je i nelegitimno i nakaradno jer osnova riječi u grčkom glasi uvijek polit- a ne politik-. I neka mi lijepe duše na jednoj i na drugoj strani, na hrvatskoj i na srpskoj, ne oproste na ovoj paralelizaciji, bila je namjerna!

Da se vratim na polazište: *samo zbog toga velikog tvorbenog potencijala* u morfologiji sintetičkih jezika kakvi su hrvatski i srpski i drugi slavenski jezici mi možemo reći i prakti-*čki* i prakti-*čan*, ali — da bi od te razlike nastala *relevantna* misaona stvar, za to treba misleće-jezični subjekt, a ne nekakvo bogatstvo jezika, jer nasuprot hrvatskom, njemački spada u tip tzv analitičkih jezika, izgubio je u uvelikoj mjeri sintetičke karakteristike. Dakle, treba misleći, svjesni govornik, koji "hoće nešto reći", koji dakle *stvara* značenja i izraze! Inače, neće se stvoriti sâmo od sebe. Uslijed tog tvorbenog potencijala, imamo i ono razlikovanje *jezički-jezičan*, pa se svojedobno i povodom toga isto tako raspravljalo što je srpsko, a šta hrvatsko. Ali, na stranu nacionalne filologije, filozofski gledano, taj "bolji jezik, koji mi imamo", kako Vi kažete, to je samo ono Nietzscheovo porugljivo nazvano "die gemeinsame Grundlage alles indischen, griechischen und germanischen Philosophierens" ("zajednička podloga sveg indijskog, grčkog i germanskog filozofiranja"), to je ta naslijeđena opća *indoevropska gramatika* koju on kritički naziva "Volksmetaphysik", pučka metafizika.

Dakako, tek na toj osnovi možemo onda reći: smatra se u historijskoj filologiji da su hrvatski i općenito slavenski jezici tu u velikoj "prednosti" pred njemačkim, jer su njemački i općenito germanski izgubili puno od sintetičke naravi gramatike u korist analitičke (to znači: više riječi za isti sadržaj umjesto jedne riječi, npr. zamjena padežnih oblika članovima, ali ta promjena važi već u starini za grčki). Uz to, u sanskrtu imate još u arhajskim, vedskim vremenima, a to je sigurno oko 1000-800. p.n.e., svjesne i komentirane apstraktne tvorbe poput "konjstvo konja", *tostvo* toga, *stvarstvo* stvari, dakle "kantovski" rečeno, već prvi apstraktni mislioci znaju postaviti pitanje o predmetnost predmeta, itsl.

No, od ovih usputnih opservacija važnije su filozofske konsekvencije Vaše pretpostavke o "boljem jeziku". Naime, ako je to taj prirodni izvor ili bogatstvo jezika za filozofičnost, a bez posjedovanja bogate filozofske tradicije, onda se time gubi smisao vaše tvrdnje da su se "Hegel i dečki jako mučili", jer mučili su se *upravo kao mislioci*, da iz jezika otmu, prerade i ponovo artikuliraju te strukture i da stvore nešto novo; to novo im nije omogućio *jezik*, nego su stvorili nov određeni *govor*, idiom, govor *nekih subjekata*, ili filozofski *dijalekt*.

Nije dakle jezik ni izvor ni subjekt mišljenja (a Nietzsche je izveo upravo tu konsekvenciju, to da je čitava historija filozofije zapravo govor unutar te prisile jezika kao gramatike — "im Banne der Grammatik"). Potreban je *mislilac kao govorni subjekt*, onaj koji se opire toj pučkoj metafizici koju jezik izražava *ne samo kroz* nego upravo *kao* gramatički

sistem. Dakle, ne *Sprache* i ne naprosto *individuelle Rede* (kao krajnji individualni akt), nego nešto treće između. Za to "treće" nitko nema izraz osim romanski jezici kao francuski — *langage.* To je i jezična sposobnost i jezično izražavanje nečeg posebnog; imati *svoj langage*, ne znači samo imati opću sposobnost za jezik nego imat svoj posebni govor, to je između *langue* i *parole*, a ujedno i iznad "jezika" (langue) u značenju nekog određenog konkretnog simboličkog sistema (npr. hrvatski ili francuski). Iako smo uvijek govornici nekog posebnog (ili više) jezikâ (langue), svaki govornik sposoban je i za druge jezike i može imati svoj *langage* tako da kroz konkretni govor, *parole*, neprestano koristi i jedno i drugo, pa je to taj novi karakter. Zato možemo reći: mi nemamo na jednoj strani naprosto jezik i na drugoj strani mišljenje, koje se koristi jezikom i ostaje nasuprot jezika, nego je mišljenje po svojoj naravi jezično, i zato ono *stvara* nov govor.

Treće, ako dakle ostajete pri tome da mi imamo "bolji jezik" od Nijemaca iako, eto, nemamo bogatu filozofsku tradiciju, onda je implikcija ta da *umjesto nas misli naš jezik,* tj. sad moramo reći: Hegela, Fichtea i Kanta na hrvatski jezik prevodi sâm jezik a ne filozof Milan Kangrga! Znam da je taj zaključak malo "zugespitzt", ali to što ste maloprije rekli baš je, i to od Vas, velika koncesija i onima koji pričaju o "duhu jezika nacije" i o "kompjuterskim" shvaćanjima prevođenja!

Dakle, sve ono što ste izbacili na vrata preko kritike nacionalizma, prijeti da se vrati kroz prozor kroz Vaše vjerovanje o "boljem jeziku"! Zato Vam tu moram oštro kontrirati: jezik jeste naslijeđen (a pri tome se stalno mijenja, pa onda to nacionalni jezikoslovci stalno hoće fiksirati, standardizirati, propisati, pa nikad nije dovoljno dobro, pa vas onda i kumice na placu opominju "kak' se kaj veli"), i to jezično nasljeđe, koje stalno migolji, obuhvaća i gramatički sistem i leksik i značenja, dakle korpuse tekstova (pismenih i usmenih), ali taj korpus nije već po sebi filozofičan da bismo ga mogli uzeti kao filozofsku evidenciju. To je u najboljem slučaju primarna jezična refleksija kao *analitika značenja,* ali ne *analitička* analitka nego sad *hermeneutička*! To u filozofiji osobito rade heideggerijanci, da rječnik uzimaju kao "otkrovenje". Čak i poneki iskreniji analitički filozof priznaje da je analitička filozofija u svojoj glavnini upravo *analitička filologija* — egzegeza tekstova suvremenih filozofa ili analiza koncepata, koja se od hermeneutike razlikuje po nedostatku osjećaja za historijsku dimenziju značenja, ali ipak, barem u pragmatičkim školama, vodi računa o holizmu, o kontekstu. Štoviše, dok se neki analitičari drže razine rečenice, dotle su hermeneutičari s Heideggerom regredirali u mistiku izoliranih riječi. To je stari jezični

atomizam, samo ovaj put u hermeneutici, koji je uveo sâm Heidegger, on govori o "Wörterfolge" umjesto o "Wortfolge". Mi tu mistiku čak ne možemo lako ni izraziti, mi oboje prevodimo i izražavamo kao "slijed riječi" a radi se o različitim stvarima, o pojedinačnim riječima i o "riječima" u smislu govorne cjeline.

Proizvođenje, djelovanje, trgovanje

[pr. 9] **Kangrga**: Pazite, imate jedan sjajan primjer, ja sam ga već naveo, jedan *Aristotel* ima oko sebe i iza sebe prvoklasnu umjetnost, ima super umjetnike, Fidiju, Mirona, Praksitela, a onda na pitanje, iz čega je ta tamo statua, odgovara: iz kamena! To veli Aristotel, iako zna za umjetničko stvaranje, ima tamo pjesnike, slikare, kipare! Pa, kako je umjetnost *iz kamena*!? Pa, ne bi nikad Michelangelo bez ovoga *stvaralaštva* došao do svojeg *Davida*, jer kamen bi ostao u Carrari! Dakle, to je ta *granica* između filozofije i spekulacije. Tu granicu filozofija nikada nije prekoračila do Fichtea. Fichte tu prekoračuje, da tako kažemo, horizont filozofičnosti, i kod njega je to rečeno, pazite, čak u jednoj fusnoti: *mišljenje je samo jedan moment toga*, naravno. Pa, pogledajte, što je bitno određenje čovjeka? *Homo sapiens*, je li, *animal rationale*. A zašto nije *animal productivum*? To, dakako, nikome nije palo na pamet da kaže — *produkcija*, *proizvodnja*, tj. da nešto mora biti i uspostavljeno, proizvedeno, da bismo to imali — a morali su proizvoditi kroz cijelu historiju da bismo uopće ostali na životu! Životinja nalazi sve gotovo! Baš sam gledao jednom na televiziji: majmuni, sjajno! Uzme bananu, nađe je i gotovo! A mi moramo sve proizvoditi. Pa, onda je jedan naš saborski zastupnik prije par godina rekao, pa, dobro gospodo, što vi toliko insistirate na toj proizvodnji, to je pretjerano, sve ćemo mi uvesti, je li! Dakako, on je trgovac, on je to stvarno mislio ozbiljno. A znate što? To ćete naći kod Rousseaua i kod Hegela! Znate koja je to karakteristika!? Plemenskog čovjeka koji ne proizvodi nego samo prevozi. Pazite ovo dolje, deva, karavan, to su samo od onuda prevozili što im je netko drugi proizveo. On je trgovac, posrednik između jednog proizvođača i drugog, i tako dalje, dakle kupca. Pa, onda ovaj je dobro rekao, šta ćemo mi proizvoditi, sve možeš uvesti!? Svijet je svega toga dosta napravio, pa mi ne moramo proizvoditi, samo trgovati. Zato tako dobro i stojimo! Zato svi hodite u trgovce, a ostavite filozofiju na miru, što će vam to!?

Mikulić: Primjer s trgovcem kao "rodovsko-plemenskim čovjekom" čini mi se krivo iskorišten, a mislim da to zapravo vodi na potpunu

stranputicu. Najprije, što se tiče filozofske terminologije, podsjećam da je u njemačkom izraz za *trgovanje* 'handeln', *trgovac* je 'Händler', i zato to može poslužiti kao odličan korektiv za vaše tumačenje da pojam *djelovanje* uvijek ima značenje *moralnoog* djelovanja ili "suodnošenja", a ne i produkcije. Iz trgovanja kao djelovanja (oboje u njemačkom *handeln*) može se izvući jako dobra pouka o Fichteovu središnjem pojmu *Tathandlung*: trgovanje je primjer *djelotvorne radnje* koja stvara nov efekt, višak vrijednosti u ljudskim, socijalnim, kulturnim odnosima kroz prijevoz i "obrtanje" robe, dobara ili naprosto upotrebnih stvari, a taj višak vrijednosti kao *nova zbilja* moguć je samo u međuljudskom suodnošenju, i nigdje drugdje. Uzmite samo za primjer umjetnička djela, to je najbolja trgovina, i to stvarima koje su vrlo često bez ikakve upotrebne vrijednosti (neke ne možemo, kao se kaže, "okvačiti ni na zid"), a možda trgovinu umjetninama, u tom smislu, premašuje još samo trgovina novcem: iako je "samo" sredstvo trgovine, novac i sâm postaje predmetom trgovine ili roba, pa osim svoje nominalne-upotrebne vrijednosti može zadobiti i daleko veću razmjensku vrijednost. (Otud skupoća kredita, lihvarenje kao način rada legalnih novčarskih institucija, banaka, koje po definiciji ne smiju lihvariti itsl.). Tako dobivamo novac kao "najspekulativniju" kategoriju: sredstvo, predmet i rezultat!

Dakle, baš kao marksisti, ne smijemo uzimati moral nego trgovinu kao *paradigmu djelovanja* u smislu "čistog" međuljudskog odnošenja, čak kao *formu* odnošenja, čak sa statusom nečeg *apriornog*, i to je gotovo neiscrpan izvor za daljnja izvođenja, npr. trgovina ljudima kao temelj civilizacije, od "crnog roblja" nekad do "bijelog roblja" danas, ali to je dakako negativno i "malo nezgodno"! Drugo i historijski pozitivno: kao što znamo, taj "rodovsko-plemenski" trgovac na devi nužan je posrednik i faktor civilizacije, jer bi producenti bez njega ostali izolirani, zatvoreni u svoje lokalne zajednice, "idioti"; čovječanstvo bi ostalo nepovezano u zatvorene, male ekonomije ili "zatvorene proizvodne zajednice". A čitavi narodi su bili trgovački ili djelomice trgovački narodi, imali su države koje nisu bile zatvorene ekonomske zajednice; čak i Grci su znatnim dijelom bili trgovački narod, a ne samo zemljoradnički ili stočarski narod, a najčistiji primjer u tom smislu bili su Feničani, kojima, kao što znamo, imamo zahvaliti fonetsko pismo. Poznato je da su ih Židovi prezirali onako kako su kasnije, kroz stoljeća u dijaspori, i sâmi bili predmet zavisti i prezira u Europi; o toj zavisti Židova prema Feničanima zbog uspješnosti, bogatstva i naprednosti postoje svjedočanstva u *Starom zavjetu*, a osobito je civilizacijski značajno to što su se Rimljani nastojali domoći njihovih lađa — da ih kopiraju, plagiraju, re-produciraju! Dakle,

već u antici znamo za tako velike i značajne slučajeve krađe *intelektualnog vlasništva*!

Treće, saborski zastupnik kojeg apostrofirate, čak ako je to bio neki "Hercegovac", ne govori više s pozicije rodovsko-plemenskog, karavane, deve, nego kao taj promućurni koji je — ako baš hoćete! — s deve ili magarca ili iz opanaka odjednom skočio na globalno tržište, a da ne mora napustiti svoj lokalni, "hercegovački" karakter, a to mu omogućuje samo profitno načelo kapitala. Dakle, posrijedi je sâm princip modernosti, koliko god da se to Vama ne sviđalo kad su Hercegovci u pitanju! Nema između *principa kapitala* i "Hercegovca" nikakve kontradikcije! Nije on samo skočio iz opanaka u cipele (svi su najprije bili neki "skorojevići" pa su tek onda postali "koljenovići", i uvijek je iznova u historiji civilizacijâ tako, zar ne?!), nego je trgovina *kao takva* postala sada, u tzv. postindustrijskom kapitalizmu, *zakonodavni* oblik "proizvodnje" kao proizvodnje viška vrijednosti a ne upotrebne vrijednosti, dakle proizvodnja viška kao novog predmeta za prisvajanje, a nije to bila tek u rodovskoj svijesti. Pa, i zemljoradnici su živjeli u rodovskim zajednicama, i srednjevjekovne zanatlije su živjele u sličnim zatvorenim zajednicama, iako interesnim, u cehovima, i ženili su se pri tome međusobno i pretvarali socijalni princip života u "prirodni"; to se u Indiji zove tradicionalno *đâti*, *rod* kao proizvodna zajednica, i to su zapravo one "kaste".

A na Zapadu danas – upravo danas se svi međusobno žene, povezuju i umrežavaju po tim bankama i poduzećima, pa se moderni nepotizam pokazuje kao izravni nasljednik rodovske svijesti, zar ne!? A u Zagrebu, onaj "klub (pravih) Zagrepčana" nije ništa drugo nego pretvaranje metropole u "varoš", zatvaranje u lokalno-zajedničarski mentalitet, etnifikacija moderne pod krinkom "kulture" nasuprot dotepencima! Sâma ili "čista" *produkcija* globalno je postala ne samo sekundarna, nego tercijarna ili zadnja rupa na svirali. *To* je danas apstraktna stvar, a trgovanje, *handeln*, postalo je jedina mjerodavna ekonomska stvarnost, pa imamo fenomen trgovine trgovanjem (tj. trgovanje trgovačkim mjestima, što su stare koncesije, "placovine" ili "placarine" itsl., o kojima i sami govorite), a to je *čist* "obrt" ili trgovanje (handeln) apstraktnim stvarima — ne upotrebnim predmetima ili fizičkom robom nego *uvjetima poslovanja*. Zato je sâma *logika* kapitala dovela do toga, tj. *odnos* je taj koji *proizvodi* stvarna međuljudska suodnošenja. To je *Tathandlung* ili učinak djelatnosti zvane *handeln*, trgovanje, ona je ta koja stvara (u)činjenice.

Istina

Kangrga: Riječ ili pojam *istina* dolazi u našem jeziku etimologijski — pazite dobro, kad malo razmislite — od riječi *isto*, *istost*. Pa to je sjajno, to je ta *adaequatio rei et intellectus*. Jedno je *isto* s drugim. Mi ovdje nasljeđujemo jezično spoznajno-teorijsku tradiciju, novovjekovnu, istost. Pa čudo jedno, onda su ovi naši dečki još prije hiljade godina... ti Hrvati su već onda bili spoznajni teoretičari prve klase! Dakle, u značenju, *jedno je isto s drugim*, to je pojam istine — *istost*. Dakle, kažemo, taj pojam istine posve je u skladu s ovim pojmom definicije, koji smo tu vidjeli maloprije, u tom metafizičko-spoznajno-teorijskom smislu. Jedna se stvar podudara, i to onda, u tom slučaju se misli pri tom, *apsolutno* podudara, inače nije prava istina. Apsolutno se podudara s drugom stvari. Ovdje naravno, stvar se podudara s intelektom, što je već Christian Wolf s latinskog preveo na njemački: *Verstand, razum*. I to, dakako, podudara se u svojoj *istosti*. U našem je jeziku i sâm pojam, ta riječ, pazite, to smo već nešto govorili, da je "stvarnost" prevedena od srednjovjekovnog skolastičkog pojma *realitas*, što dolazi od *res = stvar*. Pri čemu se time doslovno misli na prirodnu stvar, kao *onostranost* u odnosu, naravno, na intelekt, razum, na dušu ili duh, i tako dalje. Međutim, ne samo za filozofijsku upotrebu nego i u običnom govoru taj pojam *stvarnosti* krivo je upotrebljen. Pri čemu su samo Nijemci napravili točnu distinkciju te se ta *takozvana* stvarnost imenuje njemački: ne "Sachlichkeit", "Dingheit" ili "Dinglichkeit", nego "Wirklichkeit", što dolazi od glagola "wirken", djelovati, čak "odjelotvoriti". A to je i filozofijski primjereno, jer se time po uzoru na latinsku riječ *actualitas*, koja dolazi od *actus*, čin, djelo, dolazi do pravog smisla čime je implicitno pokazano da u osnovi te takozvane *stvarnosti, realiteta*, stoji čin, djelo, da bi nje *uopće bilo*, kao *nešto*. Dakako, već mišljeno time, *proizvedeno*. Stvarnost nije puka danost, ili zbiljnost. *Zbiljnost* zbilje ne ukazuje na danost zbilje, nego na *proizvedenost*. Zato i taj pojam stvarnosti u našem jeziku treba prevesti pojmom *zbilja* — pa onda i vama ja kao filozofima preporučujem da upotrebljavate taj pojam — a *bît zbilje* je *zbiljnost*, u našem jeziku, čime se smisleno ukazuje na zbivanje ili događanje, a ne ostaje se pri pojmu stvarnosti, koja dolazi od stvari kao *gotovosti* ili naravno, *po-Bogu-stvorenosti*, kao u skolastici. Tada taj pojam zbiljnosti, kao bîti zbilje, primjereno odgovara i njemačkom pojmu *Wirklichkeit* upravo u pravom filozofijskog smislu.

Mikulić: Uz cijeli ovaj pasus moram primijetiti: kao što Nietzsche moral naziva "Kirkom filozofa", čini se da to vrijedi i za etimologije. To je jedna nereflektirana i nekritička heideggerijanska crta kod vas koja me jako

čudi, a treba se bojati etimologija čak i kad su točne, jer i tada one su samo znanstvene *pretpostavke* i *interpretacije* ukoliko imamo dovoljno jezično-historijskih potvrda; za *filozofsku* argumentaciju, osim ako ona nije pojmovno-historijska, one mogu biti samo ilustracije i sugestije, a ne evidencije. No, da budem konkretan. Riječ "zbilja" svakako je etimološki vezana za glagol *biti* (sufiks z- nastaje jednačenjem po zvučnosti od s+b), i zato je upravo *etimološki* u koliziji s ovim što vi spekulativno argumentirate. To s- označava ili *ukupnost* onoga što se z-bilo, pa sad jest ukupnost nekog stanja (kao *collectivum* list-je) ili pak naznačava *svršenost* radnje (s-biti se, dogoditi se)! Istina, riječ *zbilja* u našem uhu svakako više navodi na "zbivanje", za razliku od *stvarnosti*, ali podsjećam, s jedne strane, da je riječ *stvarnost* etimološki bliža *stvaranju* (dakle, s+tvorenje), a ne samo gotovoj *stvari* ili bliža nego što je put od *zbivanja po prirodnoj kauzalnosti* do *zbilje* kao *proizvedene* po čovjeku; *zbivanje* i *proizvođenje* daleko su kao nebo i zemlja. Povrh toga, veza između toga dvoga, ako i postoji, sigurno uopće nije etimološki potvrdiva nego samo spekulativno, a za to nije nadležan jezik nego mišljenje! Upravo to je razlog više da se radije ne oslanjamo neupitno na etimologije ili da budemo krajnje oprezni!

Nadalje, a to se sad tiče prethodne etimološke pretpostavke: *istina* kao *istost*, od *isto*. Točno je, ili da kažemo istina je, da je *istina* srodna, zapravo etimološki ista s riječju *isti*, ali smisao toga izraza nije "isti kao", dakle ne usporedba, adekvacija, korespondencija itsl.!!! Smisao je *identifikacija*: riječ 'isti' je "zamjenica identiteta" (v. P. Skok), kao lat. 'idem', 'ipse', a u pridjevskoj upotrebi staro značenje je kao latinski 'verus', 'purus'. Zato 'isto' ne smijemo čitati *isto kao*, nego — a to važi i u zamjeničkoj i u pridjevskoj funkciji — moramo čitati *isto to, dotično, ono sâmo, pravo, autentično*. Taj široko, sveslavenski i praslavenski potvrđeni smisao podržava davnašnju pretpostavku o etimološkoj vezi s glagolom *biti*, pa bi *isto* (u kojem se is- tumači kao niži prijevoj od indoevropskog korijena es-, lat. es-, gr. es-, sk. as-), koji daje naše *jesam* (jesi, jest). Tako bi dakle praslavenski pridjev *isto* bio nasljednik indoevropskog participa **s-e-to*. Iako se to u historijskoj filologiji smatra samo najprihvatljivijim tumačenjem, za filozofiju se otvaraju posve nove smjernice za *kritičko ispitivanje* jezičnog materijala. Veza između *isto*, *istina* i *jest* upućuje na veritativni smisao apsolutne upotrebe 3. lica jednine od *biti*: to je ono obično *jest* ali i Parmenidovo *jest=postoji=istinito je=mora biti* (u svim "filozofskim" jezicima: hr-sr. *jest*, gr. *esti*, lat. *est*, sk. *asti*), što potpuno izbacuje iz igre *adekvaciju*. Adekvacija ili korespondencija kasniji je filozofsko-teorijski doprinos, čak puno kasniji od Platona i Aristotela iako se baš njima pripisuje, a sad znamo ili imamo razloga da mislimo da je

adekvacija kriva teorija istine čak i *etimološki* gledano! Tim više što je riječ *etymos* etimološki isti s našom riječju *isti* (u starijoj literaturi, kod Homera, Hesioda i Parmenida, ali i kasnije, nalazimo *etymos* i *etêtymos* kao termine za *istinit, pravi*, a oni su to i etimološki, pa tako možemo reći: "etimologija" je i etimološki *isto-slovlje* ili čak *istino-slovlje*).

Sad možemo reći, nisu naši Hrvati i Slaveni bili baš tako dobri teoretičari *adekvacije*, kako ste naprijed šaljivo rekli, a čini se da jako dugo u historiji uopće nisu bili nikakvi teoretičari istine; to je indoevropsko jezično nasljeđe, a teoretičari su bili Indijci i jonski Grci. No, kako god bilo, tek sad i ovdje možemo mirne duše reći ono što ste prethodno govorili, naime da mi imamo "bolji jezik" od Nijemaca, jer već sâm etimološki materijal nudi ono za čim je Heidegger tako naporno tragao: za vezom između *bitka* i *istine* u Grčkom (to su mu doduše jednom rekli profesori Petrović i Pejović, a rekao mu je to isto i Parmenid s dvije riječi: *alêthés=eón*, iako bi bilo dovoljno da je rekao samo *eón* ili samo *etymos*); u sanskrtu je to čak još puno pregnantnije, tamo je samo jedna riječ: *sat*, odn. izvedenica *satya*.

No, kao filozofi nismo s tom etimologijom ujedno došli i do rješenja i izbavljenja nego samo do drugog problema: ako smo se spasili od istine kao *adekvacije*, pali smo u istinu kao "jistinu" ili "jest-ost", istinu kao bitak ili metafiziku, kako biste Vi rekli. Ipak, za kompenzaciju, ta priča je daleko zanimljivija od "adekvacije" i, čini mi se, otvorenija prema vašem nastojanju oko kritike metafizike "bitka". Naime, istina nije naprosto *istost-s-bitkom* ili *jestost-u-bitku*. Tome nas je već naučio Platon u "Teetetu" i "Sofistu", obračunavajući se s eleatizmom. S druge strane, istinu ne moramo reducirati niti samo na tzv. "rečeničnu istinu", *logos apophantikós*, kako je navodno, prema Heideggeru, učinio Aristotel nauštrb razumijevanja *alêtheie* kao *praizvornog raskrivanja*. Treće i plodonosnije rješenje leži, po mome mišljenju, u performativnom shvaćanju jezika koje povezuje oba prethodna; ono počinje od toga da je veritativni aspekt u apsolutnoj upotrebi "jest" uvijek dan samo s *aktom iskazivanja* koji pripada subjektu: imenovanje, simbolička proizvodnja, prisvajanje. Tu smo dakle odmah kod Hegela koji i u *Fenomenologiji* i u *Jenskoj realnoj filozofiji* i u *Logici* uči da jezik nije samo treći, verbalni dodatak stvarima poslije mišljenja, već je medij konkretnog općeg, ono između, "otapalo" poput vode bez kojeg ne postoje ni stvari ni mišljenje.

Dijalektika, totalitet, dovršenost

Kangrga: To je dakle, ako to sad ponovimo s Hegelom, ta tzv. *znanost iskustva svijesti* u njezinoj historijsko-filozofijskoj genezi, naravno, u kojoj

već, in nuce, leži pretenzija — sad to moramo reći — na dijalektičku *sveobuhvatnost* i, s tim u vezi, *zaokruženost*. Ima jedan moment, ne samo Hegelov, naime, nije on to nikad ni rekao, nego po drugoj liniji, gdje Marx u spomenutom pogovoru drugom izdanju *Kapitala* ističe najdublji smisao dijalektike, pa je naziva *revolucionarnom*. Dijalektika, međutim, nikad nije bila niti kod Hegela niti uopće revolucionarna jer je zapravo *paslika*, zapravo *produženje* metafizike. I zato, pretenzija na sveobuhvatnost, na što onda Hegel i završava, jeste zapravo jedan metafizičko-dijalektički zaokruženi gotov sistem. A to *nije bila pretenzija Hegelove misli*, koji upravo insistira na *procesualnosti*, a ne na gotovu sistemu ili rezultatu, kao gotovu proizvodu. Dakle, sistemu što ima da se kasnije u djelu i pod tim naslovom, pojavi i pokaže.

Evo gledajte, *Enciklopedije filozofijskih znanosti*. Pa, to nije kao da sad imate nekakav leksikon, pa ćete čitati što je tko rekao? Hegel pod time zapravo misli ovo: time ja obuhvaćam *sve* što sam do sada rekao a, naravno, i sve što su drugi rekli. Ali, time je onda stvar gotova. Hegela kritiziraju mnogi kritičari, pa čak i *Bloch* i neki drugi, za to da je sâma sebe, svoju filozofiju, nazvao apsolut, zaključenošću, ono najbolje, najviše, i tako dalje. A ja mislim da je Hegel *imao pravo* u tome. To bi morala biti jedna *nova* historijska, ili bolje reći: povijesna okolnost, da se nadmaši Hegelova misao, što znači, čitava klasična njemačka filozofija. A gdje toga ima? Ne samo što je on bio "lipsali pas" kroz cijelo 19. stoljeće, nego što imamo mi danas? Pa kakvi su to danas filozofi? Neću sad biti pregrub, je li, ali, Hegel ima pravo da kaže: to što sam ja napisao, najbolji je vrhunac i, možemo reći, kraj, tako dugo dok se ne pojavi netko tko će nadmašiti to. Ali do sada se to nije pojavilo.

Dobro, prema tome, ta gotovost, zaokruženost u tom je kontekstu, s Hegelove strane opravdana, jer zaista je to najviša misao, vrhunac misli u čitavoj historiji filozofije. To se ne može negirati. Čak, ako sad idemo na ovo što smo tu tobože malo kritički rekli, "enciklopedija" jeste sveobuhvatnost te misli, od početaka njegova vremena. Naravno da tu, u tom kontekstu, treba biti naglašeno, da Hegel primarno ima u vidu europsku filozofiju, od stare Grčke do svoga vremena. On o orijentalnim — recimo to tako — filozofijama, religijama i tako dalje, reflektira tek u svojoj *Filozofiji povijesti*, ali bez pretenzije da to stavi u *Historiju filozofije*. Dakle, on misli upravo na zapadno-evropsku filozofiju od stare Grčke, i tu on prati filozofe, od početka, od Talesa pa sve do njegova vremena! U tome leži ovaj pojam "enciklopedije", ako se uzima kao *gotovost, završenost*, i ujedno prva i glavna i, možemo reći, najveća *protivurječnost* ove Hegelove misane koncepcije koja želi da bude i

povijesno otvorena, pa u tom kontekstu revolucionarna, pazite dobro, i procesualna i razvojna i, da kažemo tako, pokretna, a da istodobno već unaprijed smjera na *gotovost*, zaključenost sistema — sad možemo kazati — u posvemašnjoj metafizičkoj, kategorijalnoj, pojmovnoj pokrivenosti i dovršenosti svega što jest, naravno, u horizontu filozofičnosti.

Mikulić: Meni se čini da vaš zaključak o dva disparatna ili proturječna motiva kod Hegela povlači daljnja pitanje, jer počiva, rekao bih, implicitno i nesvjesno na mijenjanju stajališta, s unutrašnjeg na izvanjsko, s rezultatom da Hegel, kad hoće imati i sistem i proces, *proturiječi* samome sebi. Ako sistem, kao što ste rekli, znači sistematičnost, tj. povezanost, onda je ovdje još nužan pojam *cjeline*, *cijelog*, a to je koncept koji se oslanja na *povezanost* stvari *iznutra*, a ne gotovost, dovršenost; povezanost je unutrašnja perspektiva koja ne završava nužno konačnim oblikom nego može biti potencijalno beskonačna (tako se npr. mreža može uvijek dalje plesti), a gotovost je izvanjska, kao i "potpunost"; samo netko izvana "zna" ili odlučuje sukladno nekoj svrsi da (li) je nešto gotovo i potpuno, a onaj tko je unutra, taj ne zna.

Da Hegel nije pomišljao na cjelinu, tj. na unutrašnje veze, povezanost, prema svrsi, postao bi prvi pred-postmodernist, mislilac beskonačne diferencije, raz-množavanja mišljenja, dia-lektiziranja (što su romantičari, kao Schleiermacher, napravili od Platona), a upravo je *cjelina* ono što sprečava tu lošu proliferaciju i mračnu beskonačnost. Riječ je dakle o *konceptu* cjeline, o *filozofskom projektu*, a ona je nužan logički moment koncepcije procesulanosti, ukoliko je ona dijalektička, a ne metafizička. Inače, bez toga imamo beskonačni progres ili zapravo regres, padanje. Cjelina znači sistematičnost, povezanost, prijelaze, relacije, dakle, koherentnost, a ne fragmentarnost, i upravo to je ono što je napušteno odmah u kasnoj romantici pa preko Nietzschea do "postmodernista". A *povezanost* je upravo "samo" *suvislost*, kako ste rekli, ona je filozofska stvar, a dovršenje ili "realizacija" cjeline, ili tzv. ozbiljenje izvan misli, to dovršenje nije, kao prvo, ničim zajamčeno, jer duh mora stalno raditi, i drugo, nije kod Hegela ni mišljeno kao izvanjsko dovršenje. To je Marx nadodao, ne može se filozofija ozbiljiti tako da se prethodno dovrši iznutra, do-misli, to je nekakav kabinetski um; tek je vanjsko ozbiljenje u svijetu zapravo unutrašnje do-vršavanje jer filozofija-misao-spekulacija mora i svijet već integrirati ili preraditi da bi stvorila koncept cjeline, i upravo je taj odnos unutrašnje-vanjsko *ne-završivi* proces, on je uopće glavni dio ili "stvarnost" one cjeline.

Dakle, ja mislim da je *to* Hegel: cjelina nije cjelina zato što je u njoj sadržano *sve* što je ostvareno-proizvedeno, sav bitak, nego zato što u sebi sadrži *još i taj proces proizvođenja-mišljenja*, ona "idealna" strana, kako kaže Schelling, koja probija granicu iskustva ili poznatog. Zato, "cjelina" je totalitet kao povezanost i međusobno prelaženje teorija-praksa. Pa i proizvođenje, proces, stvaranje, događanje i to su neke "stvarnosti" svijeta, njih ne čine samo gotove stvari i rezultati! I tu smo na početku "kruga" ili u srcu enciklopedije, ona je spekulativni projekt iako se prikazuje "puko filozofijski", kako Vi kažete. Ali zapravo se nikako drugačije ni ne može prikazati! Da bi se "ozbiljila" u tom smislu, treba doći "Napoleon" ili "svjetski duh na konju". No, tek to je katastrofa, jer kad bi došao Napoleon, to bi bilo izvanjski moment, prisila, nešto heterogeno, tuđe! Zato su uprskali stvar svi koji su za filozofiju tražili političku pomoć — od Pitagore, Platona, Aristotela... pa i Fichte sa svojim masonima, pa onda Heidegger s Hitlerom, pa i dugogodišnja šutnja marksistâ poput Blocha o Staljinu, ili današnja šutnja "liberala" o užasima novog, postindustrijskog, "čisto"-financijskog kapitalizma.

Pojam duha i povratak mudrosti

Kangrga: Na jednom mjestu, ne znam sad da li u *Filozofiji religije* ili gdje, Hegel pravi ironičnu primjedbu o tome kako ljudi, prosječni, pa čak i neki filozofi, sebi zamišljaju taj pojam duha, pa kaže: to vam je "poput magle nad mirnim jezerom"; ta magla je taj duh. A zapravo, duh je, sad ćemo to reći, *čovjek na djelu*! Eto! Cijela historija ide tim putem. Duh je sam svoje vlastito djelo ili nije ništa. Inače je ili brbljarija, pričanje ili zaobilaženje.

Kad već to govorim, to mi je asocijacija na ono što ja vama kanim govoriti, gdje je mene Hegel zaveo. Upravo s *pojmom duha*. Duh je, doduše, za njega *sveobuhvatnost*. Hegelu ne bi palo na pamet da bi ono praktičko izbacio van! Upravo to je duh: svoje vlastito djelo! Ali zašto on onda tamo — reći ću vam to, tamo u *Logici* — ne insistira na *produkciji* koja *omogućuje* taj duh nego ostaje u sferi duha, pa se onda to uvijek može shvatiti jedino u sferi filozofske, spoznajno-teorijske pozicije!? Ja sam nasjeo na to, interpretirao sam ga u spekulativnom smislu, a on je možda ipak mislio čisto filozofijski ili jedino tako! I zato sam to nazvao tako da je on mene zaveo.

Ja sam tu imao u vidu da bi on vjerojatno mislio, naravno, *ne* isključiti *te praktičke* momente, jer njemu to nikad na pamet ne pada. Najbolji je primjer, pazite, kad već govorimo o *Fenomenologiji duha*, pogledajte malo IV. glavu *Fenomenologije*! Cijela historija, rekli smo, ide na to, ne identificirajući ono što se naziva *praksa*. Nego tek Hegel u

Fenomenologiji duha, 1807., ukazuje na ono što nikad nije bilo primjereno ni pripadno onome što se naziva "praksom", naime, ono što se ujedno naziva *duh*! Dakle, ali ostajući pri tom pojmu, ako se ne re-interpretira i produbi upravo to, da se insistira da Hegel zaista pod time implicira cjelokupnost toga, pa prema tome i cijelu produkciju. Ali meni je bilo malo čudno da on *ne insistira* na tome, recimo, baš tamo u *Logici*. Jer, da bismo došli do duha, to je Fichte pokazao na svoj način, mi moramo *početi od produkcije ili samoprodukcije*, ili takozvane *Selbsttätigkeit*, *samodjelatnosti*. Hegel, dakako, nije površan, ali, dok insistira na duhu, a ne kaže ono što *treba reći* i što je već naglašavao na drugom mjestu, to je propust. Tu je taj moment u *Logici* gdje je on mene zaveo pa nije više moj "školski drug" nego je to sad Fichte!

Kad to kažemo, a sad govorimo o *Fenomenologiji duha*, već na prvim stranicama, ta *Fenomenologija* koja ima, kako bi se reklo, svoju osnovu, koncept, pravac, i tako dalje, još od Fichtea, on odmah prelazi na filozofiju, napušta spekulaciju i dolazi na filozofsku poziciju. Ja sam čak napisao da je to gotovo sramota! Pazite, kad se govori o pojmu *mudrosti* u staroj grčkoj filozofiji, onda je tu već implicirano da su stari Grci kao mudraci — ima ih puno, nije samo sedam — mislili uvijek *nerazlučivo jedinstvo teorijsko-praktičkog*! Prema tome, sad Hegel kaže ovo, pazite, i čak upotrebljava, analizira pojam *philo-sophia*, pa kaže: pa, nije nama više stalo do toga *philo-*, do *ljubavi*, nego hoćemo... — pa umjesto *mudrost* kaže *znanost*! Pa to ipak nije isto! Ako je znanost isto što i mudrost, onda dobro, onda ćemo se dogovoriti, ali pojam znanosti ima sasvim drugo porijeklo i smisao! *Wissen*, *Wissenschaft*! Pazite, znanje je uvijek znanje poznatoga, gotovoga, danoga. Ja znam to i to, i ne reflektiram dalje odakle, zašto, i tako dalje. Prema tome, znanost uvijek ostaje u tom horizontu. A to ne možemo uzeti kao *podudarnost* s pojmom mudrosti. Hegel *falsificira* pojam mudrosti.

Mikulić: Ovdje ponovo moram primijetiti, kao na početku Vaših predavanja, da se, kad je riječ o interpretaciji arhajske "mudrosti" i identificiranju znanja kao "znanja poznatoga", svrstavate nolens-volens u razred heideggerijanaca jer mislim da reducirate mnogo toga i, osobito, zanemarujete ono bitno za Hegelovu poziciju, a to je Aristotelovo stavljanje *mudrosti* iznad *teorije* u VI. knjizi *Nikomahove etike*!

Mislim da najprije treba reći ovo, makar će zvučati malo rogobatno: nisu ti stari mudraci ništa *mislili*, osobito ne *odnos* teorije i prakse, nego su smišljali rješanja tekućih, aktualnih, pozitivnih zadataka-problema: zakoni, vladavina, ratne kovačnice, svetkovine i recitacije,

zdravlje... Nikakvo jedinstvo teorijsko-praktičkog nisu oni *mislili*, niti su imali čime misliti, niti su znali za to! Za to je tek trebalo postati *teoretičar*, trebalo je prvo na neki način *praktički postati apstraktnim teoretičarem* da bi se došlo do *pitanja* teorije-i-prakse! Naime, teorija je ta koja tematizira praksu, a obrnuto ne (znamo da tzv. praktičari preziru teoriju, premda i sami teoretiziraju.) To teorijsko pitanje o odnosu teorije i prakse postavili su najprije donekle Heraklit i potom Parmenid, svaki na svoj način, s oprečnim pristupima i različitim rezultatima, no zajedničko im je *apstrahiranje od* vladajućeg modela *mudrosti*! Tek Sokrat je to doveo na razinu eksplicitne refleksije i njezine neposredne primjene, s onim "Znam da ništa ne znam". Oni stari, pred-filozofski mudraci bili su više-manje "seoski" mudraci, kakvih imamo od Azije, preko Afrike, Balkana, Skandinavije do sjeverne i južne Amerike, pa natrag do Australije, kod Aboridžina, da ne zaboravimo taj smjer!

Ako je sad to za vas ideal-uzor spekulativnog jedinstva praksa-teorija, onda je to ipak regresija i, rekao bih, mala katastrofa refleksije. Ali prije toga treba reći: čak i za taj i takav *ideal kao ideal* bilo je potrebno 2500 godina *rada teorije* da se do toga uopće dođe i da se to shvati! Ne može spekulativnost biti nesvjestan, spontani, neposredni akt nekog umijeća, a *sophia* je prije svega i oduvijek bila umijeće, majstorstvo, ono narodsko "znanje-imanje", ili kako se kaže srpski: "umenje"! Mi kasniji, moderni itd. osuđeni smo na *znanost* u smislu *historijskog iskustva teorije*, mi to više ne možemo isključiti i vratiti se zanatstvu. Zato je i Aristotelova *sophia* u *Nikomahovoj etici* bila viša i drugačija od stare mudrosti, ona sad uključuje *iskustvo* teorije! Na onaj "majstorski", zanatski, obrtnički model mudrosti vratio nas je regresivno i kulturno-pesimistički Heidegger u onom spisu o Van Goghovim "cipelama", *O biti umjetničkog djela*. Sve to je pozadina s onim Hegelovim apelom "Hoćemo opet mudrost, a ne ljubav"; on od mudrosti hoće apsolutnu znanost, a ne samo umijeće kao neposrednost znanja! I zato — a to ste u izlaganjima o Fichteu potpuno preskočili — Fichte je taj koji je *prije* Hegela, sa svojom "Wissenschaftslehre" postavlja taj zahtjev za povratak k "znanosti" umjesto samo "ljubavi za znanje", jer je sad pod novom, obuhvatnom *znanošću* mišljeno to jedinstvo teorija-praksa koje vi stalno evocirate, ali vas iritiraju riječi poput "znanje". I konačno, *Wissenschaftslehre*, da to usput kažem, taj prijevod "nauka o znanosti" koji i Vi koristite, nije po mome mišljenju posve dobar: to nije neka nova "nauka" u smislu novog specijalnog znanja o nečemu, dakle, sad nauka o znanosti poput neke teorije znanosti (pa bi se onda npr. na srpski moralo prevesti nauka o nauci, jer na srpskom se i *Lehre* i *Wissenschaft* prevode kao nauka, pa se onda ipak kaže "učenje o nauci").

Mi moramo to razumijevati dosljednije i ficheanski ali i vodeći računa o značenjima tih termina iz onoga vremena: *Wissenschaftslehre* je *nauk znanosti* gdje je *Lehre* nauk u smislu *naukovanja*, dakle stjecanje iskustva u nečemu za život, učenje ujedno kao *Lebensform*. Jer, "in die Lehre gehen" tj. "ići u nauk(ovanje)", kao ono Goetheovo, *Lehrjahre-Wanderjahre* (godine naukovanja, godine lutanja), Wissenschafts-Lehre kao *z(a)natstvo* znanosti, *Wissen* kao *Wissenkönnen=Kunst*; u našem jeziku postoji još i direktna etimološka veza između *zanat* i *znanje*, oni su doslovno etimološki *isti*! Dakle, *Lehre* je nauk u smislu prakse toga što treba naučiti, tj. prakse "znanstvenog" znanja, dobivenog *spekulativnom* moći koja je postala moguća nakon toliko dugog iskustva i lutanja s teorijom! To je sve kod filozofa poteklo iz istog izvora, kao i Goetheove *Lehrjahre-Wanderjahre*, obrazovanje (*Bildung*) kao naukovanje života!

Dakle, upravo se sad radi o tome da *mi moderni* ne možemo, ne trebamo i ne smijemo uzeti tu nediferenciranu podudarnost s pojmom mudrosti kao *svoj* ideal, jer to je model svijest=polis, time se odbacuju hiljade godina obrazovanja-formiranja-odgajanja svijesti za samosvijest! Podsjećam ponovo, Heidegger nas je vratio na tu obrtničku, zanatlijsku, malo-građansku, "handwerkersku" mudrost grčkih mudraca, i to ne tek kasni Heidegger nego već u *Bitku i vremenu* on govori o tome, s analizom *predručnosti* (Vorhandenheit, a riječ je zapravo o nazočnosti, prisutnosti, prezenciji) i *priručnosti* (Zuhandenheit, što je zapravo hermeneutički eufemizam za instrumentalnost)!

Suprotno tome, Hegelova *Wissenschaft* je premašivanje toga seoskog horizonta mudrosti, ona je produžetak-nastavak-sistematizacija Fichteova projekta *Wissenschaftslehre*, a to znači: spekulativno *znanje* koje je praktički zbiljsko, tj. praktički karakter povijesno samoosvještenog subjekta koji dolazi do svoga vlastitog spoznavanja-proizvođenja; *Wissenschaft* je dakle spekulativno zadobiveno, proizvedeno znanje o samome sebi koje je ujedno i proces povijesnog samoproizvođenje, uključujući znanje historijskog procesa znanja, kroz epohe. A teorija se morala implicitno, kroz historijski proces, *odvojiti* od prakse, bolje rečeno *iz* prakse, da bismo ponovo — ali sad eksplicitno i *kao da je po prvi puta* — uopće došli do *pojma* prakse. Što znači, bez teorije bismo samo lupali kamenom po drvetu! Razlučivanje, unutrašnje cijepanje prvotnog jedinstva, izdvajanje i osamostaljivanje refleksije, nužno je da bismo uopće došli do svijesti *o nečemu* i o *ničemu*, a to znači i do *sebe* kao predmeta, što znači do *samo-znanja*. Ono Sokratovo "ništa" jest to *sebe* ili otvaranje-uspostavljanje "sebe" kroz uspostavu čistog *odnosa predmetnosti*, odnosa koji dobivamo totalnom negacijom svega. Njegovo 'ništa' je

negacija svega, apstrahiranje od predmeta kao takvog i oslobađanje čiste predmetnosti, intencionalnosti.

Ništa kao samodjelatnost

Kangrga: Dakle, za metafizičare je ovo (Hegelovo) *Nichts* skandal, misaoni, a ne znaju da zapravo tako žive, po tom *Nichts*. A naročito je bitna i osnovna Hegelova teza da je bitak — pazite, to je nešto za što se metafizičarima kosa diže na glavi — *bitak i ništa jeste jedno te isto*. Pazite, to je rečeno u *singularu*, a ne u pluralu: *jesu*. Kad bi on rekao "bitak i ništa *jesu*...", onda bi on stajao već — ne više na spekulativnoj poziciji Fichteovoj, nego na onom takozvanom *jedinstvu* razlika, i tako dalje, dakle još uvijek u dimenziji filozofičnosti. Prema tome, *bitak i ništa jest jedno te isto*. Pa samo u odnosu bitka i ništa postaje ono što on (Hegel) ima kao treće — *postajanje*! A ne može iz bitka postati ništa! Cijela stara grčka filozofija ne dolazi na kraj s tim problemom. Misli se, pa samo iz ovoga što je tu može nastati nešto, pa onda imate ono: *ex nihilo nihil fit*. Iz ničega ne postaje ništa! Pa zašto bi, veli Hegel, uopće trebalo postajati, ako već nešto jest. Prema tome, po bitku nema postajanja, jer *bitak* je *rezultat* postajanja ili *fixum* dobiven zaustavljanjem ili apstrahiranjem od procesualnosti, povjesnosti, dakle, upravo razvojnosti i mogućnosti, produciranja... *Ništa* je ovdje shvaćeno, pazite dobro, *kao stvaralački čin*, ništa je *na početku* svijeta kao taj stvaralački čin. To ga je Fichte podučio! *Ništa* je tu *samodjelatnost*, ono *Ja*. Pazite, to je interesantno, sâm Hegel to kaže: *Ja*? Što je *Ja*? *Apsolutni negativitet.*

Mikulić: Vi ćete se jako iznenaditi ako vas sad, kad opetovano kažete povodom Hegela i njegova odnosa s Fichteom, "Ništa je na početku svijeta", a s obzirom na Hegelov stav isključenja indijske filozofije iz obzora povijesti, upozorim na najstariju filozofiju uopće. Za razliku od ranogrčke filozofije, stara indijska "misao" o početku svijeta, u najstarijim pjesmama Rgvede, poznaje ne samo borbu koncepcija "ili bitak ili ništa", nego nešto puno *spekulativnije*: ono "ni bitak ni nebitak", to vam je ona slavna *Himna o postanku* (RV X, 129), kako je preveo Veljačić. No i tamo je onda, u daljnjem razvoju filozofije, pobijedila koncepcija bitka, kao i u Grčkoj, s istim pitanjem, kako bi iz ničega moglo postati nešto, jer to nešto jest a ništa nije, to je očito lakša, konformistička solucija za mišljenje. Ali vrlo rano javila se razrađena i specifična koncepcija da je *na početku ništa*, a ne bitak: u *Brhadâranyaka-upanišad*, IV.1.1 kaže se da je "ono prvo najprije ništa", a onda to *ništa* postaje nešto, ali ne tako da emanira, kako se uobičajeno zamišlja i objašnjava postanak svijeta sve do

novoplatonizma, nego tako da postavlja-stvara *odnos prema sebi*. Naime, tamo u upanišadi, ono sâmo sebe *postavlja*, ono kaže: "Ja sam to". Dakle, *Ja* se uspostavlja-identificira kao neko ni-što, u odnosu na sve drugo koje je nešto (bitak, sk. *sat*), ali vidimo da to navodno *ništa* zapravo ima *sadržaj*: to je *akt* samouspostavljanja koji se potvrđuje-identificira samoimenovanjem-samozadobivanjem. Taj akt samouspostavljanja njegovo je uspostavljanje "identiteta", i tek onda slijedi sve drugo iz njega (udvaja se iznutra na duh-prirodu, muško-žensko, kao principe, pa onda na prirodne oblike tj. konkretni bitak, sve postojeće, stvoreno, rođeno: životinje, biljke, kamen, čovjek... pa se onda čak izričito i naglašeno kaže da se i empirijski čovjek iskazuje i identificira "Ja sam taj i taj" po analogiji s onim pra-prvim.) Taj početni moment je kasnije u tzv. klasičnim idealističkim sistemima vedânte obrađeno u *metafizičke* pojmove. Upravo ta kasnija, metafizička verzija ove rane, performativne verzije priče o samouspostavljanju *Ja* kao početka svijeta bila je poznata u Hegelovo doba preko prijevoda. Upanišade su bile prvo prevedene na latinski iz prijevoda na staroperzijski, svi Hegelovi prijatelji su to čitali u ono doba, braća Schlegel, Wilhelm von Humboldt, i osobito Hegelov neprijatelj Schopenhauer, a posve je vjerojatno da je za to čuo ili mogao čuti i Fichte.

Onda je, kao što i sami znate, upravo zbog te "graje o indijskoj mudrosti" Hegel odlučio da uvrsti svoja razmatranja o tome u *Predavanja iz povijesti filozofije*, kako izričito kaže u 3. izdanju, pa onda prosuđuje o indijskim skolastičkim sistemima. Ali, mora se reći, i to je vrlo važno: usprkos negativnom stavu, Hegel je tu krajnje korektan, jer, kako veli pošteno, prosuđujemo "prema našem sadašnjem znanju". Sad, neovisno o pitanju *što* je i *koliko* Hegel, pa i Fichte, zapravo poznavao od arhajskog materijala (upanišade su sa sanskrta prevedene na njemački tek poslije Hegelove smrti, to je bio Paul Deussen, "Die Fünfzig Upanishads"), to pitanje stvarnog historijskog znanja zavređuje i zahtijeva podrobno filološko i idejno-historijsko istraživanje, no ovdje je napeto ono što Hegel vjerojatno nije znao.

Naime, dok tamo u upanišadi početak glasi: *ništa-Ja-svijet*, ovdje je kod Hegela *bitak-ništa-postajanje*, ključna razlika nije toliko u sâmom prvom članu (tamo *ništa*, kod Hegela *bitak*), nego u drugom članu: tamo stoji *Ja* a kod Hegela *ništa*. To Hegelovo ništa može imati nemetafizički smisao samo ako se ne shvati toliko u smislu apstraktnosti ili siromaštva odredbi samog bitka, što je jedan smisao kod Hegela za stav "bitak i ništa jest jedno te isto"; smisao postaje nemetafizički samo ako se to Hegelovo "ništa" shvati, da tako kažem, "upanišadski", a upravo to je vaša

interpretacija: kao ime za *Ja* u smislu "apsolutnog negativiteta" — dakle, *ništa* ili *apsolutni negativitet* mora biti sâm karakter onoga *Ja* koje *negira* sav ostali bitak, naime, ono kao princip nije njegov dio. Gledano iz Hegelova konteksta, to mu omogućuje Fichte, a to je točnije rečeno: "duh" i značenje Francuske revolucije. U upanišadskom kontekstu nema, dakako, Francuske revolucije, ali postoji *čista revolucijska misao* na samom početku svijeta, i to se sad mora uzeti doslovno! To je naime *najstarije* eksplicitno svjedočanstvo samo-refleksivnog ljudskog duha! Zato ono Fichteovo prvo *Ja = Ja*, zapravo još uvijek jako nalikuje na čisto spekulativnu ("indijsku") koncepciju izvan historijskog konteksta; i Indijci znaju za prvotni identitet subjekt-objekt, *brahman-âtman,* u kojem se subjekt najprije shvaća u razlici spram objekta a potom objekt postaje njegov proizvod, proizvod subjekta. Zato bih se usudio "špekulirati" i reći da je Hegel zapravo *preradio* učinke Francuske revolucije u *duh vremena*, u duhovni-spekulativni princip *negiranja bitka* da bi se moglo osloboditi postajanje kao *postajanje drugim*. Hegel je, čini se, taj koji je *pre*-tumačio Fichteov positivum *Ja=Ja* u *bitak=ništa*, pri čemu je "ništa" djelatni princip zato što subjekt kao takav nije uopće moguć bez tog "ništa", bez *suspenzije* i *povlačenja* toga "svega"; inače je subjekt samo jedan konkretni moment u poretku bitka.

Zato je i Sokrat, kako sam naprijed ovlaš natuknuo, prvi subjekt, i prvi savjestan Grk, jer jer izgubio, otuđio, apstrahirao "sve" i postavio se na "ništa". Dakle, kao u upanišadi, gdje se ono prvo *ništa* samoidentificira kao *Ja*, naspram svega drugog pozitivnoga, što tek treba iznova proizvesti, tako je i Hegelovo *ništa*, kao ono drugo u nizu, ime za rezultat negacije kojom se uopće uspostavlja. Zato mislim da je Hegel oštriji nego Fichte, a ne da ga je napustio ili izdao, kako Vi kažete. Kod Fichtea ne postoji to *ništa*; *Ja* je kod Fichtea djelatnost, samopostavljanje naspram *ne-Ja*, kao u upanišadi. Međutim, ovo "ne-" u *ne-Ja*, nije mišljeno kao *ništa* u smislu djelatnog principa, nego kao znak *diferencije*, dakle, znak *postojeće relacije*. Za Hegela je, naprotiv, *akt negiranja* bitka ono što pripada subjektu i što ga proizvodi kao subjekt; tamo je "ne" oznaka prirode, objekta, proizvedenoga, a ovdje kod Hegela to je znak duha, subjekta.

Europski duh i terorizam

Kangrga: Pa ako govorimo — ja se sada moram korigirati — o "europskom duhu", misleći na klasičnu njemačku filozofiju, koja je nasljednik *Francuske revolucije*, a pri tome o europskom duhu danas više ne možete ni govoriti, njega više nema, on je iščeznuo, pobjegao nekud u nepozato. Građani su *zaboravili svoju budućnost,* pa sad živimo u prošlosti.

Eto, to je cijela priča! Prema tome, kad su me neki korigirali, imali su pravo, pa čekaj, Grga, pa šta ti sad hoćeš s tim tvojim europskim duhom? Doista, bili su u pravu! Njega nema! Ali ja nisam ni mislio na ovo sad tu! Nego sam mislio na klasičnu filozofiju i još na Marxa koji je to produbio do posljednjih konsekvencija. Dakle, da se razumijemo, to ćete naći ako čitate neka moja djela, onda ćete vidjeti, tamo imam cijele odjeljke na temu europskoga duha. Ako hoćete da ostanemo na srži toga, pa da ne eskiviramo, to možete točno detektirati u sadašnjem životu svijeta. Pazite ovo — bît, srž europskog duha je *poštivanje čovjeka kao čovjeka*. Čovjek kao čovjek, to vam je Kant. To se onda tamo zove "Universalisierung der Ethik", univerzaliziranje etike. Po čemu? Više ne govorimo o ovom ili onom posebnom određenju, govorimo o čovjeku *kao* čovjeku. *Samo o njemu možemo govoriti kao moralnom biću.* A pod time se misli — *samosvjesno biće*.

A sad pazite, ovo što se događa svaki dan, *to nije* taj tzv. europski duh! Naime, sjedneš u auto, žrtvuješ cijeli život, ti si samoubojica, dakle taj tip takozvanog terorizma. Premda su upravo Amerikanci (USA), i to ne tek danas, kao država najveći teroristi, koji za svoje neposredne materijalne interese teroriziraju i zlostavljaju stanovništvo duž cijeloga svijeta. Ali ovo sad, to se kod nas ipak ne događa, pazite, vi možete nekoga ubiti, ali da bi netko ubijao u ime — pazite, to je važno — nekog principa!? A znate koji je to princip? To sad nije šala: taj samoubojica je islamski odgojen na taj način da ako on pogine za dobro svojih, samoubojstvo, on ide u nebo, dobije četiri mlade zgodne cure i halvu! Ako mislite da je to šala, pročitajte, pa ćete vidjeti! Znači, on ide gore, njemu je tamo "bog bogova"! Ja sam puno puta mislio, pa, dečki imate pravo, ja bih isto volio biti siguran, ali nisam siguran, da sam mlađi, onda možda još nekako, sad više ne bih baš... Četiri mlade cure dobije gore i još slatkiše ove kaj oni dobro prave, halva i to... Dobro, to je šala, ali to je antipod europskog duha! To znači poštivanje čovjekova života, čovjeka kao čovjeka i njegova života, pojedinačnog, njega kao čovjeka, evo to. To je bila nekada najdublja zasada europskoga duha koji se, naravno, sada ispoljava na drugi način, jer Bush čuva svoj život i svojih, ali uništava cijeli svijet za naftu, ali to je drugo. On sâm ne bi sjeo u auto da bi sam išao ratovati. Dobro, evo, to je to.

Mikulić: Profesore, moram upozoriti, ova Vaša opservacija ima za današnje uši nezgodan prizvuk "političke nekorektnosti", ali kako je za moje razumijevanje politička korektnost u diskursu društvenih znanosti često obično licemjerje, meni ne smeta vaša šaljiva retorika nego me više

zabrinjava to što vi islamski terorizam reducirate na religijsko-folklornu dimenziju. Razlog tome je, čini mi se, vaše implicitna zamjena načela i maksime, koje inače striktno razlikujete. Ovo što ste opisali, taj "slatki život" u raju kao nagrada za sve muke koje sam proživio radeći za dobro muslimanstva, hrvatstva, itd. — a kad je o tome riječ, evo, i ja se mučim s transkriptima Kangrginih predavanjima da bi "mladi Hrvati" u filozofskom seminaru mogli čitati autentična filozofska predavanja, pa se nadam da ću zato doći barem u raj kad već sigurno neću u Akademiju, kao Hyppolite za prijevod Hegela!

Šalu na stranu, mi znamo kako funkcionira to tzv. obećanje slatkog života: ono može biti i jest, u najboljem slučaju, samo *utjeha* za samožrtvovanje, tj. psihološka i moralna kompenzacija za gubitak ovdašnjeg života kroz samožrtvovanje za kakvu-takvu opću stvar, pa neka ona bude i "rodovsko-plemenska" stvar, kako vi često kažete, ili ona zajedničarska cosa nostra. Ali nipošto ta utjeha ili nagrada nije *idejni* pa ni *ideološki razlog djelovanja*. Pokretač djelovanja je i "tamo", na Bliskom Istoku, kao i "ovdje", u zapadnoj "političkoj kulturi demokracije" — *volja za slobodom*! A za to je — bez obzira što rezultat te volje može biti izbor ropstva, poput upravo modernih parlamentarnih demokracija, neoliberalizma, potrošaštva itsl., kao što je upravo iskustvo Zapada! — za to je sposoban *svaki čovjek*, u kojoj god i kakvoj god kulturi da živi i kakve god da su okolnosti u kojima živi! Samožrtvovanje možemo i moramo vidjeti kao onaj krajnji, posljednji ulog koji imamo u borbi za kakav-takav slobodni život, za princip slobode. U tom kontekstu principa i terorizma kao oblika političke borbe, sjetimo se Gavrila Principa, iako se on nije zato prezivao Princip.

Stoga taj islamski terorizam danas, barem principijelno, predstavlja jednoznačno *političku* borbu, koja je uostalom eksplicitno uperena protiv nove, globalne verzije imperijalizma. To vi doduše priznajete, ali samo preko kritike Busha, dakle *via negationis*, a ne i pozitivno, preko analize "njihovog" teororizma. Ako ste gledali Coppolin film "Kum" (II. dio), imate tamo istu situaciju, prije kubanske revolucije, kad Michael Corleone dolazi na Kubu da uloži u hotelski biznis, pa upadne u vojno-policijsku kontrolu na ulici s teororistima-samoubojicama. Kad mu kažu da se ne treba brinuti za svoje investicije, da su to samo teroristi, luđaci, koje "ćemo brzo srediti", on veli: "Ako je netko spreman raznijeti sebe *za neku ideju*, onda je to puno više od običnog luđaka". To je jednostavna ali kolosalna primjedba koju treba čuti!

Ne mislim da je išta jednostavno i nevino, ni borba za vjersku ili nacionalnu slobodu nije čista ili unaprijed iskupljena od grijeha svojim ciljevima, ali ipak vjerski fanatizam nipošto nije ni sva motivacija ni sav smisao islamskog terorizma! To je prije svega *političko sredstvo*, radikalno, ali političko, i ne možete muslimanima ili trećem svijetu općenito odricati političku dimenziju i svoditi je na religijsku. Zar partizanska borba, i prije NOB-a, nije bila "fanatizam" kad je trebalo minirati most ili prugu i pri tome nisi imao jamstva hoćeš li izvući živu glavu!? Samožrtvovanje je bilo ne samo implicirano nego se eksplicitno *očekivalo*! Zar to, u načelu, nije samo radikalniji oblik one devize da za slobodu čovjek nema što izgubiti osim svojih okova; to je samo dokaz da je ideja slobode vrijedna života! Oni koji vam kažu da "više nema europskog duha", oni vam lažu: oni slave nestanak duha ali u svome vlastitom cinizmu, komociji i konformizmu, u kojem nitko — a najmanje cinično prosvijetljena "europska" inteligencija današnjice — nije spreman žrtvovati ama baš ništa od svoje komocije za tzv. ideale, a stalno se upravo intelektualci, i to "liberalni" predstavljaju kao žrtve, jer ih ometaju i sprečavaju "ekstremisti". Zato, po njima, uvijek drugi trebaju platiti za njihovu komotnu poziciju inteligencije kao društvenog sloja. Sjetimo se samo kuknjave oko pogibije "naših dečkih" u Avganistanu! A prije toga, Nijemci, Talijani, Francuzi, kad su njihovi vojnici ginuli u tim "mirovnim akcijama", od Hrvatske, Bosne, Kosova itd. Koliko god zvučalo sarkastično, tu moramo pitati — pa zar su ti vojnici bili poslani na ladanje!? Čini se da jesu! Sjetimo se samo što su radili ti vojnici na terenu — nisu čekali na "halvu" tek u raju, nego su silovali djevojčice i još ih ubijali po garažama, kao onaj drastični slučaj na Kosovu, nakon čega je jedan američki vojnik ipak osuđen za to. Postoji najnoviji izvještaj UN-a o *raširenosti* takvih *seksualnih* delikata mirnovnih snaga na terenu. Da ne spominjem onaj vrhunski skandal sa snimkama seksualnog nasilja mirovnih okupacijskih snaga nad "onim" Arapima u Iraku!

Dakle, kad govorite o "europskom duhu", ne želim to poricati, nisam cinični inteligent, ali ipak moramo voditi računa o "orijentalizmu" kao pratećoj sjeni toga duha. Sve ove perverzije mirotvorstva odaju iživljavanje naših fantazija o "Hiljadu i jednoj noći", uključujući i Vašu figuru "halve"! Podsjećam samo na epohalnu knjigu Edwarda Saida još iz 60ih, *Orijentalizam*, koja je kasno recipirana i kasno prevedena kod nas, koja govori o orijentalizmu kao zapadnjačkoj *proizvodnji* 'Orijenta'. Ona doduše nije ostala neosporena u svojim temeljnim metodološkim pretpostavkama, ali ipak je otvorila veoma značajnu kulturno-političku i ideološko-teorijsku temu.

Što se pak tiče vaše kritike Busha, vi kao da hoćete reći da je to *samo izvanjska korupcija* europskog humanističkog načela, a zapravo je to nažalost politička praksa koja djeluje *iz* načela europskog duha, tj. iz poštovanja ljudskog života! Tu nema nikakvog paradoksa, jer *poštovanje* života nije shvaćeno univerzalno inkluzivno već *paradigmatski*: ono što se poštuje kao univerzalno, to je "naš" način života, ali ne i život "drugih"; njihov stil života može se doduše uvesti kao egzotična forma, može se tolerirati do određene granice, ali nema sposobnost da bude univerzaliziran. To nam je rekao jedan Husserl eksplicitno. Zato, ono Bushevo "uništavanje cijelog svijeta zbog nafte" nije nešto "drugo" i minorno, nego je upravo to sad *meritum* stvari! On za naftu ili hegemoniju u svijetu ne žrtvuje "cijeli svijet" nego najprije, i najviše i planski, onaj "drugi" svijet, one druge kojima navodno donosi demokraciju. A zašto – da bi svojima, tj. nama "zapadnjacima", osigurao komociju i demokraciju! Naravno da pri tome mora žrtvovati i svoje vojnike kao i svaki osvajač, ali, prvo, oni, kao, "umiru za demokraciju i slobodu" (tj. "američke vrijednosti"), pa onda nisu *vjerski* fanatici nego *uvjereni* borci za američku nacionalnu sigurnost. O tome je dovoljno vidjeti stari film Roberta Altmana "MASH". Drugo, oni "čine sve da smanje kolateralne štete", ali samo na svojoj strani – tako je po američkom ustavu američka vlada *dužna* spašavati život svakog Amerikanca bez obzira na cijenu koju moraju platiti drugi za to spašavanje, nije važno koliko će poginuti lokalnog stanovništva, jer ionako je svaki potencijalni civil borac otpora i "terorist", od "djeteta do babe", kako se kaže.

Dakle, ako uzmemo, kako Vi kažete, da bi ljudski život bio najviša i univerzalna vrijednost, a ne sloboda, onda ne smijemo previdjeti najmanje dvoje: prvo, da se to prešutno uvijek odnosi na život "naših", i drugo, strogo principijelno gledano, to načelo oduzima nam pravo na raspolaganje svojim životom i tijelom: samoubojstvo i pobačaj morali bi biti striktno i univerzalno zabranjeni, a ne samo parcijalno! Tu nas čeka kršćanska, točnije — katolička crkva! Ali ja imam ili, bolje rečeno, uzimam si pravo na samoubojstvo jer kao jedinka imam slobodnu volju, pa makar je to slabo, kako vi često kažete, ili samo apstraktno, slobodu koju mi nitko ne može oduzeti, čak i kad me porobi do krajnjeg stupnja. I baš zato što je ta sloboda volje moje unutrašnje, apstraktno načelo, ona proizlazi iz moga razumijevanja razlike između mene i svijeta!

Prema tome, mislim da objašnjenje o principu poštovanja života treba postaviti drugačije! Ono što je *na samom životu više od samog života* — to je *odluka* o životu, za koju postajem odgovoran onda kad uzmemo slobodu da o tome odlučujem. Sloboda života je to *više* od samog života, i

ona uključuje suprotnost životu, tj. smrt, ona ih obuhvaća oboje! Zato mogu pogriješiti, i zato mogu postati i zločinac. Kad ubijam životinju za hranu, to ne doživljavam kao zločin, bez obzira na sve nove dileme, ali kad *mučim* životinju, to je već nešto posve drugo, i naravno ,kad ubijam ljudsko biće, uključujući i samog sebe, neizbježno je da upadam u etičke muke. Pa imperijalisti su morali prvo izmisliti da urođenici nisu ljudi nego divljaci da bi ih mogli ubijati, pa je tek nakon 300-400 godina došlo do isprike katoličke crkve za genocid nad američkim urođenicima. Zamislimo to — isprike za takva grozomorna, masovna, civilizacijska ubojstva, genocid, i to onda još *samoisprika* umjesto, ako uopće išta, molbe za oprost! I to ne molbe Bogu, nego molbe za oprost od današnjih nasljednika indijanskih naroda u Južnoj Americi. Crkva dakle sâmu sebe ispričava i sâmoj sebi oprašta, dok istovremeno za tu istu crkvu ja kao osoba nemam pravo na samoubojstvo, nego je to "najveći", neoprostivi, "grijeh"!? Pa zar ima goreg funamentalizma od crkvenog?! Tako se "moralna vertikala" propalog europskog duha, crkva kao čuvarica kršćanskog morala, pokazuje kao moralno perverzan poročni krug.

Beskonačna vrijednost individuuma

Kangrga: Dakle, pazite što kaže Hegel: "Što se tiče slobode, to čitavi dijelovi svijeta, Afrika i Orijent, nisu tu ideju nikada imali i još je nemaju." I pazite ovo, "... a Grci i Rimljani, Platon i Aristotel...", dakle, sad ih je apostrofirao, najviše njihove predstavnike, "kao i Stoici, nisu je imali". Što to? Pa slobodu, pojam slobode. "Oni su naprotiv znali samo to da je čovjek zbiljski slobodan *po rođenju*, kao atenski, spartanski građanin..." — dakle, ne i rob, rob je živo oruđe za rad, zar ne! — "ili jačinom karaktera", na primjer, pa se onda kaže, i rob je slobodan u svojim okovima, kad postane onaj koji misli, ali slabo ti je to. Dakle, "...jačinom karaktera ili pomoću obrazovanja, filozofije", pa je onda i mudrac slobodan kao rob u lancima, i tako dalje. "Ta je ideja ušla u svijet s kršćanstvom", veli Hegel, "prema kojemu individuum kao takav ima beskonačnu vrijednost" — ono što će se kasnije realizirati, ili bolje reći, odjeloviti u realitetu, zbiljska, a ne samo misaono. Jer ako je samo u mislima slobodan, onda ti je to slabo. Može Kangrga biti jako velik mislilac i u mislima biti slobodan, a onda, kad se okrene oko sebe i živi u tome i tome, onda se može lako primiti za glavu! Dobro, utoliko se, s obzirom na *ideju slobode* kao *sâme biti duha* — bît duha, tj. čovjeka — modernog građanskog svijeta, Hegelov misaoni napor kreće u pravcu onoga što će on nazvati — a to je ono što sam prije rekao — *beskonačna vrijednost subjektiviteta*, znači čovjeka, i *pravom subjektivne volje*. To je ono što

taj takozvani Orijent i stari svijet, i tako dalje, *nema*, jer se ne poštuje ono što se tu naziva čovjek *kao* čovjek. Pazite, *beskonačna vrijednost subjektiviteta*, dakle *čovjek*! Pa ništa drugo nije toliko vrijedno, u tome je cijela stvar.

Mikulić: Uz ono što sam prethodno rekao, moram podsjetiti da ste sad izrekli nešto što je najprije rečeno upravo na "Orijentu", i to u Indiji, a ne tek u kršćanstvu! Naime, ideja individualnosti ili beskonačne vrijednosti samosvjesnog pojedinca, *došla je na svijet općenito*, ali *nije ušla u zapadni svijet specijalno*, sa staroindijskom filozofijom *upanišada*. Pri tome nije riječ o teološkom određenju vrijednosti čovjeka, kao u kršćanstvu, pa čak ni apstraktno-metafizičkom, nego specifično antropo-centričnom. Individuum nije shvaćen kao prirodan individuum, empirijski pojedinac, nego samo onaj čovjek koji se *izbori* za individualnost kroz samosvijest, refleksiju o sebi! Dakle, baš tako kako veli Hegel, iako to odriče Orijentu — "obrazovanjem, filozofijom, jačinom karaktera". Samo takav ima "beskonačnu vrijednost"; nije svaki čovjek individuum, kao što nije svaki samosvjestan, nego u najboljem slučaju (donekle) svjestan. Za individualnost treba puno napora, ali ono što je univerzalna vrijednost u toj staroindijskoj ideji jeste *sloboda volje* i *stvarna odluka* da se djelatno, svojim činom i izborom, negira sistem odnosa, konvencija ili društvenih vrijednosti (ono što zovemo "kastinski sustav", ali ne samo to). I to nije samo ona tzv. negativna sloboda *od*, nego i pozitivna sloboda *za* — naime, za potpuno drugačiju *stvarnu* egzistenciju, i to individualnu, ali i za potpuno drugačije *međuljudske* odnose, dakle kolektivno. To je u indijskoj tradiciji dovelo, s jedne strane, do raspršenog individualizma (pustinjaci) ili do individualizma u samostanskim zajednicama, poput starobuddhističke, kao i u kršćanstvu sve do kapitalističkog protestantizma. Ali, istina je — *nije dovelo* i do političkog principa individualne slobode. On je i na Zapadu postao moguć, kako vi uvijek iznova s pravom ističete, tek s Francuskom revolucijom. Ali sad moramo primijetiti: i na Zapadu i na Orijentu imamo sličan idejno-historijski i realno-historijski razvoj — sve do Revolucije! Hegel ne opisuje dobro stvari što se tiče "orijentalnih despocija", jer ih opisuje na najapstraktnijoj razini općeg modela; on griješi u tome što, za razliku od Grčke i Rima, gdje su neki slobodni po *rođenju*, dotle u Indiji od početka postoji model "beskonačne vrijednosti subjektiviteta" *koja se ne postiže rođenjem nego negacijom-istupanjem* iz kastinske pripadnosti. Ta negacija je svjestan individualni čin, on je motiviran idejom slobode individuuma na temelju svijesti o beskonačnoj vrijednosti! Naravno, kad to kažem, ne previđam da ta individualnost, iako je stvarno konkretna i opća, univerzalna i

važeća za sve ljude, tamo ne postaje *politički* princip sve do Gandhija, kao što ni u Europi nije bila politički princip sve do modernih vremena, a i to više na razini idealne odredbe nego zbiljske i konsekventne prakse. Gandhi je iznimka u Indiji zato što objedinjuje i indijsku filozofsku i zapadnu političku tradiciju.

Naime, kao što rekoh, iako upravo Orijent od početaka filozofije poznaje eksplicitno upravo to, beskonačnu vrijednost subjektiviteta, *čovjeka kao čovjeka*, dobivenog kroz djelatno egzistencijalno oslobađanje od svih kastinskih spona, koji *egzistira u istini koju je postigao vlastitim naporom*, a ne u ovoj ili onoj religijskoj sekti, i koga upravo kao takvog svi poštuju i časte, i obični ljudi i kraljevi — tako, ima jedna formulacija za to, čak i u kasnijoj klasičnoj literaturi (u epu *Mahâbhârata*): 'Na manušât śrešthataram hi kinćit', "jer, od čovjeka ništa slavnije nije...". No, usprkos tome idealu na Istoku, Hegel je utoliko u pravu što je subjektivitet oduvijek već realiziran samo apstraktno, kao izolirani individuum! A taj "subjektivni moment slobode", to je *stanje* evropske filozofije sve do Hegela. Tek moderno doba na Zapadu projiciralo je ideju *općeg* subjektiviteta — ali samo kroz *događaj revolucije*. To nije djelo sâme filozofije ili intelektualaca! Ako su prosvjetiteljski filozofi možda "mislili" revoluciju, znamo da je to bilo ipak samo u salonima i budoarima, i to uz orijentalnu halvu te kaficu i kakao iz zapadnih kolonija koje su pogrešno zvali "Indijama".

Moderno i postmoderno

Kangrga: Dakle, riječ je o onome što se *mene tiče*, što se *na mene* odnosi, pa i na *sve drugo*, to onda Hegel naziva *modernim*. Hegel u tome vidi *modernitet*. Već mu je Kant to sve dobro osvojio filozofski, u svojoj *Kritici praktičkog uma*, jer tu čovjek već dolazi do toga, kako se veli, da se *postavlja na svoje noge* i da suprotno onom kopernikanskom obratu, kako se obično govori, Kant ne pravi nikakav kopernikanski obrat, nego suprotno, ovdje se sad svijet okreće oko čovjeka, a ne oko Sunca. Sunce je *moj objekt* u tom smislu. To Hegel zove modernitetom. A što znači modernitet? Upravo to da je čovjek u svojoj ličnosti, u svojoj ljudskosti, sad možemo reći, ono najbitnije — sve se događa za njega i po njemu.

A sad imate te takozvane "postmoderniste", je li! Taj postmodernizam ide na *negaciju moderniteta* u kojem je čovjek "središte svijeta" i svega onog najbitnijeg za njega — uključujući dakle to samoodređenje i odgovornost za sebe i za sve drugo. Pa, sad ja postavljam pitanje: što je sad sve toliko važno ako nije važno za čovjeka. O čemu je onda tu riječ? Pa dobro, ako sad netko hoće iz toga praviti nekakve svoje karijere, neću vrijeđati, ali postmodernizam može biti samo

negacija moderniteta. A to su već i Kant i Fichte, to je ta moderna, koja svojim pojmom i zbiljom znači ono što građanski svijet, naročito s *Francuskom građanskom revolucijom*, donosi sa sobom. To je onda poslije ta "sloboda, jednakost, bratstvo", to su te parole *Francuske revolucije*, što je ostalo još do danas kao jedan apstraktum u zraku jer toga je sve manje u svijetu, dok ne dođemo u onu crnu rupu gore... tamo...

Građanski modernitet sastoji se upravo u tom samoodređenju. To znači ovdje ovo što Hegel govori, u *pravu* subjekta da, kako on kaže, u *radnji* nađe svoje *zadovoljenje* i *samopotvrđenje*. I tu počinje cijela priča. A to je, osim toga, jedna od bitnih — naime ne samo jedna od, nego upravo bitna osnova svega onoga što se može nazvati *modernim pojmom demokracije*, naravno, ako se gleda u njezinom najboljem vidu. Dakle, s ovim i ovakvim *konkretiziranjem* moralnog stanovišta, za koje Hegel kaže, pazite dobro, da je *produkt novijeg vremena* — kad to kaže, onda imajte u vidu da smo o tome govorili, nije sad tu prvi puta na djelu ta takozvana etičko-moralna problematika, jer ona počinje već sa Sokratom, ali s osnovnim pojmom *vrline* koja još nije došla do onog nivoa do kojega tu etičku problematiku dovodi Kant, gdje ovu vrlinu nadomiješta *savjest*. To je taj modernitet. Savjest — naravno, kao produkt ili, ako hoćemo, u identitetu sa *samosviješću*. Samosvijest je sa-vjest. Poslije ćemo možda, ako stignemo, nešto govoriti o tome, kako naš jezik ima sjajnih etimologijâ, a to je sanskrt, ili indoeuropska osnova. To je fantastično, svi osnovni pojmovi ili riječi našega života proizlaze odatle. Pazite: *svijest, samosvijest, povijest, uvjet, rasvjeta, prosvjeta, svjetlo,* itd., srodno je s onim *veda, vid-*, pa dakle u svim našim bitnim riječima leži to staro jezično nasljeđe. Za Hegela je to produkt novijeg vremena, naravno, a u Kantovoj i Fichteovoj etici to dobiva svoj *klasični* izraz, pa time dolazi Hegel do onog bitnog momenta kojim je nošeno i skroz naskroz prožeto ovo naše moderno vrijeme, bar u tzv. idealitetu, ovog tzv. europskog duhovnog kruga.

Pazite, ima jedna stvar koja je tu na djelu. Ja sam već o tome pisao, ako ništa drugo, bar *kao problem* — "čovjek kao vrijednost po sebi", čak moramo reći, kao jedina vrijednost, ljudski život kao takav. To je doseg europskoga duha modernog vremena koji s Kantom dobiva svoju filozofsku konotaciju, svoje značenje, smisao i tako dalje. A zašto to govorim? Pa ovi dečki koji sad tamo dolje sjednu u auto pa onda bombom raznesu sebe i druge, to *nije* europski duh! To se naziva *terorizmom*. To se, doduše, može nazvati kako god hoćete, on može za neke tamo biti jako značajan, borba protiv neprijatelja, protiv Amerikanaca, protiv onoga tko ga porobljava i ugnjetava, i tako dalje, ali gdje ćete to naći u europskom krugu i vrijednostima? Pa, ja nisam čitao

da je ijedan Europejac, čak i onaj koji se naziva teroristom, išao na to da bi sebe, svoj život uništio na taj način — za što? To je specifično, ima nešto s vjerom, i tako dalje, ali to je ono što *ne spada* — za cijelu klasičnu filozofiju — u ono što se naziva sâma bît europskoga duha. A to znači, *čovjek kao istinska i jedina vrijednost, i njegov život*. Ljudski život kao takav.

Mikulić: Primjećujem prizvuk polemičkog odgovora kod vas, što je svakako dobrodošlo, no moram vas upozoriti, ponovo ističete to da je "ljudski život kao takav" apsolutna vrijednost evropskog duha, a prije smo imali slobodu kao temeljnu karakteristiku zapadnog, evropskog duha i povijesti. Budući da ne odstupate ni za pedalj od interpretacije u vezi s tim "vjerskim samo-žrtvovanjem", ponavljam i insistiram: ne leži odgovor u navodnoj "bezvrijednosti" ljudskog života u tim ne-europskim tradicijama! Problem nije u tome da "Istok" ne poznaje "subjektivnu slobodu", volju, i njezine granice — naprotiv, poznaje ju itekako, indijska tradicija poznaje baš u filozofiji, i nigdje drugdje, tu beskonačnu vrijednost individuuma u sebi i njegove granice izvana. Ali Istok je upravo zato interesantan što se tamo bolje vidi da princip beskonačne vrijednosti subjektiviteta i priznanje samosvjesnog individuuma *nisu dovoljni* za prijelaz na važenje principa subjektivnosti kao konkretnog općeg. Potrebno je nešto *treće*. Upravo Hegel je taj koji nam govori da to treće ne dolazi u svijet iz filozofije — ni istočnjačke ali bogme ni zapadnjačke — nego obrnuto, ono dolazi iz svijeta u filozofiju. Jer, koliko je trebalo vremena, i šta je sve trebalo, da se na Zapadu dođe do tog "modernog produkta" — revolucija iz 1789!?

Zato, niste u pravu s terorizmom i europsku politički historiju. Pa zar nije nakon kraha ideala Francuske revolucije, osobito nakon sloma Napoleona u Rusiji, baš upravo u Njemačkoj došlo s jedne strane do nacionalnog homogeniziranja, ali ne više na građansko-individualnoj osnovi nego upravo na nacionalno-državnoj osnovi? I to s elementima šovinističke nacionalne homogenizacije koja traje do danas. Imate u Njemačkoj još uvijek one "Burschenschaften", "momčadije", koje potječu iz doba tzv. Njemačkog pokreta i danas su dio crne akademske desnice. I s druge strane, počela je, osobito nakon 1848., širom Evrope moda "fanatičnih" atentatora koji su znali da će biti uhvaćeni ali su svejedno napadali careve! Dakle, atentati i teror na vladarske kuće postao je surogat za oslobodilački čin narodne revolucije; kad se mase nije moglo pridobiti za revolucije i pobune, preostao je atentat, a to je aktivizam pojedinaca u ime općosti. Vjera ili "fanatično vjerovanje" tu je sekundaran moment, ne može se previdjeti *politička* ambicija takvog čina

u danom kontekstu. Ali na način kako vi argumentirate, *ne priznajete* pravo Arapima da budu politični, makar i "na svoj način".

Usput, ni Amerikanci ne govore toliko o demokraciji uopće, koliko je pretvaraju u svoju vrijednost, sve do folklora: "our way of life". Dakle, ako i jest nešto folklorno, u vezi s religijom, kako kažete, religija je samo ono što daje kontekst za djelovanje, ali ne nužno i svrhu! Religija kao svrha, to važi samo za mule i islamske teologe, ali zar su naši crkvenjaci bolji!? Pa naš kler, odozdo do gore i obrnuto, pokazuje hametice i djelatno da bi silno *htjeli* upravo to, sve do katoličkog ili pravoslavnog šerijata, samo kad bi smjeli i mogli ići do kraja. Ovako imamo šerijat napola ili na frtalj. Taj utjecaj crkve i klera znači rušenje cjelokupnog modernog civilnog poretka, do kojeg islamski svijet nije došao iz sebe, nego uvozom sa Zapada! Sad imamo i muslimanske klerike, koji preko civilno- političkih pitanja u Hrvatskoj, poput prava etničkih manjina, istim činom fiksiraju kompletno građanstvo u Hrvatskoj etnički i konfesionalno, bez ostatka! Ukoliko sam Hrvat u civilnom smislu, građanin, ujedno me broje i kao katolika. Ali ne smijemo smetnuti s uma upravo tu suvremenu *regresiju* u Europi naprama kojoj "čak i taj istočni" terorizam" — a zapravo govorimo o političkim previranjima u arapskom svijetu — ima politički smisao. Pa, vidite taj užas koji je bio pod Saddamom, te njegove genocide nad sunitima i nad Kurdima, kao u SSSRu pod Staljinom. Istina, kao što kaže Hegel, svjetski sud će odlučiti o "državama", i demokratskim i teokratskim, ali treba priznati da je "taj tamo terorizam", nažalost, jedini stvarni otpor globalnom porobljavanju svijeta, i to je evropska sramota. I gdje je sad taj "europski duh" u otporu prema "Bushu"? Sveo se na nekolicinu hrabrih i beskompromisnih ljudi, intelektualaca i alternativnih grupica koje se aktiviraju povodom sastanaka velikih sila ovdje ili ondje, ali uspijevaju proizvesti kravale sa sve jačom brutalnošću policije. A svaki dan živimo taj globalizam, svi nosimo skupu odjeću koja je proizvedena po najniže mogućim cijenama porobljivačkog rada, čak i ispod toga. Valjda je i rad roba u antici bio skuplji nego sad u Kini, Indiji, Indoneziji. Pa nije samo Bush u pitanju, nije on jedini zločesti dečko, nego pristajanje naših političara na tu politiku i — preko njih — pristajanje nas samih na to stanje stvari.

Praksa, djelovanje, običajnost

Kangrga: Dakle, sva ova bivša određenja — *prâxis, poíesis, téchne, theoría* — plus produktivno vrijeme kao moderni produkt, dani su sad *u svom spekulativnom identitetu, pa se ne daju razlučivati*. Do toga je Hegelu sad stalo, pa onda Hegel time moderni pojam *prakse* određuje svojim pojmom

Sittlichkeit, *običajnost*. I sad, pogledajte strukturu objektivnog duha, pa onda imate tri momenta u tom razvitku — Hegel bi rekao, u razvitku određenja volje: apstraktno ili formalno pravo, moralnost i običajnost. Sad se ta običajnost opet dijeli na tri momenta: *obitelj, građansko društvo, država*. E, vidite, to su momenti gdje i pravo i moralnost dolaze do svojeg zbiljskog izražaja. Hegel bi rekao, nema nikakve običajnosti bez tih dvaju momenata. Pravo je pretpostavka, osnova, moralitet isto kao i pravo, *ja* kao subjekt svoga života, i tako dalje, pa onda je to bitna pretpostavka toga što nadilazi posebnosti prava i moraliteta u običajnosti koja u sebi sadrži totalitet čovjekova historijskoga, ekonomskoga, političkoga, kulturnoga, duhovnog života, i tako dalje. *Svi su momenti tu sadržani, i to je taj moderni pojam prakse*.

Mikulić: Osim što je time prevladan Kantov *princip* moraliteta, kako ističete, mislim da je ujedno s time prevladan i Kantov *moralistički redukcionizam* u pogledu pojma *praktičkog*. No ujedno je sad s Hegelom, za moderno doba, obnovljen grčki, sintetički smisao prakse, na novoj epohalnoj razini, a taj moment obnove grčkog imam dojam da vi ne želite vidjeti. Jer, svi ovi sastojci koje navodite — *prâxis, poíesis, téchne, theoría* — sadrže, kao svoj medij i srž, moment međuljudskog djelovanja ili, kako vi kažete, su-odnošenja. Nema ničeg izvan toga, pa će se i *proizvodnja* javiti u tom odnosu su-odnošenja, a ne samo ili primarno kao predmetni odnos, kao odnos subjekta i objekta. Čovjek proizvodi kao vrsta a ne kao subjekt-individuum. Podsjećam i upozoravam da ste upravo to rekli u prošlom predavanju, u povodu "kapitala" kao *odnosa*, kao cijelog kapitalističkog odnosa, u kojem se i materijalna produkcija, do koje vam je s pravom osobito stalo, odvija unutar odnosa kapitalist-radnik koji je, molit ću lijepo, su-odnošenje, multivalentni inter- i pluri-personalni odnos, upravo društveni, a nipošto individualan. Sâmi ste rekli da Hegel dolazi do modernog pojma prakse u IV. glavi *Fenomenologije*.

Prema tome, čini mi se inkonzistentno, tj. nije legitimno ni plodotvorno, tako oštro odvajati *produkciju* i *su-odnošenje*, to nisu kompetitivni nego komplementarni pojmovi, jer produkcija ne samo što se uvijek *odvija u* nekom odnosu s drugim, dakle "su-odnošenju" (pri čemu je ovo "su" obični pleonazam, jer nema odnošenja bez toga *su, sa* ili *s*!) nego i *sâma jest* neki odnos s drugim (bio to materijal, priroda ili drugi proizvođač, ili pak ja-proizvođač koji pravi nešto za sebe kao "potrošača", sa stanovišta *potrebe kao svrhe*). To odvajanje uzrokovano je samo kantovskom redukcijom prakse na *moralno* suodnošenje, ali ne na suodnošenje naprosto. I ekonomija i politika i religija jesu su-odnošenje, i

one spadaju u praksu, a ne samo etika. I, konačno, osobito se mora reći da je subjekt, samosvjesni individuum, onaj koji nastaje po fichteovskoj *Selbsttätigkeit*, zapravo svoje samo-proizvođenje *za drugog*, subjekt je subjekt uvijek samo za drugi subjekt, inače je apstraktan, izoliran; bez priznanja od drugog nema slobode.

Ovu tezu dovoljno će ilustrirati ako usporedite ono što ste prethodno naveli u vezi s "Handeln", djelovati. Usporedite ovu jezičnu upotrebu: "Meine Tätigkeit als Händler..." ["Moja djelatnost kao trgovac"]; dakle izraz *Tätigkeit* ne znači već po sebi produkciju, nego se to uvijek mora specificirati; zato Fichte, da bi to naglasio, mora reći ono *Selbsttätigkeit* i *Tathandlung*, jer i *tätig sein als* i *handeln als* imaju vrlo blisko i uopćeno, formalno, tj. "prazno" značenje; ovo *Tat* i *Selbst* u tim neologizmima kod Fichtea unose u jezik moment tvorbenog efekta za subjekt radnje ili djelovanja, a nisu pleonazmi, kako ste vi rekli prethodno, u predavanjima o Fichteu; *tun, tätig, Tätigkeit* — tu su najopćenitiji izrazi, a tek između *Handeln* i *Produzieren* javlja se ta razlika koju vi ističete; dakle, Fichte *mora* reći *Tathandlung*: to je djelovanje koje donosi djelo kao rezultat, ili činjenje koje ima učinak, ono je tvorbeno za onoga tko čini, tj. subjekt.

Ali, sad i tu opet moram reći pa makar ispadne kao insistiranje: i taj motiv je također minuciozno razrađen u staroindijskoj filozofiji u pojmu *karman*, čin-djelo koje je određujuće i konstitutivno za činitelja, u najrazličitijim mogućim aspektima, od materijalno-proizvodnih preko simboličko-ceremonijalnih, preko spoznajnih do moralnih (ovo potonje osobito u starom buddhizmu, i osobito je simbolički i moralni aspekt te teorije o obavezujućoj snazi našeg čina-djela postala podlogom onoga što nazivamo "indijski fatalizam", tzv. "karma". Usput, ja sam o tome pisao u knjizi "Karmayoga. Studija o genezi ideje *praktičkog* u ranoindijskoj filozofiji", pa su neki mudroljupci perennističke filozofije rekli da je to "praksisovština", a drugi su opet mislili da je neka "kâma-sutra". Ono prvo je bila istinito ali loše, dok je ovo drugo bilo neistinito ali bolje, jer se knjiga brzo rasprodala.

Strah od spekulacije

Kangrga: Marcuse je kao jedan od rijetkih interpretatora Hegelove filozofije dospio do same srži onoga što se tu događa s Hegelom u ovom kontekstu odnosa spekulacije i filozofije. Iako, to smo sad rekli, tu bitnu točku sâm Marcuse još ne imenuje tako. Ima nešto tu, ja sam to već govorio, ali treba baš s obzirom da o Marcuseu govorimo kao o vrsnom interpretatoru Hegela, i ne samo Hegela, on je inače vrsni filozof, jedan

prvoklasni moderni filozof, da je i on bio pod zabludom onoga što je Kant imenovao kao *spekulacija = teorija*, pa onda Marcuse gotovo pejorativno govori, ah, spekulacija... To je i sâm Marx govorio, a bio je spekulativni mislilac! A, zašto se to događa kod tih filozofa, kako se to događa, to je sad druga stvar, trebalo bi posebno analizirati zašto su se bojali te spekulacije... Ne znam, ali uglavnom, to je bila identifikacija s teorijom.

Mikulić: Svojim ranijim objekcijama u vezi s vašim tumačenjem odnosa filozofija-spekulacija ovdje bih želio dodati još sljedeće. Mislim da su dva razloga za to očigledna, iako se vjerojatno nećete složiti s ovom interpretacijom! *Spekulacija* i u njemačkom i u svim jezicima ima u običnoj jezičnoj upotrebi jaku negativnu konotaciju: *mozganje, smišljanje, konstruiranje* i *varanje*, dakle, spekulacija kao *špekulacija*, *špekulant* itsl. Međutim, to negativno značenje nosi i nešto jako *pozitivno*: naime ideju *viška*, moment ili težnju za *preskokom* u odnosu na ono što je dano; mi "špekuliramo" polazeći od nečeg "danog" na nešto što nije dano ujedno, što još ne postoji, ali je *intrinzično*, preko *naše težnje*, povezano s danim, kao njegova *vlastita mogućnost*. To već imamo, s jedne strane, kod Aristotela, u njegovoj koncepciji indukcije kao prirodnog procesa spoznavanja iz kojeg nastaju principi, ili kako on kaže, procesa koji stvara-proizvodi ono opće, a u čemu postoji tzv. noetički ili spekulativni preskok između zbira pojedinačnih pojava i onog općeg, ali u to nećemo ulaziti dalje na ovom mjestu. S druge strane, to je tzv. spekulativni kapital ili špekulacije na burzi! I upravo to "špekulativno" je u igri, po mome uvjerenju, kod spekulativnih idealista, od Kanta do Hegela, pa onda od Marxa do Marcusea i, sad dodajem — kod Kangrge!

Kao što Vi kažete da oni ne shvaćaju da su spekulativni, pa padaju natrag u filozofiju, ja tvrdim da Vi previđate taj ekonomski ili bolje rečeno, *ekonomički* ili špekulativi moment u sâmoj spekulaciji. Što se tiče Kantovog "istočnog grijeha" spram *spekulacije*, naime, da je on to uzeo kao puko teorijsko, što se onda, kako velite, prenosi sve do Marcusea, opće razumijevanje te riječi ograničeno je otud što su filozofi generalno opterećeni vjerovanjem u evidenciju etimologije: *spaeculum*, ogledalo, dakle *speculatio* kao *re-fleksija*, odraz, odražavanje. Dakle, to jest svakako spoznajno-teorijski horizont razumijevanja izraza, i to je tako od Kanta preko Nietzschea do Richarda Rortya. Uostalom, zbog *takvog* razumijevanja pojma *spekulacije* nijedan suvremeni filozof nije razumio svoju kritiku tradicionalne filozofije kao "spekulaciju" nego je, obrnuto, spekulaciju degradirao na zrcalni odraz i reducirao filozofiju na to.

Vi u svome rehabilitiranju *spekulacije*, što mi se sviđa i čime ga hoćete oteti od te zle, spoznajno-teorijske sudbine, s pravom locirate spekulaciju u idejama poput *spontanosti* ili *primata praktičkog uma* itd. Ali pri tome upravo i u vašem razumijevanju sâmog *pojma spekulacije* dominira taj moment *refleksije*, a s njime i *teorijski* horizont razumijevanja, i to onda kad *samosvijest* tumačite kao *refleksiju svijesti*, kao stupanje svijesti na mjesto predmeta svijesti. Takav model znači samo to da je još jedna refleksija svijesti, tj. ne refleksija predmeta izvan sebe nego refleksija svijesti na samu sebe, *teorijski* model odnošenja kojim se proizvodi, održava i fiksira upravo ono što stalno hoćete izbjeći — fundamentalno i strukturno nepremostiva *razlika* subjekt-objekt. Refleksija svijesti, ako je uzmemo kao model za samosvijest, u suprotnosti je s vašom drugom tezom da je samosvjest ishodište svijesti ili da je um ishodište razuma, ishodište po kojem su i svijest i intelekt za čovjeka uopće mogući. Tamo je samosvijest (zrcalni) efekt svijesti, ovdje je ona princip mogućnosti svijesti; tamo je svijest ono *iz čega* je samosvijest, ovdje je samosvijest ono *po čemu* svijest jest moguća.

Drugim riječima, vi kroz takav pojam *refleksije* nesvjesno zadržavate onaj stari, zrcalni ili odrazni (ili ako hoćete: refleksni) model razumijevanja spekulacije iako joj hoćete pripisati *posve drugi* sadržaj i smisao, pa čak i porijeklo, dajući joj karakter *proizvodnje*. Zbog toga ono "špekulantsko" na spekulaciji, konceptualni *višak* do kojeg se može doći samo iskakanjem ili možda bolje, "zaskakanjem" refleksije, s one točke koja ju je prethodno omogućila — a to je moć subjekta za spontanost po kojoj i praktičko i teorijsko postaju zbiljski modus djelovanja, ujedno. Taj višak potječe samo od "rada" subjekta, a prepoznao ga je bez dvojbe već Aristotel, u aktivnosti uma, samo mu nije pridao i nije mogao pridati "povijesni" smisao u kangrgijanskom smislu. Ali, umjesto toga imamo 'poietski' smisao — i to je već nešto, kao što znamo, jer um nije samo receptivam, primalački nego je tvorbena moć koja djeluje već u onoj primarnoj prirodnoj, perceptivnoj moći, tako da ona, veli Aristotel, proizvodi (*empoieî*) ono univerzalno. A rekao je to upravo u *Nikomahovoj etici*, dakle u kontekstu "praktične" filozofije. Čini se onda da bi i na Aristotela trebalo proširiti upotrebu izraza "praktički", jer kod njega ima više 'poietičkog', tvorbenog u onom teorijskom nego što kod Kanta ima poietičkog u teoriji praktičkog uma. Ovo kažem premda znam da se već mrštite.

Idealizam, ideja

Kangrga: Gledajte, i klasična njemačka filozofija kaže, to ćete naći kod Fichta, kod Schellinga, kod Hegela: nećemo mi taj realizam, to znači materijalizam, pa ga naziva čak dogmatizmom, nego hoćemo idealizam. To znači da cijelu stvar postavlja samo na jednu stranu. A ne dolaze do toga da je to ista pozicija! Ali sad treba ići na to, vidite, kad govorimo o paradoksu, onda sam ja našao takav jedan paradoks, sad ću vam pročitati, to sam izvadio iz Bergsonove *Stvaralačke evolucije*, Henri Bergson, koja je kod nas prevedena još prije [II. svjetskog] rata, u Beogradu, "Kozmos". Doduše, kad gledate, nema nikakve "stvaralačke evolucije", postoji samo stvaralačka *re*-evolucija, ali dobro, Bergson je mislio taj *élan vital*, kretanje, životnost, i tako dalje, ali pazite, on je s te svoje pozicije došao do toga da je *ideja* umrtvljenje toga *élan vital*.

Ali pazite, zašto to mene sada intrigira!? Mene je to zbunilo i ja sam mislio, kako jedan Bergson, koji nije kapacitet jednoga, recimo, Hegela, i tako dalje, dolazi do tako nečega do čega Hegel nikad ne dolazi, a to je da opravda upotrebu pojma ideja, pa onda i idealizma! Ja ne znam, možda ćete mi vi reći, ali ja sam pročitao sve i nigdje to objašnjenje nisam našao, nego *ideja-idealizam*, to je kao normalno, je li! Ma kako može biti normalno!? Znam da sad netko može reći, znate, ja pod idejom ne mislim baš ono kao Platon, ali, čemu ti onda taj pojam *ideja*!? Pa zar nemaš drugog pojma? To je doista malo čudno!

A gledajte, evo Bergson, zar sad jedan Bergson meni mora tu pomagati!? Evo, gledajte, najprije jedan mali uvod iz toga. "Pod kvalitativnim postajanjem, pod razvojnim postajanjem, pod ekstenzivnim postajanjem, duh mora tražiti ono što je odbojno prema promjeni." To je kritika! "Odrediv je kvalitet, oblik ili bît, cilj, takav je bio osnovni princip filozofije koja se razvijala kroz klasični stari vijek filozofije takozvanih oblika, ili da upotrijebimo jedan izraz bliži grčkom, filozofije *ideja*." To veli Bergson. A sad pazite ovo: "Riječ *eidos*, koji ovdje prevodimo s *idejom* ima zaista ovaj *trostruki* smisao: ona označava, *prvo*, kvalitet, *drugo*, oblik ili bît, i *treće*, cilj ili namjeru akta koji se vrši, tj. u osnovi namjeru akta, pretpostavljenog kao izvršenog." Pazite što on sad kaže: "Ova tri gledišta jesu gledišta pridjeva, imenice i glagola, i odgovaraju trima bitnim kategorijama jezika. Poslije objašnjenja koje smo dali...", to je dalje njegovo objašnjenje, "mogli bismo sad reći, mi bismo morali, može biti, prevesti *eidos* sa *izgledom*..." — pa, evo, to je Marcuse rekao: slika! — "... ili bolje, momentom. Jer *eidos* je...", pazite sad ovo, "... to je ideja... stabilni izgled uzet sa nestabilnosti stvari". I to nam sad mora reći jedan Bergson!

Mikulić: Budući da ste me i izrijekom prozvali, moram priznati da prije spadam u one kojima je Hegelova upotreba riječi i pojma *ideja* više nešto "normalno" nego čudno. Vaše zahtijevanje eksplicitnog objašnjenja i obrazloženja pojma *ideje* kod Hegela ne čini mi se opravdanim, a nalikuje malo na stav analitičara koji kaže, prvo ti meni *definiraj* pojam pa da znamo o čemu pričamo. Kao da se smisleni diskurs sastoji samo od prethodno definiranih pojmova čija značenja važe sada i ovdje! Možda sam previše "koncilijantan" prema Hegelu, ali ako uzmemo samo *Historiju filozofije* i *Predavanja o Platonu*, on dovoljno široko i jasno raspreda o tome zašto je važna *pojava* toga pojma *ideja* u povijesti mišljenja (usput rečeno, možda ne vidim dobro, ali ne vidim da Marcuse donosi išta više u tom pogledu). Vi svojim prigovorom Hegelu zahtijevate da on odbaci riječ iz rječnika jer je eto već prije njega riječ 'ideja' postala *termin*, tj. i filozofski tehnički izraz i obična riječ u leksiku, i počela se ponašati kao svaki drugi normalan izraz u jeziku: počela je poprimati različita značenja i, ujedno s time, gubiti izvorno značenje. Sjetimo se samo Lockea i, osobito, njegovih francuskih nasljednika koji su se nazvali "ideolozima" zamijenivši stubokom staro, idealističko značenje pojma *ideja* u smislu vrste za novo, materijalističko značenje (percepcije kao mentalni sadržaji, odnosno reprezentacije percepcija). Ne treba zaboraviti da se Bergson zapravo orijentira prema tom značenju izraza kod francuskih ideologa, koji su lockeovci. Isto tako treba znati da ono što mi prevodimo izrazom 'ideja' *nije* ideja za Platona: idea i eidos nisu isto, premda su terminološki bliski. Idea ima smisao opće predodžbe o nečemu, sheme, slike, ali bez točnog znanja, pa tako Platon upotrebljava taj izraz npr. u *Teetetu*, kad kaže, ti možeš nabrajati dijelove ili slučajeve neke stvari, npr. oblike znanja ili dijelove zaprežnih kola, i to je zato što imaš opću ideju, ali iz toga nećeš spoznati stvar jer ne znaš bit. Idea i eidos nisu isto.

Zato, rekao bih da ste u Bergsonu našli krivog saveznika, jer on s tim "umrtvljenjem" ne kaže ništa drugo što već prije niste naveli kod Fichtea za *Verstand* koji "dovodi do stajanja". A podsjećam odmah opet i na Platona, na njegovo kvazietimološko izvođenje o *epistéme* kao *pri-stajanje* uz obalu mora sazdanog od postajućih stvari, samo što je kod Bergsona to sad posve negativno. Platon, u nekoliko navrata, koristi tu "špekulativnu" etimologiju riječi *epistéme* kao pri-stajanje uz nešto što je stabilno, u *Sofistu*, i još puno ljepše, literarnije i dramatičnije u *Zakonima*, sa stupanjem mislioca u divlju rijeku i držanjem za logos kao zubima za vjetar! Bergson je za mene čak ispod razine Platona, jer to "stabilno" nije za nas, smrtne subjekte, naprosto skinuto sa stvari kao nešto *dano*, nego je "uzeto" kao *pojmljeno*; dakle ne *gegriffen* nego *begriffen*, zapravo *ver-nommen*

(razabrano, s-hvaćeno), tj. mi ga moramo proizvesti svojom *umnom sposobnošću*, ono je rezultat tog misaonog rada. Zato, rekao bih, osim opservacije o *idejama* kao *kategorijma jezika* — što je jedino teorijski relevantno kod Bergsona, iako treba znati da se ta koncepcija provlači od francuskih "pred-strukturalističkih" filologa iz 30ih godina, poput Robina, Goldschmidta, do strukturalista E. Benvenistea — Bergson ima posve suženo, upravo spoznajno-teorijsko razumijevanje *ideja* u smislu koje vi inače smatrate lošim, a za to je karakterističan njegov spis *Les données immédiates de la conscience (Neposredne danosti svijesti).*

Razočaranje Hegelom - teorijski vs. praktički zadatak

Kangrga: Vrijedno je i instruktivno za sve ovo rečeno [o ideji] navesti jedan prvoklasni Marxov stav iz *Ranih radova* koji na svoj način potkrepljuje rečeno: "Vidi se ..." — naime iz Hegelove prethodno potvrđene i problematizirane historijsko-praktički "očovječene prirode", tj. iz "stvaranja pet osjetila, što je posao cjelokupne dosadašnje svjetske historije" — "kako subjektivizam i objektivizam, spiritualizam (to jest, idealizam, op. M. K.) i materijalizam, djelatnost i trpljenje *gube svoju suprotnost, a time i svoje postojanje*..." — a vidjeli smo da nam upravo to naglašava Hegel u onom stavu — "kao takve suprotnosti tek u društvenom stanju; vidi se kako je rješenje *teorijskih* suprotnosti moguće *samo na praktički način*, samo čovjekovom praktičkom energijm, i njihovo rješenje nije stoga nikako *samo zadatak spoznaje*, nego *zbiljski* životni zadatak što ga filozofija nije mogla riješiti upravo zato što je isti zadatak shvatila *samo* kao teorijski zadatak" (Marx-Engels, *Rani radovi*, Kultura, Zagreb, 1953. str. 233-234).

Dakle, dobro, tu je sve točno kad se ovako citira, samo što nakon svega toga, kao što kažemo, ostaje ključno pitanje: *što, čemu, zašto* i u *kojem smislu* sada s tom idejom? Sad, to je pitanje koje je za diskusiju, naravno, ja ništa ne tvrdim — kome i čemu je ona uopće potrebna —mislim za ove klasične filozofe — ako se naime želi biti ujedno *s onu stranu filozofičnosti za volju spekulativnosti*! Zašto ovdje Hegel kao samo po sebi razumljivo preuzima taj pojam *ideje* od Platona, a da nikada i nigdje nije eksplicitno opravdao taj način izražavanja, pa sam ja to našao kod Bergsona. Dakle, vidite što se time hoće reći.

Mikulić: I dalje mislim da vam je Bergson krivi saveznik u kritici Hegela. Podsjećam, upravo Bergson ima to spoznajno-teorijski suženo shvaćanje ideje, a kod Platona izraz 'idea' ne označava isto što termin 'eidos', 'idea'

nema status termina, to je opća slika ili predodžba o nečemu, dok je ‘eidos’ termin za pojam vrste ili točnije za identitet-u-vrsti. Suprotno Bergsonu, Hegel daje *ideji* živi, zbiljsko-povijesni smisao, pa se mora reći da je Hegelovoj *ideji ideje* kumovao zapravo njegov *pojam duh*a. U tom smislu, “ideja” je jedna bitna riječ u našem intelektualnom i jezičnom nasljeđu kojoj je trebalo dati posve nov, ne-metafizički smisao. U tome Hegel nije jedini, to je duh epohe, i drugi mislioci onog doba prenosili su i *pretumačivali* termin “ideja” iz metafizičkog konteksta u povijesni, razvojni, procesualni, npr. filozof znanosti Lichtenberg.

Ali sad imamo ovdje u diskusiji nešto novo. Iako ste tek na moje višekratno upozorenje ovdje i sad naknadno dodali objašnjenje o svome nezadovljstvu Hegelovim *pojmom duha* u *Logici*, gdje vas je on, kako ste rekli, “zaveo” — a to razjašnjenje ste bili obećali u 11. predavanju, gdje je bilo riječi o duhu kao “svom vlastitom djelu”, tj. onom “sveobuhvatnom koje sadrži *praktičko*”, ali ste rekli da Hegel “ne insistira na *produkciji* koja *omogućuje* taj duh nego ostaje u sferi duha, pa se onda to uvijek može shvatiti jedino u sferi filozofske, spoznajno-teorijske pozicije” — čini mi se da ovdje ne želite uvidjeti da taj isti moment *praktičkog* čini barem problematičnom ako ne i pogrešnom vašu interpretaciju pojma duha na tome mjestu i da ste se zapravo sami “zaveli”.

Najprije, primijetio bih da ovdje kod Hegela “praktička ideja koja mijenja zbilju i ima primat pred idejom spoznaje” evocira koliko Kantov primat praktičkog uma, kako Vi kažete, toliko i Aristotelovo favoriziranje *sophie* pred *theoriom* u *Nikomahovoj etici*, gdje je taj primat iskazan nakon iskustva theorie! Mislim da je u tom *dvostrukom* evociranju primata “praktičke ideje”, klasičnom i modernom, sadržan i Hegelov odgovor na vašu nedoumicu oko “duha” u *Logici*. Naime, ako je duh shvaćem kao “sâm svoje djelo”, kako ste naveli u 11. predavanju, što onda uopće može biti sâmo svoje djelo ako ne ono što (se) proizvodi? Dakle, duh kao instanca proizvodnje, djelo-tvorni subjekt! Stoga je očigledno da je “duh” drugo ime za ono naprijed rečeno djelovanje-i-djelo, dakle proizvođenje kao aktivnost i zbiljnost te aktivnosti, kao sâm *aktualitet* subjekta, i nije uopće potrebno još do-mišljati “produkciju koja proizvodi duh”, kao nešto što prethodi duhu i kao nešto što tek omogućuje duh! Ako tako postavljate stvar, onda ste vi taj, a ne Hegel, koji zamišlja duh više kao *rezultat*, a ne kao ujedno i proizvodnju, pa zato duhu treba još i neka geneza. Naprotiv, ja mislim da je Hegelov pojam *praktičke ideje* u *Logici* odgovor na vaše pitanje o duhu! To ste potvrdili u 11. predavanju, da vas citiram: “da bismo došli do duha, to je Fichte pokazao na svoj način, mi moramo početi od produkcije ili samoprodukcije, ili takozvane

Selbsttätigkeit, samodjelatnosti"! *Praktička ideja* se ne može misliti bez *pojma duha*.

To znači, za vaše "razočaranje Hegelom" postoji razlog koji se zove shvaćanje onog momenta koji se specifično tiče *Logike*, a to je koncept *dijalektike* koji ste višekratno nazvali "pukom metafizikom" kao što ste *sistem* nazvali "slikom gotovosti"! Tu leži kod vas, po mome mišljenju, kratki spoj, i to dvostruki. S jedne strane, polazite od toga da je *dijalektika* "paslika metafizike", kao da je Hegelova dijalektika kretanje mišljenja između gotovih formi, a to znači da je ista kao i Platonova *dialektiké téchnê*, postupak *diereze*. S druge strane, vi implicirate *biološko-genetičku predestinaciju* kao karakter Hegelove dijalektike, ali ja mislim da je priča s "biljkom" samo metafora ili model ili analogija za "cjelinu". Tako ispada da je to *prirodna* cjelina, ali ona je samo eksplanatorno *predstavljena kao* prirodna, jer nam nije dana nego je u najboljem slučaju "zadana". To znači, da bismo bili subjekti, tek moramo postići tu cjelinu negiranjem bitka ili prirode. Sami ste pokazali, za Hegela ja je apsolutni negativitet, ono *ništa* "bitka". Nadalje, to da je u "zrnu sadržano sve", to je samo ideja *povezanosti* bez koje nema pojma cjeline; opet naravno po modelu-analogiji s prirodom, ali samo po analogiji. Jer mi možemo doći do cjeline samo preko pojma, tj. samo tako da je stvaramo povezivanjem dijelova, što opet znači: tek u mediju i kroz medij *duha*. I to opet znači preko *cijelog puta*, čije *dovršenje* nije ničim zajamčeno, i to upravo zato što je ovisno o učincima subjekta djelovanja, tj. o karakteru proizvođenja! Dakle, to *zrno* nije *predestinacija*, zrno je zapravo *metafora subjekta*, koji djeluje *sub specie* vječnosti kao "misli vremena", i zato ne podliježe ni partikularnom društvu ni konkretnoj državi nego svjetskom sudu; zrno subjekta može ispasti i *jalovo*! Pa to znamo iz historije! Mi živimo u reakcionarno doba jer su njegovi subjekti jalovi. Mi nemamo ništa osim kretanja unatrag, imamo nove verzije Blut-und-Boden ideologije, ali tako da se to više ne kaže otvoreno, nego se upravo poriče izricanjem na drugom terenu, zamjenom ideologije ekologijom, metaforiziranjem duha *oikosom*, ponovnim oprirođenjem autentičnosti. To metaforiziranje je opći svjetski trend, i to je trulo sjeme ideologije o kraju ideologije! Dakle, ja bih rekao: biljka je kod Hegela analogija dijalektike, a vi taj eksplanatorni model uzimate doslovno, kao supstancijalni biologizam. A složit ćete se da Hegel nije Nietzsche! Naprotiv, dijalektika je jedina metoda mišljenja koji uspijeva *međusobno posredovati zbiljske i heterogene suprotnosti*, teoriju i praksu, subjekt i objekt, duhovno i prirodno. Stoga, dijelaktiku moramo zamišljati kao zbiljski, "historijski", djelatni, konkretni vid *spekulacije*, inače je "spekulacija" jedan jako mističan pojam!

Stoga mislim da je problem vašeg razočaranja Hegelom i obraćanja Fichteu u vašem suviše jednostranom razumijevaju dijalektike; ja bih je shvatio kao *"logički" aspekt* duha ili duh *u logici*, kao što je, obrnuto, duh dijalektička logika *u povijesti*. — Eto, to je moj odgovor na vaše razočaranje Hegelom, da vas je on navodno zaveo. Ako mislite da se možete pomiriti sa svojim bivšim "školskim prijátelom", onda, da vas citiram, recite mi hvala i platite mi piće, jer ste ograničeno gledali na to mjesto u *Logici*! Htjeli ste da kaže ono što je već toliko puta rekao. A on, kao i Aristotel, često puta podrazumijeva ili upućuje na razrade na drugim mjestima.

Doc. dr Srđan Damnjanović
Filozofski centar za psihoanalizu
Novi Sad

Agrafa II 3/2014
UDC 930.1:17
14 Kangrga M.
Pregledni rad
Review Article

Jubileji i godišnjice
(Uticaj psihoanalitičkih koncepcija na pojmovne distinkcije Milana Kangrge u kontekstu obeležavanja važnih godišnjica)

Borislavu Mikuliću

Apstrakt: Analizirajući pojave redefinisanja smisla jubileja i godišnjica u Srbiji 2014. godine, autor naglašava značaj distingviranja povesti i istorije u delu Milana Kangrge. Razlika *povesno/istorijsko*, koju Milan Kangrga koristi do kraja svog misaonog opusa, u testamentarnom delu obuhvaćena je distinkcijom *spekulativnog* i *filozofskog*. Funkcija *potiskivanja povesti* usmerena je protiv budućnosti, a u korist istorije kao učiteljice života – na čemu se temelji osnovna premisa nacionalističkog duha. Značaj razlikovanja *povesti* i *istorije* autor brani ukazujući na činjenicu da je ratni zanos obuzeo i samog Sigmunda Frojda. I povesne ličnosti većim delom svoga života žive kao istorijska bića. Pozivajući se pre svega na koncept *izabrane traume* Vamika Volkana, autor dodatno učvršćuje pojmovne distinkcije na kojima Kangrga insistira. Forsiranje istorijskog podstiče mehanizme agresije i destrukcije. U drugom pozivanju Milana Kangrge na Herberta Markuzea, konceptualizuje se spekulativna vrsta sećanja, „sećanje na budućnost". U trenucima rađanja i konstituisanja metafizičkog mišljenja, u Platonovom učenju, sećanje i zaboravljanje su ključne epistemičke ali i antropološke karakteristike. Međutim, tematizacija sećanja je metafizička, zaostaje na datim proizvodima, rodovima i vrstama (premda postoje razlozi i za drugačije tumačenje). Na osnovu ideja Herberta Markuzea, doajen praksis filozofije, formuliše vlastitu spekulativnu paradigmu, otkrivajući tačku prelamanja psihoanalitičkog stanovišta i jednog od bazičnih polazišta nemačke klasične filozofije.

Ključne reči: povest, istorija, potiskivanje povesti, spekulacija, Milan Kangrga, Sigmund Frojd, Herbert Markuze, Vamik Volkan, Norman Braun.

Za delo Milana Kangrge karakteristične su pojmovne distinkcije koje preciziraju značenja i odvode pojmove daleko od njihove, kako zdravorazumske samorazumljivosti, tako i tradicionalnog filozofskog smisla. Razlika *povesno/istorijsko*, jedna od najznačajnih koju Milan Kangrga koristi do kraja svog misaonog opusa, u testamentarnom delu obuhvaćena je distinkcijom *spekulativnog* i *filozofskog*. U tekstu nije posebno problematizovan bogat i krajnje složen odnos ovih pojmovnih dubleta (strogo uzevši, reč je o kontrarnim pojmovima), pa izvesne prividne ili stvarne protivrečnosti, ili naizgled naivne logičke pogreške (povest se javlja na tlu istorije, ali povest omogućava istoriju), koje su u stvari delo spekulativnog pristupa filozofskim pojmovima, ostaju nerasvetljene ili je tek naznačen njihov kontekst. Takođe, nije ukazana posebna pažnja povremeno nespekulativanom odnosu filozofije i spekulacije (gde je filozofija kao metafizika često osakaćena na račun potenciranja značaja značenja *spekulativnog*, kako na tome inače insistira Milan Kangra). Kontekst interesa za delo Milana Kangrge, kao i potreba ukazivanja uticaja psihoanalitičkog diskursa na formiranje navedenih distinkcija, određeni su jednom banalnom činjenicom: redefinisanjem jubileja i pomeranjem datuma slavljenja godišnjica u Republici Srbiji 2014[1] .

U našoj hijerarhiji godišnjica i jubileja Veliki rat zauzima najviše mesto. Pored rata i hitaca Gavrila Principa možda je još nešto vredno obeležavanja: uoči izbijanja Velikog rata, Nikola M. Popović 1914. unosi dela Sigmunda Frojda iz Nemačke u Srbiju, da bi između dva svetska rata psihoanaliza znatno uticala na srpsku filozofiju (Mirić 2010). Miloš N. Đurić, Vladimir Dvorniković i Borislav Lorenc, preveli su neka od kapitalnih dela osnivača psihoanalize, inicirajući jedan uzbudljiv dijalog. Međutim, početak Velikog rata i začetak filozofske psihoanalize u Srbiji nisu sravnjivi događaji koje bi mogao da obuhvati jedan te isti jubilej. Na prvi pogled, njihovo dovođenje u vezu je kategorijalna pogreška, *metabasis* (Damnjanović 2013).[2]

Još jedan važan jubilej ne spominje se u Srbiji: pedesetogišnjica časopisa *Praxis*. Premda je izdavač časopisa Hrvatsko filozofsko društvo, a osnivači časopisa bili su sa zagrebačkog Filozofskog fakulteta, *Praxis* je

[1] Očigledan simptom redefinisanja jubileja i potiskivanja prošlosti, svakako se nalazi u činjenici da je Beograd oslobođen 20. oktobra, a ne 16, kada i održana kontroverzna vojna parada.

[2] Posveta nije samo stvar konvencionalne zahvalnosti bivšeg studenta profesoru, nego i reakcija na snop pitanja koje je otvorio intervju Borislava Mikulića sa Milanom Kangrgom, kao i *Disput* emitovan na Trećem programu Hrvatskog Radija, juna 2014.

ostavio značajnog traga i na srpskoj filozofiji, bez obzira u kojoj meri su naši filozofi ostali verni bazičnim vrednostima i konceptima praxis filozofije (odgovor je različit od slučaja do slučaja). Filozofi, uglavnom sa Filozofskog fakulteta u Beogradu, učestvovali su kao članovi redakcijskog saveta ili kao saradnici časopisa (Veljko Korać, Mihailo Marković, Zagorka Pešić Golubović, Svetozar Stojanović, Božidar Jakšić, Ljuba Tadić, Miladin Životić i dr). Korifej praksis filozofije, Milan Kangrga, neka od svojih najvažnijih dela publikovao je u Beogradu, ali, čini se danas, bez dovoljnog odjeka.

Nasuprot našoj maniji jubileisanja, Niče bi u obeležavanju godišnjica prepoznao „nešto mrsko" u čemu se život „degeneriše" i „zakržljava", kao što je to prepoznao u određenom načinu bavljenja istorijom (Niče 1986: 5). U svakoj od tih patologija prošlosti u prvom planu je kontinuitet koji se uspostavlja sa Prvim svetskim ratom, gde se svaki od tih pogledâ „normalizuje" i učvršćuje u kontekstu određenog istorijskog kontinuiteta. Problem izlaska iz stanja „nepodnošljive normalnosti" kontinuiteta nije odlučno postavljen povodom obeležavanja stogodišnjice, premda kontinuitet iritira pogotovo kada se prepoznaje u manifestacijama koje organizuje famozna *druga* strana. Taj problem je jedini istakao Vladimir Gligorov u tekstu *Stogodišnjica* (Gligorov 2014) .

Nije svaki istorijski događaj koji pleni svojom impozantnošću razlog za jubilej. Milan Kangrga razlikuje *istoriju* i *povest*. Reč je o hegelijanskoj razlici, gde se 'istorija' odnosi na puko događanje, prošlost i ponavljanje, dok 'povest' označava budućnost i napredovanje. Mi živimo najčešće kao *istorijska* bića, a samo manjina i to u retkim, stvaralačkim trenucima svoga života, može živeti kao povesno biće. Zato se slavi i obeležava događaj koji označava stvaralački prekid, koji unosi nešto novo i neponovljivo. Ukoliko se slavi i uspostavlja kontinuitet (pa i sa tim prvobitno izuzetnim činom), jubilej je zapravo nejubiliran i na delu je potiskivanje one izuzetnosti koja je u srži svakog jubileja. Tada je na delu svojevrsno *potiskivanje povesti,* kako su taj fenomen formulisali Milan Kangrga i Herbert Markuze. Povesno, pre svega, znači „*mogućnost drugačijega*" nego što već neposredno i aktualno ili faktički ili realno *jest*" (Kangrga 1984: 13-14).[1] Zato za Kangrgu *povijesno događanje* nije

[1] U godini jubileja 2014, svi jubileji su u Srbiji proslavljeni u skladu sa istorijskom a ne povesnom paradigmom, čime je smisao proslava bio bitno nejubilaran. Takav model jubileja omogućio dodatno je fiksirao izabrane traume koje deluju transgeneracijski, uneo konfuziju, i dodatno obezbedio delovanje „našeg prava" (Volkan 2004, 2007). Ukoliko je žarište smislenosti u napetosti i nepodudarnosti dimenzija i prodor u „ništa" (Kangrga 1968), onda je u nuđenju tog „nešto" istorije zapravo dat čin „filozofskog

istoznačno sa „čovjek=historijsko biće", jer ono prekriva ono do čega je Kangrgi najviše stalo u Markuzeovom delu, a to je dvodimenzionalnost koja nastaje usled napetosti između povesnog i istorijskog:

„Održavana napetost prožima dvodimenzionalni univerzum rasuđivanja, u kojem je na djelu kritička, apstraktna misao. Dvije su dane dimenzije antagonističke, a realitet je prisutan u objema, dok dijalektički pojmovi razvijaju zbiljske protivurječnosti. U svom vlastitom razvoju dijalektička je misao dospjela do poimanja povijesnoga karaktera protivurječnosti i procesa njihova posredovanja kao *povijesnog procesa*. Tako se „druga" dimenzija misli javlja kao *povijesna* dimenzija – potencijalnost kao povijesna *mogućnost*, a njezina realizacija kao *povijesno događanje.* (Markuze 1989: 101-102; Kangrga 1984: 14).

Odnosno, kada se potiskuje povest, favorizuje se istorija. Potiskuje se dimenzija „kvalitatitvne promene" i diskontinuiteta na račun onog „normalnog", formiranog u istorijskoj dimenziji. Reč je o uspostavljanju i reaktivaciji traumatičnog identiteta, o mehanizmu večnog vraćanja jednog te istog istorijskog udesa. Problem je aktuelniji, jer godišnjice pružaju dobar povod izazivanju „izabranih trauma" ili postaju snažna osnova drugih mehanizama manipulacije, otvarajući pandorinu kutiju istorijskog diskursa. Tada u prvi plan dolazi osećaj žrtvovanja i poniženja koje pruža „izabrana trauma" trasirajući put mogućem zadovoljenju (Volkan 2004, 2005). Prema Volkanu je i jezgro individuanog identiteta neraskidivo i konfliktno povezano sa grupnim identitetom, a mentalna predstava nekog istorijskog događaja čini srž te veze, bilo da se radi i izabranoj traumi ili izabranoj slavi, glorifikaiciji poraza ili proslavljanju pobede - premda je daleko snažnije dejstvo izabrane traume nego izabrane slave (Volkan 2007).

Potiskivanje povesti ne odnosi se samo na potiskivanje prošlosti, nego i na potiskivanje mogućnosti koje se stvaraju u horizontu budućnosti. Potiskivanje povesti je okrenuto protiv budućnosti, a u prilog večnog vraćanja istog, odnosno istorije kao navodne učiteljice života. Nesumnjivo bi se ova razlika mogla dovesti u vezu sa Marksovom legendarnom rečenicom da se velike svetskoistorijske ličnosti pojavljaju dva puta, jedanput kao tragedija, drugi put kao farsa. Drugi Marksov primer još je primereniji: Početnik uvek prevodi sa novog jezika, u duh novog jezika ušao je tek kada se oslobodi sećanja svog maternjeg jezika (Marx 1979: 521).

---

samoubistva", vakumiziranje mogućnosti smislenog i stvaralačkog odnosa prema budućnosti, što se izgleda i događa u našem odnosu prema jubilejima koji su obeležili 2014. godinu.

Smisao jubileja može biti i duboko nejubilaran, pogotovo kada se obeležava ispod nivoa i snage prvobitnog događaja. A to se već ozbiljno tiče ne samo jednog jubilarnog dana, nego našeg svakodnevnog, sasvim banalnog i nejubilarnog života. Potiskivanje povesti, prema Milanu Kangrgi, vodi preobražaju sveta kao izborenog i otvorenog horizonta slobode i ljudskog samopotvrđivanja u materijalnu *prirodnosocijalnu okolinu* i svođenju čoveka na socijalno-ekonomsku radnu životinju. Zato smisao jubileja više odgovara vremenu u kome se on obeležava nego prvobitnom događaju. Smisao današnjeg vremena može se sagledati u opštoj eksploataciji, svođenju svega što jeste i biva na resusurs, od prirode pa do čoveka. Istovremeno, reč je o pretvaranju *samosvesti* (odluke o traženju i udelovljenju smisla života) u puku svest *snalaženja* u postojećem. Odnos između istorije i povesti, Kangrga demonstrira u razlici između svesti i samosvesti, delatnosti i samodelatnosti, nužnosti i slobode, vrste i roda, ali i podaničkog i građanskog, stvaralačkog prema onome što je za većinu "normalno" (Kangrga 1984: 335-336) .

Negovanje patriotizma važna je karakteristika gotovo svakog jubileja. Pogledajmo, na primer, „drugu stranu". Patriotski zanos se obeležava kao nešto vredno pamćenja na svim, nekada zaraćenim, stranama. Patriotsko držanje predstavlja vid normalnog i prihvatljivog odnosa prema stvarnosti, a ratni zanos i neupitno svrstavanje na svoju stranu je "normalna" pojava, kao i obeležavanje istog događaja. Ratnički zanos zrelog Frojda, koji je 1914. napunio 58 godina, nije nešto izuzetno. Naprotiv, „nenormalni" su oni koji su izrazili sumnju u opravdanost ratnih napora svoje strane, a da ne govorimo o odijumu koji su navukli na sebe oni koji su taj napor nedsvosmisleno osudili. Milan Kangrga veruje da i povesne ličnosti najvećim delom svoga života žive istorijski, a samo u retkim trenutcima, kada zadiru u budućnost, omogućavaju i onaj specifični kvalitet života koji se naziva "boljim" (ostvaren na osnovu emancipatorskih procesa). U tom smislu, tek povest omogućava istoriju, kao što se i povest javlja na tlu istorije.

Frojdov biograf iznosi zanimljiva zapažanja o pojavi i intenzitetu euforije koja je 1914. zahvatila Frojda. Otac psihoanalize je nekritički prihvatio zvanično tumačenje događaja: Nemačka je opkoljena zavidljivim susedima, koji su se zaverili da je unište. Frojdova neposredna reakcija na objavu rata bila je za mnoge neočekivana, kao da su se u njemu probudile ratničke strasti koje su ga obuzimale u dečaštvu: „Rekao je da se sad prvi put za trideset godina osetio Austrijancem". Frojdova identifikacija sa Austrijom nikako nije bila neproblematična, bez pukotina i protivrečnosti. Naprotiv, njegova patriotska identifikacija bila je

iznuđena i pod velikim znakom pitanja. Iskusivši izlive antisemitizma u mladosti, Frojd je za svog idola uzeo Hanibala (po tumačenju vlastitih snova i fantazija, Frojd je stigao *ante portas* dobro utvrđenog zdanja evropske civilizacije i prokopao lagum ispod njenih bedema). Nije nevažna činjenica da je Frojdovo dečačko poistovećivanje s Hanibalom izazvano, kako je mislio, nejunačkim držanjem oca za vreme provale antisemitskog nasilja. Frojdova najpoznatija izjava iz tog perioda, „sav moj libido pripada Austro-Ugarskoj", bila je više izraz jednog iznenađujućeg i protivrečnog osećanja nego neposredni odraz opšte euforije. Istovremeno, Frojd se lako uzrujavao, postao je razdražljiv i pravio je česte omaške u govoru. Za Ernesta Džounsa, bila je čudna i sledeća činjenica: do obrta u Frojdovom raspoloženju nije došlo usled katarzičnog samoosveščenja. Naprotiv, njegovo gnušanje javilo se posle potvrđene nesposobnosti vojske Monarhije u pohodu protiv Srbije. Frojd je patriotsko oduševljenje delio sa ogromnom većinom podanika Monarhije, kao i suprotnu reakciju, kada su gnušanje i sumnja postali deo opšteg duha. Ni iskustvo antisemitskog nasilja nije bilo izuzetno, većina građana Monarhije imala je izvestan diskriminirajući osnov koji ih je činio ranjivim, pa opet se identifikovala sa ratnim naporima svoje zemlje. Zapravo, „nenormalno" je bilo drugačije reagovati na rat. To je sasvim u skladu sa tzv. adaptivnom teorijom normalnosti, po kojoj je normalnost određena sposobnošću individue da prihvati spoljašnju nužnost kao Ananke. (Džouns 1985: 136-163).

Ipak, problem o kome je reč ne leži u privatnoj biografiji, nego više u jednodimenzionalnom shvatanju istorije, koje je karakteristično za fazu Frojdovog opusa, koja se završava krajem Prvog svetskog rata. Prema Frojdovom stanovištu, formulisanom u godinama uoči rata, istorija je vid sazrevanja čovečanstva, posredstvom prihvatanja realnosti. Tada Frojd bliže povezuje psihoseksualne faze u razvoju individuuma sa istorijskim razdobljima (shodno viziji istorije kod Komta i Frejzera): „U tom slučaju bi, kako vremenski tako i sadržajno, animistička faza odgovarala narcizmu, religiozna faza ovom stupnju nalaženja objekta, koji karakteriše vezanost za roditelje, a naučna faza ima svoju potpunu kopiju u onom stadijumu zrelosti individue koja se odrekla principa zadovoljstva i, prilagođujući se ralnosti, traži objekt u spoljnom svetu" (Frojd 1979a: 213). Frojdovo optimističko viđenje istorije korespondira sa začuđujućom lakoćom „utapanja" u vladajući „kanon normalnosti". U jednodimenzionalnom životu, jubileji i godišnjice igraju važnu ulogu, jer sublimišu suštinu istorije, blokiraju povesni napor kritike i stvaralaštva.

Međutim, docnije, znatno spekulativnije dileme o karakteru istorije nisu napuštale oca psihoanalize. Otrežnjeni Frojd će u pismu Albertu Ajnštajnu preformulisati svoje novo viđenje istorije. Frojd razvija učenje o nagonima, verujući da se motivi koji podstiču na rat nalaze u želji za agresijom i destrukcijom, a „spajanje tih destruktivnih težnji s drugima, erotskim i idejnim, olakšava naravno njihovo zadovoljenje" (Frojd 1986: 374). Ukoliko se nagon smrti upotrebi pomoću posebnih organa prema spoljašnjem svetu, protiv objekata, on postaje, veruje Frojd, destruktivni nagon, ali jedan deo nagona smrti ostaje delatan i u unutrašnjosti bića (i pojavu savesti Frojd objašnjava kao posledicu takvog okretanja agresije prema unutra). Kada se taj proces vrši u prevelikoj meri, „deluje nezdravo", piše Frojd, a „okrenu li se te nagonske sile destrukcije u vanjskome svetu, onda to rasterećuje živo biće i mora delovati ugodno". (Agresija vodi uživanju, kao što i specifično „mrcvarenje" savesti takođe pruža izvesno uživanje). Razvoj kulture, jačanje intelekta koji započinje vladati nagonskim životom i pounutrašnjenje agresije sa svim svojim korisnim i opasnim posledicama, utiču na procese koji se protive ratu, uvećavajući idiosinkraziju do krajnjih granica: „Sve što pospešuje kulturni razvoj, protivi se ratu" (Frojd 1986: 374-379). Ali, cena kulture je previsoka, kultura rađa neurozu, rascepljenost ličnosti između onoga šta svesno hoće, zaista čini i nesvesno oseća, konflikt između ida i ega, braneći se nesigurnim kompromisima i mehanizmima odbrane. Opstanak kulture zavisi od suprotstavljanja potrebe za srećom kao zadovoljenjem seksualnog nagona (Frojd, 1979b). Razvoj kulture, sam po sebi neće dovesti do smanjenja istorijskih tenzija. Naprotiv, možemo pretpostaviti da će „nelagodnost" savremenog čoveka biti sve snažnija! Život na kraju istorije, kao život u carstvu kulture, biće prepun tenzija i ratova. Drugim rečima, *nelagodnost* je dovela do filozofije, ali ona ostaje uključena (kako će to videti i Markuze i Kangrga), najvećim svojim delom u jednodimenzionalni istorijski život čoveka. Tek spekulativna razrada, poimanje dinamike i dvosmislenosti same *nelagodnosti*, može nas odvesti do preokreta u poimanju samog smisla filozofije (kako je to video Milan Kangrga), odnosno do *spekulacije*.

Ukažimo, na kraju, i na snažnu analogiju između psihoanalitičkog sagledavanja istorije Normana Brauna i spekulativnog koncepta Milana Kangrge, premda ona neće rešiti do kraja dilemu o uticaju psihoanalize na spekulativnu koncepciju korifeja praksis filozofije. Prema Braunu, samo čovek, ta "neurotična životanja", može imati istoriju. Životinje žive u ravnoteži, čovek je tu ravnotežu nepovratno izgubio: „Potiskivanje nagona preobražava statičko načelo homeostaze kod životinja u

dinamičko načelo ugodnosti kod čoveka; homeostaza može postojati samo u uslovima zadovoljenja nagona" (Brown 1989: 104). Težnja za zadovoljenjem nagona u uslovima nagonskog potiskivanja proizvodi u čoveku nemir koji ga stalno tera da traga za načelom uživanja zbog onog kvaliteta doživljaja koji mu je uskraćen u uslovima potiskivanja. Iz toga sledi, veruje Braun, kad bi čovek mogao dokrajčiti potiskivanje i postići zadovoljenje nagona, nemirno bi se načelo ugode vratilo načelu nirvane, odnosno, savršenoj ravnoteži između napetosti i popuštanja napetosti. (Brown 1989: 105). Tako koncipiran kraj istorije može se zamisliti kao vreme „punine života", odnosno uspostavljanja jedinstva života i smrti: „Ako dakle načelo nirvane „pripada nagonima smrti", a načeo ugode Erosu, njihovo ponovno ujedinjenje bilo bi stanje ravnoteže ili mirovanja života što i jeste puni život, nepotisnut i stoga zadovoljan sobom koji se zapravo potvrđuje a ne menja" (Brown 1989: 104). Te snažne ničeanske momente o potvrđivanju života, odnosno o stanovištu da su nagoni, pa i nagon smrti, u službi života, moguće je opojmiti do kraja uz pozivanje na razliku povest/istorija, kao i na poznu spekulativnu koncepciju Milana Kangrge. Ujedinjenje Života i Smrti možemo razumeti kao kraj istorijskog procesa, a početak povesnog, kao što se, prema Braunu, čovek pretvorio u istorijsku životinju usled kidanja tog izvornog jedinstva. U tom smislu povest (koja se javlja na tlu istorije, ali tako da povest i omogućava istoriju) predstavlja napor dosezanja izgubljenog jedinstva. Istorija i metafizika potvrđuju fakt otuđenja u globalnom procesa sublimacije i potiskivanja: „Platon ostaje najistinitiji filozof, budući da definiše filozofiju kao sublimaciju i ispravno i jasno kaže da je njen cilj izdizanje duha iznad materije" (Brown 1989: 180). U trenutcima rađanja i konstituisanja metafizičkog mišljenja, u Platonovom učenju, sećanje i zaboravljanje su ključne epistemičke ali i antropološke karakteristike. Međutim, tematizacija sećanja je metafizička, zaostaje na na datim proizvodima, rodovima i vrstama (ali već i Platonove ideje idu mimo i preko datosti).

Metafizika opet postaje tlo na kome se javlja spekulacija, ne sada u obliku „izvornog jedinstva" nego isposredovana sopstvenom istorijom, lutanjem, dramatičnim usponima i tragičnim padovima. U tom smislu je i za Kangrgu čovek sublimisano, metafizičko ili „normalno biće" (koje guta ono što mu se servira): „Mi smo u navedenu kontekstu – a ovdje treba to još jednom naglasiti: *posve upitno*, jer je posrijedi *otvoreni problem*! – odredili čovjeka kao „metafizičko biće", te smo to određenje doveli na Marxovo određenje života u dimenziji „upotrebne vrijednosti", a to bi bilo ono što na primjer Marcuse naziva: „*jednodimenzionalnim čovjekom*""

(Kangrga 2010a: 394). Čovek jedne dimenzije živi svoju istorijsku perverziju, pretvarajući spekulaciju, samodelatnost u rad (Kangrga 2010a: 376). Međutim, tu se uticaji psihoanalitičkog mišljenja na Milana Kangrgu ne završavaju. Psihoanalitičku teoriju Sigmunda Frojda, Kangrga posmatra, pre svega, kroz reinterpretaciju Herberta Markuzea, koji, pogotovu u delu *Eros i civilizacija*, „dolazi do prvoklasnih spekulativnih stavova", te navodi jedan karakterističan i za njegovu koncepciju značajan citat. Reč je o spekulativnoj paradigmi koju neguje Milan Kangrga, ali koja sa Markuzeove strane nije „dešifrirana kao spekulativna":

„Prema Freudovoj koncepciji *izjednačenje slobode i sreće*, koje je tabu za ono *svjesno* podržava ono *nesvjesno*. Istina o njemu, iako je svijest *odbacuje*, produžava da uznemirava duh; ona *čuva sjećanje na prošla razdoblja individualna razvoja, u kojima se postizava integralno zadovoljenje. A budućnost* produžava da postavlja zahtjev prošlosti, dovodi do želje da se 'raj' *ponovo stvori* na temelju dostignuća civilizacija." (Markuze 1985: 29; Kangrga 2010a: 74)

Prema Kangrgi, ovde je predstavljena „sama srž spekulacije", „preslika", jer prvi akt samosvesti nije bio slobodan nego besvestan (Šeling). Međutim, koliko god da je „transcendentalni filozof" bio na dobrom tragu, ispuštena je „realizacija mašte", dok je prvobitni spekulativac „kapitulirao pred metafizikom", zadovoljivši se „gotovim proizvodom" (Kangrga 2010a: 75). Spekulativna funkcija sećanja nije u fiksiranju nekog traumatičnog doživljaja da bi se on kroz seriju povrataka perpetuirao, modifikovao, pomerao i sl. Naprotiv, funkcija sećanja je budućnosnog karaktera. Sećanje treba da sačuva „nade i mogućnosti" kao ono bitno, spekulativno-početno, pri čemu bi sada sva „jednodimenzionalnost" metafizike, kao i sva druga dostignuća (ali i civilizacijski padovi), postala sredstvo povratka, odnosno pripadali bi povratnom procesu pretvaranja filozofije u spekulaciju, nužnosti u slobodu, kao vraćanju u "istinski smisleni čovjekov život" (Kangrga 2010a: 337). *Spekulacija* nastaje na tlu filozofije, kao rezultat njene vlastite izgubljenosti i jednodimenzionalnosti, ali i sposobnosti da se ponovo regeneriše, posredstvom misaonog rada generacija, koliko i praktičnog odnošenja prema svetu.

Najsažetije određena razlika između spekulacije i filozofije jeste ona koju Kangrga povlači, kako veruje, zajedno sa Hegelom: „Onda bismo spekulativnu poziciju izrazili njegovim određenjem (pojma) *bitka* kao *proizvodnju i proizvode* (ujedno), dok filozofska pozicija ostaje i zastaje samo na ovom drugome: *proizvodu*... " (Kangrga 2010: 305). Zaostaje na proizvodu sada znači traumatično fiksiranje čovečnosti čoveka u

metafizičkom karakteru jednodimenzionalnosti (Kangrga 2010: 394) koje dospeva iz horizonta datosti i upotrebne vrednosti (Kangrga 2010: 398). Zato je finale Kangrgine odiseje povratak u Itaku (a ta „Itaka2“ bi trebala da bude zrela Itaka, na osnovu misaonog iskustva civilizacije), kao „vraćanje u budućnost“ i „istinski smisleni čovekov život“.

Formulacije kao što su “vraćanje filozofije natrag u spekulaciju”, “spekulativno sećanje na budućnost”, “povratak potisnutog”, stvorene su na osnovu uticaja dela Sigmunda Frojda i Herberta Markuzea na misaoni opus Milana Kangrge. Međutim, njihovo transponiranje u kontekst nemačke klasične filozofije jeste ono što im daje spekualativan karakter. Kangrgra kod Fihtea nalazi odlučujuće uporište za svoj „spekulativni preokret“, izražen u dve jasne formulacije: „Na početku bejaše budućnost“ i „buduće prethodi bitku“. Fihte dospeva do proboja granice filozofičnosti, odnosno do početka kraja povratka u budućnost što ga izriče Delfijsko proročište: “Spoznaj samog sebe”. Kako u skladu sa Fihteanaskom spekulativnom paradigmom samosvest omogućava svest, Kangrga uspostavlja spekulativnu osu, samosvest = samospoznaja = samodelatnost = sloboda (Kangrga 2010a: 194-195), koja čini i suštinu čoveka kao “spekulativca”.

Kangrgino ukazivanje na *Nelagodnost u kulturi* (24 godine nakon poublikovanja *Praksa, vrijeme, svijet*) određeno je, kako bi to formulisao sam autor, meta-filozofskim ili spekulativnim stanovištem, te se pozivanje na oca psihoanalize odvija unutar donekle redefinisanog okvira. Kao što za unutrašnju blokadu autora kao što su to Norman Braun ili Herbert Markuze možemo označiti njihovo nerazlikovanje povesti i istorije, četvrt veka posle toga Kangrga slično postupa i sa pojmom *spekulativno*. Kangrga veruje da je Kant jedan od glavnih krivaca, zato što je Markuze poistovetio spekulaciju sa teorijom, premda i Kant „skače sebi u usta već samim pojmom primata praktičkog uma”. Herbert Markuze nastavlja Kantovo pogrešno poistovećivanje spekulacije s teorijom: „Jer upravo tu, u tom djelu *Eros i civilizacija*, gdje Marcuse prvoklasno dovodi u vezu Freuda i Marxa, naročito s poznatom Freudovom raspravom *Nelagoda u kulturi*, ali, evo, čak ni kod njega pojam spekulacije ne fungira kao pravi, bitni, upravo najznačajniji moment — ne samo pojam, nego čitava pozicija” (Kangrga 2008b). Na taj način se u dugu tradiciju „nelagodnosti“ može uvrstiti i sama metafizika (ali i sama psihoanaliza pre tzv. spekulativnog zaokreta posle Prvog svetskog rata). Misao razvijena u dimenziji istorijskog sveta favorizuje „normalan” odnos čoveka prema sveta da kroz primat teorije o postojećem. Iz tih razloga pozicija frojdomarksizma ostaje „šuplja” ili suviše metafizična, kao što je i

psihoanaliza u prvi mah naturalistička teorija. Kada se Frojd približi spekulativnom stanovištu, biće optužen za „mutno teoretisanje“ (*spekulativno* figurira kao zajednička karakteristika Frojdovih spisa nakon Velikog rata).

Sumorni kontekst interesovanja za filozofiju Milana Kangrge, kao i za uticaj psihoanalitičkih učenja na kategorijalne distinkcije njegove filozofije, obeležavaju činjenice života ove 2014. Balkanski narodi žive zatočeništvo prošlosti, odnosno jednodimenzionalnog života. Učvršćivanjem traumatskog identiteta, žive istoriju kao ponavljanje, trasirajući put novim istorijskim konfliktima. Smisao jubileja, koji je zapravo duboko neistoričan, nije ni dotaknut. Povest ne leži u prošlosti, nego u napredovanju budućnosti. *Sećanje na budućnost* potisnuto je obeležavanjem jubileja i godišnjica na način koji favorizuje istorijsku jednodimenzionalnost. Kritička svest, višestruko se obezvređenje, u skladu sa jednodimenzionalnošću kulture u kojoj vladaju fetiši identiteta i tradicije.

Bibliografija

Brown, Norman Oliver (1989), *Život protiv smrti*. Psihoanalitički smisao povijesti, Zagreb: Naprijed.

Damnjanović, Srđan (2014), *Psihoanaliza u srpskoj filozofiji života* https://www.academia.edu/6658567/_() (19.06.2014)

Džouns, Ernest (1985), *Život i delo Sigmunda Frojda* 2, Novi Sad: Matica srpska.

Freud, Sigmund (1986), *Budućnost jedne iluzije*, Zagreb: Naprijed.

Frojd, Sigmund (1979a), *Totem i tabu*, Odabrana dela Sigmunda Frojda IV, Novi Sad: Matica Srpska.

Frojd, Sigmund (1979b), *Nelagodnost u kulturi*, Odabrana dela Sigmunda Frojda V, Novi Sad: Matica Srpska.

Frojd, Sigmund (1988), *Mojsije i monoteizam*, Beograd: Grafos.

Gligorov, Vladimir (2014), *Stogodišnjica*, http://pescanik.net/2014/01/stogodisnjica/

Kangrga, Milan (1968), „Značenje pitanja o smislu života“, Filosofija '68/1-2, str. 5-17.

Kangrga, Milan (1984), *Praksa, vrijeme*, svijet, Beograd: Nolit.

Kangrga, Milan (2008a), „Čamac na Stiksu”, Intervju povodom 84. rođendana, 1. maja 2007 (razgovor s Mikulić, B), Up&underground 13/4, proleće 2008. str. 150-163, i s uvodnikom povodom smrti Milana Kangrge (Mikulić, B).
http://www.ffzg.unizg.hr/filoz/wp content/uploads/2011/09/Kangrga_InterviewSFF.pdf (27.03.2014)

Kangrga, Milan (2008b), *Klasični njemački idealizam*, Zagreb: FF press.
http://www.ffzg.unizg.hr/filoz/wp-content/uploads/2011/12/knjiga-kangrga1.pdf (28.03.20012)

Kangrga, Milan (2010a), *Spekulacija i filozofija*, Beograd: Službeni glasnik.

Markuse, Herbert (1985), *Eros i civilizacija*, Zagreb: Naprijed.

Markuse, Herbert (1989), *Čovjek jedne dimenzije*, Sarajevo: Veselin Masleša – Svetlost.

Marx, Karl (1979), „Osamnaesti brumaire Louisa Bonapartea", Glavni radovi Marxa i Engelsa, Zagreb: Stvarnost.
Mirić, Jovan (2010), „Kako je psihoanaliza doputovala u Kraljevinu Srbiju", Psihijatrija danas, 42/1, 85-91 http://scindeks-clanci.ceon.rs/data/pdf/0350-2538/2010/0350-25381001085M.pdf
Niče, Fridrih (1986), *O koristi i šteti istorije za život*, Beograd: Grafos.
Volkan, Vamik D. (2004), *Chosen Trauma, the Political Ideology of Entitlement and Violence*. http://www.vamikvolkan.com/Chosen-Trauma,-the-Political-Ideology-of-Entitlement-and-Violence.php (27.03.2014).
Volkan, Vamik D. (2007), *Bosnia-Herzegovina: Chosen Trauma and its Transgenerational Transmission*, http://www.vamikvolkan.com/Bosnia-Herzegovina%3A-Chosen-Trauma-and-Its-Transgenerational-Transmision.php (27.03.2014).

Srđan Damnjanović, Phd
Philosophical centre for psychoanalysis
Novi Sad

Jubilees and Anniversaries (The influence of psychoanalytic concepts on Milan Kangrga's conceptual distinctions in the context of celebrating important anniversaries)

Abstract: Analyzing the phenomena of redefining the significance of jubilees and anniversaries in Serbia in 2014, the author emphasizes the importance of distinguishing between factual history and history as consciousness about freedom (which constitutes itself from the future). Milan Kangrga insists on this distinction throughout his work, expressing it in his last book through the distinction between speculative and philosophical. Suppression of the future establishes history as *magistra vitae*, what is the basis of nationalistic spirit. Using Vamik Volkan's concept of "the chosen trauma", the author reinforces the distinctions that Kangrga insists on. Insisting on history encourages the mechanisms of aggression and destruction. Following the ideas of Herbert Marcuse, this leading figure of praxis philosophy defines his own speculative paradigm, revealing the point of intersection of German classical philosophy and psychoanalytical concepts.

Key words: history, suppression of history, speculation, Milan Kangrga, Sigmund Freud, Herbert Marcuse, Vamik Volkan, Norman Brown.

Milan Đorđević
Filozofski centar za psihoanalizu
Novi Sad

Agrafa II 3/2014
UDC 316.42(497.11)
111.1
Pregledni rad
Review Article

Alijenacija praksisovaca – bitan razlog destrukcije?

Megalomanija je profesionalna bolest filozofa,
bolest koju vidimo na svakom skupu
Nadežda Čačinović, *Godine sa „Praxisom"*

Apstrakt: Tematizacija paradoksalne, duboke i dugotrajne idejne i egzistencijalne krize istinske levice u tzv. post-socijalističkom, tranzicionom srbijanskom društvu, predstavlja glavni predmet misaonog interesovanja ovdašnje manjinske i kulturno marginalizovane, kritičke javnosti. Filozofska interpretacija geneze naznačenog problema zasnovana je u radu na sintetičkom istorijskom uvidu u kontinuitet neuspeha ostvarenja humanističko-emancipatorskih i demokratskih principa i vrednosti od polovine prošlog veka do današnjih dana na civilizacijskim prostorima južnoslovenskih naroda. Praktička alijenacija i nemoć ozbiljenja sadržaja praksisovskog uma, tj. utopije o istorijski radikalno drugačijem čoveku i epohalno višoj, autentično ljudskoj, slobodnoj i pravednoj socijalnoj zajednici, na temelju humanističkog i prosvetiteljskog duhovnog sukusa moderne građanske epohe, predstavlja bitnu, neistraživanu, permanentnu karakteristiku i ishodište neuspeha svih potonjih konsekventnih misaonih i delatnih nastojanja autentične levice. U zaključku se iz navedene spoznaje eksplikativnog teorijskog središta kritički problematizuje istorijska zasnovanost i pojmovna celovitost fundamentalnih filozofsko-antropoloških hipoteza marksističke praksis orijentacije u formi pitanja kao mogućeg pravca traganja za potpunijim znanjima o čoveku, svetu i istoriji, te na osnovu toga i potencijalnim trans-kapitalističkim globalnim alternativama.

Ključne reči: praxis, levica, tranziciono srbijansko društvo, globalizam, trans-kapitalističke alternative.

Polazeći od načelnog, spekulativnog uverenja o progresu ljudskog znanja, s lakoćom se može izvesti zaključak da ono što su praxis mislioci napisali i izgovorili nije u potpunosti pogrešno i netačno, kao što, samim time, nije u potpunosti ni valjano i istinito, iako su neki među njima možda i verovali da su otkrili nepobitni idejni osnov. Stoga, posao sadašnjih i budućih generacija proučavalaca biće da celovito, kritički obrazloženo, s jedne strane ukažu na bitne ograničenosti, jednostranosti i zastarelosti jugoslovenske marksističke, humanističke praksis orijentacije,

a s druge strane da istaknu njene vrednosti, misaona dostignuća i doprinos razvoju filozofske i društveno-naučne teorijske kulture.

Izdvajanjem bitnih delova uvodnog programskog teksta prvog broja časopisa Praxis i analizom za temu relevantne recentne literature u ovom tekstu pokušaćemo da na koncizan način odgovorimo na sledeća pitanja, koja u svojoj biti, po našem shvatanju, sačinjavaju teorijsko problemsko jezgro, neprepoznato od strane mnogobrojnih tumača kao krucijalno za razumevanje savremene trajne i duboke egzistencijalne krize levice u tzv. post-socijalističkom, tranzicionom srbijanskom društvu: Ko su bili, šta su hteli i da li su postigli ono šta su nameravali autentični praksis i opštije i dugoročnije posmatrano, istinski kritički, demokratski i humanistički orijentisani intelektualci? Da li je glavni predmet njihovog misaonog interesovanja aktuelan u savremenom svetu, ili je ta misaona orijentacija u potpunosti prevaziđena i stvaralački neprimenljiva?

O vlastitim osnovnim teorijsko-praktičkim intencijama i motivima pokretanja časopisa, u pomenutom uvodnom tekstu prvog broja Praxisa članovi redakcije napisali su sledeće: „ [...] časopis koji nije samo filozofski, nego raspravlja i o aktuelnim problemima jugoslovenskog socijalizma i suvremenog svijeta i čovjeka [...] smatramo da je prvenstven zadatak marksista i socijalista pojedinih zemalja da uz opće probleme suvremenog svijeta kritički osvijetljavaju probleme svoje vlastite zemlje. Primarni je zadatak jugoslavenskih marksista, na primjer, da kritički raspravljaju o jugoslovenskom socijalizmu. Takvim kritičkim raspravljanjem jugoslovenski marksisti mogu najviše pridonijeti ne samo svom vlastitom već i svjetskom socijalizmu [...] Naša je osnovna želja da prema svojim mogućnostima pridonesemo razvoju filozofske misli i ostvarenju humane ljudske zajednice [...] Želimo filozofski časopis u onom smislu u kojem je filozofija misao revolucije: nepoštedna kritika svega postojećega, humanistička vizija doista ljudskog svijeta i nadahnjujuća snaga revolucionarnih djelovanja [...] smjeramo na izvornog Marxa [...] Bez razumijevanja biti Marxove misli nema humanističkog socijalizma [...] Nije nam stalo do konzerviranja Marxa, već do razvijanja žive revolucionarne misli inspirisane Marxom. Razvijanje takve misli zahtijeva široku i otvorenu diskusiju [...] o aktuelnim problemima suvremenog svijeta i čovjeka.” (Jakšić 2012: 391-392).

Ističu presudnu važnost i značaj vlastite filozofske delatnosti za uspeh stvaranja autentično ljudske socijalne zajednice, a razloge predočenih postavljenih osnovnih, rukovodećih teorijskih ciljeva i zadataka objašnjavaju na sledeći način: „ Socijalizam je jedini ljudski izlaz iz teškoća u koje se zaplelo čovječanstvo, a Marxova misao -

najadekvatnija teorijska osnova i inspiracija revolucionarnog djelovanja. Jedan od osnovnih izvora neuspjeha i deformacija socijalističke teorije i prakse u toku posljednjih decenija treba tražiti baš u previđanju ‚filozofske dimenzije' Marxove misli, u otvorenom ili prikrivenom negiranju njene humanističke biti. Razvoj autentičnog, humanističkog socijalizma nemoguć je bez osnove i razvoja Marxove filozofske misli, bez produbljenijeg proučavanja djela svih značajnih marksista i bez doista marksističkog, nedogmatskog i revolucionarnog pristupa otvorenim pitanjima našeg vremena [...] ni u onim zemljama gde se vrše napori za ostvarenje doista ljudskog društva, naslijeđeni oblici nehumanosti nisu savladani [...] Filozof ne može ravnodušno promatrati sva ta zbivanja [...] zato što su u korijenu svih tih teškoća problemi čije je rješenje nemoguće bez sudjelovanja filozofije[...]" (Jakšić 2012: 392-393).

Dakle, po vlastitom samorazumevanju i samoodređenju autentični praksisovci bili su jugoslovenski, nedogmatski, izvorno marksistički, stvaralački, progresivni humanistički mislioci socijalističke revolucije koji su verovali u presudnu važnost i moć vlastite slobodne, bespoštedne kritike postojeće zbilje kao odlučujućem doprinosu rešavanju teorijskih i praktičkih problema u procesu osmišljavanja i inspirisanja ostvarivanja epohalno nove, istorijski više istinski humane ljudske zajednice u jugoslovenskim i svetskim okvirima. U svojoj knjizi naslovljenoj *Izvan povijesnog događanja*, sredinom devedesetih godina prošlog veka, nakon tragičnih istorijskih negacija svih temeljnih ideja i vrednosti za koje su se zalagali, braneći ideju istinske levice, kompromitovane ne vlastitom krivicom, od vladajućih nacionalističkih ideoloških manipulacija javnim mnjenjem, Milan Kangrga je napisao da su praksisovci: „ [...] bili najradikalniji i najtemeljniji kritičari birokratske kontrarevolucije, koja je nastupala pod ideologijskom formom socijalizma." (Kangrga 1997: 107).

Vremenski i sadržajno obuhvatnije shvaćeno praksisovci, kao najznačajniji jugoslovenski i u potonjim istorijskim razdobljima levičarski, socijalistički, humanistički i demokratski orijentisani filozofi i sociolozi, te njihovi nedogmatski sledbenici, i pored svih individualnih idejnih razlika i misaonih transformacija, koje proizlaze iz rukovodećeg principa slobodnog, kritičkog mišljenja, delili su i dosledno, hrabro, društveno angažovano branili neka osnovna uverenja, vrednosti i ciljeve. Zalagali su se za slobodu kritičke misli i svestranog stvaralaštva kao pretpostavke ostvarivanja demokratske, samoupravne, autentično ljudske zajednice. Suprotstavljali su se starim i novim oblicima oficijelnih, dogmatskih ideologija. Svesni po sebe veoma štetnih posledica, požrtvovano su

pružali otpor neograničenoj, samovoljnoj vlasti i stradali zbog toga. Bili su protiv kršenja i negiranja u praksi demokratskih, humanističkih, civilizacijskih vrednosti, otuđenja i obespravljivanja čoveka, ideološko-propagandnih manipulacija javnosti, primitivizma, nepravde, gluposti, anomije, kulta ličnosti, beskrupuloznosti u međuljudskim i međunarodnim odnosima, svih oblika dominacije, agresivnog nacionalizma, nasilja, kriminala i korupcije, kapitalističke ekonomske eksploatacije i imperijalizma, ugnjetavanja, ponižavanja i patnje ljudi, te nasilja i materijalne i duhovne bede. Takođe, protivili su se starim i novim oblicima autoritarnosti, netoleranciji, sekularizaciji društvenog i privatnog života, ratu, mržnji, partokratskim kriminalno-koruptivnim državnim i privredno-društvenim sistemima, tj. svim oblicima društveno - istorijskih negativnosti, protivrečnosti i bezumlja od tzv. real-socijalističkog poretka do današnjeg tzv. tranzicionog društva kojima je u osnovi zajedničko nepoštovanje univerzalno-ljudskih, kulturnih vrednosti.

Vlastitim programskim, javno angažovanim praktičkim ciljevima i tradicionalno marksističkim shvatanjem filozofije koja nije samodovoljna, samosvrhovita akademska disciplina otuđena od bitnih životnih istorijsko-društvenih problema, nego predstavlja sastavni deo, kako smatraju, revolucionarnog samoproizvođenja čoveka sebe i svog sveta, praksisovci su postavili izvanstručno merilo vrednosnog ocenjivanja vlastite misaone delatnosti. Smatrali su da njihovo trans-filozofsko mišljenje revolucije daje odgovore na bitne ljudske egzistencijalne potrebe i da je od odlučujuće važnosti za razrešenje suštinskih problema jugoslovenskog socijalizma u teoriji i praksi, a time i za istinsko ostvarenje autentične ljudske zajednice slobodnih ličnosti. Odgovor na pitanje da li je jedna filozofska koncepcija anticipirala socijalne i istorijske procese, bitne tendencije preobražaja sveta, novu epohu, te da li se ozbiljila ili je ostala utopistička fantazmagorija, za Predraga Vranickog predstavlja odlučujući kriterij objektivne, kritičke ocene njene veličine, koji možemo primeniti i na interpretaciju praksis marksističke i uopšte levičarske, socijalističke orijentacije: „ [...] koliko je pojedina filozofska misao bila misao svog vremena i kakvo je djelovanje imala ne samo u tom vremenu nego i nakon njega [...] ne postoji plodna ideja ako se ne ostvari [...] Ideje bez objektivizacije [...] ostaju puke maštarije, bez ikakvoga djelovanja [...] Ali svaka ideja, ako se ne ostvari u realnoj praksi, ostaje samo puka ideja bez ikakve djelotvornosti i značenja. A da bi neka ideja postala plodna, mora postojati objektivna historijska praksa (materijalna, ekonomska, politička itd.) koja ‚traži', postavlja pred čovjeka problem da se nastala

protivrječja u toj praksi riješe. I samo ona ideja koja je pravo rješenje jest velika, odlučujuća i stvaralačka ideja.“ (Vranicki 2003: 13, 611).

Citirano poimanje ključnog kriterija objektivnog vrednosnog ocenjivanja filozofskih koncepcija uopšte, analitički primenjeno na biografije doslednih i javno kritički angažovanih u rešavanju bitnih teorijskih i socijalnih životnih pitanja svog vremena, praksis i generalno istinski levičarski vrednosno orijentisanih intelektualaca, na žalost, vodi nas do zaključka da je njihova bitna, zajednička i trajna karakteristika sadržana u činjenici permanentne otuđenosti od vlastite ljudske praktičke biti. Svojstvena im je, u istraživanjima nespoznata suštinski važna i danas prisutna, nemoć i neuspeh ozbiljenja samopostavljenih osnovnih programskih humanističkih i slobodarskih praktičkih intencija i ciljeva, a time i delatnog samoostvarenja smisla i svrhe vlastite celovite ljudske autentične, stvaralačke i samostvaralačke egzistencije. Odbijajući da budu ideolozi i apologeti postojećeg u službi interesa vladajućih klasa, predstavljali su nepomirljivu, bitnu misao koja principijelno i bespoštedno kritički, emancipatorski i humanistički sagledava negativnosti i protivrečnosti zbilje. Zalagali su se za suštinski drugačiji, ljudskiji, slobodniji i pravedniji svet, nastojeći da radikalnim mišljenjem progresivno idejno utiču na povesnu samoemancipatorsku borbu obespravljenih, dehumanizovanih, poniženih i ideološki izmanipulisanih za vlastitu ljudsku, generičku suštinu samodelatnog proizvođenja sebe i svog sveta. Božidar Jakšić je u svojoj zadivljujuće sadržajnoj i obimnoj studiji o društveno-istorijskom i kulturnom fenomenu praxisa veoma precizno i sažeto definisao moralni i intelektualni habitus jugoslovenskih, nedogmatskih marksističkih filozofa i društvenih teoretičara: „Velika većina praksisovaca je živela i borila se za taj bolji svijet slobode, stvaralaštva i pravde.” (Jakšić 2012: 19).

Međutim, uvek su bili i ostali društveno-politički marginalizovana, malobrojna, na magistralne idejne tokove bez velikog uticaja, teorijska, metafizička bića, tj. objekti bitnih istorijskih, lokalnih i globalnih, događaja i procesa, nemoćni da inspirišu socijalne i političke pokrete na radikalnu negaciju nedemokratskih, neslobodnih i nepravednih, korumpiranih i kriminalizovanih poredaka međuljudskih odnosa, od tzv. real-socijalističkog do današnjeg postoktobarskog tranzicionog. Reč je o šest decenija dugoj drami humaniteta južnoslovenskih naroda, sadržanoj u praktičkoj nemoći i neuspehu ozbiljenja istinskog kritičkog uma koji je težio objektivnom, pojmovnom, istinitom saznanju stvarnosti, odbrani opštosti, principa i vrednosti od njihove izdaje i izopačenja u zbilji. Pri tome se sukobljavao s ideologizovanim razumom podređenim vladajućim

političkim i ekonomskim partikularnim i posebnim, sebičnim klasnim interesima, koji je, kao instrument njihove volje, imao zadatak da skriva istinu, te opravdava i brani postojeće socijalno ustrojstvo.

Mnogo pre praksisovaca, Milovan Đilas bio je prvi radikalni kritičar staljinističkog karaktera vladajućeg hijerarhizovanog, birokratizovanog, privilegovanog i od građana otuđenog državno-partijskog vrha, kojem je i sam pripadao, zbog izneverene slobode, jednakosti i pravde, tj. osnovnih principa i vrednosti socijalističke revolucije u društvenoj praksi. On ujedno predstavlja simbol nemoći i poraza istinski levičarskog kritičkog i samokritičkog, principijelnog uma, egzemplar zbiljske soc-realističke društvene negacije ideje čoveka kao bića prakse koji samoproizvodi sebe i svoj svet, kao i opomenu svima da je neprihvatljiva autonomna javna kritika suprotnosti ideala i zbilje. U Titovoj Jugoslaviji vladajuća nedemokratska jednopartijska klasa monopolizovala je mišljenje i delovanje, ukinula slobodu principijelnog, progresivnog, emancipatorskog, kritičkog misaonog istraživanja i javnog vrednosnog ocenjivanja postojeće stvarnosti, te otvorenu, ravnopravnu, dobronamernu raspravu slobodnih ličnosti o bitnim pogreškama i devijacijama u vladajućoj teoriji i praksi tzv. jugoslovenskog real-socijalizma. Nesposobni za liberalizaciju i demokratizaciju, tj. ograničenje vlastite moći, javnu kontrolu i pozivanje na odgovornost zbog izneverenih ideala i vrednosti slobode, pravde, jednakosti i ravnopravnosti, sve kritičke, poštene i dobronamerne oponente, koji su ugrožavali njihove sebične materijalne interese, elitni socijalni položaj i temelj vlasti, proglasili su za opoziciju, revizioniste, izdajnike, neprijatelje, ideološko-politički ih napadali, zatvarali i društveno izopštavali. Dehumanizacija i desubjektivizacija velike većine građana, a pogotovo vrhunskih levičarski orijentisanih intelektualaca, predstavljala je u biti zbiljsku socijalnu negaciju uma, istinske kulture i ideje čoveka kao slobodne, celovite, stvaralačke ličnosti, a time i osnovnog uslova realnog pokušaja razvitka istinske socijalističke misli i prakse izgradnje humanih, demokratskih, pravednih, međuljudskih društvenih odnosa.

Stoga, praksisovci su, iako najkvalitetniji jugoslovenski stvaralački marksistički filozofi i sociolozi svetskog renomea, bili onemogućeni da delatno ostvaruju vlastite proklamovane programske humanističke i demokratske namere, zadatake i ciljeve odbrane autentično socijalističkih principa i vrednosti, tj. izvorne marksove filozofske misli od izopačenja i pretvaranja u sluškinju politike, dogmatsku ideološku manipulaciju javnim mnjenjem i legitimaciju i apologiju postojeće stvarnosti: „Umesto odricanja od rigidnosti poretka, vlast je sve očiglednije odustajala od

izvornih ideja i načela emancipacije. Ali te ideje nisu presahle [...] Režim je bio uzdrman potkopavanjem dogmatske ideološke legitimacije i oblikovanjem novih merila legitimnosti oslonjenih na načela čovekove slobode i konkretne borbe za emancipaciju." (Popov 2012: 92-93). Kritičko teorijsko sukobljavanje praksisovaca sa represivnom vladajućom klasom i radikalno osporavanje postojeće pseudo-socijalističke teorije i prakse, bilo je osuđeno na neuspeh, kao i kod njihovih velikih prethodnika, a time je posledično, po njihovom uverenju bilo sprečeno stvaranje realnih, bitnih uslova razrešenja protivrečnosti, problema i sistemskih kriza u izgradnji istinski humane, demokratske, pravedne, transetničke, umne besklasne zajednice ravnopravnih ljudskih ličnosti, samoupravljajućih bića prakse.

Pitanja alternativne istorije SFRJ na koja nikad, ili veoma teško i problematično, možemo dobiti pouzdane odgovore glase: Da li bi se jugoslovenski, socijalistički, nadnacionalni samoupravni projekat autentično ljudske, demokratske i pravedne zajednice uspešno realizovao da je dozvoljena svestrana autonomna stvaralačka delatnost, javni produktivni marksistički dijalog i uvažavanje najumnijih, nedogmatskih, svetski priznatih intelektualaca u oblasti društvenih nauka? Da li bi se na taj način razrešili bitni društveno-ekonomski, politički i kulturni problemi, protivrečnosti i pogreške, te sprečile duboke sistemske krize, nacionalističke tenzije, antagonizmi i animoziteti, a time i katastrofalne posledice i tragičan kraj ideje bratstva i jedinstva u građanskom ratu koji su izazvala republička, nacionalizovana i autoritarna rukovodstva ?

Devedesetih godina prošlog veka malobrojni, kulturno marginalizovani praksisovci, bez velikog društveno-političkog uticaja, dosledni svojim misaonim pozicijama, i uopšte istinski levičarski, demokratski orijentisani humanistički intelektualci bili su žestoki protivnici nacionalizma, šovinizma, mržnje, rata, zločina, ideološke manipulacije i apologije postojeće korupcije i kriminalizacije društva, tj. vladajuće bezumne teorije i nečovečne prakse u međuljudskim odnosima. Međutim, kao i u prethodnom periodu, bili su sistemski otuđeni od vlastite autentične ljudske egzistencije, nemoćni i neuspešni u delatnim nastojanjima da, kao alternativa duhovnoj i političkoj zbilji ostvare svoje namere i bitno utiču na javno mnjenje, stvaranje duha vremena i ključnih istorijskih događaja i procesa: „Odgurnuli su nas. Prihvatili su njih. Nismo se uspjeli održati. Oni su bili brojniji, podržaniji, jači. Ovo je uz ostalo zapis o našem neuspjehu [...] Nama slični su, uostalom, oduvijek propadali u politici." (Matvejević 2012: 21).

Nakon dvehiljadite godine suprotno revolucionarnim petooktobarskim očekivanjima i obećanjima stvaranja slobodnog, demokratskog, humanog i pravednog društva, u današnjoj, na totalnoj korupciji i kriminalu stvorenoj i legalizovanoj tzv. postsocijalističkoj tranzicionoj srbijanskoj stvarnosti, na delu je ponovo neljudska socijalna praksa. Ideološke dogme novouspostavljene vladajuće privilegovane, samovoljne društveno-političke elite o bezalternativnosti postojećeg sveta, o nužnosti pokoravanja malih i slabih i njihovoj neizbežnoj integraciji u pobednički, globalizovani imperijalistički, socio-darvinistički poredak, kao i neupitna vera u funkcionisanje pravnih, ekonomskih i političkih liberalno-demokratskih principa u međunarodnim odnosima, dominiraju javnim diskursom. Stoga, kao i u ranijim istorijskim razdobljima, slobodna, skrupulozna, humanistička kritika svega postojećeg, iako u javnosti ne svojom krivicom kompromitovana, opet predstavlja nepoželjnu opoziciju jer je u suštinskom protivrečju s ličnim i grupnim interesima ideološke manipulacije, očuvanja, proširenja i uvećanja moći, vlasti, profita i materijalnog blagostanja domaćih i stranih upravljača i gospodara naših sudbina: „Ovako opšteprihvaćena koncepcija tranzicije u 2000. godini sama po sebi govori o potpunom odsustvu kritičkog promišljanja i bivšeg ‚realnog socijalizma' i postmodernog kapitalizma, isključivši svaku mogućnost otkrivanja alternativnih paradigmi na osnovu kojih bi se izgrađivali novi društveni sistemi i ostvarivali univerzalni emancipatorski ciljevi." (Golubović 2012: 119).

Upotrebom svih raspoloživih sredstava, sistematski i metodski sofisticirano, kontrolisano je i eliminisano svako radikalno misaono suprotstavljanje koje kritički vrednosno prosuđuje umnost zbilje jer bi svojom težnjom ka otkrivanju istine i odbranom univerzalnih ljudskih vrednosti mogla da inspiriše opljačkane, obespravljene, ideološki i medijski izmanipulisane tzv. tranzicione gubitnike i dehumanizovane stanovnike drugih država da se klasno osveste i politički organizovano bore za vlastitu ljudskost i dostojanstvo. Časni i pošteni, humanistički orijentisani, dosledni levičarski intelektualci pišu i debatuju kritički o najznačajnijim lokalnim i globalnim problemima čoveka, društva i sveta na početku 21.veka. Govore o mogućim novim povesnim alternativama i perspektivama čovečanstva, o potrebi za boljim, humanijim i pravednijim svetom od vladajuće planetarne kapitalističke ideologije i prakse koja finansijski, politički i vojno porobljava, eksploatiše i dehumanizuje većinu čovečanstva, instrumentalizujući nauku, tehniku, tehnologiju, države i medije za vlastite egoističke, iracionalne svrhe beskonačnog

uvećavanja vlasti, moći i bogatstva. Otuđeni od svog praktičkog bića, društveno-politički i kulturno marginalizovani i, paradoksalno, nepopularni kod većine proletarizovanog stanovništva, autentični levičarski intelektualci, kao i u dosadašanjoj vlastitoj istoriji, nemoćni su i neuspešni u borbi za stvaranje humanijeg, pravednijeg i boljeg društva praktičkim ozbiljenjem vlastitih umskih humanističkih alternativa. Na kraju svoje poslednje, za života objavljene, knjige pod naslovom *Spekulacija i filozofija*, Milan Kangrga je samokritički rezimirao i ocenio rezultate vlastitih višedecenijskih intelektualnih i delatnih, tj. praktičkih nastojanja i borbe za stvaranje bitno drugačijeg i boljeg sveta od postojećeg, sledećom tvrdnjom: „Nešto na kraju ipak treba još razjasniti kako autor ne bi ispao-pretenciozan! Sad moram reći: Ja, jer se to mene osobno tiče, čitavim mojim zalaganjem i svime što sam dosad napisao i u životu htio i za što sam se zalagao, ostajem svim time poput svih ovdje kritiziranih filozofa i – ‚inih' tzv. intelektualaca u Hrvatskoj- također pravi ideolog i to time i zato što ovo moje ‚pisanje' i sva ova moja ‚spekulacija' ne mijenja ni dlaku u životu uopće [...]" (Kangrga 2010: 401- 402).

Iz svega do sada rečenog logički slede određena pitanja, na koja u ovom tekstu možemo odgovoriti samo u nagoveštajima mogućeg pravca istraživanja: Zašto se nisu ozbiljili humanistički principi, vrednosti i utopijska vizija istinski ljudske, pravedne, demokratske zajednice slobodnih ličnosti? Zašto su se emancipatorski ciljevi u konkretnoj istorijsko-društvenoj i političkoj praksi stalno pretvarali u vlastitu negaciju i nesavladivi rascep između uma i zbilje? Zašto su vrhunski praksis i uopšte dosledni i pošteni levičarski intelektualci bili bez velikog uticaja, nemoćni i neuspešni u svojim namerama i delatnim nastojanjima ozbiljenja uma u različitim istorijskim razdobljima od polovine 20. veka do danas? Da li u traženju odgovora na postavljena pitanja treba poći od kritičke tematizacije valjanosti temeljnih praxis marksističkih filozofskih pretpostavki, spoznaja, kategorija, bitnih koncepcijskih pogrešaka i uverenja o mogućnosti povesnog, praktičkog ostvarenja radikalno drugačijeg, novog sveta i čoveka koji prekida perpetuiranje, u dosadašnjoj istoriji, dominirajućih i raznovrsnih oblika nečovečnog ponašanja čoveka prema čoveku?

Da li je u osnovi reč o problematičnom racionalističkom, filozofsko-antropološkom, idealističkom, necelovitom, delimično tačnom, tj. redukcionističkom poimanju i određenju suštine čoveka, a time i istorije i sveta? Da li se previđa kompleksnost ljudskog duševno-duhovnog života i potcenjuje važnost određenih svevremenih iracionalnih, volitivno-emocionalnih strukturalnih psihičkih negativnih

karakteristika i motivacionih delatnih pokretača, koji su se, neuslovljeni stupnjem civilizacije i kulture, stalno ispoljavali i bitno određivali međuljudske i međunarodne odnose u dosadašnjem istorijskom iskustvu? Na početku svoje voluminozne i teorijski inspirativne Filozofije historije Predrag Vranicki je na primeru drugog, velikog dvadesetovekovnog istorijskog ratnog zla u međuljudskim odnosima, samo konstatovao i opisao začuđujući paradoks radikalne negacije duhovnog, građanskog humanističkog idejnog i vrednosnog temelja zapadne, globalizujuće civilizacije, ali ga ipak nije misaono produbio i pokušao objasniti s obzirom da je nepokolebljivo optimistički verovao u prosvetiteljske ideje i demokratsku budućnost sveta: „Ta zbivanja su samo pokazala što čovjek još može učiniti. Do kakvih se tamnih ponora može spustiti, i to ne primitivni, neobrazovani i kulturno zaostali [...] nego čovjek najvišega stupnja razvoja u dosadašnjoj historiji, europski čovjek [...] To je samo pokazivalo da velike ideje humanizma, koje su još bile zapisane u mnogim spisima kršćanske i filozofsko-humanističke tradicije, kao i na zastavi francuskih građanskih revolucionara, nisu još, i nakon toliko stoljeća, prožele ljudske duše i srca." (Vranicki 2003: 8-9).

Da li se u predočenim, ljudskoj prirodi bitno pripadajućim, nerazrešivim protivrečnostima praktičkog bića čoveka kriju dubinski objektivni razlozi neostvarivanja i realne nemogućnosti istorijsko-društvenog ozbiljenja opštih, umski spoznatih u procesu filogeneze ljudskog roda, humanističko-emancipatorskih, prosvetiteljskih, demokratskih, marksističkih, ali i izvorno liberalno-građanskih načela i vrednosti, a time i bitno novog, drugačijeg sveta od dosadašnjeg u kome su ljudi jedni druge, uz relativno kratke prekide, obespravljivali, ponižavali, porobljavali, potčinjavali, eksploatisali i istrebljivali, tj. dehumanizovali? U predgovoru petom izdanju svoje kapitalne Historije marksizma Predrag Vranicki je bio na tragu jednog teorijski fundiranijeg i razvijenijeg filozofsko-antropološkog objašnjenja razloga praktičkog neozbiljenja i deformacije Marksove filozofije, ali je od njega odustao, što potvrđuju njegova kasnija dela, zbog nespremnosti da radikalno kritički preispita vlastite temeljne svetovno-religijske, humanističke kanone: „Marx je revolucionarnim generacijama moderne historije dao svakako najdublje teorijske pretpostavke za što uspešniju analizu vlastitih historijskih situacija. Za historijske promašaje ne treba zato optuživati čovjeka koji je ljudskom osviješćivanju pridonio više nego ostali, nego one koji iz bilo kojih razloga te promašaje čine. Pri tom se [...] radi [...] o krupnim promašajima koji su u biti negirali bitne Marxove koncepcije i vizije. Oni su nas ujedno uvjerili da se u marksističkoj koncepciji čovjeka

moraju ugraditi još neki elementi za razumjevanje čovjekova ponašanja i djelovanja, kao i prevladati izvjesne romantične i jednostrane predodžbe o njemu (kurziv M.Đ.)." (Vranicki 1987: 19).

U savremenom svetu, takođe, oficijelno proklamovana liberalna humanistička i prosvetiteljska načela i vrednosti nisu rukovodeće norme ponašanja, u međuljudskim i međunarodnim odnosima čovek nije najviša vrednost za čoveka, cilj i smisao delanja. Globalni rivalitet i borba vladajućih beskrupuloznih klasa konkurentskih, kapitalističkih imperijalnih država, koja kreira svetske istorijske događaje i procese i određuje sudbinu većine čovečanstva, vođena iracionalnom nezadovoljivom željom i patološkim ambicijama beskonačnog uvećavanja i proširenja sopstvene ekonomske i političke vlasti, moći i profita uzrokuje realnu negaciju univerzalno-ljudskih, civilizacijskih liberalno-demokratskih vrednosti, tj. obespravljivanje, dehumanizaciju i instrumentalizaciju velikog dela čovečanstva, nauke, tehnike, tehnologije, medija, država i međunarodnih institucija, za vlastite egoističke ciljeve i svrhe.

Stoga, ako praksis marksističke i levičarske, socijalističke ideje možda i nisu konačna rešenja bitnih socijalnih, teorijskih i ideoloških problema istorije, čoveka i sveta, nesumnjivo je da je predmet njihove bespoštedne kritike aktuelan i savremen, a time i potreba povesne, globalne trans-kapitalističke alternative: „Suvremeni svijet još je uvijek svijet ekonomske eksploatacije, nacionalne neravnopravnosti, političke neslobode, duhovne praznine, svijet bede, gladi, mržnje, rata i straha [...] " (Jakšić 2012: 392).

Iz predočenog krucijalnog, sa-vremenog globalizovanog problema neozbiljenja bitnih modernih praktičkih principa slobode i pravde, tj. humaniteta, konkurentskih i antitetički konstituisanih paradigmi liberalizma i komunizma, proizlaze mnoga, istraživački relevantna, pitanja i preliminarni zaključci od kojih se jedan izdvaja po svojoj važnosti. Reč je o uverenju u neminovnost emancipacije filozofskog mišljenja od brojnih, zavodljivih ideoloških i svetovno-religijskih oblika samootuđenja i njegove plodotvorne naučno-interdisciplinarne, humanističke teorijske saradnje u cilju sticanja celovitijih i potpunijih, tj. istinitijih opštih antropoloških spoznaja, na temelju kojih bi se mogle izricati egzaktnije povesne tvrdnje o mogućnosti i prirodi nekakve trans-građanske budućnosti čovečanstva.

Bibliografija

Čačinović, Nadežda(2011): „Godine sa Praxisom“, U: *Filozofija Prakse*, prir. Nenad Daković, Dom omladine: Beograda.
Golubović, Zagorka (2012): „Kritička filozofija u periodu postsocijalističke tranzicije“, U: *Praxis društvena kritika i humanistički socijalizam*, ur. Dragomir Olujić Oluja, Krunoslav Stojaković, Rosa Luxemburg Stiftung: Beograd.
Jakšić, Božidar (2012), *Praxis-mišljenje kao diverzija*, Službeni glasnik: Beograd.
Kangrga, Milan (1997), *Izvan povijesnog događanja*, Feral Tribune: Split.
Kangrga, Milan (2010), *Spekulacija i filozofija*, Službeni glasnik: Beograd.
Matvejević, Predrag (2012), „Requiem za jednu ljevicu“, U: *Praxis društvena kritika i humanistički socijalizam*, ur. Dragomir Olujić Oluja, Krunoslav Stojaković, Rosa Luxemburg Stiftung: Beograd.
Popov, Nebojša (2012), Praksis i antipraksis. Prilog ispitivanju jednog jugoslovenskog paradoksa, U: *Praxis društvena kritika i humanistički socijalizam*, ur. Dragomir Olujić Oluja, Krunoslav Stojaković, Rosa Luxemburg Stiftung: Beograd.
Vranicki, Predrag (1987), *Historija Marksizma 1*, Cekade: Zagreb.
Vranicki, Predrag (2003), *Filozofija historije*, Golden marketing: Zagreb.

Milan Đorđević
Philosophical centre for psychoanalysis
Novi Sad

Alienation of the Praxis Philosophers – an Important Cause of Destruction?

Abstract: The thematization of the deep, long-lasting and paradoxical ideological and existential crisis of the true Left into so called post-socialist, transitional Serbian society, represents the main subject of interest among the hither negligible and culturally marginalized critical theorists. This paper offers a philosophical interpretation of the genesis of this problem, and is based on a synthetic insight into the continuity of failures to fulfill humanistic-emacipatory and democratic principles and values in the regions of South-Slavic civilizations, in the period from the second half of the 20th century to the present. Praxis alienation and inability to bring into reality the content of praxis mind, i.e. the utopia of a historically radically different man and significantly superior, authentically human social community, marked by freedom and justice and based on humanistic and enlightenment spiritual essence of the modern civil epoch, represents an important, unresearched, permanent characteristic and a source of failure of all later consequential theoretic and practical efforts of the authentic Left. The recognition of this explicative theoretical hub is the focal point from which the historical foundation and conceptual integrity of basic philosophical-anthropological hypotheses of Marxist praxis philosophy are problematized in the conclusion, in the form of a question as a possible way of searching for broader knowledge about man, world and history, and thereupon for possible trans-capitalistic global alternatives.

Key words: praxis, the Left, transitional Serbian society, globalism, trans-capitalistic alternatives.

Stefan Erdoglija
Filozofski centar za psihoanalizu
Novi Sad

Agrafa II 3/2014
UDC 1 Lacan J.
1 Adorno T.
Pregledni rad
Review Article

Lakan i Adorno o individualnom identitetu

Apstrakt: U radu se ispituje i problematizuje veza između ključnih stavova Žaka Laka i Teodora Adorna, pre svega, kada je reč o individualnom identitetu. Pošto je za Lakanonovo shvatanje o genezi identiteta ključno odrastanje, prvo se osvetljava Lakanovo učenje o razvoju Imaginarnog, Simboličkog i Realnog registra svesti. Identitet uključuje interpelaciju, odgovaranje na ideološko prozivanje od strane drugog, kojom subjekt zauzima svoje mesto u društvu. Ali, suprotno tvrđenjima Luja Altisera, kod Lakana i Adorna individua nije svodiva na društveno-integrisani ideološki subjekt. Svako postajanje ovakvim subjektom proizvodi neintegrisani „ostatak" u individui. Ovaj ostatak javlja se u svim tvorevinama nesvesnog, u simptomima i predstavlja kod obojice mislilaca motor promene individue. Za Lakana se psihoanalitičko lečenje završava pomirenjem sa prirodom na kome je Adorno insistirao i to u obliku identifikacije sa simptomom. Lakan i Adorno daju i komplementarne perspektive u kritici društvenog identiteta individue njihovim učenjem o Označitelju-gospodaru (Lakan) odnosno o pojmu (Adorno). Problem je i u tome što ključni termini kojima se individua identifikuje i koji je dovode u vezu sa grupama u koje se svrstava ne kažu nam racionalno šta je individua u suštini.

Ključne reči: imaginarno, realno, identitet, simptom, označitelj-gospodar, dijalektika.

Teoretičari su poslednjih godina sve svesniji odnosa Frankfurtske škole i francuske tradicije strukturalizma i post-strukturalizma. Dok poređenja učenja Teodora Adorna (Theodor Adorno) sa Žakom Deridom (Jacques Derrida) ili Mišelom Fukoom (Michel Foucault) ne nedostaje, radova o vezi Lakana (Jacques Lacan) i Frankfurtske škole nema, po mom mišljenju, dovoljno. U ovom radu biće istraživani neki aspekti Adornove i Lakanove teorije o identitetu ljudskog bića – predmetu psihoanalize, kao i glavnoj temi Adornovog krucijalnog dela

Negativne dijalektike. Rad počinje izlaganjem Lakanove teorije razvoja individue i geneze odnosa subjekta i objekta kod Adorna i Lakana. Posle ekspozicije lakanovske teorije o strukturi psihe i objašnjena učenja o identitetu individue kod Lakanom inspirisanog Altisera sledi ekspozicija Adornovog dijalektičkog pristupa mišljenju o identitetu. Odatle se prelazi na ekspoziciju bliskosti dva mislioca u stavovima o potrebi za pomirenjem sa prirodom (kod Adorna), potrebi za identifikacijom sa simptomom (Lakana). Na kraju se izlaže komplementarni adornovski i lakanovski pristup identitetu u Lakanovom učenju o Označitelju-gospodaru i Adornovom učenju o opštim pojmovima.

Razvoj i registri svesti. Subjekat i Objekat.

Po Lakanu, psiha ima tri „registra“: Imaginarno, Simboličko i Realno. Imaginarno, Simboličko i Realno u medjusobnoj interakciji rukovode životom odrasle individue. Oni su povezani sa Lakanovom teorijom psihološkog razvoja. Realno je onaj aspekt ljudske psihe koji je vladao našim najranijim životom, koji je bio stanje u kojem se nalazilo svako ljudsko biće do šestog meseca starosti. Tada smo, ne prepoznajući ni razliku nas i objekata, u haotičnoj mešavini osećanja, opažaja i nagonskih impulsa, postupali zapravo najprirodnije, vođeni samo trenutnim telesnim požudama, tako da smo tada bili najbliži „čistoj materijalnosti postojanja [1]”.

Realno se tiče samo potrebe i momentalnog (pokušaja) zadovoljenja telesne potrebe. To stanje čiste prirodnosti, gde čak, po Lakanu, nema ni razlikovanja nas i objekta, jeste ono što smo zauvek izgubili ulaskom u Simboličko, te je Lakan poznat po izreci da je „Realno nemoguće”. Medjutim, ovde treba biti jako analitički obazriv, jer je u pitanju najteži Lakanov pojam, najparadoksalniji pojam. Realno je nemoguće utoliko što „nema nazad” posle ulaska u ljudsko društvo i poredak Simboličkog, učenjem jezika. Ali iako smo od stanja u kome smo bili mlađi od šest meseci zauvek odvojeni, ipak je Realno čvrsta srž same materijalnosti naše egzistencije, na koju se naslanja ceo psihički život i koja nastavlja da utiče na psihu doživotno. Ne možemo za takvo stanje koje posle šestog meseca starosti nastaje ikada više tvrditi da poseduje taj stepen materijalnosti, prirodnosti Realnog, spontanosti koju nam priroda jeste dala, ali koju smo zauvek izgubili. Tek posle šestog meseca, po Lakanu, uopšte pravimo razliku između sebe i sveta, te dakle: tada

[1] Kako je to sasvim prikladno rečeno, uz moje naglašavanje citiranih reči, u osnovnom, na module podeljenom, izvodu iz Lakanovog učenja, eksplikaciji tri ključna Lakanova pojma (Felluga, internet).

formiramo svoj prvi i najprimitivniji identitet i stičemo predispozicije za daljnji normalni razvoj.

Svesni identitet subjekta kao ega izložen je Lakanovoj oštroj kritici već obzirom na terminologiju. On pripada poretku Imaginarnog, koji nastaje u „ogledalnoj fazi", od šestog do osamnaestog meseca starosti[2]. Ključne sposobnosti ljudske životinje koje stiče u ovoj fazi su sposobnost identifikacije i razlikovanja sebe i objekata u svetu. Lakan primećuje opsednutost dece tog uzrasta svojom slikom u ogledalu, primetivšti da nasuprot haotičnosti Realnog promenljivih nagona, nerazvijenih intelektualnih i motornih funkcija, dete biva fascinirano kada vidi svoju sliku u ogledalu, u kojoj, po prvi put, bukvalno vidi sebe kao jedinstveno Ja, ali i kao različitog od svega spoljašnjeg i od materijalnosti sopstvenog Realnog haotičnih nagona i nerazvijenih psiho-fizičkih funkcija koje se ne vide na jedinstvu slike u ogledalu. Slika u ogledalu je primer agensnosti Imaginarnog u psihi, koju Lakan tematizuje pojmom Idealnog-Ja. Dete formira svoj identitet identifikacijom sa poželjnom slikom, sa Idealnim-Ja, te je identitet jastva utoliko imaginaran: bazira se na jednom prepoznavanju sebe u slici sebe, koje je uvek i neprepoznavanje. Identitet oblikujemo u daljnjem razvoju uvek identifikacijom sa drugima koji su zauzeli (za nas) poziciju ogledalnog idealnog-jastva, te važi uvek „ja je drugi" (Lacan 1993:7). Već u fazi ogledala jastvo navlači „oklop otudjujućeg identiteta koji će obeležiti krutošću svoje strukture ceo mentalni razvoj subjekta (Lacan 1994:96)."

Iz dosadašnjeg opisa već vidimo da je identitet čoveka narcistička fikcija i rezultat represije nad Realnim: nad unutrašnjom prirodom i nad spoljašnjom prirodom (od kojih se subjekat odvaja jedino prepoznavanjem sebe u nečemu što nije on sam, dakle: neprepoznavanjem). Nastanak ega koje navlači „oklop otudjujućeg identiteta" izdvaja sopstvo iz prirode, te je osnov dualizma subjekta i objekta. Subjekat, objekat i njihov odnos su dakle nešto nastalo, a ne metafizički dato. U *Dijalektici prosvetitetljstva* Adorno i Maks Horkhajmer (Max Horkheimer) ističu da se priroda obično misli kao jedinstvena u tome što je cela jedinstveni objekat za subjekta – sve u njoj se lišava kvaliteta i postaje materijal kojim treba ovladati (Adorno i Horkheimer 1989:24). „Ljudi se mišljenjem distanciraju od prirode da bi je sebi postavili tako kako je mogu svladati" (Adorno i Horkheimer 1989: 51). Za prosvetljenu subjektivnost se može reći i prema radovima Frankfurtske škole da je zasnovana na Lakanovom „oklopu otudjujućeg

[2] Faza ogledala, Imaginarno i identifikacija su teoretizovani u Lakanovom članku „The Mirror-phase as Formative of the Function of the I" (Lacan 1994).

identiteta“ – okaraktetisana je „prinudom identičnosti“ (Adorno 1979:246). Ideal modernog jastva je snažan karakrer, volja kao „čvrsta identičnost“, ali, Adorno dodaje: „identificirajući princip subjekta sam je interiririzirani princip društva“ (Adorno 1979:202). Čvrsta volja, jak karater je princip identičnosti subjekta, a: „Identičnost sopstva i samootudjenje od samog su početka povezani(...) Volje ima onoliko koliko se ljudi objektiviraju u karakter. Time oni naspram sebe samih(..)“, to jest naspram mnoštva njihovih iskustava, refleksa, impulsa „postaju nečim vanjskim(...)“ (Adorno 1979:183). Sama krutost subjekta i krutost deobe subjekta i objekta, ljudi i prirode, utemeljena je društvenim odnosima i nastala je kroz istoriju, što je ključni Adornov (i Horkhajmerov) dodatak Lakanovoj teoriji. Odnos subjekta i objekta odraz je društvenih odnosa ovladavanja, „utemeljen je distancijom [spram objekta] koju gospodar dobija“ (Adorno i Horheimer 1989:27) time što on samo naredjuje svom podredjenom i nije u neposrednom odnosu sa spoljašnjim stvarima, a: „Čovečanstvo je moralo proći stašne stvari pre nego što je bilo stvoreno jastvo, identični, muževni, svrhoviti karakrer ljudi i nešto od toga se ponavlja u svakom detinjstvu” (Adorno i Horhheimer 1989:45, Adorno 1979:202). Pravo stanje (slobode) za Adorna uključivalo bi i pomirenje sa unutarljudskom prirodom (što je misao sadržana i kod Lakana i na koju ćemo se vratiti), ali i pomirenje sa spoljašnjom prirodom uvidjajući povezanost, isprepletanost, afinitet jastva sa njom. Pravo stanje slobode nije stanje beskonačne ovladanosti nad prirodom, nego stanje mira u odnosu čoveka i (kako spoljašnje, tako i unutarljudske) prirode (Adorno i Horkheimer 1989: 51-52, Adorno 1998:247).

Lakanova specifična dijalektika prosvetiteljstva, napretka, odrastanja, ljudske individue kao represije nad Realnim (spoljašnje i unutrašnje) materijalnosti prirode, što i dovodi do psiholoških tegoba i socijalnih patologija, svoju daljnju fazu doseže izmedju osamnaestog meseca starosti i četvrte godine. Tada se dešava i drama Edipalnog kompleksa u koju ovde nema potrebe da zalazimo. Ono ključno što se odigrava u ovom periodu je da dete uči jezik, time ulazeći u poredak Simboličkog, domen društvenih pravila, zakona, regulacija. Tada je definitivno ljudsko mladunče zauvek i neizbrisivo odvojeno od Realnog materijalnosti prirode – proces denaturalizacije započet u ogledalnoj fazi je sticanjem psihičkog aspekta Simboličkog završen nepovratno. U Simboličko pre svega spada jezik, kao sistem pravila koja omogućavaju komunikaciju, ali jezik omogućava i regulaciju odnosa medju ljudima, prihvatanje svih ostalih simbolnih sistema regulacija: pravila o porodičnim i rodbinskim odsima, o odnosima sa nepoznatima, posle sa

školom, crkvom, državom. Simboličko je dakle psihički registar odgovoran za sve moguće i komunikacije i regulacije; dakle: za naše postajanje socijalizovanim i civilizovanim ljudskim bićem - sa svim mogućim negativnim konotacijama *Dijalektike prosvetiteljstva* koje ova transformacija ljudskog mladunčeta u pravu ljudsku osobu povlači. Ulazak u Simboličko znači ulazak u domen gde vlada veliko Drugo – skup društvenih instanci koje nas teraju da ih poštujemo iako mi nismo ni mogli da ih biramo za svoje gospodare. Nismo mogli da biramo koji jezik i čije običaje moramo poštovati, kao ni institucije koje ovima predstavljaju materijanu potporu i imaju ogromnu moć nad nama (posebno kad imamo 4 godine života!). Postajemo „prazni označitelj, 'ja'"(Felluga, internet) u polju velikog Drugog, i to zauvek i ostajemo.

Ideološka interpelacija i geneza jastva

Jedno Lakanom inspirisano učenje o nastanku sopstva daje Luj Altiser (Louis Althusser) u svom tekstu „Ideologija i državni ideološki aparati". Razradu Lakanovog učenja o genezi jastva lakše je pratiti poredjenjem sa Altiserom, pa ćemo se zato okrenuti njemu. Po Altiseru, individua postaje to što postaje odgovarajući na ideološku interpelaciju: zov, prozivanje od drugog. Tako je identitet deteta već prireden i pre nego što se ono rodi i uređen nezavisno od materijalne stvarnosti posebnosti individue koja se treba roditi. Ko i kakva treba biti ta individua zamišljeno je u porodici i pre rodjenja. Prepoznavši se u govoru drugih o sebi dete će postati to što postaje. Ovo prepoznavanje je ujedno i neprepoznavanje, obzirom da individua pogrešno misli da to što interpelacijom i praksom postaje jeste već po-sebi: interpelirana individua pogrešno misli da je i pre prozivanja i odgovora na prozivanje bila to čime postaje prozivanjem. Individua postaje takva-i-takva ćerka, takav-i-takav sin tek u praksi u kojoj se dešava interpelacija, a pogrešno misli da je to što postaje već od rodjenja, i pre porodične prakse i interpelacije. Dakle, subjektivnost subjekta nije nikako niti biološka, niti psihička niti metafizička, niti lična po poreklu. „Ideologija", u ovom slučaju porodična, „interpelira individue u subjekte" (Althusser 1994:128) - postoji *čist rez* izmdju predsubjektivne pre-ideološke individue[3] i uvek-već ideološke subjektivnosti na kojoj se temelji samosvesno samo(ne)razumevanje individue. Rez individua-subjekt uvek podrazumeva, kod Altisera, iznenadno (pogrešno) prepoznavanje da je

[3] Pred-ideološka individua je zapravo teorijski konstrukt koji po Altiseru zapravo ne postoji u ljudskoj stvarnosti posle ulaska u jezik i posle „faze ogledanja" - dakle nema pred-ideološke individualnosti osim u najranijem detinjstvu.

jedan (indivuda) uvek već bio to što jeste: ideološki konstituisan socijalni subjekt; postajanje subjektom uvek ima retroaktivni efekat, bazirano je na nužnoj iluziji, ilegitimnom proširenju nastalog stanja na pred-prošlost. Subjekat je slobodan - u krajnjoj liniji - da slobodno privati svoju potlačenost ideološkom Drugom (ideoloških aparata, rituala, institucija). A iluzija je nužna za buržoasku arhi-iluziju o jedinstvenom subjektu odgovornom za svoje postupke koliko i svet u kome živi i čiji je navodni autor.

Lakanovci Slavoj Žižek i Mladen Dolar prihvataju većinu upravo iznešenih teza. Altiser je u glavnim crtama izneo genezu društvenog jastva. Ovo je jastvo na Lakanovim nivoima Simboličkog i Imaginarnog. Altiserova subjektivacija kao interpelacija je društveno-simbolno nadodređena, posredovana, imaginarna i simbolička identifikacija. Ova identifikacija, možemo i pre ekspozicije Adornovog mišljenja primetiti, ljude uvek proziva kao članove nekih društvenih grupa, kao identične sa drugima u nekom suštinskom aspektu. Tako nastaje lični identitet Srbina, sina, majke, prostitutke, zatvorenika, gradjanina, komuniste, itd. Ali, tu nije kraj priče. Adorno i Lakan su dva mislioca koja su smatrala da subjekat poseduje momenat slobode u društvu sa one strane svih ideoloških identifikacija i interpelacija. Videćemo da je shvatanje osnova tog momenta slobode u pojmovima Adornovog ne-identičnog i Lakanovog Realnog kao simptoma krajnje slično i suprotstavljeno Altiseru koji negira ovaj momenat slobode. Za Altisera subjekat je skroz ideologičan u svojoj praksi, potpuno funkcioniše po ideologiji u koju je interpeliran: „ideološki subjekat je jedina vrsta subjekta koja postoji“, a „izuzetna posledica ovog pogleda je da teoretičar koji sagledava ovaj ideološki mehanizam ne može da mu pobegne – u svojoj ne-naučnoj praksi on je (ideološki) subjekat kao i bilo ko drugi...” (Dolar 1993:76). Pre ekspozicije Lakanovog učenja o simptomima treba uvesti osnovne Adornove stavove, kako bi povezali njihove stavove o identitetu.

Adorno o identificirajućem mišljenju i dijalektici

Adornova negativna dijalektika počinje od toga da hijerarhijski organizovani pojmovi nikad ne iscrpljuju pojedinačno to što stvar jeste. „Dijalektika je konzekventna svest o neidentičnosti” (Adorno, 1979:27). Adorno dijalektikom napada „identificirajuće mišljenje”[4] koje zamišlja identitet pojma i stvari, svodljivost stvari na opšti pojam. Problematizuje se i primena logičkog principa identiteta A=A na stvari tako da znači da ove ostaju iste tokom vremena. Kritikuje se mišljenje koje zamišlja

[4] Ovako Adorno naziva mišljenje koje napada. Videti, na primer, Adorno 1979: 131.

identitet subjekta u svim svojim predstavama kao i mišljenje koje tvrdi identitet jedinstvenog subjekta nasuprot mnoštvu heterogenih nagona. Kritički se odnosi i prema tvrdnjama o identitetu subjekta i objekta. Promišlja se i problematizuje i identitet ljudi u grupama u koje se svrstavaju. Nasuprot identitarnom mišljenju stoji Adornovo dijalektičko mišljenje koje insistira na neidentičnosti pojma i stvari kojoj možemo prići samo skupom pojmova dovedenih u konstalaciju. Adornovo mišljenje je i insistiranje na promenljivosti stvari (i posebno ljudi) koji nisu prosto A=A, nisu prosto to što jesu nego i to što mogu postati. Tematizuje se i potreba pomirenja ega sa unutarljudskom prirodom – protiv mišljenja koje hvali jastvo koje ovladava heterogenim nagonima. Tvrdi se i afinitet subjekta i objekta. Negativna dijalektika naglašava potrebu poštovanja različitosti, konkretnosti indivudue u grupama u koje se ona svrstava.

Stvari nisu prosto to što njihov pojam kaže da jesu, ime dijalektike kaže „da predmeti nisu iscrpljeni svojim pojmom“(Adorno, 1979:26). Vraćajući se na prošlo razmatranje, interpelirane individue nikad nisu svodljive na svoj identitet Srbina, sina, majke, prostitutke, zatvorenika, gradjanina, komuniste, itd. Kao što ćemo videti, to je i Lakanov stav. Adorno, nasuprot identificirajućem mišljenju koje bi po modelu principa identiteta, toga da je A=A htelo da iscrpi priču o stvari kazujući naprosto šta stvar jeste, insistira da stvari i ljudi nikad nisu naprosto to što jesu, nego i to što bi mogli postati: (Adorno 1979: 63,64, 137).

„Kao i momenat Realnog u označitelju u Lakanovom teorijskom okviru, tako i momenat neidentičnog u pojmu obelodanjuje da subjekat nikada nije potpuno određen društvenim ili sociopolitičkim strukturama.“ (Leeb 2008: 358)

Materijalnost Lakanovog Realnog, Adornovog neidentičnog omogućava momenat slobode u društvu. Individua nikada nije potpuno to što se prostim pojmom tvrdi da jeste – uvek postoji ostatak materijalnog ne-identičnog Realnog koji izmiče identifikaciji, interpelaciji – i koji je agens promene subjekta. Stvarnost se kao svesti ne-identična otkriva kao agens promene. Ne-identična stvar je agens promene našeg pojmovnog sistema kojim pokušavamo objasniti stvar. Neidentično se iskušava kao kontradikcija i tera nas da promenimo gledanje na stvari kako bi je shvatili. Subjekat se kao ne-identičan ispoljava kao agens samo-promene (Day 2004:6). Otuđenje od društveno konstruisanog identiteta identičnog jastva je funkcija neidentičnog subjekta:

„Reflektirani ljudi i umjetnici vrlo su često zabilježili osjećanje kako nisu sasvim prisutni, ne sudjeluju u igri; kao da nisu oni sami nego neke vrste gledaoci. [S]posobnost izdvajanja i distanciranja promatranjem, na kraju je ipak ono humano...”(Adorno 1979: 296).

Identično, interpelirano jastvo ne iscrpljuje suštinske karakteristike individue. Iskustvo ovog „odsustva“ u svom životu upućuje na mogućnost promene individue. Za Adorna suštinski aspekt poželjne promena tiče se pomirenja medju ljudima, ali isto tako i medju ljudima i prirodom. Za Adorna ovo pomirenje sa prirodom je istorijski zadatak na kome mora raditi čovečanstvo. Lakanova ideja psihoanalitičkog leka implicira jednu ideju pomirenja sa unturaljudskom prirodom koje je ostvarivo čak i u kapitalističkom svetu identifikacijom sa simptomom kao Realnim.

Lakanova koncepcija psihoanalitičkog leka i pomirenje svesnog jastva sa neidentičnim unutarljudske prirode

Kod Lakana subjekat nije iscrpljen svesnim jastvom čiji društveno konstruisani identitet ovde tematizujemo. Slično Adornu, ni kod Lakana pojam ne iscrpljuje svoj predmet[5], te kod ljudi identitet stečen interpelacijom ne iscrpljuje identitet subjekta. Altiserov čisti rez individue i ideološkog subjekta nikada nije čist – uvek dolazi do ostatka izvesne pred-ideološke prve materije (Lakanovog Realnog). Kako je to zapisao slovenački lakanovac Mladen Dolar:

„Ovaj iznenadni prelaz nikad nije gotov – čisti rez uvek produkuje ostatak. Najprostije rečeno, postoji deo individue koji ne može uspešno preći u [interpelirani ideološki] subjekat, element „predideološke“ i „predsubjektivne“ materia prima koji progoni konstituisanog subjekta. Postoji deo spoljašnje materijalnosti koji ne može biti uspešno integrisan u unutrašnjosti... Psihoanaliza ne poriče rez, ona samo dodaje ostatak.“ (Dolar 1993:76)

[5] Kao i Adorno, i Lakan pokušava da obuhvati pojmu ne-identičnu realnost uviđajući pogrešivost svakog svrstavanja ne-identične stvari pod apstraktne opšte pojmove. Kao i francuski strukturalisti, i Adorno konstruiše *konstalaciju* - skup povezanih pojmova kojima se zajednički opisuje šta stvar jeste (Adorno 1979: 64). Lakan se u učenju o Označitelju-gospodaru nadovezje na Adornu prilično slično Sosirovo shvatanje te ga dopunjuje učenjem o Označitelju-gospodaru. Ali, kao i Adorno i on pokušava da jedinstvom razuma i imaginacije obuhvati konkretnost stvari te: „kada Jacques Lacan govori, on tradicionalnu apstraktnost pojmova zamenjuje potpunim prodorom slike u polje govora, tako da govor više ne odvaja primer od ideje i sam postaje istina“ (Žižek 1976: 47).

Adornov osećaj odsustva, derealizacije, tematizovan je u Lakanovom učenju o simptomima. Za Lakana su sve tvorevine nesvesnog praćene sa „ „to nisam ja“, „nisam bio tu“, iako su produkti subjekta““ (Dolar 1993:80). Žižek tvrdi da je histerija osobina subjekta kao takvog, a ona je po-sebi okarakterisana opisanim Adornovim stavom: histerija je „stav stalnog preispitivanja sopstvenog simboličkog identiteta, identiteta koji mi je poverio veliki Drugi: „kažeš ja sam (majka, kurva, učiteljica), ali *da li sam to što kažeš da jesam?*“ “ (Žižek 2000:115).

Imaginarni i simbolički identitet subjekta, prema tome, nije nešto konačno – može se menjati (kao i kod Adorna), a nije ni kraj priče o ljudskom identitetu. Postoji daljnja srž identiteta individue i to u Realnom. Njoj ćemo prići ispitivanjem Lakanove teorije lečenja. Lakan prvo smatra kao i Frojd da je cilj analize interpretacija simptoma i da posle interpretacije simptomi nestaju. Ipak, Lakan uviđa da postoji jedan broj simptoma koji neće nestati ni interpretacijom, jer se ni ne mogu interpretirati. Ovakvim simptomima Lakan daje ime „sintomi“. Kraj lečenja je u prevazilaženju fantazama koje su uokviravale našu želju i ponašanje i identifikaciji sa simptomima – identifikaciji sa sintomom (Žižek 2002: 75, Erdoglija 2013: 112-116). Simptomi su onaj ostatak Realnog u kome se sastoji čitav identitet individua sa one strane imaginarnih i simbolnih odnosa. Identifikacijom sa Realnim simptoma stvaramo kod Adorna traženi mir svesnog jastva i unutarljudske prirode, a odvajamo se od društva stečenih štetnih nadindividualnih fantazama. Izlečeni smo ostvarenjem pomirenja sa prirodom. Adorova i Lakanova stanovišta su komplementarna.

Označitelji-gospodari i identitet čoveka i društvenih grupa

Sada možemo ispitati iz još jednog ugla društveni identitet individue, tvrdeći potrebu za spajanjem adornijanske i lakanovske perspektive. Ako pitamo individue da nam kažu šta su, šta je to posebno bitno za njihov identitet, uglavnom će nam navesti termine kojima se označava neka društvena grupa koja ima zajedničko poreklo. Ovo znači termine koji se odnose na rasu, naciju, versku pripadnost. I za Lakana i za Adorna identifikacija preko ovih termina jeste problematična. Kod Lakana ovi termini se nazivaju Označitelji-gospodari. Simbolički poredak je takav da termini, označitelji, u njemu nemaju fiksirano značenje. Značenje termina fiksira, „prošiva“, „prošivni bod“ – Označitelj gospodar. Označitelji-gospodari po-sebi ne znače ništa, ali fiksiraju značenje svih ostalih označitelja. Ako je označitelj gospodar „srpstvo“, onda sloboda znači sloboda od stranog faktora, solidarnost podršku

braći i sestrama iz okolnih srpskih zemalja, demokratija što veće učešće svih Srba u političkom procesu, i tako dalje. Ali Lakan uviđa da samo „srpstvo“ ne znači ništa, uvidja neistinitost svakodnevnog identificirajućeg mišljenja. Šta može da znači da sam ja Srbin? Baš ništa osim da se tako identifikujem. Pojam je misao o suštini, a Srbi nemaju svoju suštinu – srpstvo nikada niko nije video. Ne znači ni zajedničko poreklo – jer ima ljudi kojima je, na primer, jedan roditelj bio Srbin ili Srpkinja, a drugi nije, te se podjednako ispravno može i ne mora izjašnjavati kao Srbin ili Srpkinja. Ne znači ni državljanstvo iste države jer se za svaku državu kaže da ima nacionalne manjine. Ne znači ništa van čina identifikacije. Niko od subjekata koji se izjašnjavaju kao Srbi ne zna šta ovaj termin znači van činova identifikacije. Ali termin, Označitelj-gospodar, nastavlja da se koristi, podržan lakanovskim „subjektima-za-koje-se-pretpostavlja-da-znaju“. Subjekti ne znaju šta njima bitne reči znače, kao što ne znaju smisao ni raznih rituala i verovanja u vezi sa tim terminima, ali, po Lakanu, pretpostavljaju da u društvu ima drugih koji znaju. Naravno, poenta je u tome da ni drugi ne znaju. No, to uopšte nije bitno za funkcionisanje društveno-ideološkog totaliteta – subjektima je dovoljno da pretpostave da neko drugi zna Smisao koji bi oni sami trebalo da znaju. Ovde bi mogli odmah utvrditi vezu mišljenja identiteta i ovladavanja. Kao što će hrišćanski subjekti pretpostaviti da hrišćanska elita, kler, zna smisao hrivšćanstva, tako će i subjekti nacionalističke ideologije pretpostaviti, može se tvrditi, da nacionalna, politička ili intelektualna elita zna smisao reči kojima se identifikuje nacija. Identitetsko gledanje na stvarnost, opisivanje toga šta jastvo jeste terminima koji vezuju individue u grupu, po-sebi je, što je i Adorno tvrdio, povezano sa odnosima ovladavanja.

Adornova suštinski bitna namera u *Negativnoj dijalektici* bila je da problematizuje zdravorazumsko identitarno mišljenje koje individue razmatra kao članove identitetskih grupa, kategorizujući ih pojmovima (Označiteljima-gospodarima[6]) koji ih svode na ove grupe. Ideološki pra-fantazam u pogledu izgradnje ljudskih grupa je da je neidentično u krajnjoj liniji identično, da su ljudi suštinski jednaki (unutar tih grupa). (Erdoglija 2013: 110). Ovaj ideološki fantazam, po Adornu, ima svoje poreklo u tržišnim odnosima:

„Ona [ideologija] je utemeljena u apstrakciji, koja je bitni deo postupka razmene. Bez apstrahiranja od živih ljudi ne bi bilo moguće

[6] Na primer, subjekat koji se identifikuje označiteljem „Srbin“ svrstan je u nacionalnu grupu „Srbi“.

razmenjivati. To u realnom životnom procesu do danas nužno implicira društveni privid." (Adorno 1979: 289)

Apstrakcija se iz odnosa na tržištu preslikava na odnose ljudi i odnose ljudi i prirode. Apstrakcija je fundamentalno bitna za funkcionisanje tržišta, bez apstrakcije od upotrebne vrednosti ne bi bilo razmene. Robe na tržištu bivaju razmenjivane shodno njihovoj razmenskoj vrednosti, tako da kao nosioci razmenskih vrednosti poseduju „kvalitativnu jednakost i kvantitativnu srazmernost prema svim drugim robama" (Marks 1958: 60). Robama se pripisuje imaginarna suština na koje se svodi njihova realna osnova, to jest „konkretni rad postaje izrazom apstraktnog ljudskog rada". (Marks 1958: 57) Tako su (zahvaljujući u krajnjoj liniji odnosima u ekonomskoj bazi društva, u ostalim društvenim procesima, u nadgradnji) i ljudi tretirani kao izrazi opštih suština i kao članovi odgovarajućih identitetskih grupa; a to je moguće samo zanemarivanjem konkretnosti svake individue – svodjenjem na neku imaginarnu suštinu, kao što je srpstvo kod svih koji se izražavaju kao Srbi. Identitetske grupe su, obzirom da nemaju pravu suštinu koju označava reč za opšti pojam - Lakanov Označitelj-gospodar, doslovno zamišljene zajednice[7] koje svoju potrebu za istrajnošću i homogenošću ostvaruju jedino performativno, činovima identifikacije i samo-identifikacije članova.

Lakan i Adorno nam, dakle, otkrivaju komplemantarne pristupe sagledavanju aspekata ljudskog identiteta, i u pogledu odnosa Lakanovog razmatranja Označitelja-gospodara i Adornovog mišljenja o društvenoj identifikaciji.

Zaključak

Suprotno tvrđenjima Luja Altisera, kod Lakana i Adorna, individua nije svodiva na društveno-integrisani ideološki subjekt. Svako postajanje ovakvim subjektom proizvodi neintegrisani „ostatak" u individui. Ovaj ostatak javlja se u svim tvorevinama nesvesnog, u simptomima i predstavlja kod obojice mislilaca motor promene individue. Za Lakana se psihoanalitičko lečenje završava pomirenjem sa prirodom na kome je Adorno insistirao i to u obliku identifikacije sa simptomom. Lakan i Adorno daju i komplementarne perspektive u kritici društvenog identiteta individue njihovim učenjem o Označitelju-gospodaru (Lakan), odnosno o pojmu (Adorno). Problem je i u tome što ključni termini

[7] Benedikt Anderson (Benedict Anderson) tako naziva nacije (u, na primer, Anderson 1991).

kojima se individua identifikuje i koji je dovode u vezu sa grupama u koje se svrstava ne kažu nam racionalno šta je individua u suštini.

Literatura (Bibliography)

Adorno, Theodor i Horkheimer, Max (1989), *Dijalektika prosvetiteljstva : filozofski fragmenti*, Sarajevo: Veselin Masleša.

Adorno, Teodor (1979), *Negativna dijalektika*, Beograd: BIGZ.

Adorno, Theodor (1998), „On Subject and Object" u Adorno, Theodor, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, New York: Columbia University Press, str. 245 - 258.

Althusser, Louis (1994), „Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)" u Žižek, Slavoj (prir.), *Mapping Ideology*, London – New York: Verso, str. 100-140.

Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.

Day, Benjamin (2004), „From Frankfurt to Ljubljana: Critical Theory from Adorno to Žižek", *Studies in Social and Political Thought* 9: 1-20.

Dolar, Mladen (1993), „Beyond Interpellation", *Qui parle* 6(2): 75-96.

Erdoglija, Stefan (2013), „Stvarnost kao konstrukt ideološke fantazije", *Agrafa* I(1): 106-119.

Felluga, Dino, *Modules on Lacan: On Psychosexual Development*, (internet) dostupno na: http://www.cla.purdue.edu/english/theory/psychoanalysis/lacandevelop.html, pristuspljeno 30.11.2014.

Lacan, Jacques (1994), „The Mirror-phase as Formative of the Function of the I" u: Žižek, Slavoj (prir.), *Mapping Ideology*, London – New York: Verso, str. 93-99.

Lacan, Jacques (1993), *The seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, New York: W.W. Norton.

Leeb, Claudia (2008), „Toward a Theoretical Outline of the Subject: The Centrality of Adorno and Lacan for Feminist Political Theorizing", *Political Theory* 36(3): 351 – 376.

Marks, Karl (1958), *Kapital: Knjiga I*, Beograd: Kultura.

Žižek, Slavoj (2000), „Class Struggle or Postmodernism? Yes, please!" u: Žižek, Slavoj, i Laclau, Ernesto i Butler, Judith, *Contigency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London – New York: Verso, str. 90 – 135.

Žižek, Slavoj (2002), *The Sublime Object of Ideology*, London – New York: Verso.

Žižek, Slavoj (1976), *Znak, označitelj, pismo*, Beograd: NIP Mladost.

Stefan Erdoglija
Philosophical Center for Psychoanalysis
Novi Sad

Lacan and Adorno on Identity of Human Being

Abstract: This paper exposes and problematises essential Theodor Adorno's and Jacques Lacan's claims about the identity of an individual. In Lacan's work growing up is essential for the genesis of an individual, therefore the paper first explains Lacan's teaching about the development of an individual, about the development of Imaginary, Symbolic and Real registers of consciousness. Identity includes interpellation, answering to ideological hailing from the other, through which a subject comes to occupy his or her place in the society. But contrary to claims of Louis Alhusser, for Lacan and Adorno, an individual is not reducible to a socially integrated ideological subject. Every becoming of such a subject creates a non-integrated "remainder" in individual. This remainder is apparent in all formations of unconsciousness, in symptoms, and it is the drive of an individual's change. For Lacan, a psychoanalytic treatment is over in reconciliation with the nature on which Adorno insisted, in the shape of identification with symptom. Lacan and Adorno have complementing claims in critiques of social identity of individuals in their teachings on Master-signifier (Lacan) and on concept (Adorno). The key terms through which an individual identifies him or herself and which relate the individual with groups are not telling what the individual essentially is.

Key words: imaginary, real, identity, symptom, master-signifier, dialectics.

Dr. sc. Željka Matijašević
Filozofski fakultet
Univerzitet u Zagrebu

Podrijetlo lakanovske psihoanalize u filozofijskom subjektu

Pitanje Lacanovog filozofijskog subjekta jest pitanje koje spada u širi okvir općenitog odnosa lakanovske psihoanalize prema filozofiji, odnosno odnosa psihoanalize uopće prema filozofiji.[1] Lacanova psihoanalitička avantura kreće od temeljnog psihoanalitičkog uvida o naknadnosti, pri čemu se značenje neke pojave može tek retroaktivno protumačiti. Lacan inkorporira filozofijsku tradiciju kao tradiciju koju valja na temelju tog temeljnog psihoanalitičkog uvida preispisati tako da temeljne filozofijske kategorije budu retroaktivno posredovane psihoanalizom. Bilo koje istraživanje koje se bavi filozofijskim podrijetlom Lacanovih koncepata, što će ovdje biti pokušano, ne može zaobići pitanje odnosa između psihoanalize i filozofije. Prije svega se nameće pitanje kako te dvije discipline koje u srži kreću od posve različitih premisa mogu rasvijetliti jedna drugu. U prvom redu, frojdovsko otkriće nesvjesnog dislociralo je vladavinu čistog uma o čemu svjedoči i razvoj post-frojdovske filozofije. Bilo bi naivno tvrditi da je frojdovsko otkriće ostavilo paradigmu čistog uma posve netaknutom. Međutim, cijeli projekt lakanovske psihoanalize nastoji redefinirati termine tog odnosa. Lacan, osim što povremeno komentira djela suvremenih filozofa, usredotočuje svoju pažnju prvenstveno na filozofiju prije Freuda. Tako, istraživanje Lacanovog preispisivanja filozofije ne bi trebalo razmatrati njegovo očito filozofsko nasljeđe što je već uvelike istraženo pitanje, već bi se trebalo baviti samom subverzijom, obratom

[1] Uz dopuštenje autorice, tekst je prenesen iz: *Filozofska istraživanja*, 84, 2002, pp. 241-256.

filozofskog. Lacanovo pribjegavanje filozofijskim kategorijama uključuje samo shvaćanje filozofskog. Čak i ako se ustvrdi da su se uslijed Freudova otkrića dogodile promjene u samoj paradigmi čistog uma, to otkriće nije nikada u potpunosti uklonilo svijest iz filozofije i transcendentalni subjekt. Utjecaj Freudova otkrića sastoji se su sljedećem: razum ili svijest ne može zahvatiti totalitet ljudskog iskustva. Problem odnosa između psihoanalize i filozofije je u Lacanovoj teoriji formuliran na posve nov način: kako povezati svijest i nesvjesno, teoriju čistog uma s jedne strane i njegovo radikalno izmještanje s druge strane. U tom smislu, Lacanova teorija jest teorija koja pokušava premostiti taj nepremostivi jaz i uvesti psihoanalizu kao izgubljeno podrijetlo filozofije. Novost koju uvodi Lacanova teorija u borhesovskoj maniri shvaćanja intelektualnih divova kao onih koji porađaju ne samo svoje sljedbenike već i svoje prethodnike, je ideja ne post-frojdovske već pred-frojdovske filozofije.

No, prije nego što krenemo na ideju psihoanalitičkog subjekta, valja nešto reći o samom odnosu frojdovske psihoanalize prema filozofiji. Pitanje je da li je sam Freudov odnos prema filozofiji potaknuo Lacana da ispravi ono što mu se činilo najproblematičnijim u Freuda i za što su Freuda najviše optuživali, dakle za spekulaciji u njegovoj kasnoj fazi koja počinje u dvadesetima, a čija su temeljna djela τJa i onoυ (1923) te τS onu stranu načela ugodeυ (1920). Taj je odnos dobro poznat: Freud kazuje da je τpsihoanaliza potpuno suprotna elaboraciji određenog Weltanschauunga koji je totalizirajući i koji opskrbljuje pojedinca osjećajem sigurnosti te zadovoljava temeljne emocionalne težnjeυ (Freud 1920, 150). Derrida u svojoj analizi Freudova τS onu stranu načela ugodeυ (1980, 287) iznosi opće prihvaćeno stajalište o filozofijskom obilježju Freudovih kasnih spisa te uvjerljivo pokazuje kako Freudova artikulacija nagona prema smrti ima zapanjujuće sličnosti sa Schopenhauerovom voljom nasuprot smrti i Nietzscheovim vječnim vraćanjem istog. Čak se i u samog Freuda pojavljuje izraz τvječno vraćanje istogυ no ime Nietzschea nigdje nije spomenuto. Derrida govori o Freudovom nemogućem filozofijskom nasljeđu u skladu s njegovim projektom konstituiranja svoje vlastite discipline kao strogo znanstvene. Freud se dakle trudio artikulirati nagon prema smrti bez pozivanja na filozofijske pojmove ili esencijalističke konstrukcije, nastojao je održati sukob nagona, erosa i tanatosa na razini suprotnih energija (a ne esencija) te je u tom smislu formulacija tih nagona u potpunosti tautološka budući de značenje samih nagona izostaje te tako i treći pojam koji bi proizlazio iz njihova sukoba. Ono što Freud radi u τS onu stranu načela ugode jest tek preispisivanje njegovih primarnih energetskih načela. Takvog je stajališta Paul Ricoeur koji kazuje da je primarno energetsko načelo

homeostaze ili načelo konstantnosti iz rane Freudove faze u njegovoj spekulativnoj fazi pod imenom nagona prema smrti pretvoreno u šifru svekolike mudrosti (Ricoeur 1965, 260). Derrida također govori o tomu da postoje neki događaji iz samog Freudova života koji su ga nadahnuli na mračnu ideju nagona prema smrti koji se kao koncept pojavio da bi zamijenio staro načelo homeostaze. Višestruke smrti članova obitelji dovele su, kaže Derrida, autobiografiju do autotanatografije (1980, 365)

[to se tiče odnosa prema filozofiji ili straha od filozofije, Freud je bio jasan. Freud je izjavio u svojoj τAutobiografijiυ (1935, 50) da je, koliko god je to mogao, izbjegavao svaki kontakt s filozofijom, prije svega s Nietzscheovom i Schopenhauerovom. No, isto je tako morao posustati te reći da je konačno u djelima kasne faze dao oduška svojoj dugo zatomljivanoj želji za spekulacijom. Diskvalificiranje filozofije nije istodobno priječilo Freuda da donosi sudove o njoj. Freud isključuje psihoanalizu iz područja filozofije dok istovremeno pridržava pravo da sudi o njoj.

Dakle, vratimo se samom pitanju Lacanova odnosa prema filozofiji, to jest pitanju nastanka psihoanalitičkog subjekta. Ta ideja se razvija prije svega uspostavljanjem nastanka psihoanalitičkog subjekta u samom trenutku rađanja transcendentalnog subjekta, glasovitog kartezijanskog subjekta (Lacan 1973, 47 i 116). Lacanovo uvođenje kartezijanskog subjekta u psihoanalitičku teoriju istovremeno usmjerava i specifično razumijevanje transcendentalnog subjekta. Kako kartezijanski subjekt predstavlja počelo transcendentalnog subjekta, Lacanova artikulacija subjekta obraća se postkartezijanskim oblicima subjektiviteta. Lacan prije svega locira pojavu psihoanalitičkog subjekta istovremeno s kartezijanskim subjektom. No, otuda će Lacan izvesti zaključak da, polazeći od istih počela, psihoanalitički i filozofijski subjekt slijede oprečne putanje. Post-kartezijanski oblici subjektiviteta prije zakrivaju no razotkrivaju ili čine očiglednim to zajedničko podrijetlo. Psihoanaliza se, prema Lacanu, ne može pozitivno odnositi prema postkartezijanskim oblicima subjektiviteta budući da oni izdaju kapitalno značenje Descartesovog otkrića. U tom smislu, Lacanova teorija subjekta dovodi filozofijsku pretpostavku o jedinstvu subjekta natrag do počela, do disruptivnog, prvobitnog kartezijanskog jezgra.

Valja pokazati način na koji Lacan preispituje filozofijski subjekt i pokazati do koje je mjere takvo preuzimanje već gotovog filozofijskog subjekta problematično. Lacanov subjekt jest lokus transcendentalne filozofije u koji se upisuju psihoanalitički predikati. Kartezijanski subjekt preispisuje se u psihoanalitičkim pojmovima tako da nesvjesno zamjenjuje i preuzima mjesto svijesti.

U Lacanovoj teoriji subjekt ima primaran značaj budući da je suštinski za artikulaciju nesvjesnog koje će biti različito od frojdovskog nesvjesnog. Artikulacija nesvjesnog ovisi o mogućnosti definiranja subjekta nesvjesnog budući da se nesvjesno očituje samo preko subjekta i kroza nj (Lacan 1953, 164). Sama Lacanova zamisao o određivanju psihoanalize naspram drugih znanosti očigledna je u značenju koji psihoanaliza ima za moderni subjektivitet. Psihoanalitičkom subjektu povjeren je zadatak legitimiranja znanstvenosti psihoanalize, a taj zadatak ovisi o uspješnoj uspostavi pojma istinskog psihoanalitičkog subjekta. τUkoliko se psihoanaliza mora konstituirati kao znanost nevjesnog, treba poći od toga da je nesvjesno strukturirano kao jezik. Otuda izvodim topologiju čiji je cilj dati prikaz konstitucije subjektaυ (Lacan 1973, 185). Lacan će reći da je taj trenutak povijesno definiran i da ga inaugurira Descartes svojim *cogitom* (1965, 220). Upravo je pojam subjekta onaj koji će spriječiti psihoanalizu da potone u nedorečenost sveobuhvatnih pogleda na svijet za što katkada Lacan optužuje Freuda. Psihoanaliza po njemu nije ni *Weltanschauung* niti filozofija koja nastoji dati ključ svijeta već je vođena posebnim ciljem koji je povijesno definiran kao elaboracija pojma subjekta te će u konačnici dovesti subjekt do njegove označiteljske ovisnosti (Lacan 1973, 73).

Prije svega, Lacanovo pozivanje na kartezijanski subjekt čini mogućim da se uspostavi rođenje psihoanalitičkog subjekta, a drugo, upisivanje subjekta u kartezijanstvo bez pozivanja na druge kakve filozofeme omogućuje Lacanu da izbjegne pitanje sličnosti njegova subjekta s post-kartezijanskim oblicima subjektiviteta, prije svega kantovskim i hegelovskim subjektom. Lacan smatra da će psihoanalitička intervencija u polju subjekta konačno razotkriti filozofijsku deluziju koja je uspostavljala jednadžbu između ega i subjekta (Lacan 1948, 116)

Kako se često navodi da je Lacanov subjekt modeliran prema strukturi jezičnog znaka, treba se osvrnuti i na to pitanje, no u svakom ga slučaju držati sporednim jer je Lacanov subjekt ipak prvobitno određen svojim filozofijskim podrijetlom. Iako je tvrdnja da Lacan nasljeđuje načelo podjele znaka od Saussurea ispravna, s time da stavlja naglasak na označitelja, ipak se sosirovsko nasljeđe može smatrati sekundarnim budući da Lacanovo pozivanje na Saussurea omogućuje Lacanu da izloži svoju glavnu temu: onu o otuđenju subjekta u označitelju čiji početak dijagnosticira u kartezijanskom rascjepu subjekta.

S druge strane, Lacanova teorija subjekta otkriva dugove Lévi-Straussu u artikulaciji simboličkog poretka kao onog koji, skovan prema levi-strosovskom transcendentalnom svijetu simbola, ne ostavlja mjesta za subjekt (Lacan 1953, 165). Lacanovo preuzimanje transcendentalniog

svijeta označitelja ipak poseže za filozofskim podrijetlom kako bi iznašlo subjekt koji će uopće biti povezan s tim transcendentalnim područjem. Značaj levi-strosovske teorije dolazi u prvi plan u preispisivanju *cogita*. Prije nego što dospije u transcendentalni svijet simbola, Lacan sugerira da subjekt mora biti posredovan kartezijanskim *ja*. Je li to *ja* uopće još kartezijansko, ostaje da se vidi.

U svom preispisivanju filozofijskog subjekta Lacan kreće opremljen kartezijanskim subjektom. Lacan preuzima strukturu kartezijanskog subjekta kao onog koji obuhvaća rascjep između mislećeg subjekta i procesa mišljenja koji taj subjekt ne može posvojiti. Za Lacana, koji razdvaja misao i subjektivitet što je suštinska sveza kartezijanskog prikaza subjekta, kartezijanski *cogito* je jednostavno i pogrešno misao kao takva. Lacanova pozivanja na kartezijanski *cogito* uvijek imaju aprioristički značaj kantovske transcendentalne apercepcije. Takva lakanovska jednadžba ne potječe nikako od filozofskog neznanja već iskazuje Lacanovu želju da pokaže kako je u svakom činu u kojem *ja* sebe utemeljuje to *ja* već izgubljeno u području nesvjesnog.

Povratak subjekta

Očuvanje pojma subjekta neki autori (S. Critchley 1996, P. Dews, 1987) shvaćaju kao ono što razlikuje Lacana od ostalih post-strukturalističkih mislilaca. Ti autori također smatraju da Lacanova artikulacija subjekta može služiti kao primjer pažljivog kretanja između dezintegrativnog aspekta razlike i prinudnog obilježja identiteta. U tom bi smislu Lacan pozitivno riješio paradigmatski post-strukturalistički problem. No, može li se tvrditi da Lacan održava pojam subjekta, a da se istovremeno ne shvati da je taj subjekt upravo filozofijski subjekt. Zahvaljujući nepostojanju psihoanalitčkog pojma subjekta prije Lacana (treba od početka napomenuti da ga Freud nikada nije teorijski uobličio), nemoguće je reći da Lacan održava nešto što je upravo sam stvorio. Subjekt je za Lacana upravo onaj pojam koji će dopuniti frojdovsko otkriće. Lacan tvrdi da je samo frojdovsko područje moguće tek nakon što je Descartes poduzeo svoj inauguralni čin (Lacan 1973, 47). Subjekt treba artikulirati tako da se uzmu u obzir implikacije frojdovskog otkrića nesvjesnog. Unutar Freudove strukturne sheme psihe (ego, super-ego, id) *id* je instancija koja nije lokalizirana, već djeluje na super-ego te u manjoj mjeri na ego do te mjere da se može reći da i ego i super-ego izranjaju iz ida. Do razrade strukturne sheme psihe došlo je kada je Freud, potaknut analitičkim iskustvom, bio naveden da preradi svoju prvobitnu oštru razliku između svjesnog i nesvjesnog (Freud 1923, 443). Strukturna

shema redefinira oštru podjelu između svjesnog i nesvjesnog i daje nov referencijalni okvir opoziciji svjesno-nesvjesno. U Lacanovom preispisivanju frojdovsko nesvjesno druge topologije ili strukturne sheme psihe (*id*) zadobija oštre granice te se lokalizira u subjektu. Subjekt je ekskluzivno mjesto na kojem se nesvjesno očituje. Kako je Lacanovo nesvjesno definirano kao ono koje posjeduje strukturu jezika, ne može se očitovati prije uspostave subjekta (Lacan 1964, 205).

Vratimo se ideji da je lakanovski subjekt ono što razlikuje Lacana od ostalih post-strukturalista. Tu općenitu tvrdnju svakako treba reducirati na one post-strukturaliste koji se lišavaju tog pojma, kao što su Foucault i Derrida. Ni sam Derrida čak ne govori o dokidanju subjekta već o njegovoj dekonstrukciji (1991, 125). Foucaultova kritika više se odnosi na diskurs preko kojeg se subjektivitet ispisuje kroz subjekt što njegov kasniji diskurs o moći čini lakšim budući da je od tada subjekt jednostavno izjednačen sa svojom podređenošću (subjectio) i određenošću diskursom moći. Dakle, čak i u onih post-srukturalističkih mislilaca koji zagovaraju njegovo nestajanje, subjekt ostaje prazno mjesto koje treba popuniti. Derrida će čak ustvrditi da Heideggerov *Dasein* zauzima mjesto analogno transcendentalnom subjektu te jednostavno zamjenjuje tradicionalni *cogito* (1991, 98). Za Derridu se zadatak sastoji u tomu da se preispiše cijela diskurzivna struktura u kojoj je u subjektu i samo u subjektu utjelovljen subjektivitet. Tako za njega egzistencijalna analitika zadržava crte svake transcendentalne analitike. Svakako je u ovom kontekstu zanimljivo da autori poput već spomenutih Critchleya i Dewsa smatraju da je upravo Lacan onaj koji je svojim izvornim pojmom psihoanalitičkog subjekta uspješno povezao metafizičko i postmetafizičko mišljenje, za razliku od Derride.

Kartezijanski subjekt kao podrijetlo

U Lacanovu jedanaestom seminaru (1964) pitanje subjekta je najistaknutije. Neke od ideja razrađenih u ovom djelu već su djelomično artikulirane u Lacanovom ranijem eseju τInstancija pisma u nesvjesnom ili razum od Freudaυ (1957). Taj esej problematizira Lacanovu bitnu definiciju subjekta kao onoga što je predstavljeno označiteljem za drugog označitelja te ideju o nesvjesnom kao diskursu Drugog. No, pristup subjektu u eseju τFunkcija i polje govora i jezika u psihoanaliziυ (1953) je drugačijeg tona. Taj esej, također poznat kao τRimski govoru, koji se uglavnom bavi odnosom između praznog i punog govora i analizom kao uspostavom potonjeg, još uvijek je uvelike prožet idejom povijesnosti subjekta.

Lacanovo pozivanje na kartezijanski subjekt kao počelo psihoanalitičkog subjekta razvijeno je u drugom seminaru (1954-1955). Uvodno poglavlje tog seminara τPsihologija i metapsihologijaυ nastoji opravdati pozivanje na kartezijanski subjekt. Kako taj seminar razvija pojam ega kao što sugerira i njegov naslov, τEgo u Freudovoj teoriji i u tehnici psihoanalizeυ, kartezijanski subjekt se uvodi kako bi se izvela temeljna dinstinkcija, ona između ega i subjekta. Uvođenje kartezijanskog subjekta čini mogućim da se uspostavi povijesno postojeći pred-analitički subjekt. Time što upisuje psihoanalitički subjekt u kontinuitet *cogita* kao njegovog zakonitog prethodnika, Lacan povezuje psihoanalizu s disciplinom različitom od one uz koju se obično vezuju počeci psihoanalize, tj, psihologijom. Upravo oni koji naglašavaju ego kao objedinjujuću instanciju pozivaju se na psihologiju kao prethodnicu psihoanalize; post-frojdovska psihoanaliza upravo se vraća psihologji i tu griješi kroz svoje pogrešno tumačenje frojdovskog ega (Lacan 1978, 12). Lacan smatra da je već u Descartesa implicirana ta razlika između ega i ja kao subjekta što Lacan izražava Rimbaudovom izrekom. τJa je drugo. To je već bilo na margini temeljnog kartezijanskog uvidaυ (1978, 17). Descartesov *cogito* smatra se bitnim za uspostavu modernog subjekta. No, upravo će, usredotočujući se na kartezijansko ja, psihoanaliza biti kadra ponuditi korektive (Lacan 1978, 15). Pri tome je samo pitanje podrijetla psihoanalitičkog subjekta otposlano filozofiji i ostavljeno neodgovoreno. Kartezijanski subjekt uzet je kao neosporna filozofijska činjenica, dok psihoanalitička teorija nastoji dislocirati izvjesnost koju je prije svega preuzela kao izvjesnu u filozofijskoj artikulaciji subjekta. Samo pitanje podrijetla psihoanalitičkog subjekta u radovima lakanovskih teoretičara nudi rješenja za problem koja tek reproduciraju problem različitim rječnikom. Čini se da se taj problem rješava kao raspra između onih koji nastoje legitimizirati povijesnost Lacanovog koncepta subjekta i onih koji optužuju Lacana za nepovijesnost. Evans (1996), među onima koji naglašavaju povijesnost lakanovskih pojmova, mora izjednačiti Lacanov subjekt s kartezijanskim i smjestiti ga u sedamnaesto stoljeće dok se istovremeno trudi dokazati da određeni Lacanovi koncepti odražavaju društveno-.povijesnu zbilju. Samo pitanje rađanja psihoanalitičkog subjekta je za Lacana od drugostepene važnosti budući da je taj subjekt simultan s filozofijskim *cogitom* koji sada mora prepoznati onu deluziju koja je uspostavljala jednakost između ega i svijesti. U dijelu spomenutog seminara koji se bavi Freudom i Hegelom, Lacan smatra da je kartezijanski rascjep nešto što je post-kartezijanska filozofija teško prihvaćala (1978, 83-97). Taj otpor da se shvati sav značaj kartezijanskog rascjepa jest tipičan za post-frojdovsku praksu. Lacan kazuje da za takve

mislioce postoji nešto tegobno u shvaćanju da ljudsko jedinstvo više nije moguće uspostaviti budući da je to jedinstvo Descartes dokinuo jednom za sva vremena (1978, 93) te oni uporno ustraju na lažnoj ideji o jedinstvu subjekta.

Lacan se u nekoliko navrata poziva na kartezijansku izvjesnost kako bi dokazao valjanost svoje definicije subjekta kao učinka označitelja. U τRimskom govoruυ subjekt je definiran u odnosu na analitički govor. Ondje je nesvjesno suma učinaka govora na subjekt, na razini na kojoj se subjekt konstituira od učinaka označitelja (Lacan 1973, 115-116). No, općenita tendencija eseja jest još uvijek zamisao o analizi kao o subjektovom prisvajanju vlastite prošlosti, o preobražaju kontingencije u nužnost. U jedanaestom seminaru će razmatranje konstitucije subjekta biti lišeno ideje o povijesnosti subjekta, tih hegelijanskih ostataka u Lacana koji su očigledni u ideji o historizaciji traume (Lacan 1953, 139).

Lacan izvodi svoj osnovni ispravak kartezijanske izvjesnosti kroz strukuralističku podjelu između subjekta označitelja i subjekta označenog. Ta razlika dostaje mu da diskvalificira *cogito* kao ono što jamči izvjesnost pozivajući se na logički paradoks o lažljivcu. Tu je izvjesno da izvjesnost pripada subjektu označenog o čemu subjekt označitelja nema nikavog znanja pa ni izvjesnosti (Lacan 1973, 36). Upravo se izvjesnost, ta neznatna, minimalna i nadasve lažna izvjesnost *cogita* događa na razini iskazivanja. Logički paradoks služi Lacanu da iznese svoju bitnu temu: o otuđenju subjekta u jeziku te o nesvjesnom uopće kao jeziku; upravo je čin govora onaj koji neopozivo rascjepljuje subjekt na dvoje, subjekt označenog i subjekt označitelja (Lacan 1973, 127) Naravno, pozivanje na jezični znak potvrđuje zamisao o rascijepljenom kartezijanskom subjektu no strukturalistička teorija znaka značajna je samo u smislu supremacije simboličkog u Lacana, a nije temeljna za artikulaciju subjekta. Lacanovo prespisivanje *cogita* razotkriva kako je subjekt smješten u prethodno postojeći svijet (Lacan 1973, 115). Prvotna sveza koju subjekt uspostavlja sa svijetom nije preko svijesti već preko nesvjesnog. No, iako se subjektov autentični kontakt sa svijetom zbiva samo na razini nesvjesnog, kao što tvrdi Lacan, njegov prvobitni kontakt sa svijetom još uvijek se uspostavlja na razini *cogita* koji znači lažnu izvjesnost. Čak i ako je *cogito* premješten u područje nesvjesnog, pojam nesvjesnog nije dostatan da bi objasnio njegovu uspostavu. Tako će kartezijanski subjekt poslužiti Lacanu kao povezna nit između onog nesvjesnog koje je onkraj subjekta i subjekta koji prije no što postane subjekt nesvjesnog mora iskusiti i drugačije postojanje. Iako se kartezijanska izvjesnost premješta, ipak

jamči da će i subjekt i njegovo određujuće nesvjesno uopće početi postojati.

Preispisivanje *cogita*

Preispisivanje *cogita* Lacan izražava supstitucijom tvrdnje τCogito, ergo sumυ s tvrdnjom τDesidero, ergo sumυ. Funkcija želje je shvaćena kao posljednji ostatak učinka označitelja u subjektu (Lacan 1973, 141). Lacan tek preokreće pojmove *cogita* kao strukture. Ono što se u cijelosti održava jest *cogito* kao mehanizam kojim se subjekt uspostavlja, bilo kao subjekt svijesti ili subjekt nesvjesnog razjašnjavajući da pod pojmom subjekta misli na kartezijanski subjekt koji se pojavljuje u trenutku u kojem se sumnja prepoznaje kao izvjesnost (Lacan 1973, 129). *Cogito* za Lacana znači onu misao subjekta koja se događa prije no što stupi u izvjesnost (Lacan 1973, 116). No, tu se postavlja problem kako se može struktura *cogita* koja u Descartesa nikako nije lišena svog empirijskog sadržaja odnositi na događaj koji je događaj jezika koji govori prije subjekta ili u njegovo ime? Kartezijanski *cogito* jest prije svega *cogito* koji se izražava kroz partikularnu individuu i tu partikularnost treba imati na umu u bilo kakvom pozivanju na kartezijanski subjekt. Potonji ima univerzalnu primjenu ali je valjan samo ukoliko se izražava kroz partikularne ljudske subjekte koji mogu reći: τMislim, dakle jesam.υ Struktura kartezijanskog *cogita* ne može se ispisati u drugom licu: υMisliš, dakle, jesiυ. Ta tvrdnja dovodi do uočavanja Lacanovog nerazumijevanja: *cogito* ne predstavlja izvjesnost koja počiva u činu mišljenja koje bi tek bilo kanalizirano kroz individualno ja, ali ne i ovisno o njemu. *Cogito* je upravo suprotan onome za što ga Lacan uzima, on je izvjesnost, ali samo ukoliko je posredovan pojedincem, osobom te ne upućuje na univerzalnu definiciju procesa mišljenja. D. Henrich u svom članku τPodrijetlo teorije subjektaυ (1992) upućuje da je čisti čin mišljenja upravo Kantova korekcija kartezijanskog *cogita*. τTek je u Kanta samosvijest konačno dospjela do položaja prvog načela, ne samo potvđivanja već i formalne uspostave znanjaυ (1992, 47). Henrichova identifikacija aporija Kantove teorije spoznaje podsjeća na Lacanovu aporiju shvaćanja kartezijanskog *cogita* kao mišljenja odvojenog od subjekta. τPrva se teškoća pojavljuje kada se ne prepoznaje da Kantova strategija cilja izbjegavanju teorije subjekta. Kada se jednom shvati Kanta na taj način, željet će se istražiti to τJa mislimυ, najtemeljnija misao u opravdanju znanja, kako bi se iznašlo kako subjekt stoji ili može stajati u spoznajnom odnosu prema sebi samomυ (Henrich 1992, 53).

Ako je nesvjesno u stvari jezik (a Lacanovo djelo u cijelosti čini mogućim uspostavu takve jednadžbe) te, dakle, neosobno i nadosobno, onda je teško tvrditi da se *cogito* može uspostaviti kao čin nesvjesnog. Dakle, moguće je to učiniti samo ako se *cogito* općenito i neoprezno izjednači s činom mišljenja, s činom uspostave mislećeg subjekta, kao što čini Lacan.

U svom članku τU vezi kritike subjekta i kritike te kritikeυ (1991) V. Descombes sugerira da je u takozvanoj suvremenoj kritici subjekta bitna razlika zanemarena. Descombes smatra da kritičari subjekta (neimenovani, ali jasno misli na post-strukturaliste) griješe u svom prvom obraćanju kartezijanskom subjektu. On je svjestan nužnosti da se razlikuje između osobe i subjekta, gdje je potonji isključivo subjekt mišljenja. Naglašavanje te razlike razotkriva fragilni status kartezijanske izvjesnosti, na veliko razočarenje onih koji uzimaju kartezijansku izvjesnost kao kamen temeljac svojih kritika. τDescartes je svjestan istine koju izražava sebi kada kaže τJa jesam, ja postojimυ, ali Descartes nije siguran da postoji, onkraj toga, osoba nazvana Descartes. Tako, filozofija subjekta u Descartesa koristi metodu skepticističke sumnje kako bi uspostavila razliku između osobe (ili čovjeka) i subjekta. Descartes tada određuje subjekt kao *res cogitans* ili dušuυ. (Descombes 1991, 124). Descombes jasno pokazuje da kritika filozofijskog subjekta u cjelini samo naglašava tu kartezijansku razliku, dok bi se istinska kritika subjekta trebala okrenuti protiv kartezijanskog rascjepa, a ne ga naglašavati i radikalizirati. υ[to bi trebala uključivati kritika filozofijskog subjekta? Mogli bismo pomisliti da će iznijeti protuargument, tako da će biti sposobna poreći da je moguće razlikovati između Descartesove osobe i mislećeg subjekta *ega cogita*. Ali iznenađuje nas otkriće da se kritičari subjekta, barem u jednoj točki, slažu s braniteljima subjektaυ (Descombes 1991, 125). Descombes u toj raspri koju naziva skolastičkom ispravno prepoznaje olaku strategiju koju koriste kritičari filozofskog subjekta. Oni polaze od apsolutnog uvjerenja u Descartesov konačni sud o izvjesnosti, očigledan u tvrdnji τJa jesam, ja postojim.υ No, to ja se paradoksalno uzima kao ekvivalent Descartesu kao osobi, a ne kao subjektu mišljenja. Jednom kada su uspostavili tu jednakost, nalaze lagodnim usmjeriti svoju kritiku spram osobe koju zamjenjuju s neosobnom instancijom. Descombes, koji nesumnjivo ima na umu Lacana, sažima njihovu kritiku na sljedeći način: τDescartes nije subjekt svojih misli. Ne smijemo reći: Descartes misli. Moramo reći: *ono* misli u Descartesaυ (1991, 125).

Imajući u vidu Descombesove uvide, lakše će biti razraditi Lacanovo razumijevanje *cogita*. Greška koju Lacan tako očigledno počinja u namjeri da protumači filozofijski subjekt po vlastitom nahođenju jest ta

da naglašava razliku između subjekta i osobe, to jest između *cogita* kao mjesta lišenog osobnosti i *ja* kao osobe koja ga izražava. No, ta razlika nije jasno vidljiva u kartezijanskom obrascu kao što je već pokazano. Ta je razlika upravo ona koju kritičari subjekta stalno pokušavaju dodatno naglasiti. Lacan pripisuje svojstva nekog drugog post-kartezijanskog subjekta samom kartezijanskom subjektu. Subjekt je za Lacana ono što τupravo, trenutak prije, kao subjekt nije bilo ništa, a što se, tek što se pojavilo, zamrzava u označiteljau (1973, 181). Tek u Kanta kao što je ustvrdio Henrich, rascjep između *cogita* i *res cogitans* postaje definitivan; tu se mišljenje shvaća kao univerzalno načelo koje ne mora biti najavljeno kroz partikularnu instanciju. Međutim Lacan pripisuje takvu apstraktnost kartezijanskom *cogitu*, čineći ga sličnim Kantovom činu transcendentalne apercepcije. Lacanova motivacija da dokaže da je čak i ispražnjen od svog suštinskog sadržaja *cogito* još uvijek kartezijanski *cogito* je jasna. Descartesovo *ja* spojeno je s idejom *cogita* kao mišljenja koje prethodi samoj uspostavi subjekta mišljenja. Takav amalgam *cogita* može se lako psihoanaltički modificirati kroz tvrdnju da je *cogito cogito* nevjesnog, kroz tvrdnju τMislim ondje gdje nisam, dakle, jesam ondje gdje ne mislimυ (Lacan 1957, 277). τRekao bih, da, kako bi nešto postojalo, mora postojati praznina; tu prazninu, ne simulira li je τja mislimυ, budući da ga Descartes ispražnjava? Uokolo praznine se sugerira postojanjeυ (Lacan 1975b, 102). Lacan smatra da je misao već ispražnjena od subjekta u kartezijanskom prikazu *cogita*. Ta praznina misli je upravo onaj koncept koji će konačno dislocirati kartezijansku izvjesnost. Lacanovo preispisivanje Descartesa je prilično jednostavno. τDescartes to nije znao, osim da je to subjekt izvjesnosti i odbacivanje prethodnog znanja, ali mi znamo, zahvaljajući Freudu da se subjekt nesvjesnog očituje, da *ono* misli prije no što dođe do izvjesnostiυ (Lacan 1973, 37).

M. Henry u svojoj studiji τUmetanje *ega cogita* u povijest transcendentalne metafizikeυ (1985) uvjerljivo pokazuje nerazdvojivu svezu između *ja* i *cogita* u Descartesovoj tvrdnji. Upravo Lacan ne shvaća da *cogito* nikako ne može biti zamijenjen nesvjesnim budući da *cogito* lišen svoga *ja* ne znači ništa. Nužnost očuvanja samog *ja* u odnosu na *cogito*, mogućnost da se *cogito* i uopće pojavi samo kroz *ja* jest nešto što Henry naziva τipsέitέτ. Henryjeva tvrdnja da prvobitna kartezijanska sveza između *ega* i *cogita* nije dodatno razrađena u Descartesa trebala bi nas istovremeno spriječiti da smatramo *cogito* mišljenjem. τKartezijansko razumijevanje početka formulira se određenjem tih triju riječi: *ego*, *cogito*, *sum*: biće koje se ostvaruje kao mišljenje se također ostvaruje kao ipsέitέυ (Henry 1985, 117-118).

Lacanova prvobitna shema *cogita* jest u stvari prigodno upisivanje kantovskih kategorija u kartezijanstvo što mu je omogućilo da iznese univerzalnu tvrdnju o *cogitu* kao subjektu nesvjesnog, o *cogitu* kao takvom koji uvijek prethodi činu mišljenja te je uvjet samog mišljenja pa čak i ako je to mišljenje, (kao što u Lacana i jest) lažno mišljenje. Lacan se u svojoj teoriji općenito izbjegava uhvatiti ukoštac s Kantovim transcendentalnim subjektom te izravno razmatra isključivo Kantov etički subjekt u eseju τKant sa Sadeomυ. Tu se kritika Kantove etike preokreće u kritiku samo-identičnog subjekta. Lacan se pita može li se Kantov kategorički imperativ shvatiti kao uskladišten u samom subjektu. Lacan pokazuje kako je navodno unutarnji glas moralne savjesti jednostavno glas Drugog. To je upravo užitak koji se dobavlja Drugom, koje je u Kanta krivo shvaćeno kao *ja* (Lacan 1962, 139). No Lacanova težnja da kantovski subjekt shvati isključivo kao subjekt etike otvara put, preko dokazivanja glasa Drugog u autonomnom kantovom etičkom subjektu, i općenitoj diskvalifikaciji kantovskog subjekta.

Općenito govoreći, Lacanovo preispisivanje zapadne racionalnosti kreće kao kritika dviju njenih istaknutih figura - Descartesa i Kanta; dijelovi njihovih filozofijskih sustava pokazuju se podložnima psihoanalitičkom preispisivanju. Prvi je okrivljen što potpada pod deluziju da se biće može uspostaviti u mišljenju i što ih vidi kao simultane, a drugi što tumači biće kao uvijek u fazi kašnjenja za misli, što omogućuje da se sama misao pervertira u kružnom kretanju. Sljedeći Lacanov veliki neprijatelj je zacijelo i Hegel.

Lacan istovremeno pokušava riješiti Kantov problem donoseći na svjetlo ideju o psihoanalitičkoj etici. No, što se tiče kantovskog subjekta zadovoljava se zamrzavanjem problema i odbacivanjem pitanja pozivajući se na kliničku kategoriju perverzije (Lacan 1962, 125). Lacan ironično pozdravlja Kantov apstraktni moral izvodeći svojevrstan čin klinicizacije filozofije, pokušaj da se filozofiju sagleda u kliničkim kategorijama, da se uvidi simptomatsko očitovanje općenite bliskosti filozofije i ludila. No, postavlja se pitanje kako se njegova vlastita identifikacija apstraktnosti kantovskog morala poklapa s njegovim vlastitim subjektom, lišenim bića koji je uvijek do krajnosti ispisan i upisan u diskurs Drugog? Lacan je, prepoznavajući perverziju Kantovog etičkog subjekta morao shvatiti da njegov vlastiti subjekt, ukoliko poriče njegovu ovisnost o Drugom, ima također istu perverznu strukturu. Drugim riječima, perverzija je upravo poricanje prvog, određujućeg označitelja koji je označitelj manjka kao kastracije. S druge strane, ako je subjekt toga svjestan, više ga se ne može ni zvati subjektom Drugog, budući da je prisvojio ili subjektivirao svoje otuđenje u Drugom. Dakle,. Lacan može tvrditi da njegov subjekt ne

napušta kantovski, dakle filozofijski subjekt iza sebe (budući da se u konačnici preklapaju kao perverzno određeni) ili mora svakako pokušati dokazati kako to nije njegova posljednja riječ o subjektu.

Lacanovo preispisivanje kartezijanskog subjekta jest tek početak Lacanova obračuna s filozofijom. Lacan će prije svega koristiti Hegela kako bi spasio Freudove spekulativne pojmove preko hegelovskih kategorija. No, poslije će pokušati pokazati da kategorije koje je preuzeo iz filozofijske tradicije i nisu filozofijske već psihoanalitičke kategorije. Ono što je bila Lacanova nakana jest da na nov način protumači i time rehabilitira Freudov pojam nagona prema smrti. Taj je pojam u radovima brojnih Freudovih nastavljača, prije svega u školi ego-psihologije, shvaćen kao onaj koji treba izbaciti iz same teorije i nikako ga se ne može vrednovati na isti način kao ostale Freudove pojmove. Dakle, ta želja da reafirmira nagon prema smrti najjasnije odvaja Lacanovu teoriju od teorija Freudovih nastavljača. Lacan povezuje Freudov nagon prema smrti odnosno sukob dvaju nagona, *erosa* i *tanatosa*, s logikom označitelja. No, kako je, oslanjajući se isključivo na logiku označitelja, nemoguće objasniti psihičko kretanje, dinamiku same psihe, Lacan se okreće Hegelu i njegovoj želji za priznanjem koja će započeti već u stadiju zrcala. Razvoj ljudskog bića bit će motiviran tom željom da dobije priznanje, a to već započinje u stadiju zrcala gdje dijete želi potvrdu o tomu je li slika koju vidi u ogledalu uistinu njegova slika. No, nakon što je (zlo)uporabio hegelovske kategorije kako bi rehabilitirao značenje nagona prema smrti za psihoanalitičku teoriju, Lacan nastoji iznijeti svoje autohtono shvaćanje dijalektike, pokušava odvojiti psihoanalitičku dijalektiku od hegelovske dijalektike posvećujući tom pokušaju esej τSubverzija subjekta i dijalektika želje u frojdovskom nesvjesnomυ (1960). Tako u potpunosti odbacuje ideju samosvijesti što je u njegovom djelu usko povezano s težnjom da odbaci koncept ega kao objedinjujuće instancije, što opet dovodi do čudnog spoja psihoanalitičkih i filozofijskih kategorija u Lacanovom djelu. Lacanovo anti-hegelijastvo poktaknuto je prije svega njegovim prvotnim benevolentnim pozivanjem na Hegela preko Kojèvea (Lacan 1960, 152), a iza svega stoji želja za priznanjem koje Lacan zahtijeva za svoju i Freudovu još uvijek mladu disciplinu. Može li se ta disciplina artikulirati u terminima opće teorije, a da ne padne u filozofijsku spekulaciju jest pitanje koje usmjerava Lacanovo anti-hegelijanstvo.

U svom napadu na pojam samosvijesti (1973, 188), Lacan tumači hegelovsku samosvijest kao pojam kojim Hegel počinja isti grijeh poput onog za koji optužuje ego-teoretičare i teoretičare objektnih odnosa: i ego i samosvijest potpadaju pod iluziju, odnosno lažno shvaćanje da svijest

ima pristupa do smisla svojih očitovanja. Lacan će, krećući od Descartesa, objasniti razdvojeni, otuđeni subjekt, no naići će na teže probleme kada bude pokušao objasniti svoj otuđeni, rascijepljeni subjekt u odnosu prema hegelovskom subjektu. Upravo je pojam otuđenja onaj koji će biti teško preispisati u psihoanalitčkim pojmovima (Lacan 1973, 195). Za Lacana je razvoj psihoanalize započeo s kartezijanskim rascjepom, ali tada je post-kartezijanska filozofija krenula krivim putem. Hegel je za njega možda posljednji predstavnik određene klasične antropologije, ali je nazadan u odnosu na Descartesa. Lacanovo preispisivanje *cogita* sugerira da se ta kriva putanja filozofije može ispraviti povezujući *cogito* s psihoanalizom i uspostavljajući *cogito* ne kao subjekt metafizike već kao podrijetlo subjekta psihoanalize. Ako je post-kartezijanska filozofija iznevjerila tu misiju, izgubila je *cogito* kao svog prethodnika i ne može više polagati prava na njega (Lacan 1978, 94). Otuđenje subjekta u označitelju koje Lacan identificira kao ono koje već započinje s Descartesom nema za njega nikakve sličnosti s hegelovskim otuđenjem koje, budući da započinje u otuđenom egu, nikada ne može pobjeći toj cirkularnosti. τAko želimo shvatiti gdje je funkcija subjekta u toj označiteljskoj artikulaciji, moramo djelovati s dvoje, budući da je on samo s dvoje uhvatljiv u otuđenju. Čim postoji troje, kretanje postaje cirkularnoυ. (Lacan 1973, 214).

Prva faza Lacanova rada koja prethodi τRimskom govoruυ (1953) i koja se okončava Lacanovim raskidom s institucionalnim frojdizmom, općenito je obilježena fenomenološki-egzistencijalno. U tom razdoblju Lacan smatra da je moguće ispraviti specifično frojdovsku slijepu ulicu u sebe zatvorenog kretanja nagona prema smrti pozivanjem na hegelovsku želju za priznanjem. Općenito se slogan τpovratka Freuduυ može shvatiti kao želja da se opravdaju najproblematičnije frojdovske kategorije - nagon prema smrti i životni nagoni koje će Lacan uporno pokušati pokazati kao ne-metafizičke u svojoj biti. Dakle, tvrdit će ne samo da su ti pojmovi psihoanalitički već da su najpsihoanalitičkiji od sviju, te da su reprezentativni za Freudovu teoriju u cjelini, braneći se od napada onih koji bi ih željeli svesti na nasljeđe Schopenhauera i Nietzschea.

Freud je nakon uvođenja nagona prema smrti naišao na prilične teškoće pri objašnjenju mogućnosti samog psihičkog kretanja, dinamike psihe. Tako se može i protumačiti jedna od Freudovih aporija: kada je konačno u svojoj kasnoj, spekulativnoj fazi postavio narcistični stadij kao primaran, a ne objektni odnos, Freudu je bilo teško objasniti zašto subjekt ikada napušta taj stadij, naime, što je ono što ga tjera prema svijetu objekata. Freud nikada nije uspio objasniti kako psihički aparat koji operira u skladu s načelom ugode može ili želi uopće odustati od

halucinacijskog ispunjenja želje i odlučiti oblikovati zbiljski svijet u kojem će djelovati. Lacan je bio posvema svjestan te dualnosti nagona u Freuda i nemogućnosti da sebstvo napusti taj zatvoreni krug. Međutim, dok je pozivanje na logiku označitelja služilo svrsi potvrđivanja dualnosti Freudovih nagona, cirkularnost psihičkog kretanja, do koje je dovelo uvođenje nagona prema smrti, trebalo je ispraviti pozivanjem na neku drugu logiku no što je puka logika označitelja. Trebalo je dokazati da postoji usmjerenost psihičkog kretanja i to je upravo pretpostavka koja razdvaja Lacanovu zamisao od frojdovskog cirkularnog kruženja nagona prema smrti. Problem cilju usmjerenog kretanja vodi nas do fundamentalnog problema lakanovske psihoanalize: kako objekti simboličkog poretka ulaze u svijest izoliranog subjekta. Drugim riječima, koje su sveze koje omogućavaju minimalnu koherenciju i kompatibilnost između poretka stvari i poretka subjekta. Isto tako postavlja se pitanje treba li mimimalno prianjanje subjekta uz Simboličko imati svoj temelj u psihi? Definirajući i izdvajajući želju za priznanjem kao fundamentalnu tendenciju ljudske psihe, Lacan se potrudio da teorijski uobliči i identificira razvojnu fazu u kojoj je takva želja mogla izbiti te je pretpostavio njeno postojanje u stadiju ogledala. Naravno da će Lacan u kasnijem eseju, kao što je već bilo rečeno, pokušati u svom anti-hegelovskom istupu pokazati da želja za priznanjem nikako ne uključuje rađanje samosvijesti, što je svakako kontekst unutar kojeg se u Hegela artikulira želja za priznanjem (Lacan 1964, 202).

Lacanov obračun s Hegelom upravo je obračun koji dovršava općenit i grandiozan projekt preispisivanja filozofije u smislu psihoanalitičkog otkrića. Taj projekt kreće se preko triju velikih figura, Descartesa, Kanta i Hegela te treba dokazati i pokazati da se svo mišljenje odvija putevima nesvjesnog, što je dijagnoza koja bi konačno trebala zbaciti s prijestola transcendentalni subjekt. No, taj obračun ne završava s Lacanom. Djela S. Žižeka i slovenske lakanovske škole upravo nastavljaju ondje gdje je Lacan stao.

Žižek sugerira *avant la lettre* postojanje lakanovskih pojmova u srcu hegelovske metafizike ali, čineći to, nasilno upisuje Lacana u Hegela. Žižek i njegova škola rabe lakanovsku psihoanalizu za projekt preispisivanja ljevice, za objašnjenje ograničenog dosega ljudske racionalnosti što se identificira kao u konačnici iracionalno jezgro racionalnih političkih praksi. Istovremeno, rabe ili zlorabe transcendentalnu filozofiju i potčinjavaju je lakanovštini. Pokušavajući dokazati da je manjak koji konstituira demokraciju manjak koji je moguće razotkriti u Hegelovu filozofskom sustavu, smatraju da je Lacan, kojem jamče status filozofa (po čemu su zacijelo posebni) već bio na tragu tog

otkrića. Žižek je ispravno identificirao najproblematičniji aspekt lakanovske teorije te je iznimno svjestan potrebe da se opravda Lacanova prekomjerna uporaba filozofijskih kategorija i analogija u objašnjenju psihoanalitičkih koncepata. Žižek smatra da retroaktivno treba uspostaviti kontinuitet Lacanove misli koja bi išla od kartezijanskog prikaza subjektiviteta te bi dostigla svoj vrhunac u radovima Jacquesa Lacana. Svrha tog poduhvata je vrlo očigledna: lakanovština je već prisutna u Descartesa, Kanta i Hegela. Ono što Žižek želi pokazati jest kako se filozofija miri s nečim što je oduvijek postojalo (psihoanalitički pojmovi), a čega filozofija nije bila svjesna. τ[to ako psihoanaliza čini vidljivim nešto što moderna filozofija subjektiviteta izvršava a da to ni ne zna, svoju gestu utemeljenja, koju filozofija mora poreći kako bi zauzela svoje mjesto u akademskom znanju? [to ako psihoanaliza čini vidljivim ekstimno (extimate) jezgro modernog subjektiviteta, njegovo krajnje unutarnje jezgro koje filozofija nije spremna preuzeti, koje pokušava držati na udaljenosti. Ili, da to kažemo na moderniji način, što ako psihoanaliza čini vidljivim konstitutivno ludilo moderne filozofijeυ (Žižek 1998b, 1). Prema Žižekovu shvaćanju Lacan ne pokušava pokazati filozofijsko utemeljenje psihoanalize niti obratnu operaciju psihonalitičkog razotkrivanja filozofije kao paranoidno-megalomanskog diskursa, već nešto mnogo preciznije: τanalitički diskurs je vrsta iščezavajućeg posrednika između tradicionalnog, predfilozofijskog svijeta mitosa i filozofijskog svijeta logosaυ (Žižek, 1994, 183-184). No, Žižek istovremeno tvrdi da se tu ne radi o projektu psihoanaliziranja filozofije budući da je odnos prema ludilu inherentan filozofiji; cijela moderna filozofija od Descartesa naovamo uključuje fragilnu ravnotežu u odnosu na prijetnju ludila, te je tako očajnički pokušaj da uspostavi strogi rez koji će odijeliti transcendentalnog filozofa od luđaka. τTa prekomjernost ludila protiv koje se moderna filozofija bori je sama utemeljujuća gesta kartezijanskog subjektivitetaυ (Žižek 1998b, 2). Za Žižeka će psihoanaliza biti sredstvo koje će potkopati utemeljujuću gestu filozofije time što će uspostaviti njen čin utemeljenja kao čin ludila. Žižek jasno izražava da je njegova namjera dovršiti Lacanov projekt, tvrdeći da Lacan zagovara psihoanalitički povratak *cogitu*, a posljednji stupanj tog dokazivanja doveo bi do jednadžbe koja tvrdi da je samosvijest radikalno nesvjesna.

Pitanja odnosa filozofije prema psihoanalizi i samog psihoanaltičkog subjekta jesu pitanja kojima se bavi trojstvo Freud-Lacan-Žižek. Moglo bi se reći da je ono što Lacan čini Freudu istovjetno onome što Žižek čini Lacanu. Svaki od tih mislilaca identificira najveći problem u učitelja i bori se da obrani koherentnost teorije stavljajući upravo taj problem u prvi plan. Za Lacana će to biti pitanje nagona

prema smrti i Freudove kasne faze, za Žižeka će to biti Lacanovo preispisivanje filozofije te prije svega dijaloga Lacan-Hegel. Upravo će u području Lacanove interpretacije Hegela Žižek biti izuzetno blagonaklon prema Lacanovoj pomalo divljoj interpretaciji Hegela te će pokušati pokazati da i u apsolutističkog Hegela postoji manjak koji će on nazvati četvrtim pojmom u Hegela te će suprotstaviti mišljenju da Hegelov sustav operira kao trijadičko miišljenje, što je evidentno u njegovom eseju τZašto dijalektičar mora naučiti računati do četiri?υ (1991). U tom dijalogu između očeva i sinova, pitanje psihoanalitičkog subjekta kao filozofijskog subjekta jest upravo pitanje s kojim cijela raspra počinje. Preispisivanja, uspješna ili neuspješna, Kanta i Hegela mogu proslijediti samo ako se dokaže da taj kartezijanski subjekt odista jest psihoanalitički, a ne filozofijski subjekt. No čini se da taj psihoanalitički subjekt koji je Lacan izrodio više nalikuje kakvom frankenštajnovskom liku no što ga se uopće više može zvati subjektom.

BIBLIOGRAFIJA

Critchley, S. 1996. Prolegomena to any Post-Deconstructive Subjectivity, u Critchley, S. i Dews, P. τDeconstructive Subjectivitiesυ, State University of New York Press, Albany.

Dews, P. 1987. Logics of Disintegration: Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory, Verso, London.

Derrida, J. 1980. La Carte postale: de Socrate à Freud et aù-delà, Flammarion, Pariz.

Derrida, J. 1991. Eating Well, or the Calculation of the Subject, u Cadava, Connor i Nancy (ur.) (1991), τWho Comes after the Subject?υ, Routledge, London.

Descombes, V. 1991. Apropos of the Critique of the Subject and of the Critique of this Critique, u Cadava, Connor i Nancy (1991).

Evans, D. 1996. Historicism and Lacanian Theory, *Radical Philosophy*, 79.

Henrich, D. 1992. The Origins of the Theory of the Subject, u Honneth, A. τPhilosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenmentυ, MIT Press, Cam., Mass.

Freud, S. 1920. Beyond the Pleasure Principle, u τThe Essentials of Psyho-analysisυ, Penguin, London.

Freud, S. 1923. The Ego and the Id, u τThe Essentials of Psycho-Analysisυ.

Freud, S. 1935. An Autobiographical Study, Hogarth Press, London.

Henry, M. 1985. Généalogie de la psychanalyse: le commencement perdu, PUF, Pariz.

Lacan. J. 1953. Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse, u Ecrits 1, 1966, Seuil, Pariz.

Lacan, J. 1957. L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud, u Lacan 1966.

Lacan, J. 1964. Position de l'inconscient, u Ecrits 2, 1971.

Lacan, J. 1965. La Science et la vérité, u Ecrits 2.

Lacan, J. 1973. Le Séminaire, Livre 11: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964), Seuil, Pariz.

Lacan J. 1975. Le Séminaire: Livre 22, Ornicar?, 2.

Lacan J. 1978. Le Séminaire 2: Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, Seuil, Pariz.

Ricoeur, P. 1965. De l'interprétation: essai sur Freud, Seuil, Pariz.

Žižek, S. 1991. Why Should a Dialectician Learn to Count to Four?, *Radical Philosophy*, 58.

Žižek S., 1994. The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Woman and Causality, Verso, London.

Žižek, S. 1998. Cogito as a Shibboleth, u Žižek (ur.) τCogito and the Unconsciousυ, Duke University Press, Durham, N.C.

KRITIKA

Aleksandar Matković

O Žižekovom *Nasilju*

Slavoj Žižek, *O nasilju* (prev. Tonči Valenčić), Naklada Ljevak, Zagreb 2008.

Počnimo sa jednom tipično žižekovskom anegdotom: na jednoj konferenciji pod nazivom „Communism, A New Beginning?τ Žižek je govorio upravo o temi svoje knjige, dakle o nasilju. Veza između teme konferencije koja najavljuje početak i činjenice da Žižek govori o nasilju već je dovoljno očigledna da bi se izvukla prva teza: da bi se promenio društveni poredak, radi njegove strukturne promene, nasilje je neizbežno. Kao što spominje već na samom početku knjige, tako i usred govora Žižek ponavlja tezu po kojoj je nasilje ne samo uobičajen, nego i nužan deo društvenih promena. Međutim, u tom trenutku, događa se nešto simptomatično: druga dva Žižekova sagovornika, Bruno Bosteels i Frank Ruda, članovi panela na kojem je govorio, pokušavaju da „smiretι Žižeka: oni se odjednom ubacuju govoreći hitno da nasilje nije neophodno... „Revolucija ne mora da bude nasilna!τ[2] Time se istovremeno zatvara i krug argumenata koji je Žižek upravo kritikovao: ideologija tolerantnosti koju je upravo analizirao pojavljuje se ovog puta čak i u toku njegovog govora, manifestuje se upravo protiv njega samog. Naravno, to je Žižeku otvorilo dragocen prostor da završi tribinu zaključkom kojim istovremeno zatvara i svoju knjigu o nasilju: „Ne činiti ništa ponekad je najnasilnije što možemo učinitiτ (str. 178).

Cilj Žižekove knjige je upravo u tome da pruži odgovor na ovo pitanje nasilja: njegove simboličke ali i konstitutivne uloge u nametanju i održavanju određenog društvenog poretka. Podsetimo se jedne dijagnoze koju je dao Alberto Toskano na tragu Edmunda Burkea i analiza fanatizma XIX veka: prema njemu, savremena zapadna društva sve više gube sposobnost i kapacitete da razlikuju fanatizam od fundamentalizma.

[2] https://www.youtube.com/watch?v=JEuV7DMKess&list=WL&index=3

Dok je fanatizam bio diskvalifikujući termin kojim se isključuje neko iz političke debate na osnovu previše egalitarnih pretenzija, fundamentalizam ne cilja ni na kakvu egalitarnost. Poenta je u tome što se briše razlika između nasilja koje je emancipatorno od onoga koje to nije. Debate o fanatizmu (uključujući i Burkeovu) su iznenađujuće potekle ne iz desnog nego iz levog diskursa, ne iz religiozne sfere nego iz sfere zahteva za egalitarnošću. Međutim, upravo današnji diskurs liberalne levice koji je pacifikovao takve zahteve je ono što Žižek kritikuje. Žižekovu knjigu o nasilju moguće je razumeti tek unutar te debate.

Ona počinje podelom na različite tipove nasilja koji će se analizirati: subjektivno nasilje, jezičko nasilje i objektivno nasilje. Analiza subjektivnog nasilja i njegove konkretne prakse ne pokazuje se ipak kao utemeljena u samom subjektu: u sferi konkretnog najviše što je moguće jesu pojedinačni *passage à l'acte* koji ne menjaju strukturnu uslovljenost vlastitih pojava. Isto tako pokušaji da se ono spreči na nivou subjekta su uzaludni: Žižek cilja na ono što naziva „SOS nasiljemτ, na nasilje putem milosrđa koje pod velom hitnosti upozorava na sprečavanje raznih „drugihτ tipova nasilja ς poput gladne dece iz Afrike, siromaha i slično. Uloga milosrđa (poput onog koje dolazi od Soroša ili Džefrija Sahsa) jeste u tome da osigura neometano i neprekinuto funkcionisanje sistema: na tragu onoga što je Benjamin rekao za kapitalistički realizam („Ako hoćete da shvatite stvarnost kapitala ς pogledajte smetišta, pogledajte otpadτ), možemo reći da milosrđe upravo otklanja samo one nepodnošljive nusproizvode kapitala, bez diranja u njegove strukturalne uslove. U tom smislu subjektivno nasilje i pokušaji da se ono spreči ne vode nikud izvan površine tih odnosa, jer ne zadiru u njihove uslove. Drugi tip nasilja koje Žižek analizira jeste jezičko nasilje: ono mu je bitno zbog toga da bi pokazao protivrečnosti liberalnog shvatanja nasilja kao nečeg ekscesivnog, kao nekakvog viška koji se događa s onu stranu „tolerantnog umaτ: tu primera radi, pominje arapske proteste protiv karikature Muhameda objavljenih u Belgiji. Iako je retko ko od demonstranata širom arapskih zemalja video samu karikaturu, vest o tome je prenošena takoreći od uha do uha, nošena isključivo simboličkim nabojem čitave situacije. Momenat daljine je momenat koji uvodi jezik: u tom smislu višak, eksces nasilja ne nalazi se izvan jezika nego upravo u njemu, upravo u samom zakonu jezika ς on jedini ima mogućnost da apstraktno učini nasilnim i da ga konkretizuje van geografske raspodele. Geografija postaje nebitna. Jedna apstrakcija poput Muhamedove karikature može izazvati odjek miljama deleko. Međutim, upravo u tome se krije jedna od dubokih antinomija „tolerantnog umaτ: fundamentalna

uloga jezika, fundamentalna u vidu slobode govora, zahteva za slobodom govora, u ovom slučaju kontrastrira se sa zahtevom za očuvanje i poštovanje „tuđihτ kultura, uključujući i one koje zabranjuju prikazivanje slika proroka. Šta je od ovoga ispravno iz liberalnog gledišta: dopuštanje slobode izraza (karikature) ili poštovanje kulture (zabrane prikazivanja?) Upravo u tome se prema Žižeku očituje činjenica da se antinomije „tolernatnog umaτ pokazuju nesposobnim da izađu iz ili da pojme konstitutivnu nasilnu ulogu samog jezika: jer, ono se odnosi na samu ontologiju društva, i ne može se zamaskirati nikakvim zahtevom za tolerantnošću. „Stoga između ontološkog nasilja i strukture društvenog nasilja (podržavanja odnosa nasilne dominacije) postoji izravna veza koja pripada jezikuτ (str. 63).

Međutim, koji kontekst onda zauzimaju društveni pokreti? Žižek daje upravo primer pobune francuskih imigranata i stanovnika predgrađa 2005. Za razliku od '68. godine koja se toliko često pominje da je imala nekakvu „vizijuτ ili zahteve, bar one utopijske, ovi protesti uopšte je nisu imali. Međutim, upravo u tome Žižek vidi njihovu novinu: oni nisu imali kontekst u kojem bi se smestili, i upravo to su i iskazali. Nasilje radi nasilja zapravo je tu otvorilo prostor onoga što Roman Jakobson naziva „faktičkom komunikacijomτ ς ispraznom komunikacijom koja otvara prostor razgovora, koja proverava „da li se čujemoτ. Utoliko se Žižek poziva i na Badjuov pojam događaja ς protesti su pokazali da integracija imigranata u društvo niti njihovo degradiranje pa ni sam odnos većine/manjine nisu ne-nasilne i dovoljne pojave koje bi opisale njihovo krajnje užasno stanje. Vladajući liberalizam ne može a da ne zapadne u antinomije obzirom da nema adekvatno mesto za njih. U tom smislu izostanak njihovog programa Žižek čita upravo kao zahtev za „vidljivošćuτ, budući da su oni prethodno bili krajnje politički nevidljivi. Događaj se sastojao u tome ne da se oni smeste u kontekst, nego da ga stvore. U tome se sastoji razlika između pukog reaktivnog nasilja i onog objektivnog: dok prvo podrazumeva postojeći društveni sklop, ovo drugo znači doći, reći, zaustaviti društveni život. U tom smislu, vraćajući se na citat s kraja ove knjige, možemo reći da je svaki društveni događaj nasilan. Arapsko proleće, Egipat, Mubarakova izjava da su policijski napadi tu da bi stvorili ponovo normalnost... na sve to Žižek odgovara: to je reaktivno nasilje ς ubiti na hiljade ljudi da bi sistem ponovo stao na noge. S druge strane, pravi događaj, događaj koji društveni kontekst menja i postavlja ga pred izazove samih igrača, samih subjekata, jeste upravo objektivno nasilje koje otvara polje za nove odnose. U tom smislu, nasuprot vladajućoj liberalnoj ideologiji, Žižek upravo to potvrđuje: *the revolution ain't a tea party*; nema promene bez nasilja.

Mr Danko Stojić
Beograd

Elektrin kompleks u filmovima Luisa Bunjuela

Viridijana (1961) i *Tristana* (1970) su dva filma tipična za opus čuvenog reditelja, Španca Luisa Bunjuela (1900-1983). Štaviše, ovi filmovi čine dublet, što se može videti i po naslovima. Tematika oba filma je intergeneracijski seks, polni odnosi starijeg muškarca s devojkom dvadesetih godina. Ovolika generacijska razlika na velikom ekranu predstavljala je atak na javni moral i izazivala skandal, što je Bunjuela pratilo tokom cele karijere. Viridijana je redovnica koju je u goste pozvao njen ujak. On ju je seksualno poželeo, ponudio joj brak, drogirao ju je i deflorisao, nakon čega je izvršio samoubistvo. Koji su devojčini motivi da pristane na ujakovu želju da se obuče u venčanicu pokojne ujne, koja joj je isticala dojke?

U filmu *Tristana* glavni lik (ponovo u interpretaciji istog glumca, Fernanda Reja) postaje poočim mlade devojke, ali i njen ljubavnik. Devojka na to pristaje, ali se vezuje za mladog slikara...



Tristana (1970)

U oba filma glavne junakinje imaju ambivalentan odnos prema pohotnom starcu. One prema njemu pokazuju otpor, ali kao da ih takav oblik seksa privlači, možda i protiv njihove svesne volje. Prema tome, može se govoriti o Elektrinom kompleksu i diskretnom uzajamnom zavođenju koje je u oba slučaja dovelo do koitusa.

U *Viridijani* je brak simuliran venčanicom, dok je u *Tristani* došlo do formalnog braka. Devojke su se gadile Fernanda Reja, ali nešto je bilo jače od njih. Drugi motivi ovih filmova (uz mnoge podudarnosti drugih detalja) predstavljaju žrtvovanje i invalidnost; u *Tristani* se može govoriti i o simboličnoj kastraciji. Viridijana služi Bogu. Pošto je postala "obična katolkinja" ona, sledstveno svojim altruističkim uverenjima, prima nakazne prosjake i prosjakinje na imanje samoubice, stvorivši na taj način svojevrsnu utopističku komunu koja nije mogla da se održi. Prosjaci prave orgiju, a jedan od njih se odeva u pomenutu venčanicu, što je izraz rediteljevog samo njemu svojevrsnog sarkazma i mračnog humora. Viridijana biva silovana, što tek govori o jalovosti njenog patološkog i apsurdnog altruizma.



Viridijana (1961)

U filmu *Tristana* glavna junakinja, koja je s mladim slikarem napustila starca, doživljava tumor noge i noga joj biva amputirana. Slikar ne želi da se žrtvuje za nju, ali starac to čini. Motivacije Bunjuelovih likova krajnje su protivrečne, složene, neuhvatljive, ne uvek prikladne logici normalnog čoveka; one često izmiču tumačenju, i pored analitičarevog htenja da ih dešifruje. To je i osobina visoke umetnosti jer kad bi to moglo lako da se dekodira onda bi se postavilo pitanje čemu filmovi.

O Elektrinom kompleksu je u knjizi *Antiroditelji* (1986) pisao dr Marijan Košiček, hrvatski psihijatar-seksolog, inače najznačajniji teoretičar iz ove oblasti na području bivše SFRJ. On piše o očevima koji na razne načine seksualno zloupotrebljavaju svoje ćerke, ali i o ćerkinoj seksualnoj podložnosti ocu, a to je Elektrin kompleks. Realno i prihvatljivo rešenje ovog kompleksa bila bi srećna i skladna veza s nekim drugim znatno starijim muškarcem.

U ova dva Bunjuelova filma nije posredi pravi otac, nego ujak i poočim. Seks ne donosi sreću, nego, u slučaju prvog filma, čak i samoubistvo. Pominjali smo simboličnu kastraciju. Tristana sanja odsečenu glavu svog poočima. Iako je ona žena pa bi bilo deplasirano govoriti o kastraciji, njena noga biva amputirana i ona postaje bogalj. Tu je jedan gluvonemi mladić, dakle takođe invalid, kome Tristana pokazuje gole dojke.



Tristana (1970)

Velika umetnička dela predstavljaju stav stvaraoca o sredini u kojoj živi. Koristeći nakaze i invalide kao svoje junake Bunjuel je, očigledno, hteo da nešto kaže o sredini u kojoj je odrastao. Prema tome, nesreća svih ovih ljudi, kao i Elektrin kompleks (odnos prema autoritetu) ima simbolički, satirični i alegorijski karakter. Oba filma odigravaju se u Frankovoj Španiji i imaju subverzivan odnos prema političkoj diktaturi i katoličkoj etici. *Viridijana* je te 1961. godine u Španiji bila cenzurisana, što znači da su cenzori dekodirali Bunjuelova htenja. (Srpska narodna poslovica kaže: "Da se Vlasi ne dosete".)

Slavni reditelj je odrastao u jednoj ortodoksno katoličkoj provincijskoj sredini, o čemu on inače detaljno piše u svojoj autobiografskoj knjizi *Moja labudova pesma* (srpsko izdanje iz 2004). Bunjuel kaže: "... Rimokatolička vera bila je duboko ukorenjena u nama. Ni za trenutak nam nije padalo na pamet da dovodimo u sumnju njenu univerzalnu istinu."

A što se Elektrinog kompleksa tiče, zanimljivo je da je otac ovog reditelja bio četvrt veka stariji od majke. Ima nečeg veličanstvenog i perverznog u sceni kad se redovnica odeva u venčanicu, a njena plava kosa je nepokrivena, što je redovnicama inače uskraćeno. Samim tim što je na to pristala, Viridijana se i protiv svojih uverenja simbolički podredila i podala ujaku, a njeno telo je konzumirano. U oba filma Bunjuel vrhunskim sredstvima svoje režije dočarava klaustrofobičnu atmosferu u kojoj obitavaju njegovi junaci i junakinje, a ti mučni eksterijeri i enterijeri mogu biti alegorija fašističke Španije.

Oba filma su krajnje morbidna.

U pomenutoj knjizi reditelj kaže: "...Obožavam tajne prolaze, tišinu biblioteka, stepeništa koja vode u nepoznato, skrivene sefove..." (...) "... Užasavam se gomile. Pod gomilom podrazumevam svaki skup od preko šestoro ljudi. A masa sveta na jednom mestu potpuno mi je neshvatljiva i plašim je se..." *Viridijana* i *Tristana* savršeno su samotni filmovi.

Nadamo se da smo ovim esejem uspeli da ukažemo na neke bitne i tipične osobine Bunjuelovih filmova, da ukažemo na suštinu, da zavedemo javnost i čitaocu sugerišemo da se zainteresuje za kompletan Bunjuelov opus, bremenit remek-delima. Njegovi filmovi podesni su za psihoanalitička ispitivanja ali on, paradoksalno i svojstveno samo njemu kaže: "Ne volim psihologiju, psihijatriju i psihoanalizu."

Ovaj esej ćemo da zaključimo jednom "terenskom" činjenicom: kad god se u beogradskom Muzeju kinoteke prikazuju Bunjuelovi filmovi, dvorana je krcata. (Tako je barem bilo sedamdesetih godina prošlog veka, u vreme dok je pisac ovog teksta bio mlad.)

Aleksandar Krstić

Filozofska praksa kao nova paradigma u filozofiji

(osvrt na Trinaestu međunarodnu konferenciju o filozofskoj praksi: filozofska praksa kao profesija i nova paradigma u filozofiji, Beograd 15. 8 ς18. 8. 2014; Fakultet za medije i komunikaciju Univerziteta Singidunum)

Trinaesta međunarodna konferencija koja je održana od 15. do 18. avgusta 2014. na Fakultetu za medije i komunikaciju Univerziteta Singidunum u Beogradu, u organizaciji Instituta za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu i Srpskog udruženja za filozofsku praksu (SPPA), Stručne grupe za etiku (Centara za bezbednosne studije) uz podršku Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije. Predstavlja jedan od najznačajnijih događaja u našoj filozofskoj kulturi ove godine, jer je okupila najznačajnije predstavnike iz celog sveta (kao što su Lu Marinof, Oskar Brenefie, Vona Firi i dr).

Sve sesije su se održavale na Fakultetu za medije i komunikaciju. Rad konferencije se zasnivao na plenarnim debatama i mini seminarima, kao i na radionicama koje su se održavale na određene teme. Takođe, najznačajnija imena filozofske prakse su držala i individualna savetovanja sa zainteresovanim učesnicima. Jedino klasično predavanje (uvodno) je održao Prof. dr Lu Marinof (sa Siti koledža, Univerziteta Države Njujork), jedan od najaznačajnijh predstavnika filozofske prakse u svetu. Autor poznate knjige i kod nas prevedene knjige „Platon, a ne prozakτ. Filozofska praksa kako je zamišlja Lu Marinof treba da bude dopuna, a ne supstitucija psihijatriji, psihoterapiji i psihološkom savetovanju. Postoje situacije u kojima je doseg ovih klasičnih naučnih disciplina ograničen i gde „drevna mudrostτ i „staranje o dušiτ, mogu da daju bolje rezultate. Dakle, postoje problemi koji su možemo reći, pre svega filozofske, socijalne ili kulturološke prirode i oni iziskuju filozofski tretman.

Filozofska praksa predstavalja jednu od najnovijih paradigmi u filozofiji i predstavlja autentični odgovor na krizu, kako u filozofiji tako i na globalnom planu. Filozofska praksa se bavi filozofskim savetovanjem i vođenjem, pomažući ljudima da se uhvate u koštac sa

izazovima i problemima savremenog sveta brzih promena naučno-tehnoloških paradigmi. Značajne domete ima i u kontekstu razvijanja novih obrazovnih strategija i u radu sa decom, posebno na razvijanju kritičkog mišljenja i novih metoda koje podstiču decu na samorefleksiju i razvoj sopstvenih duhovnih potencijala.

Posebno u vremenima društvene i ekonomske krize, filozofska praksa pruža ljudima mogućnosti da se izbore sa njenim različitim posledicama, pradlažući im da primene „drevnu mudrostτ i filozofske ideje na probleme svakodnevnog života. Filozofska praksa predstavlja danas jednu od najznačajnih savetodavnih i terapeutskih koncepcija u zapadnoj Evropi, Severnoj i južnoj Americi, Rusiji, a sve više pristalica zadobija u Kini i Indiji. Ovaj vid primenjene filozofije pruža i različite mogućnosti nastavnicima da se suoče sa profesionalnim i stručnim problemima, da savladaju stres na poslu, da produbе veštine komunikacije, da sami rade na sebi i svom profesionalnom, intelektualnom i ljudskom razvoju. Ideja celoživotnog obrazovanja i stalnog stručnog usavršavnja, odgovara ideji filozofske prakse, konstantom samoistraživanju i razvijanju stvaralačkih potencijala čoveka. Filozofska praksa se ne odnosi samo na podučavanje filozofije, već se njene metode mogu primenjivati na podučavanje različitih predmeta i naučnih oblasti.

Paradigma na koju se oslanja filozofska praksa je Jaspersova filozofija egzistencije, odnosno njegov koncept „filozofije bez naukeτ i model Svetske istorije filozofije. Takođe, kao vodeća ideja filozofske prakse može da posluži i Poperov stav da su svi ljudi, muškarci i žene, filozofi. Ako i nemaju filozofskih problema, svakako prema Poperu imaju filozofskih predrasuda. Naravno, Jaspersov model ne isključuje nauku, nego predstavlja jedan model promišljanja relaksiran od akademskih balasta kojima podležu nauka i konvencionalna filozofija. Štaviše, jaspersovska koncepcija pruža širok okvir za primenu, jer omogućava produktivnu simbiozu zapadnih i orijentalnih misaonih kapaciteta. Napuštanje evrocentričke paradigme zapadne filozofije, predstavlja jedan značajan misaoni otklon i pokušaj prevladavanja krize u filozofiji. Filozofska praksa koristi ovo obilje istočnjačkih misaonih koncepcija i praksi, kako bi oživotvorila samorefleksiju unutar zapadne tradicije.

Što se tiče same filozofske prakse i ova konferencija je pokazala da i u njoj postoji izvesna antitetika, koja se ne ispoljava samo u tehničkim pitanjima mogućnosti, odnosno moralne ili pravne zasnovanosti, dijagnostike ili privatne prakse. Nego se takođe izražava na planu problema koji se može formulisati, kroz pitanje da li je cilj filozofske prakse, tzv. „duhovni balansτ i „spokojstvo dušeτ ili „nemirτ

koji je proizišao iz čuđenja i koji vodi zadovoljstvu kroz razvijanje kritičkog mišljenja i logičko-argumentativnog „provociranjaτ problemskih situacija? Oba antitetička modela vode do antičkog ideala γ2ѕ♯ι ‖εα!♯ѕ2.

Povesno-filozofska zasnovanost filozofske prakse može se tražiti u terpeutskom usmerenju „staranja o dušиτ, unutar antičke filozofije, odnosno pre svega u misaonim tradicijama helenističko-rimske epohe. Postoji izvesna sličnost našeg vremena i tog doba. Suočen sa tektonskim promenama u svom životu, antički Grk se suočava sa gubitkom vlastitog identiteta, oličenom u svom polisu (ѕѕλι|). Gubitak ovog identiteta implicira „duševni nemirτ, a jedini lek koji mu je za to mogao biti prepisan je lek koji mu nudi filozofija. Filozofski ideal tog doba je α♯αρα5ια, duševno spokojstvo (mir), koji mu nude svaka sa svojim modelom sreće (blaženstva), stoička i epikurova filozofija. Ove dve filozofske škole predstavljaju pravu anticipaciju savremene filozofske prakse, kao i pre toga Sokratova dijalektička delatnost u klasičnoj Atini.

„Sokratovski dijalogτ predstavlja najznačajniji metod filozofske prakse. Sva usmerenja polaze i završavaju sa sokratskim ili tzv. neosokratskim dijalogom (kako ga neki praktičari, posebno u Finskoj, nazivaju), kao osnovom za savetodavno ili pedagoško delovanje. Suština ovog pristupa nije u nametanju gotovih terapeutskih rešenja, nego posmatranje korisnika ovih aktivnosti kao aktivnog sagovornika u komunikativnom diskursu, čiji je cilj samorefleksija i otkrivanje sopstvenih intelektualnih resursa sa ciljem rešavanja svojih ličnih ili profesionalnih problema. Filozofska praksa, dakle, pokušava da suoči čoveka sa samorefleksijom kao mogućom osnovom za racionalno rešavanje određenih ličnih problema. Pretpostavka od koje polazi je da nisu svi lični problemi psihološko-psihijatrijske prirode, nego proizilaze iz određenih situacija koje impliciraju filozofsko rešenje. Postoje svakako problemi koji su genetske ili neurološko-cerebralne prirode, odnosno koji proizilaze iz određenih traumatskih situacija iz najranijeg perioda života ili su posledice delovanja određenih psiho-aktivnih supstanci. Rešavanje takvih problema svakako podrazumeva delovanje medikamentoznom terapijom, odnosno psiho-terapijom ili u benignijim situacijama psihološkim savetovanjem. Filozofski savetnik u ovakvim situacijama može biti samo pomoćni konsultant, a filozofska praksa se u ovakvom kontekstu posmatra samo kao dopuna ovim aktivnostima.

Posebno se može posmatati odnos između filozofske prakse i psihoanalize. Psihoanaliza kao metanaučna konstrukcija ima izuzetno jak filozofski potencijal. Gotovo da i ne postoji nijedan značajan savremni filozof koji nije reflektovao kritički odnos prema ovom modelu

psihoterapije. Dakle i psihoanalitičku tradiciju možemo pridodati anticipacijama savremene filozofske prakse.

Prema jednom od modela filozofskog savetovanja (model Lu Marinofa) komunikacija između savetnika i klijenta se odvija kroz takozvani P.E.A.C.E-proces. Skraćenica sugeriše svrhu aktivnosti (duševni mir), koja se ispoljava kroz uočavanje i precizno formulisanje PROBLEMA, zatim kroz indikovanje EMOCIJA proizišlih iz problemske situacije, potom se vrši ANALIZA, odnosno razumevanje okolonosti, uzroka i posledica. Do ovog trenutka aktivnost filozofskog savetnika se ne razlikuje o bilo kojeg savetnika ili voditelja. Tada nastupa momenat KONTEMPLACIJE, pokušaj da se prevlada problem putem sugerisanja odgovarajuće filozofske koncepcije koja odgovara okolnostima i ličnosti klijenta. Momenat koji pokazuje znanje i veštinu filozofskog savetnika koji treba da vodi ličnost sagovornika do poslednje faze EKVILIBRIJUMA. Momenat sinteze celokupne aktivnosti, kada se samom klijentu otvara, kroz ponuđene filozofske koncepcije, kritička samorefleksija kroz koju on treba da razreši problemsku situaciju.

Samorefleksija kao temelj za konstituisanje personalnog identiteta, posreduje unutar ovakvog modela primenjene filozofije sferu privatnog (mišljenje) sa sferom javnog (dijalog). Dijalog i refleksija su dve ključne reči. Kako se i mišljenje može legitimno interpretirati (u duhu platonističke tradicije) kao dijalog (unutrašnji), tim pre se komunikativni diskurs može pokazati kao ključni momenat u realizaciji samorefleksije kao svrhe filozofske prakse. Ovaj model filozofske aktivnosti nije zasnovan u autističnom samorazumevanju filozofije svesti već, pokušava da se internalizuje kroz komunikativni diskurs i priznanje.

Čini se da je doprinos filozofske prakse savremenoj filozofskoj kulturi izuzetno velik jer je vraća neposrednom ishodištu svetu života. Interes za nju se sve više širi kako se širi kriza savremenog sveta. Filozofska praksa danas postaje sve više i akademska disciplina. Sve je više master i doktorskih studija iz ove oblasti i to na najznačajnijim evropskim i svetskim univerzitetima. Dilema o tome da li je filozofska praksa samo jedna profesija ili nova filozofska paradigma je lažna dilema. Jer je ona podjednako i jedno i drugo, jer odgovara na sve izazove kako u kontekstu savremenog života tako i one koje produkuje sama filozofija (akademska pre svega). Kraj filozofije? Ne, filozofska praksa!

AUTORI AGRAFE

Doc. dr Srđan Damnjanović (1968), objavio sto tekstova (kritika, ogleda, studija) i knjige: *Mali rečnik grešaka ne samo za novinare, Medijalogike* i *Rečnik grešaka*.

Mr Žana Damnjanović (1970), magistar književnih nauka i profesor engleskog jezika. Bavi se književnom kritikom i prevođenjem.

Milan Đorđević (1978), na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu diplomirao je na Odseku za filozofiju, a potom je na istom fakultetu završio i postdiplomske studije filozofije. Radno iskustvo u struci sticao je kao nastavnik filozofije, logike i građanskog vaspitanja u Srbobranu, Vrbasu i Novom Sadu. Saradnik časopisa *Republika* (Glasilo građanskog samooslobađanja).

Stefan Erdoglija (1985), saradnik asistent ceripa. Diplomirao filozofiju na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Autor tri objavljena rada iz oblasti teorije ideologije, kriticke teorije društva i psihoanalize.

Dr Milica Jelkić (1982), pohađala je škole za decu pesnike, diplomirala je na Medicinskom Fakultetu u Novom Sadu 2008. godine. Nakon tri godine volontiranja zaposlena je kao lekar u Vojnomedicinskom centru. Radi i živi u Novom Sadu. Od aprila do novembra 2014. godine bila je član srpskog tima za medicinske evakuacije vazdušnim putem u mirovnoj misiji pod okriljem UN u Kinšasi DR Kongo.

Aleksandar Kristić (1969), profesor filozofije. Bavi se pisanjem filozofskih tekstova i organizacijom filozofskog života (takmičenja u besedništvu, tribine, i sl).

Dr. sc. Željka Matijašević, redovna profesorica na Odsjeku za komparativnu književnost, Filozofski fakultet u Zagrebu. Završila je studij komparativne književnosti i francuskog jezika i književnosti na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Magistrirala je na Sveučilištu Cambridge, Sidney Sussex College, s radnjom iz područja psihoanalitičke teorije. Doktorirala je 2000. godine na Sveučilištu Cambridge, Trinity College, s temom iz područja psihoanalitičke teorije, s posebnim naglaskom na odnos psihoanalitičke teorije i filozofije. Objavila je knjige *Lacan:ustrajnost dijalektike*, *Strukturiranje nesvjesnog: Freud i Lacan, Uvod u psihoanalizu: Edip, Hamlet, Jekyll/Hyde*.

Aleksandar Matković (1988), diplomirao je filozofiju na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu 2012, sa završnim radom na temu „Fuko i jeres genealogije“. Na istom fakultetu je odbranio i master rad pod nazivom „Avgustinovska senka Dekartovog cogita“. Trenutno je na doktorskim studijama. Bavi se savremenim marksizmom, teorijom biopolitike i političkom ekonomijom. Član je udruženja *Association pour l'autogestion*, Kolektiva Gerusija i uredništva časopisa *Stvar*.

Dr sc. Borislav Mikulić (1957), redovni profesor pri Odseku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu. Područja istraživanja i interesa obuhvataju

epistemologiju, filozofiju jezika, praktičku filozofija, povest ideja zapadne filozofije (antička, moderna i savremena), te indijske filozofske tradicije, prevođenje i primenjenu filozofsku publicistiku. Ukupna stručna bibliografija iznosi pet autorskih knjiga, stotinak većih i manjih studija, članaka, saopštenja sa skupova, komentarskih recenzija stručne literature, kritika, primijenjenih filozofskih eseja, prevoda i drugih stručnih i publicističkih radova.

Dr Elena Papanikolau, 2002. godine diplomirala filozofiju na Univerzitetu u Kembridžu, dobitnica Bateman stipendije i nagrade za filozofiju Kitty Crowley. Doktorirala 2006. na atinskom univerzitetu sa temom iz oblasti estetike kantovske filozofije. Već tri godine predaje na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Atini. Godine 2012. stekla je i diplomu na Konzervatorijumu za klavir u Atini, kao prva u klasi.

Dr. sc. Aneta Sandić (1973), doktor psiholoških nauka i psihijatar. Odbranila doktorsku disertaciju naslovljenu *Objektni odnosi u psihoanalitičkoj psihoterapiji agorafobije i paničnog poremećaja*, Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu, BiH. Učesnik međunarodnih kongresa psihologa i psihijatara, objavila niz stručnih publikacija i naučnih radova. Pozivani predavač na Odsjeku za psihologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Sarajevu, psihijatar u Privatnoj psihijatrijskoj ordinaciji „Dr. Sandić".

Dr Regina Šolc, radno iskustvo stekla je učestvujući u istraživanjima o medijaciji na Univerzitetu u Ruru i na obukama iz oblasti menadžmenta u međunarodnim kompanijama. Od 1987. radi u privatnoj praksi kao grupni analitičar i psihoterapeut, a uža specijalnost joj je lečenje trauma. Član je više udruženja za grupnu analizu i psihoterapiju, supervizor i mentor na Institutu za terapiju i primenjenu grupnu analizu. Uređivala naučne časopise. Njene publikacije bave se teorijom velikih grupa i istražuju uticaj kultura i kolektivnih trauma na nesvesne procese.

Mr Danko Stojić (1958), diplomirani filmski i TV reditelj, magistar filmologije i književnik. Po svojim scenarijima režirao veći broj polučasovnih i kratkih dokumentarnih filmova i emisija, među kojima se ističe TV serija NEMI JEZIK (1992 - 1993), snimljena za RTS. Scenarista i reditelj dugometražnog igranog filma PSIHO-SEANSA (2013). Pisac većeg broja proznih knjiga, sabranih u obimnim tomovima SELENA (2010) i PRIVATNI ČAS (2011). Piše knjige iz oblasti teorije filma i zbirke kritičkih osvrta književnih dela. Takodje se ogledao u čitavom nizu drugih oblasti. Kao spoljni saradnik prisutan je u blizu pedeset časopisa za književnost i kulturu.

Dr Vamik Volkan (1932), emeritus profesor psihijatrije na Univerzitetu u Virdžiniji. Gotovo tri decenije vodi međunarodne interdisciplinarne timove na različita krizna područja širom sveta nastojeći da nezvaničnim putem navede na trajan dijalog predstavnike suprotstavljenih grupa. Njegov rad na ovom području rezultirao je novim teorijama o ponašanju velikih grupa u ratnim i mirnodobskim uslovima. Autor je i koautor više od trideset knjiga i urednik još deset. Godine 1987. osnovao je Centar za proučavanje uma i ljudskih interakcija (CSMHI) na Medicinskom fakultetu Univerziteta u Virdžiniji, kojim je upravljao do 2002. godine.

AUTHORS

Srdjan Damjanovic PhD (1968), a philosophy teacher. He has published more than a hundred articles (reviews, essays, studies) and three books (*A Little Dictionary of Fallacies - not only for Journalists, Medialogics* and *Dictionary of Fallacies*).

Žana Damnjanović MA (1970), an English teacher. She received a master's degree in English literature from the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. She writes literary criticism and translates literary and scientific works.

Milan Đorđević (1978), graduated from the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad, where he subsequently recieved his master's degree in philosophy. He has acquired his working experience as a teacher of philosophy, logic and civic education in Srbobran, Vrbas and Novi Sad. He writes for the journal *Republika*.

Stefan Erdoglija (1985), an associate at Cerip. He graduated philosophy from the Faculty of philosophy in Belgrade. He has authored three works in the field of ideology, critical social theory and psychoanalysis.

Dr Milica Jelkić (1982), attended schools for children poets, graduated from the Faculty of Medicine in Novi Sad in 2008. After three years of volunteering, she started her medical career at Military Medical Centre. In the period from April to November 2014 she was a member of the Serbian team for medical air evacuation in the UN peacekeeping operation in Kinshasa, The Democratic Republic of the Congo. She currently lives and works in Novi Sad.

Aleksandar Kristić (1969), a philosophy teacher. He writes philosophical texts and works on the organization of philosophical life (oratory competitions, forums, etc).

Željka Matijašević PhD. Professor at the Department of Comparative Literature at The Faculty of Philosophy in Zagreb. She studied comparative literature and the French language and literature, and graduated from the Faculty of Philosophy in Zagreb. She recieved her master's degree in psychoanalytic theory from the University of Cambridge, Sidney Sussex College. In 2000 she earned a doctoral degree from the University of Cambridge, Trinity College, successfully completing the research in the field of psychoanalytic theory, with an emphasis on the relationship between psychoanalytic theory and philosophy. So far she has published three books: *Lacan: the Persistence of Dialectics, Structuring of the Unconscious: Freud and Lacan, Introduction to Psychoanalysis : Oedipus, Hamlet, Jekyll / Hyde.*

Aleksandar Matković (1988), graduated from the Faculty of Philosophy in Novi Sad in 2012, with a BA theses "Foucault and the heresy of genealogy". He earned his master's degree from the same University, with a thesis entitled "The Augustinian Shadow of Descartes' *cogito*". He is currently a PhD student. His main fields of interest are Marxism, theories of biopolitics and political economy. He is a member of the association *Association pour l'autogestion,* Gerusija collective and the editorial board of the journal *Stvar*.

Borislav Mikulić PhD (1957). Professor at the Faculty of Philosophy, University of Zagreb. Domains of research and teaching: History of ideas in ancient and modern philosophies (Western and Indian); epistemology (historical, systematic and applied), continental philosophies of language, theories of discourse; philosophy of politics, ethics. Academic writings (since 1980) include FIVE books, studies, and articles on systematic and historical issues in both Western and Indian philosophies, as well as translations of philosophical works from modern (German, English, French, and Italian) and classic languages.

Elena Papanikolaou PhD. In 2002 she finished her Bachelor's Diploma in Philosophy with first class, in the University of Cambridge, she was appointed Bateman Scholar and was awarded the Kitty Crawley Prize for Philosophy. In the next year she obtained her Masters' in Classics, in Cambridge, and in 2006 she obtained her PhD in Kantian Philosophy and Aesthetics, in the University of Athens. In 2012 she completed her postDoc research in Aesthetics and Philosophy of Art. She has taught in the University of Athens, Faculty of Philosophy, for 3 years as an assistant lecturer. In January 2012 she obtained her Diploma of Piano at the Conservatoire *Orfeion*, in Athens, with a first class and distinction. In June 2014, she finished her master's diploma in classical piano, in the class of maestro Jean-Bernard Pommier, (Codarts, Rotterdam).

Aneta Sandić PhD (1973), a psychiatrist. She received a doctoral degree in psychology from the Faculty of Philosophy, University of Sarajevo, with the dissertation entitled *Object Relations in Psychoanalytic Psychotherapy of Agoraphobia and Panic Disorder*. She has participated in many international congresses of psychology and psychiatry and published a number of publications and scientific works. She is a visiting lecturer at the Department of Psychology, University of Sarajevo and a psychiatrist at Private psychiatric practice "Dr. Sandić".

Regine Scholz, PhD. Working experiences includes research on mediation at Ruhr University Bochum and in-house management trainings in an internationally operating oil company. Since 1987 she works in private practice as group analyst and psychotherapist, specialised in trauma treatment. She is a member of the Management Committee of the Group Analytic Society International and a member of the Scientific Committee of the German Society for Group Analysis and Group Psychotherapy (D3G). She is a supervisor and training analyst at D3G and a member of Training staff of the Munster Institute of Therapeutic and Applied Group Analysis, a former editor of "Arbeitshefte Gruppenanalyse" (Psychosozial) and a member of the editorial board of the journal *group analysis*. Publications are mainly on issues of large group theory, exploring the influence of culture and collective trauma on unconscious processes.

Danko Stojic MA (1958), a film and TV director and a writer. He holds a master's degree in film studies. He has written screenplays and directed a number of half-hour documentaries and short films and TV shows, such as *Silent Language* (1992 - 1993), made for RTS. In 2013 he made his first feature-length film *Psycho-seance*. He has also written a number of books of fiction, collected in the anthologies entitled *Selena* (2010) and *The Private Lesson* (2011). He writes books about film theory and critical reviews of literary works. As an associate, he is present in nearly fifty journals of literature and culture.

Vamık D. Volkan PhD (1932). Emeritus Professor of Psychiatry at the University of Virginia, Charlottesville, Virginia, the Senior Erik Erikson Scholar at the Erikson Institute of Education and Research of the Austen Riggs Center, Stockbridge, Massachusetts, and an Emeritus Training and Supervising Analyst at the Washington Psychoanalytic Institute, Washington, D.C. He is the President of International Dialogue Initiative (IDI). For nearly three decades, Volkan has led interdisciplinary teams to various trouble spots around the world and has brought high-level "enemy" representatives together for years-long unofficial dialogues. His work in the field has resulted in his developing new theories about large-group behavior in times of peace and war. He has authored or coauthored more than thirty books and has edited or coedited ten more. In 1987, Vamık Volkan founded and until 2002 directed Center for the Study of Mind and Human Interaction (CSMHI) at the University of Virginia School of Medicine.

Tema sledećeg broja Agrafe je

NEUROPSIHOANALIZA I FILOZOFIJA DUHA

Tekstove, pitanja i komentare slati na elektronsku adresu
agrafa@filozofija.edu.rs
Rok za prijem tekstova je 1. decembar 2015.