



TREĆA STUDENTSKA FILOZOFSKA KONFERENCIJA SUMMA STUDIORUM PHILOSOPHIAE

Handwritten text in a cursive script, partially obscured by a black ink blot.

FILOZOFIJA I EMOCIJE



ZBORNİK RADOVA

Handwritten text in a cursive script, partially obscured by a black ink blot.

**ODSEK ZA FILOZOFIJU
FILOZOFSKI FAKULTET
UNIVERZITET U NOVOM SADU**

Univerzitet u Novom Sadu
Filozofski fakultet
Odsek za filozofiju

TREĆA STUDENTSKA FILOZOFSKA KONFERENCIJA

SUMMA STUDIORUM PHILOSOPHIAE

FILOZOFIJA I EMOCIJE

Novi Sad
29. i 30. jun 2019.

Zbornik radova



Filozofski fakultet
Novi Sad, 2021.

UNIVERZITET U NOVOM SADU
FILOZOFSKI FAKULTET NOVI SAD
21000 Novi Sad
Dr Zorana Đinđića 2
www.ff.uns.ac.rs

Za izdavača
Prof. dr Ivana Živančević Sekeruš

TREĆA STUDENTSKA FILOZOFSKA KONFERENCIJA
SUMMA STUDIORUM PHILOSOPHIAE
FILOZOFIJA I EMOCIJE
Zbornik radova

Recenzenti
prof. dr Dragan Prole, Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu
prof. dr Damir Smiljanić, Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu

Dizajn korica
Kolja Kočiš

Slika na koricama
Gistav Dore, Plemeniti pagani u Limbu (prizor iz Danteove Božanstvene komedije)

Tehnička priprema
Igor Lekić

ISBN
978-86-6065-656-0

URL
<http://digitalna.ff.uns.ac.rs/sadrzaj/2021/978-86-6065-656-0>



Novi Sad, 2021.

Zabranjeno preštampavanje i fotokopiranje. Sva prava zadržava izdavač i autor.
Sadržaj i stavovi izneti u ovom delu jesu stavovi autora i ne odražavaju nužno stavove
Izdavača, stoga Izdavač ne može snositi nikakvu odgovornost prema njima.

Zbornik uredili

doc. dr Nevena Jevtić
doc. dr Goran Rujević
mast. Miloš Miladinov

Programski odbor konferencije

prof. dr Dragan Prole
prof. dr Milenko A. Perović
prof. dr Željko Kaluđerović
prof. dr Damir Smiljanić
doc. dr Mina Đikanović
doc. dr Marica Rajković

Organizacioni odbor konferencije

prof. dr Una Popović
doc. dr Nevena Jevtić
doc. dr Nikola Tatalović
doc. dr Stanko Vlaški
doc. dr Goran Rujević
mast. Lazar Atanasković
mast. Ana Miljević
mast. Miloš Miladinov
mast. Tanja Todorović

Sadržaj

Reč urednika.....	7
<i>Andrija Jurić</i>	
NEUROFIZIOLOŠKA I FENOMENOLOŠKA OSNOVA OSEĆAJA BOLA	11
<i>Panagiotis Chrysopoulos</i>	
EMOJI AND AUTHENTICITY: A scenario that answers how AI shapes our philosophical investigation on digital communication	27
<i>Grujić Bojan</i>	
PROBLEM AFEKTIVNOSTI U PLATONOVOJ TEORIJI PESNIŠTVA.....	43
<i>Igor Janković</i>	
EMPATIJA I FIKCIJA U HJUMOVOJ FILZOFIJI	59
<i>Zorica Matoš</i>	
ARISTOTELOVO ZASNIVANJE ETIKE U SVETLU MODERNOG POJMA EMOCIJA.....	71
<i>David Menčik</i>	
POLITIČKI I ETIČKI MOTIVI ZA NADVLADAVANJE EMOCIJA U PLATONOVOJ I SENEKINOJ FILOZOFIJI – SA FOKUSOM NA STRAH OD SMRTI	81
<i>Aleksandar Prica</i>	
VOLJA ZA ISTINOM I KULT LAŽI: ULOGA INTUICIJE, EMOCIJA I NAGONA U NIČEOVOJ EPISTEMOLOGIJI I ESTETICI	99
<i>Luka Rudić</i>	
LAKAN O LJUBAVI	115
<i>Lazar Trifunović</i>	
EMOCIJE KAO POKRETAČ LJUDSKOG DELANJA	129

Vuk Trnavac

„BLIŽNJI KAO DRUGI JE BRAT“: LEVINASOVA „EMOCIONALNA
FENOMENOLOGIJA BLISKOSTI“ IRAŽENA HORIZONTOM LICA
DRUGOG 145

Goran Vujkov

PROBLEM PLATONOVE ESTETIKE LEPOG 161

Reč urednika

U žarko leto 2019. godine, krajem juna meseca, Filozofski fakultet u Novom Sadu bio je mesto susreta studenata iz Atine, Beograda, Ljubljane, Sarajeva, Zagreba i Novog Sada. Povod je bio, kako to sa filozofima uostalom i biva, razgovor o sasvim uobičajenom predmetu na ne baš tako uobičajen način: razgovor o filozofiji i emocijama. Doista, u ljudskom iskustvu, emocije su neizbežan deo bezmalo svačijeg dana. Razgovor o emocijama je takođe redovno iskustvo u životu, iako bi mnogim ljudima pomoglo kada bi takvi razgovori bili češći i duži. Ali razgovor o emocijama i filozofiji nekome može upaliti lampice upozorenja na približavanje oprečnim terminima. Filozofija uobičajeno slovi za racionalnu aktivnost, dok emocije uobičajeno konotiraju sve suprotno od toga. Srećom, dvadesetak studenata sa nekoliko balkanskih univerziteta odlučno su rekli „ne” ovoj restriktivnoj pretpostavci i jasno afirmisali otvorenost filozofske refleksije. Bilo da to objasnimo entuzijazmom ili znatiželjom ili čak hrabrošću, ovi studenti nesumnjivo su pokazali spremnost da svoja filozofska znanja upotrebe javno i da učine prve korake ka učešću u razgovorima akademske zajednice. Neki od rezultata konkretnih razgovora koji su se vodili na ovom skupu sada se mogu pročitati u tekstovima koji slede.

Svi složeni problemi zahtevaju da se sagledaju sa brojnih stanovišta, i upravo raznolikost radova u ovom zborniku odgovara mnogobrojnim pitanjima koja možemo postaviti u vezi sa emocijama: kako funkcionišu ti brojni mehanizmi koje nazivamo emocijama, kako možemo saopštiti jedan tako intiman doživljaj drugoj osobi i da li ikada možemo doživeti emociju drugog, kako emocije utiču na našu spoznaju i delanje, da li emocije možemo ukrotiti ili ih, pak, stvarati po želji? Svaki od radova učesnika je mali prozor kojim se osvetljava deo jedne velike celine, a iz same pozicioniranosti tih prozora već se dosta toga može saznati.

Jedna od ključnih napetosti vezanih za svaku emociju je, sa jedne strane, inherentna privatnost svakog doživljenog emotivnog stanja, a sa druge strane,

uticaj koji emocije jednog čoveka imaju na njegovo ponašanje, te, samim tim, uticaj koji imaju na druge ljude iz bliže ili dalje okoline. Iako naši jezici poseduju razne nijansirane reči kojima opisujemo unutrašnja afektivna stanja, da li sasvim sigurno možemo reći da se njima prenosi punina onoga što je emocija? Da li jedna osoba može pouzdano tvrditi da se u dva različita navrata našla u istom emotivnom stanju? Neki od naših mladih autora su svoju pažnju više usmerili na stranu individualnog doživljaja emocija, dok su se drugi fokusirali na komunikaciju emocija i njihov kolektivni značaj. Tako se među priloženim tekstovima mogu pronaći oni koji se pitaju da li je empatija moguća, ali i oni koji pružaju analizu odnosa emocija i vrlina kao izvora ljudskog delanja.

Druga značajna karakteristika emocija je već pominjana pretpostavljena trpnost svakog emotivnog stanja. Emocije, pasije, afekti redovno se poimaju kao stanja koja trpi duša i koja, uslovno, mogu biti tek pokretači na aktivnost, delanje. U više ponuđenih tekstova se može pročitati indirektno tematizovanje ovog obeležja, a neki od njih čak eksplicitno problematizuju ovo stanovište i ispituju da li su dometi učinka emocija možda širi nego što bi se po njihovom imenu dalo naslutiti.

Ogrešili bismo se o brojna predubedenja ako ne bismo pomenuli večno rivalstvo između emocija i razuma, srca i glave, ta dva glasa koja nas toliko često rastrzavaju u različitim pravcima. Da li je ova suprotstavljanost zaista naznaka postojanja dva unutrašnja principa, ili je ona samo posledica ograničene subjektivne perspektive našeg jednog unutrašnjeg života? Ako sukob doista postoji, smisleno je upitati se da li razum može ukrotiti emocije, te da li emocije mogu osloboditi okove razuma. Ako je, pak, sukob iluzija, vredi ispitati mogućnosti intersekcije ovih domena duše. Upravo ovakve zagonetke se pronalaze u radovima učesnika skupa.

Naposletku, raznolikost tekstova u ovom zborniku se može uočiti i sa još jednog aspekta – istorijskog. Pri formiranju svojih argumenata, autori su se direktno ili posredno oslanjali na širok dijapazon filozofskih autoriteta: od

klasičnih antičkih filozofa pa do savremenih mislilaca i uz brojne figure između tih krajnosti, učesnici su u svojim radovima jasno demonstrirali da se povod i temelj za razgovor o emocijama može zahvatiti iz bezmalo čitave istorije filozofije. To, uostalom, ne treba da nas čudi, jer razmišljanje o emocijama nužno je staro koliko i razmišljanje i emocije sami. Bilo da je reč o Platonu koji u patetici duše vidi još jedno sredstvo odgoja ili o Lakanu koji pokušava da dokuči šta je to i kako funkcioniše ljubav, svaka epoha imala je svoj način suočavanja sa unutrašnjim vrtlogom afekata; neretko su ta suočavanja više kazivala o tim epohama nego o emocijama, no svako saznanje je vredno.

Naravno, rad na ovim pitanjima nije završen. Prozori nam jesu ponudili isečke istine, ali veliki deo predmeta emocija i dalje ostaje sporan ili uopšte nedokučen. Učesnike ovog novosadskog skupa, međutim, vredi posmatrati sa nadom – nadom da generacije koje dolaze imaju obilje intelektualne hrabrosti i prilježnosti da nastave sa razgrtanjem mraka neznanja.

doc. dr Nevena Jevtić
doc. dr Goran Rujević
mast. Miloš Miladinov

Andrija Jurić
Filozofski fakultet
Univerzitet u Novom Sadu
nusolog@gmail.com

NEUROFIZIOLOŠKA I FENOMENOLOŠKA OSNOVA OSEĆAJA BOLA

Apstrakt: Autor u radu nastoji da prikaže odnos neurofiziološke i fenomenološke osnove emocija i mentalnih stanja. Neurofiziologija predstavlja moždane procese, stanja i regione procesuiranja informacija koji podležu našim mentalnim stanjima; dok se fenomenološka osnova odnosi pre svega na fenomenalne i kvalitativne aspekte subjektivne dimenzije mentalnih stanja u savremenoj filozofiji duha. Taj odnos biće prikazan na paradigmi mentalnog stanja – osećaju bola i rezultatima Grahekovog istraživanja disocijativnih sindroma koje ima bitne implikacije i za filozofiju duha i filozofiju emocija. Cilj rada biće uočavanje „prevoda“ i prelaska sa neurofiziološkog mnoštva i heterogenosti moždanih procesa na fenomenološko jedinstvo i homogenost mentalnih stanja. U tom fenomenološkom jedinstvu se onda neko mentalno ili emotivno stanje određuje isključivo prema svom fenomenalnom i kvalitativnom aspektu, tj. subjektivnom i načinu na koji je doživljeno. Prelaskom u sferu duha, ono što je shvatano kao *supstancija* i kao *akcidencija* mentalnih stanja, zamenjuju svoja mesta.

Cljučne reči: neurofiziologija, fenomenologija, bol, emocije, svest, mentalno stanje, subjekt, mozak.

1. Uvod

Predmet ovog izlaganja na konferenciji 'Filozofija i emocije' je pokušaj jednog prikaza odnosa neurofiziološke osnove i fenomenološke dimenzije naših mentalnih stanja, na primeru i paradigmi osećaja bola. U tome ćemo se služiti radom i knjigom Nikole Graheka, *Feeling Pain and Being in Pain*,¹ na primeru pacijenata sa disocijativnim sindromom asimbolije bola.

¹ Grahek, N, *Feeling Pain and Being in Pain*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 2007.

Neurofiziologija je grana fiziologije koja istražuje funkcije i mehanizme nervnog sistema i njegove osnovne strukturne jedinice, neurona. Usko je povezana sa psihologijom, neurologijom, anatomijom, citologijom i sl. S druge strane, termin „fenomenološki“ se ovde upotrebljava u psihološkom smislu kakav ima u savremenoj filozofiji duha: kako meni nešto izgleda; takođe i u smislu kvalitativno „obojenih“ mentalnih stanja ili kvalitija.² To je najbolje prikazano u Nejgelovom radu „Kako izgleda biti slepi miš?“,³ gde je fenomen vezan za jedinstvenu subjektivnu tačku gledišta; ili u Džeksonovom radu „Epifenomenalna kvalitativna svojstva“,⁴ koji postavlja pitanje: kako boli bol? Ukratko rečeno, pokušaćemo da ukažemo na odnos moždanih procesa koji podležu mentalnom stanju i (našeg) subjektivnog doživljaja, na primeru osećaja bola.

Može se prigovoriti: da li je bol uopšte emocija u pravom smislu ili je pre osećaj? Dok fizički bol, tj. bol koji ima fizički uzrok poput telesne povrede, jeste osećaj, neki drugi vidovi, kao što su emotivni ili hronični bol mnogo su teže odrediti. Takođe, problem je i sa kompleksnijim i složenijim emocijama koje u sebi mogu inkorporirati bol kao i regionima mozga koji procesuiraju informacije kako bola, tako i ostalih emocija, poput insule. Ipak, ono što budemo demonstrirali na primeru bola može se ekstrapolirati i na emocije i, u većoj ili manjoj meri, na sva mentalna stanja. Stoga, za potrebe ovog izlaganja, držaćemo se određenja bola kao jednog jednostavnog, fundamentalnog i rudimentarnog emotivnog stanja.

Bol se u filozofiji duha i teoriji psihofizičkog identiteta uzima kao paradigma mentalnog stanja koje se izjednačava sa aktivacijom C-vlakana kao svojim neurofiziološkim ekvivalentom ili osnovom. Neki od primera su Fejgl *autocerebroskop*,⁵ Luisov *ludi bol i marsovski bol*,⁶ tj. funkcionalističko određenje bola, Plejsova i Smartova *teorija identiteta*⁷ mentalnog i fizičkog i dr.

² U filozofskoj fenomenologiji, emocije su shvaćene kao pozicionalni, objektivirajući intencionalni akti, sa vlastitom strukturom i odgovarajućim predmetom, ne samo kao pasivna stanja, već i potencijalno-svesna. Suprotno, u analitičkoj filozofiji duha emocije su psihički procesi ili stanja koja odlikuje uгода ili neugoda, kao posledica organskih promena.

³ Nejgel, T, „Kako izgleda biti slepi miš?“, u: *Psihofizički identitet ili saznavno povlašćen položaj?* (prir. B. Stanković), Mali Nemo, Pančevo 2004, str. 107-120.

⁴ Džekson, F, „Epifenomenalna kvalitativna svojstva“, u: *Psihofizički identitet*, str. 121-132.

⁵ Feigl, H, *The “Mental” and the “Physical”*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1967.

⁶ Luis, D, „Ludi bol i marsovski bol“, u: *Psihofizički identitet*, str. 175-185.

⁷ Plejs, A. T, „Da li je svest moždani proces?“, u: *Psihofizički identitet*, str. 9-16. Smart, Dž. Dž, „Oseti i moždani procesi“, u: *Psihofizički identitet*, str. 17-31.

Grahek u svom radu pokazuje da nije tako jednostavno i da najprostiji bol jeste veoma složen sistem nerazdvojivih komponenti. Rezultati njegovog istraživanja imaju značajne posledice kako za filozofiju duha tako i za filozofiju emocija – razumevanje njihove strukture, fenomenalnog i bihevioralnog aspekta, jer nam otkrivaju povezanost neurofizioloških i fenomenoloških komponenti.

2. Početne predrasude: bol je jedinstveno i homogeno stanje

Naslov Grahekovog dela može se prevesti kao 'Osećati bol i biti u bolu' – ali, šta bi značilo „biti u bolu“ i zar to ne implicira da nas nešto već boli i obrnuto: da ne možemo osećati bol ukoliko istovremeno nismo u „bolnom stanju“? Luis recimo, u gorepomenutom članku tvrdi da bi bila greška razmatrati stanje bola zanemarujući kako je osećati ga: *imati bol* i *osećati bol* je sasvim isto: biti u stanju bola ili se bolno osećati sasvim je isto. Na Grahekovom tragu, znači li to da mi možemo osećati bol, a da nas ne boli; i obrnuto: da nas boli, a da ne osećamo ništa? Da li je uopšte smisljeno govoriti da nas 'boli' kad 'ne osećamo ništa'? Zdravorazumsko iskustvo nam govori da je ovo nezamislivo, stoga moramo ispitati sam osećaj bola.

Ukoliko pokušamo da se prisetimo zadnji put kad smo osetili bol i reflektujemo o tome, primetićemo da nema puno toga što bi rekli: bol naprosto *boli*. Da bismo znali šta znači da nešto boli, bol moramo *doživeti*. Isto stoji i sa drugim emocijama: kako nekom objasniti šta je ljubav teorijskim jezikom i „racionalno“, na takav način da on kad sasluša ili pročita bude u stanju da oseća (ili oseti) ljubav?⁸ Ili, objasniti osobi slepoj od rođenja kako je to (i šta znači) „videti“. Bol se, dakle, shvata kao *jedinstven i homogen osećaj, neposredno znan i dat subjektu koji doživljava*.

Ipak, pažljivom refleksijom možemo uočiti neke karakteristike ili komponente bola: intenzitet, lokaciju, temporalnu dimenziju i modalitet (vrstu štetnog stimulusa); kao i osobine bola (da li je tup i tinjajući ili oštar i bockajući). Samo što se tiče intenziteta bola možemo meriti: prag bola, minimalni intenzitet stimulusa koji bi ga okarakterisao kao bolan; toleranciju na bol, tačku kada stimulus postaje nepodnošljiv; i izdržljivost na bol, srednju aritmetička vrednost

⁸ Up. Krejnovu kritiku Džeksonovih kvalija: ona su „svojstva svojstava“ koja se moraju doživeti kako bi se znala. Na istom stanovištu je i Luis: nikakve lekcije, lingvistički izrazi i teorijska saznanja iz fizikalizma ne mogu Meri pomoći da vidi crvenu boju. Crane, T, „The origins of qualia“, u: *History of the Mind-Body Problem* (ured. T. Crane i S. Patterson), Routledge, London and New York 2000, str. 182 i dalje.

između njih.⁹ Ove i mnoge druge komponente bola mogu se svrstati u tri glavne grupe: (1) *senzorno-diskriminativne*, (2) *emotivno-kognitivne* i (3) *bihejvioralne* komponente.

Ove grupe u normalnom mehanizmu za registrovanje bola funkcionišu zajedno; ipak, postoje disocijativni sindromi u kojima mogu biti razdvojene i javiti se nezavisno.

2.1. *Biološke uloge i mehanizam bola*

Možemo pitati: koje su biološke uloge bola? Ili, koja je funkcija bola, zašto osećamo bol? A potom, zašto osećamo bilo koju emociju? U slučaju bola, to je pre svega samozaštita organizma i registrovanje štetnih stimulusa iz okoline, sprečavanje oštećenja tela. Osećaj bola je najsofisticiraniji i najefikasniji psihofizički sistem samozaštite u prirodi.¹⁰ Uloge su da upozorava organizam na štetne ili potencijalno štetne uticaje okoline, nadgleda stepen nanete štete i navodi organizam da preduzme akcije kako bi se izbeglo dodatno oštećenje.

Sistem bola sastoji se od dva podsistema: (1) sistem izbegavanja ili spoljašnji patolog – obavlja funkcije izbegavanja pretnji i čuvanja organizma od destruktivnih stimulusa; (2) sistem popravke i restoracije ili interni patolog – obavlja funkcije zaštite povreda od daljeg oštećenja. Oba ova podsistema funkcionišu zajedno. Takođe, podsistem izbegavanja može biti osetljiv na mehaničke, toplotne i hemijske stimuluse.

Nervni putevi kojima se prenose signali od receptora do mozga, nazivaju se nociceptivna vlakna i mogu biti: (1) „brza“ *A-delta* nervna vlakna – brzina impulsa je između 6 i 30 m/s i ovi nadražaji odgovaraju kratkotrajnom, oštrom i bolu koji „pecka“; i (2) „spora“ *C-vlakna* – brzina impulsa je između 0.5 i 1.5 m/s i ovi nadražaji odgovaraju dugotrajnom, tupom, i „gorućem“ bolu. Pored ovih vlakana postoje i specijalizacije individualnih grupacija neurona koji obrađuju nociceptivne signale: (1) multisenzorni neuroni,¹¹ u zadnjem delu temenog režnja¹² čija je uloga integrisanje somatosenzornih nociceptivnih inputa – informacije čula dodira, propriocepcije ili kinestezije i dr. – sa vizuelnim inputima; (2) multimodalni neuroni: multimodalnost se sastoji u tome da isti neuroni reaguju i na toplotne i

⁹ *Feeling Pain and Being in Pain*, str. 43.

¹⁰ Brand P. i Yancey P, *Pain: The Gift Nobody Wants*. HarperCollins Publishers, New York 1993, str. 60 i dalje.

¹¹ Price, D. D. „Psychological and Neural Mechanisms of the Affective Dimension of Pain“, u: *Science*, 288, 2000, str. 1769-1772.

¹² *Posterior parietal cortex*.

mehaničke stimulacije; (3) enkodirajući neuroni: „beleže“ intenzitete štetnih stimulusa.¹³

U Brodmanovoj oblasti 7, Dong je izolovao 244 somatosenzorno aktivnih neurona pomoću merenja mikroelektrodama i od njih potpopulaciju od 21 enkodirajućeg neurona koji su ispoljavali abnormalno veliku aktivnost na 48°C. Potpopulacija je specijalizovana da enkodira štetne toplotne stimuluse sa stepenom njihove štetnosti: oni reaguju na temperaturu od 48°C, jer je prag iznad kojeg se javlja oštećenje nerava; ili tek ispod praga pritiska koji je dovoljan da se probije koža. Prema nekim procenama čovekov mozak sadrži oko 86 milijardi neurona,¹⁴ a pomenute tehnike nam omogućuju precizna merenja pojedinačnih grupacija.

Oni su, dakle, sposobni za „učenje“ i ponovno učenje pretećeg značaja vizuelnih stimulusa kao i ponovno potvrđivanje u zavisnosti od bolnog karaktera stimulusa.¹⁵

Aktivnost enkodirajućih neurona i njihova distinktna svojstva usko su povezani sa evaluacijom pretnje ili potencijalne pretnje kao i averzivnog karaktera i afektivno-motivacione komponente, nego proste diskriminacije stimulusa – tj. *percepcija* (i razlučivanje) bola je uže vezana za senzorno-diskriminativnu komponentu, a *tolerancija* na bola za evaluaciju i afektivno-motivacionu komponentu.

Kratkim prikazom vidimo koliko je bol zapravo složen da bi se mogao prosto izjednačiti sa aktivacijom C-vlakana: C-vlakna proizvode samo određeni kvalitet bola. Pitanje je: kako fiziološka svojstva C-vlakana uzrokuju distinktnu psihološke posledice?¹⁶ Zašto A-delta vlakna dovode do oštrog i budućeg bola, a ne tupog i gorućeg? Zašto C-vlakna dovode do tupog i gorućeg bola, a ne oštrog i budućeg? – tj. zašto *ta* neurofiziološka osnova izaziva *taj* subjektivni doživljaj? Kako Levin formuliše:

¹³ Dong, W. K, et al, „Somatosensory, multisensory, and task-related neurons in cortical area 7b (PF) of unanesthetized monkeys“, u: *Journal of Neurosurgery*, 72(2), 1994, str. 542-564.

¹⁴ Herculano-Houzel, S, „The human brain in numbers: a linearly scaled-up primate brain“, u: *Frontiers in Human Neuroscience* 3(31), 2009, str. 1-11.

¹⁵ Recimo, da li se toplotni ili mehanički štetni stimulus (vatra ili igla) približavaju ili ne i gde se približavaju – licu ili ruci. Multisenzorni neuroni su pokazivali najveću aktivnost pri približavanju novih pretećih stimulusa i to u trajektoriji ka i od lica.

¹⁶ Kako je „ljubav“ *samo* „hemijska reakcija“ u mozgu?

„možemo pitati zašto vrsta stanja koja izvršava funkciju koju vrši bol, kakvogaod bila njegova fizička osnova, treba da se oseća onako kako se bol oseća?“¹⁷

Isto važi i obrnuto: kako možemo znati *kako* se oseća ta neurofiziološka osnova, samo na osnovu – same osnove?¹⁸

3. Disocijativni sindromi bola

Disocijacija izvorno znači rastavljati ili razdvajati. U psihologiji: razdvajanje normalno povezanih mentalnih procesa, što za posledicu ima da se jedna grupa javi i funkcioniše nezavisno od ostatka; ovde ćemo navesti samo najbitnije.

Kongenitalna analgezija predstavlja klasičan slučaj neosetljivosti na bol: pacijenti mogu sami sebi odgristi deo jezika ili zadobiti opekotine trećeg stepena. Ipak, pacijenti su u stanju da razlikuju oseće, npr. ubod oštrim ili tupim delom igle, kao i da li probija kožu i tkivo, ali da ne osećaju bol; kao i da je osećaj 'bodenja' i 'oštar', ali ne i 'bolan'. Bol može biti tup ili oštar, a tupoća i oštrina su kvalitativne razlike unutar modaliteta bola: to znači da možemo osećati oštrinu ili tupoću stimulusa, a da ne osećamo sam bol, jer ti osećaji ne nose kvalitet bola – da bi bile bolne one se moraju odnositi na modalitet bola. Kvalitet bola, dakle, igra važnu ulogu u *davanju jedinstva* senzacijama koje potpadaju pod bol.¹⁹

3.1. Asimbolija bola

U slučaju analgezije osoba oseća štetni stimulus, ali on ne izaziva bol. Pitanje je: da li tu liniju razdvajanja možemo povući samo između senzorno-diskriminativne i ostalih komponenti bola, tj. da se oseća štetni stimulus (analgezija), ali i bol – jedinstveni osećaj koji ujedinjuje te štetne stimulse, no bez ostalih komponenti? Odgovor je potvrđan i to je asimbolija bola – bol se „oseća“, ali se ne ispoljava u ponašanju: osoba je indiferentna na bol, nije uznemirena, on nije objekt straha, patnje ili anksioznosti; ne signalizira pretnju i opasnost, niti je inherentno neprijatan ili neugodan. Indiferentnost označava disocijaciju emotivno-

¹⁷ Levine, J, „Materialism and qualia: The explanatory gap“, u: *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 1983, str. 358. Prevod naš.

¹⁸ Kako možemo znati kako se ljubav „oseća“ samo na osnovu posmatranja hemijske reakcije pod mikroskopom?

¹⁹ *Feeling Pain and Being in Pain*, str. 98 i dalje.

kognitivne i bihejvioralne komponente bola od senzorno-diskriminativne: pacijent može da lokalizuje, utvrdi intenzitet, razlikuje oštar od tupog, ali da ne reaguje na njega. U slučaju kongenitalne analgezije, pacijenti nemaju očuvanu čak ni diskriminativnu komponentu. Izjave asimboličara su bile, poput: '*Boli, ali ne znam šta je to zapravo*'.²⁰

Kod analgezije, pacijenti su indiferentni na *štetne stimuluse*, jer im nedostaje osećaj bola, a kod asimbolije indiferentnost je na sam *osećaj bola*, jer ih on ne uznemirava.

Grahek primećuje da postoji *fenomenalna razlika* između analgezije i asimbolije, koja se *bihejvioralno ispoljava*. Naime, asimboličari se osmehuju tokom testiranja, što je prestajalo sa prestankom bolnog stimulusa; dok se pacijenti sa analgezijom nikada ne osmehuju, već samo izjavljuju percepciju štetnih stimulusa. On se pita: čemu se oni osmehuju?²¹ Osmeh je neadekvatna reakcija, ali na šta? Na *inertnu senzaciju* koja nije doživljena kao opasnost ili oštećenje. To je *anomalija* koja čini da se oni osmehuju, a ta anomalija je *senzorno-diskriminativna komponenta bola, koja je izgubila svako značenje*.

Suštinska razlika između asimboličara i analgetičara je: asimboličari imaju *jedinstven osećaj koji ujedinjuje štetne stimuluse*, ali koji sam nije doživljen negativno, niti koji izaziva adekvatnu reakciju. Ukoliko ga ne bi bilo, ne bi bilo ničeg za šta oni ne bi uspevali da vežu ispravno značenje ili značaj, niti bi bilo ičeg na šta bi se osmehivali.²² Termin 'asimbolija' i znači nesposobnost (ispravnog) korišćenja simbola i u tom smislu bol je *simbol bez značenja*. Značenje bi bilo *fenomenalni aspekt* bola [*pain*], tj. bolnost [*painfulness*]: šta nešto jeste i šta čini bol bolnim, a da ne izaziva smeh. To bi bio osećaj bez suštine.

Možemo se vratiti na naslov Grahekove knjige: bol (senzorno-diskriminativna komponenta) bez bolnosti (druge dve) javlja se kod asimboličara; ujedinjujući i jedinstveni osećaj bola se doživljava pri štetnim stimulusima, ali nije neprijatan, patnja, agonija niti reprezentuje opasnost, pretnju i dr. Moguć je i suprotan slučaj: bolnost bez bola, no i tad pacijent ne oseća „pravi“ bol, pošto je diskriminativna komponenta u kombinaciji sa senzornom: on oseća neprijatnost, uznemirenost, želi izbeći to, ali ne može, recimo, locirati senzaciju.²³

²⁰ Ibid. str. 45.

²¹ Ibid. str. 74.

²² Ibid. str. 120 i dalje.

²³ Pacijent navodi da oseća neprijatnost negde između ramena i vrhova prstiju i da želi da taj osećaj nelagodnosti prestane. Ibid. str. 109.

Asimbolija pokazuje da bol nije nužno neprijatan već da je kontingentno povezan sa neprijatnošću. Prema tome: emocije se kvalitativno mogu razložiti na elemente, koji razdvojeni ne predstavljaju tu emociju.²⁴ Bol bez bolnosti je izgubio svaku biološku funkciju i značaj za organizam – doživljava se, ali ništa ne predstavlja, niti znači za organizam. Pitanje je: da li je to uopšte bol; ili „deo“ bola? Šta ostaje od osećaja (i emocija) jednom kad je lišen svih afektivnih, kognitivnih, bihejvioralnih komponenti, a senzorna ostaje netaknuta? On gubi svoju reprezentativnu i motivacionu snagu, nije više signal pretnje ili štete, niti nagoni na pokretanje um i telo.

4. Neurofiziološko objašnjenje asimbolije bola

Neurofiziologija i neurologija mogu nam ponuditi odgovore na uzroke gorepomenutih disocijativnih sindroma.

U slučaju emotivne komponente, lokacija lezije ili moždanog oštećenja je glavni faktor: insula je kod svakog pacijenta je bila oštećena. Ona igra važnu ulogu u procesuiranju informacija dajući emocionalno relevantan kontekst čulnim opažajima.²⁵ Takođe je bitna i za osnovne emocije poput: besa, straha, odvratnosti, sreće i tuge.²⁶ Asimbolija je senzorno-limbički diskonektivni sindrom što znači da pacijent ne može da poveže adekvatne emotivne reakcije za bolne stimulse. Lezija odvaja senzorne strukture od limbičkih.²⁷

Deficit kognitivne komponente je izazvan lezijom u zadnjem delu temenog režnja i temenom delu poklopca²⁸ – netaknute su senzorno-diskriminativne sposobnosti, pacijent zadržava sposobnost detekcije i razlikovanja štetnih stimulusa, no nedostaje sposobnost procene kao pretećih ili potencijalno opasnih, kao i prouzrokovanja averzivnih ili afektivno-motivacionih reakcija.

Dakle: *lezije mogu izazvati selektivne deficite u doživljaju bola i bolnog ponašanja.*²⁹

²⁴ Recimo, drugi pacijenti nisu osećali bol, već neprijatnost koja ne mora nužno boleti, što su sve submodaliteti u modalitetu bola.

²⁵ Ibid. str. 52.

²⁶ Mesulam, M.-M. i Mufson, E. J., „The Insula of Reil in Man and Monkey“, u: *Cerebral Cortex* 4, 1985, str. 179.

²⁷ Što implicira da isti region u mozgu obrađuje kvalitet emocija i emotivnu dimenziju bola; dakle, što se tiče kritike s početka rada da li je bol emocija – s obzirom na emotivnu komponentu, jeste.

²⁸ *Parietal operculum*.

²⁹ *Feeling Pain and Being in Pain*, str. 63.

4.1. Kako neurofiziologija vodi u fenomenologiju: paralelno-distributivni mehanizam

Prethodni prikaz nam je pokazao da se informacije (o štetnim stimulusima) prenose kroz *paralelne* puteve, *istovremeno* i da *simultano* aktiviraju različite razdvojene regione mozga koji su odgovorni za izdvajanje: odlika bola, afektivnu evaluaciju, privlačenje pažnje i procesuiranje motornih pokreta. Koghilova istraživanja su pokazala da čak 16 regiona u mozgu učestvuje u obradi intenziteta bolnog stimulusa distribuiranim procesuiranjem. Dalje, sama informacija se prenosi nezavisno do funkcionalno relevantnih regiona mozga.³⁰

Takođe, minimalne povrede u ovim regionima ne ukidaju svest o intenzitetu bola, dok su drugi aspekti obrade informacije prekinuti – što znači da prenos informacija kroz bilo koji od ovih regiona nije obavezan za samu *našu svest* o intenzitetu bolnog stimulusa, ali će on biti izmenjen, *nepotpun*. Dakle, signali se prenose paralelno za istovremeno senzorno-diskriminativno i emotivno-kognitivno procesuiranje. Asimbolija je registrovanje i procesuiranje senzornih informacija nociceptivnih signala, ali ne i averzivne vrednosti i biološkog značaja, upravo zbog lezija u tim delovima mozga.

Milan zaključuje kako ne postoji jedan „centar za bol“, već su ove komponente i moždani regioni komplementarni i funkcionišu recipročno i u interakciji, ne nezavisno:

„Ove aspekte treba posmatrati kao komplementarne i uzajamno i interaktivno delujuće, a ne nezavisne. Dalje, 'centar za bol' ili 'centri za bol' ne moraju, kao takvi, postojati. Umesto toga, matrica cerebralnih struktura i višestrukih, paralelnih talamokortičkolimbičkih mreža sinergistički doprinose celokupnom doživljaju bola.“³¹

Mnoštvo cerebralnih matrica i mreža sinergistički doprinose sveukupnom doživljaju bola. Odnosno: distribuirano, paralelno i simultano procesuiranje informacija ima za proizvod jednu jedinstvenu i jednostavnu sliku i doživljaj bola – *neurofiziološko mnoštvo vodi u fenomenološko jedinstvo*.

³⁰ Coghill, R. C, et al, „Pain intensity processing within the human brain: a bilateral, distributed mechanism“, u: *Journal of Neurophysiology* 82(4), 1999, str. 1940.

³¹ Millan, M. J, „The induction of pain: an integrative review“, u: *Progress in Neurobiology* 57(1), 1999, str. 40. Prevod naš.

5. Fenomenalni karakter bola

Nakon rečenog o neurofiziološkoj osnovi bola može se prigovoriti da zapravo ništa nije rečeno o tome: kako boli bol? Niti koji je njegov kvalitet, kvale. Kad smo reflektovali bol, on nam se činio kao jedinstven i homogen osećaj. To nije bila greška, jer fenomenološki, *bol jeste jedinstven i homogen*.

Prema subjektivističkom stanovištu u filozofiji duha, osećaj bola sa svojim distinktnim fenomenalnim sadržajem ili kvalitetom, onim *'kako-izgleda'* osećati bol jeste suštinska komponenta doživljaja bola. Ukoliko ona nedostaje, bola nema ili je on erzac bol, bez obzira na prisutnost ostalih komponenti; kvale bola je prema ovom tumačenju dovoljno da bi neko „bio u bolu“. Prema Kembelovoj subjektivističkoj maksimi:

„što se tiče mnogih mentalnih stanja, prema njihovim kvalijama ćete ih znati. U još većoj meri, prema njihovim kvalijama ćete ih vrednovati, zamišljati, sećati ih se i plašiti.“³²

Znamo šta je bol i *kako bol boli* upravo zato što smo ga doživeli i na samu reč „bol“ prepoznamo ga putem njegove jedinstvene kvale.

5.1. Implikacije asimbolije bola za subjektivističko stanovište

Grahek smatra da asimbolija najbolje govori o ulozi kvaliteta bola u celokupnom doživljaju bola. Prema njegovom tumačenju asimboličari već *imaju* kvale bola, ali im ono ništa ne znači: postoji nešto, anomalija, ali to nešto ne pokreće. Oni poseduju diskriminativnu komponentu, jer mogu prepoznati bol, ali je on bez bolnosti – emotivne, kognitivne i bihevioralne komponente.

U slučaju asimbolije, razlikovanjem komponenti bola:

„konačno smo došli do same suštine bola; da je čisti sok kvaliteta bola – *'kako-izgleda-biti'* bola – ekstrahovan i jasno predstavljen.“³³

Kvale bola je asimbolijom sintetisano i ekstrahovano, ali zato što i asimboličari imaju ovaj ujedinjujući i jedinstveni osećaj bola, ali bez bolnosti:

„tako ekstrahovana esencija doživljaja bola ispostavila se kao tupa, bestelesna, inertna senzacija koja ne upućuje ni na šta izvan sebe, ne ostavljajući tragove u sećanju i nemoćna da

³² Campbell, K, „Abstract particulars and the philosophy of mind“, u: *Australasian Journal of Philosophy* 61(2), 1983, str. 136. Prevod naš.

³³ *Feeling Pain and Being in Pain*, str. 76. Prevod naš.

pokrene telo i um na bilo koji način. Štaviše, redukovan na čisti osećaj, bol je postao predmet ismevanja.³⁴

Sušтина bola je bestelesna, inertna senzacija, anomalija koja izaziva smeh kod pacijenata, bez biološke funkcije i koja ne ukazuje ni na šta izvan sebe. Ovde vidimo sukob subjektivističke i objektivističke perspektive u filozofiji duha: asimboličari mogu identifikovati bol, ali bez bolnosti, što je u potpunoj suprotnosti sa prepoznavanjem mentalnih stanja prema njihovim kvalijama.

Ovo takođe demonstrira kako kvalije nisu jedinstvene, već se mogu „rastavljati“: bol bismo odredili kao „ono što boli“ ili da je suština bola „da boli“ – ali, to da *'bol boli'* je spoj dve komponente: bola i bolnosti. Suština bola bi trebala obuhvatati diskriminativnu komponentu iz prve (prepoznavem bol) i kognitivnu iz druge (znam šta prepoznavem). Ukoliko bi identifikovali bol bez bolnosti – impliciralo bi da fenomenalni aspekt bola nije i njegova suština (identitet), tj. da suština bola nije *'da boli'*. Da li je bolnost ono što određuje bol? I, da li je onaj osećaj koji imaju i asimboličari bol u pravom smislu ili ne?

Ukoliko značenje bola trebamo tražiti u emotivno-kognitivnoj komponenti, smatramo da, stoga, ne bismo kvale bola trebali identifikovati sa diskriminativnim aspektom, već sa njegovim *'what-it-is-likeness'*. Zapravo, Grahek nigde ne objašnjava kako je anomalija koja izaziva smeh, bol. Niti kako je bilo koja emocija, nakon što se rastavi na komponente, sadržana u pojedinačnoj komponenti. U ovom slučaju je suština bola samo prebačena iz emotivno-kognitivne u diskriminativnu komponentu. Grahek u samom predgovoru napominje da će se suzdržati da odredi da li je *bol bez bolnosti* uopšte bol.³⁵

5.2. Fenomenološko određenje bola

Za fenomenološko određenje bola nije *'what-it-is-likeness'* njegova suština, već *to jeste bol*. Ne možemo uopšte određivati vlastita mentalna kvalitativna stanja na osnovu objektivističkih informacija ili određenja. Drugim rečima: nije bol nadražaj C-vlakana, a koje ima tendenciju da ispolji bolno ponašanje ili ima fenomenalni kvalitet „da boli“, već *bol jeste 'da boli'*.

Ono što je posmatrano objektivistički „akcidencija“ neurofizioloških stanja – bolnost – posmatrano fenomenološki („iz“ svesti) postaje „supstancija“, a

³⁴ Ibid. Prevod naš.

³⁵ Ibid, str. 5.

kako Luis i Patnam navode,³⁶ može biti izazvano ili C-vlaknima, hidraulikom Marsovaca, duhovnom supstancijom i dr. – što je sad postalo akcidencija.

Prema Graheku bolnost bi bila akcidencija ili prilučenosť bolu, jer se on može odrediti i bez bolnosti, kao kod asimboličara. No, za-nas bolnost će uvek biti suština. To bi bilo određenje prema suštini mentalnog stanja, tj. kvale – onim što čini to mentalno stanje tim mentalnim stanjem. Dakle: akcidencija i supstancija *prelaskom* u sferu duha (mentalnog), *zamenjuju mesta*.

Mi bol i emocije uvek određujemo fenomenološki, prema njihovom kvalitetu i „kretajući se od-svesti“. Koliko god bila *kompleksna neurofiziološka osnova* emocija i mentalnih stanja, njihov *fenomenološki karakter uvek je jedinstven*. Isto, ne doživljavamo vlastita neurofiziološka stanja kao takva: mogu znati da je oštar bol koji osećam usled uboda igle aktiviranje mojih A-delta vlakana, no i dalje ću ga biti svestan 'kao oštrog bola', kao kvalitativno obojenog mentalnog stanja. Mogu znati da tome podleže moždano stanje, insula, ali nikad neću biti svestan 'kao moždanog stanja'. Možemo razlikovati oštar ili tup bol i znati da je jedno proizvod A-delta, a drugo C-vlakana, ali nikad nećemo doživljavati 'kao aktiviranje vlakana'.³⁷

Kad reflektujemo bol nemamo pojedinačne komponente, jer reflektujemo fenomenalni karakter, tj. 'kako bol boli'. Taj aspekt se i ne može raščlaniti dalje na jednostavnije komponente (barem ne fenomenološki). Prepoznajemo bol prema njegovom 'what-it-is-likeness', kakva god da mu je neurofiziološka osnova. Fenomenalna strana daje „identitet“ našim mentalnim stanjima za nas, kako su doživljena od strane nas. Takvo *jedinstvo* i *homogenost* fenomenalnog nemaju ekvivalenta u *heterogenosti* neurofiziološkog.

6. Zaključak

Emocije se mogu rastaviti na komponente koje u normalnom stanju funkcionišu zajedno i neraskidivo, no u disocijativnim sindromima mogu biti razdvojene. Neurofiziologija nam ukazuje na mnoštvo mehanizama i procesa koji se odvijaju u regionima mozga relevantnim za procesuiranje informacija tih komponenti – istovremeno i paralelno, distribuiranim procesuiranjem. Lezije u nekom delu ne ukidaju odmah svesni doživljaj bola, tj. informacija o bolu ne mora

³⁶ Uj. Patnam, H, „Filozofija i naš mentalni život“, u: *Psihofizički identitet*, str. 93-105. Takođe: Luis, D, „Ludi bol i marsovski bol“, u: *Ibid.* str. 175-185.

³⁷ V. Grahek, N, *Materija, svest i saznanje*. Filozofsko društvo Srbije, Beograd 1990. str. 127 i dalje.

proći kroz sve relevantne regione u mozgu da bi mi i dalje bili svesni bola. 'Biti svestan' bola je, dakle nešto drugo; ipak, nedostajće neka svojstva.

Neurofiziološko (fizičko) mnoštvo biva „prevedeno“ u fenomenalno jedinstvo – heterogenost fizičkog u homogenost mentalnog; distribuirano procesuiranje u celovito jedinstvo emocije. Svojstva fenomenološkog (mentalnog) su onda: subjektivno, kvalitativno, vremensko, intencionalno, teleološko; naspram svojstava neurofiziološkog (fizičkog): objektivno, kvantitativno, prostorno, kauzalno, mehaničko.³⁸ U fenomenalnoj dimenziji vladaju: stilizovanost i šematizovanost,³⁹ jedinstvo, holizam⁴⁰ i homogenost.⁴¹

Literatura

1. Brand P. i Yancey P, *Pain: The Gift Nobody Wants*. HarperCollins Publishers, New York 1993.
2. Campbell, K, „Abstract particulars and the philosophy of mind“, u: *Australasian Journal of Philosophy* 61(2), 1983.
3. Coghill, R. C, et al, „Pain intensity processing within the human brain: a bilateral, distributed mechanism“, u: *Journal of Neurophysiology* 82(4), 1999.
4. Crane T. i Patterson S. ured, *History of the Mind-Body Problem*. Routledge, London and New York 2000.
5. Dong, W. K, et al, „Somatosensory, multisensory, and task-related neurons in cortical area 7b (PF) of unanesthetized monkeys“, u: *Journal of Neurosurgery*, 72(2), 1994.
6. Feigl, H, *The “Mental” and the “Physical”*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1967.
7. Grahek, N, *Feeling Pain and Being in Pain*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 2007.
8. , *Materija, svest i saznanje*. Filozofsko društvo Srbije, Beograd 1990.
9. Herculano-Houzel, S, „The human brain in numbers: a linearly scaled-up primate brain“, u: *Frontiers in Human Neuroscience* 3(31), 2009.

³⁸ Ibid, str. 88-89.

³⁹ Cottingham, J, „Intentionality or phenomenology? Descartes and the objects of thought“, u: *History of the Mind-Body Problem*, str. 137-140.

⁴⁰ Dejvidson, D, „Mentalni događaji“, u: *Psihofizički identitet*, str. 57-74.

⁴¹ *Materija, svest i saznanje*, str. 139 i dalje. Up. Velmans, M. „Consciousness from a first-person perspective“, u: *Behavioral and Brain Sciences* 14(4), 1991. str. 702-726.

10. Levine, J, „Materialism and qualia: The explanatory gap“, u: *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 1983.
11. Mesulam, M.-M. i Mufson, E. J, „The Insula of Reil in Man and Monkey“, u: *Cerebral Cortex* 4, 1985.
12. Millan, M. J, „The induction of pain: an integrative review“, u: *Progress in Neurobiology* 57(1), 1999.
13. Price, D. D, „Psychological and Neural Mechanisms of the Affective Dimension of Pain“, u: *Science*, 288, 2000.
14. Stanković, B. prir, *Psihofizički identitet ili saznajno povlašćen položaj?* Mali Nemo, Pančevo 2004.

Andrija Jurić
Filozofski fakultet
Univerzitet u Novom Sadu
nusolog@gmail.com

NEUROPHYSIOLOGICAL AND PHENOMENOLOGICAL BASIS OF FEELING PAIN

Abstract: The purpose of research presented in this paper is to point out the relation between neurophysiological and phenomenological differences and bases of our mental states and processes, including emotions. That will be demonstrated on the philosophy of mind's paradigm of a mental state – pain. Many contemporary authors in philosophy of mind, especially in identity theory of mind or type physicalism use mental state of feeling pain as a mental equivalent to physical process of activation of C-fibers, with which the former is identical to. Nikola Grahek in his work actually shows how naïve this identification is, and how complex and structured our pain mechanism really is. Dissociative pain syndromes, especially Pain Asymbolia, demonstrate how brain processes work and how information is transmitted through parallel routes simultaneously activating various spatially separate cortical areas. The interesting fact is that this distributed processing of information in different brain areas has, for its result, a single, unified and homogenous mental state. Discrete injuries to these brain regions fail to abolish conscious awareness, although other aspects of processing are somewhat disrupted. Therefore, this shows that the transition from neurophysiological multiplicity and heterogeneity of brain processes to phenomenological unity and homogeneity of mental states – occurs at some point. At that same point we conclude, a shift from 'objective' to 'subjective' point of view also happens. That which, neurophysiologically is a 'state' (physical) that can potentially have some mental property; now, phenomenologically and for that consciousness, becomes a distinct mental state with its own qualitative and functional properties – then it becomes a secondary task, as in functionalism, to discover a contingent physical realization of the given state.

Keywords: Neurophysiology, Phenomenology, Pain, Emotions, Consciousness, Mental state, Subject, Brain.

UDK: 004.8:1

Panagiotis Chrysopoulos
Department of Philosophy
National and Kapodistrian University of Athens
panoschrys44@yahoo.com

EMOJI AND AUTHENTICITY: A scenario that answers how AI shapes our philosophical investigation on digital communication

Abstract: A crucial part of online communication is the use of emoji. Emoji carry an entirely different semantics in which the emotional expression is integrated. As their use differs from user to user emoji can point out the user himself. In this article, we show a genealogy of emoji and we examine the philosophical problems that an emoji-picking can create via a scenario in which the user uses an AI chatbot as a digital assistant in order for the chatbot to communicate with the user's discussant in a chat. The problem which will arise is the difficulties from AI's perspective to interpret the emotions in a chat in the form of emoji and AI's failure to fulfil the task. Thus, the emoji-picking for an AI medium and the use of an AI chatbot as a human practice get a philosophical investigation round. We will conclude that emoji may carry a confusing meaning for the humans and the AI but also, we will show how the AI chatbot usage can create moral concerns and concerns on the user's authenticity in a chat.

Keywords: Emoji, AI chatbot, chat, interpreting emotions, digital ethics, digital authenticity.

*Introduction*¹

Nowadays it is difficult to imagine a digitally written conversation (chat) between two human beings without any emoji² being posted in the conversation.

¹ I want to thank the participants from the Summa Studiorum Philosophiae student conference for their valuable remarks on my oral presentation that shaped my views on how to construct the Proceedings paper and Dr. Alkis Gounaris for his comments on the final draft.

² We use the word "emoji" as the pluralization instead of "emojis" because this is the acceptable way by Unicode, see: Unicode, "Frequently Asked Questions: Emoji and Pictographs", https://www.unicode.org/faq/emoji_dingbats.html, December 14, 2018.

Emoji are a part of everyday digital communication style, and they bring a variety of semantics with them. In this paper, after a brief genealogy on the emergence and use of emoji, I propose a scenario that includes AI chatbots as virtual assistants of communication and the philosophical problems that arise by using them. First, we should dive into the research of their genealogy and the notion of the term by providing definitions that we found in the literature.

E-MOJI: A Genealogy

The definitions of “emoji” altogether show that emoji have a structured notion based upon their usage, which generally can be described as an embellishing to our online correspondence, so if it were not for humans to use them, they wouldn’t be virtually out there. Nowadays using emoji isn’t only widespread but also essential to all of us and it would be too difficult to think of a virtual dialogue as a chat in which we wouldn’t use any of their kind. Moreover, the self-expectation that an emoji will follow the answer of our discussant is a phenomenon familiar to all as it is the conversation that ends with an emoji being posted last.³

Before emoji, we find their predecessors, the emoticons. The first emoticons were created by Scott Fahlman. They were the smiley-face emoticon [aka :-)] and the frowning face emoticon [aka :(] which were written in September 1982 in a post on a Carnegie Mellon computer bulletin board.⁴ The emotional icon (emoticon) as a term, it is a “portmanteau of ‘emotion’ and ‘icon’”⁵ and it is a pictorial representation (glyph) of facial expressions and emotions which occurs by using (physical or virtual) keyboard punctuation marks, numbers and letters rendered in ASCII.⁶ In fact, that is the main idea that backed up its creation: to visualize one’s emotions in a virtual environment. The use of emoticons had

³ Giannoulis, E, Wilde, L. R. A, “Emoticons, Kaomoji, and Emoji: The Transformation of Communication in the Digital Age” in *Emoticons, Kaomoji, and Emoji: The Transformation of Communication in the Digital Age* (edited by E. Giannoulis and L.R.A. Wilde), Routledge: Taylor and Francis, New York, 2019, Kindle Edition, Location 393; Seargeant, P, *The Emoji Revolution: How Technology is Shaping the Future of Communication*, Cambridge University Press, Cambridge, 2019, Kindle Version, p. 66.

⁴ Ibid, p. 44; Grannan, C. “What’s the Difference Between Emoji and Emoticons?”, <https://www.britannica.com/story/whats-the-difference-between-emoji-and-emoticons>, *Brittanica*, June 9, 2019.

⁵ Seargeant, P, *The Emoji Revolution*, p. 9.

⁶ Senft, T.M. (ed.), “Emoticon” in *Encyclopaedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/emoticon>, October 18, 2018.

strengthened and perished between 1960 and 1990 “when the Internet was entirely text-based”⁷ with more than two thousand different emoticons in use.⁸ Nowadays the Internet is the base of more complex communication ways that emoticons seem outdated and maybe obsolete. As Martin Lister puts it, today emoticons are “specialised language to communicate in conditions of bandwidth scarcity”.⁹ So, in our era, the ASCII-made characters have been replaced by the more fancy and digital environment-friendly *emoji*.

Emoji were invented in 1999 by Shigetaka Kurita for a project of NTT DoCoMo in Japan.¹⁰ The word “emoji” is from Kanji and in English is being translated as “e” for “picture” and “moji” for “character”.¹¹ Therefore we wrongly think that emoticons and emoji are from the same language root, but their similarity is only incidental. At first, emoji were used only from the customers of NTT but in 2009 the Unicode Consortium decided to foster them for the global market.¹² After that emoji coded in Unicode. Thus, today emoji are “digital pictograms or ideograms encoded in Unicode, the standard by which computers represent texts”¹³ and Unicode Consortium has become the only legal emoji code distributor.¹⁴ Thus, a full definition of emoji should include the Unicode standard.

The key difference between an emoticon and an emoji in a chat is that an emoticon “contains a character you can find on your computer keyboard”¹⁵ and on the other hand emoji is “a little cartoon figure that is free from the binds of punctuation, numbers, and letters”¹⁶ on screen. Obviously, this is the qualitative

⁷ Ibid.

⁸ Seargeant, P, *The Emoji Revolution*, p. 46.

⁹ Lister, M. *New Media: A Critical Introduction*, Routledge, London, 2009, p. 214 as cited in Abel, J. E, “Not Everyone’s or The Question of Emoji as a Universal Expression” in *Emoticons, Kaomoji, and Emoji: The Transformation of Communication in the Digital Age* (edited by E. Giannoulis and L.R.A. Wilde), Routledge: Taylor and Francis, New York, 2019, Kindle Edition, Loc. 1117.

¹⁰ Giannoulis, E, Wilde, L. R. A, “Emoticons, Kaomoji, and Emoji”, Loc. 450.

¹¹ Abel, J. E, “Not Everyone’s”, Loc. 1122.

¹² Giannoulis, E, Wilde, L. R. A, “Emoticons, Kaomoji, and Emoji”, Loc. 459-460. Abel states that Unicode Consortium had turned down emoji inclusion in its services in 2005 and it made up its mind due to the pressure by Google and Apple which are members of the Consortium, see Abel, J, “Not Everyone’s”, Loc. 1174.

¹³ Giannoulis, E, Wilde, L. R. A, “Emoticons, Kaomoji, and Emoji”, Loc. 408.

¹⁴ Unicode, “Frequently Asked Questions: Emoji and Pictographs”.

¹⁵ Grannan, C. “What’s the Difference between Emoji and Emoticons?”.

¹⁶ Ibid.

difference between them,¹⁷ but we must state that today it is difficult to find anyone that cares about it, thus we confuse the two terms as having the same meaning.¹⁸

For emoji creation the procedure is this: whoever notices a lack of an emoji addresses the Consortium and asks for this emoji to be included in the next update with a written proposal. The need for emoji creation is identified by the Consortium from the expected usage level of the newcomer emoji, thus this inclusion is not so easy an effort. In order to determine this average and propose to the board, you should survey about the necessity.¹⁹ So even if the possibilities on what emoji can be are endless, it has to pass from a regulation by the Consortium which codes are virtually everywhere now.²⁰ And as a matter of fact, the mandatory character of emoji creation has given birth to the theory of seeing emoji configuration as a social right. By supporting the theory of “emoji as social right”, it is believed that users can counter the monopoly on decisions by the Consortium.

The argument behind “emoji as social need and praxis” can be summed up as it follows: From a user perspective, the need for emoji, for their creation, distribution and use (the emoji configuration) is a social need that tends to be crucial for online communication in general.²¹ Also Consortium itself specifies the way of choosing an emoji for creation and distribution by the social necessity of it and moreover, it awaits to see the previously specified “determined average of usage” on a written proposal by an individual user. So, the Consortium serves the user’s community by adding available emojis to their hands (or fingers). Adding to the discussion we know that the pressure of the public sphere has helped in the production of the emoji standard all these years and “the Consortium has successfully incorporated public frustration and feedback to create a more diverse

¹⁷ You can find more differences in Siever, C. M., “‘Iconographic Communication’ in Digital Media: Emoji in WhatsApp, Twitter, Instagram, Facebook – From a Linguistic Perspective” in *Emoticons, Kaomoji, and Emoji: The Transformation of Communication in the Digital Age* (edited by E. Giannoulis and L.R.A. Wilde), Routledge: Taylor and Francis, New York, 2019, Kindle Edition, Loc. 3409, 3397, 3414. There are also structural differences between emoji and a variety of pictographs, see ext. Unicode, “Frequently Asked Questions: Emoji and Pictographs” and differences between emoji and stickers, see ext. Seargeant, P, *The Emoji Revolution*, p. 19.

¹⁸ Today we tend to use “emoji” as an umbrella term in which we include the emoticons too, Siever states. See ext. Siever, C. M., “‘Iconographic Communication’”, Loc. 3377-3383.

¹⁹ Unicode, “Unicode Emoji: Submitting Emoji Proposals: Evidence of Frequency”, <https://www.unicode.org/emoji/proposals.html#frequency-evidence>, August 20, 2019.

²⁰ Unicode, “Frequently Asked Questions: Emoji and Pictographs”.

²¹ Abel, J. E., “Not Everyone’s”, Loc. 1187; Seargeant, P, *The Emoji Revolution*, p. 25, 95, 98; Giannoulis, E, Wilde, L. R. A., “Emoticons, Kaomoji, and Emoji”, Loc. 571-578.

set of visual characters”.²² But then the user’s needs are being subjected to regulations by the Consortium not only because the Consortium has the monopolization to create and distribute an emoji to the public but also because the Consortium can turn down every proposal for a newcomer emoji. Thus, we now understand why L. Stark and K. Crawford define emoji as “instances of the techniques of computational control within communicational platforms”.²³ So, if we stick with the user’s opinion, we feel that we have a (social) right, the right to emoji-making which stems by the social character of the emoji configuration the social frustration and feedback. As the users have gained a social right, Consortium should not be able to oppose to any proposed emoji since emoji are not a product anymore and they can be seen as the application of user’s “right to emoji”. Nonetheless, the Consortium so far has the complete control to emoji creation.

The last key fact around emoji-fuss is the conversation on the possibility for emoji to be a new language but also the new lingua franca. Generally, we cannot consider emoji a language because they are graphs and they are not structural components of any language. They are also under continuous updating as any virtual tool so they will not be structurally the same forever.²⁴ We suppose that because of the main (research) topic of the Unicode Consortium was the languages and the creation of virtual codes for any one of them, it has been thought for emoji to be a language. Unicode Consortium itself is against the idea pointing out that: “emoji aren’t really a “language”; they don’t have the grammar or vocabulary to substitute for written language”.²⁵ Although, it has been said by the users that the continuous usage of emoji has helped in emergence of some repeated patterns in order to shape a greater meaning, so we could consider these patterns as primitive grammar.²⁶ From a linguistic perspective, this isn’t enough to support the idea of

²² Berard, B. “I second that emoji: The standards, structures, and social production of emoji”, *First Monday*, 23(9-3), September 2018, <https://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/9381/7565>, November 6, 2019.

²³ Stark, L, Crawford, K, “The Conservatism of Emoji: Work, Affect, and Communication”, *Social Media + Society* 1(2), 2015, 1-11, p. 2 as cited in *ibid*, Loc. 641.

²⁴ Seargeant, P, *The Emoji Revolution*, p. 6-7, 96.

²⁵ Unicode, “Frequently Asked Questions: Emoji and Pictographs”.

²⁶ Seargeant, P, *The Emoji Revolution*, p. 74. This idea and practice motivated a research team to create from scratch grammatical and syntax norms of written “speech” using only emoji in order to stabilize these meanings and make them comprehensible. Their effort is analyzed in Emojigraphy Team, *Emojigraphy. The International Emoji Language Basic*, 2018, Kindle Edition. Also, emoji can offer a variety of metaphorical

emoji being a language itself as Wilde explains.²⁷ Then we can see emoji as a socio-cultural phenomenon,²⁸ “which highlights the inventiveness at the core of communication”.²⁹ However neither this character nor the shaping of a meaning can support that emoji is the new lingua franca in any case and do not forget that we use them, still, more than as decoration in the chat (a playful way)³⁰ than as certain-meaning autonomous carriers. In any case, emoji for sure are “the most effective, if unintended, fruition of a long series of attempts to refine the complexities of spoken language into a universal pictographic script”³¹.

Emoji-Picking: Me and My Chatbot

Now we want to discuss if the use of emoji in a virtual tele-presenting communication aka chat could deceive you (as a user and discussant). As a beginning, expressing emotions and the skill to fake emotions (e.g., as in a theatrical play) is humanly but faking emotions in real life can be considered a deception towards the other and yourself. Why is that? Because when you show emotions that you do not actually feel, then you are not authentically yourself. Expressing emotions to a human is considered a way of communication, a way to express your inner you to the world, your inner mental state,³² and in order to make it happen, you should choose to show the real you, as you would want anyone to be real towards you. To paraphrase Kant, it is morally wrong to express an emotion you do not actually feel because you are deceiving the others and if all humans react like this, then humanity would live in the deception of emotions.

Thereon the virtuality of our reality is not a fully functional reality for a human to perceive it. Communicating in a chat means that our words should be translated in the language of machines in order to reach our discussant. Between

meanings in a chat, so they have a symbolic usage among with their iconic usage and other more lingua-technical usages such as allographs. See ext. Siever, C. M, “Iconographic Communication”, Loc. 3486, 3646-3659; Unicode, “Frequently Asked Questions: Emoji and Pictographs”.

²⁷ Wilde, L.R.A, “The Elephant in the room of Emoji Research. Or Pictoriality, to What Extent?” in *Emoticons, Kaomoji, and Emoji: The Transformation of Communication in the Digital Age* (edited by E. Giannoulis and L.R.A. Wilde), Routledge: Taylor and Francis, New York, 2019, Kindle Edition, Loc. 4304-4411.

²⁸ Giannoulis, E, Wilde, L. R. A, “Emoticons, Kaomoji, and Emoji”, Loc. 633-666.

²⁹ Seargeant, P, *The Emoji Revolution*, p. 3.

³⁰ Ibid, p. 77-78.

³¹ Giannoulis, E, Wilde, L. R. A, “Emoticons, Kaomoji, and Emoji”, Loc. 987.

³² Dreyfus, H, *On the Internet: Thinking in Action*, Routledge, Oxon, 2009², p. 110.

both discussants there rises a net of systems the size of which we cannot fully conceive. Even emoji are not what we see, because they are codes. But someone would ask: “why should we be aware of this system and its functions?” We answer that, if in our reality there is a possibility for deception as the faking of emotions, in the digital world the possibilities for deception are rising due to our difficulties on perceiving its being and our virtual way of existence in it.

This happens because being on the Internet is not the same situation as being in the real world. H. Dreyfus argues that humans play with their digital identity on the Internet because of the low risk of exposing their real self, their real identity. So, there is a low risk for humiliation, no prohibitions or forbidden things and room for experimentation with more than one identities in the shape of a cyber-masquerade. The low risk comes with the certainty that we can leave these identities whenever we want and come back to our normal lives.³³ And indeed the opportunity we have on playing with the notion of identity without consequences (e.g., deceiving), it may motivate us.

We have to disagree with the nucleus of the previous paragraph that our cyber-behaviours do not affect us in real life because of the notion of emoji. As emoji are the representation of emotions in a virtual chat,³⁴ they should be appertained to the same above imperative on the expression of emotions, if being in a chat means a social communication practice or better if the chat has a social dimension itself. If not, our previous regulation cannot be in power. So, a human would not play with emoji for no reason or miss-picking emoji, as he wouldn't fake any emotion in general. In other words, the reality of expressing emotions is identical to the digital reality of using emoji.

But what if in an effort to surpass this rule and to justify Dreyfus for his observations, we could use an Artificial Intelligent medium. The scenario is as follows: You are chatting with two or more human beings. Chatting is only written and so you cannot be actually sure with whom you are chatting, and your discussants are familiar to you by the way they express including emoji-picking. Now, you want to focus on a certain chat, but you do not wish to terminate chatting with all the others. The platform you are used to chat on has given you the choice

³³ Ibid, p. 98-101.

³⁴ Seargeant notes that emoji “gesture towards human emotion rather than imitating in any visual detail” and that “works as perfectly adequate way of expressing emotions”, see Seargeant, P, *The Emoji Revolution*, p. 113-114.

of using an AI chatbot to help you maintain the chats active. This can become possible by activating the chatbot and letting it answer or to be more general to “discuss” with the other discussants in your place as if it were you. Having the chatbot active you are able not to terminate any chat and to focus on one chat simultaneously.

In addition, in a future of an AI open to everyone it would be able to use an AI digital partner in your chat. Think about it: how many times did you catch yourself chatting with more than two, three or more others simultaneously? Not to mention the wrong answers you gave in a chat because you were a bit distracted from the flow of information and in a moment of confusion you answered to someone but the answer was intended for another chat session. We are all familiar with this and with the embarrassment that follows the action: we have to confess that we are communicating with another, fearing that our discussant is feeling now that we didn’t pay attention in what he/she was typing to us.

So, in the future, a trained AI bot could help us manage our digital conversations better by having it answer in a chat or some chats on behalf of the user for the user to focus on another chat. Also, AI should be trained to react like humans in a chat for sufficient communication. AI can be trained due to the formidable machine learning. A mode of reaction in a chat is emoji-picking as it stated above. Thus, AI should be trained in emoji-picking in order to be a good discussant. Chatbots are being used more and more to guide us on internet sites, answer our questions, generally helping us to surf or they carve out their communication skills using their learning methods as the long-lived Cleverbot does. With the same ways we can “program” AI for emoji-picking.

Moreover, if we theorize that the chatbot should answer like you, then the right emoji-picking is crucial for chatting. As emoji are there in the digital environment to use, there is no prohibition for bots of using them. But let us distinguish chatbot from the AI digital partner. A chatbot as services of a communication platform could not be a good discussant for our chat-pals. This happens because this chatbot would be pre-programmed by the communication platform to use it. So, it could keep company to your discussants for a while because it would “know” a variety of questions and answers (including answers with emoji) but it wouldn’t be able to answer as if it was you because it wouldn’t digitally know you. Knowing you digitally means that AI knows about you, about the ways you interact and answer in a chat and it could imitate your ways of communication. So, a chatbot that resembles your communication style should be programmed specifically. This is the AI digital partner, an AI that learns about you

and as a chatbot is customized and individualized based on your communication needs.

The basic problem a chatbot will face in this scenario is the difficulty to understand what an emoji signifies actually. Until now, using emoji does not always help to clarify what you mean by your words because meaning is coming not only by the way of words but also from the context,³⁵ and emoji-meaning is less specific than a real-world emotional statement. So, emoji-meaning could be a puzzle even for humans because it stands between “the transparent and the oblique”.³⁶ If users face difficulties in comprehending the meaning, imagine how much more difficult it would be for an AI in general. But emoji semantics are not only lingual. Another problem is the cultural side of the use known as “cultural protocol”. This term refers to the cultural particularity of a digital medium such as emoji which you can recognize only if you are a member of a certain culture.³⁷

The interpretation problems personalize the chatting to a degree that AI should ascertain information out of the text in order to understand why the user interacts with special manners and why the nuances of communication are such and not different. Interpreting is a kind of phenomenological course of action too and modelling humans’ intentionality for AI to mimic it, in the same way a digital assistant would mimic his user’s emoji-picking, would be the most complex process. As postphenomenologist Don Ihde had argued, the robotic perception couldn’t be the same as a human’s perception even if “the current state of the art in AI research [...] remains primarily within the aim of creating similarities with human intelligence or modelling what are believed to be analogues to our intelligence”.³⁸ So it is risky for the user to let a chatbot pick emoji, because of the high failure ratio by the possible meaning misinterpretations.

From the discussant perspective thinking all the above referred and especially the lack of seeing your chat-pal, we ask how can we tell whether the

³⁵ Ibid, p. 49, 60, 68.

³⁶ Ibid, p. 120.

³⁷ Giannoulis, E, Wilde, L. R. A, “Emoticons, Kaemoji, and Emoji”, Loc. 643-645. A good example on different cultural meaning is the interpretation of the “person with folded hands” emoji between Japanese and US Americans. See Siever, C. M, “Iconographic Communication”, Loc. 3529.

³⁸ Ihde, D, “A Phenomenology of Technics” in *Philosophy of Technology. The Technological Condition: An Anthology* (edited by R.C. Shcaff and V. Dusek), Wiley Blackwell, UK, 2014², 539-560, p. 556-557.

discussant is a human or a chatbot? An answer would be again the use of emoji. Firstly, if the discussant is someone with whom we communicate a lot with, he can recognize us from the style of this use. Then AI should be trained enough in order not to be revealed unintentionally. But even if he is a complete stranger to the user and if, again, AI couldn't understand the special semantics of emoji-picking in this last chat, this would eventually cause it to fail at the chatting task and to reveal itself to the other discussant again. How embarrassing for the user is this revelation that his discussant was a machine all along and not an authentic human user.

Speaking about intentional and unintentional revealing, we acknowledge that this scenario is a description of an attempt at beating the Turing Test. And this attempt can be successful if the digital AI assistant could pick emoji and interpret meaning successfully from the discussant's emoji-picking without failing. Then the other discussant never finds out whether he communicates with a human or a machine. But above these efforts are digital ethics. As we argue right after, using AI chatbot as a communication assistant may have moral concerns that surface from the deception effort and we want to highlight them.

Before we move to ethical arguing, we want to point out that H. Dreyfus has already clarified why communicating emotions digitally may be futile. It is futile because of the missing link of the body. Dreyfus thinks as Merleau-Ponty that emotions are what they are because we can communicate them to the others using our body as expression medium and the other can sense our emotions by observing our behaviour, our moves etc.³⁹ This cannot happen with emoji because, as we stated even at the start, they are representation methods, not expression mediums. Thus, representing an emotion is not the same as expressing this emotion. This is the cause that even humans cannot always interpret what their discussant is actually feeling when they stumble across his last emoji-pick, and this is the main cause behind AI failure at the same task.

Putting a Moral Barrier

As an aftermath of this scenario, we argue that using a chatbot like this is considered non-ethical to yourself and the other user. It is morally wrong to yourself because you are a human-in-a-chat and you let a machine interfere in this chat pretending that it is you. Such a choice creates a concept of alienation and an aberration of the notion "authenticity of self". If you are using a chatbot in your

³⁹ Dreyfus, H. *On The Internet*, p. 111-115.

place, you are not the one that communicates with the other user and types. Instead of you, there is a machine that “tries” to react like you. Its decisions are according to the knowhow that has obtained studying you, studying your virtual interactions and your preferences but these decisions are not, and they will never be yours.

Moreover, if AI ever drives the chat to a state that your discussant would acquire negative feelings towards you, your wrongdoing will seem to be that you had used AI as a chatbot presupposing that you have not pre-programmed the chatbot to drive this conversation to the exact state. What happens in the chat during your absence influences you too, but could you blame the AI for the misunderstandings? For us, this accusation is still against ethics because the subject of your accusations would not be a human but a machine, and the conversation, on if AI machines are ethical entities based on the autonomy can have on fulfilling certain tasks, is still morally debatable.⁴⁰

Most importantly, using a machine as if it were you can be considered deceiving and a morally wrong practice towards the other because you are misleading and deceiving your discussant. When you choose to bring forth the chatbot without your discussant knowing it, you are violating his choice to chat with you. As a human and a user, the discussant has the same rights as you. Thus, if you want to be sure that you chat with a human, the same goes for any other user. Moreover, if it is to chat with a bot, you would most probably want to be free to choose this type of chat and not to be a part of a chat with a chatbot without knowing it. The latter would be a qualifying claim for any user.⁴¹

To put it in Kantian terms, if anyone could use a chatbot to chat in his place without letting the other discussant know it, then we will be always dubious about our chatting with others. Thus, we would reach a state where chatting would no longer be a way of real conversation because we could not be assured about the identity of the other discussant, and we would be always under the threat of digital

⁴⁰ For an analysis on the nature of that moral responsibility, see Noorman, M, “Computing and Moral Responsibility” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition) (edited by E.N. Zalta), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/computing-responsibility>, November 6, 2019.

⁴¹ This claim could be considered as a claim on “informed consent in chat rooms” for which we know that by 2018 there wasn’t a certain framework. See Buchanan, E. A, Zimmer, M, “Internet Research Ethics” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition) (edited by E.N. Zalta), <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-internet-research/#InfCon>, November 6, 2019.

deception. As a result, the notion of chatting with others would suffer and if we could not find a way to surpass this, we would have to cancel this way of communication.⁴² Thus, we argue that using a chatbot to administer a chat as if it were you without informing your discussant about your choice is a deception towards your discussant and as a choice should be considered ethically reproachable.

The same issue had emerged when Google tried to use AI as an oral digital assistant. The project was named Google Duplex and it is an AI digital voice assistant you can use for “conducting natural conversations to carry out “real world” tasks over the phone”.⁴³ This project is crucial to know because it is based on AI and language comprehension and it can show us the real barriers that we face in the effort to raise AI as an assistant from specifying its task to backing it up when it fails the task.⁴⁴ Furthermore, if you try the audio examples from the *AI BLOG* you will find out that the humans, who were communicating with the AI, hadn’t been informed that they were having a conversation with an AI assistant. According to our reasoning this is a morally wrong praxis. The most notable is that after all the critiques the developers taught AI to identify itself from the beginning of the conversation and to note that it is recording that same call.⁴⁵

Thus, as our scenario of the AI chatbot for digital chatting and the paradigm of Google Duplex show us, knowing with whom we are actually communicating is non-negotiable on digital platforms and the action to permit AI to interfere with your discussion without informing your discussant can be characterized as morally wrong. One more time we notice that our reality becomes

⁴² H. Dreyfus using M. Merleau - Ponty’s phenomenological theories had come to the same conclusion on not trusting the cyber social interaction because of the lack of the corporeal others in every tele-presenting conversation or communication. See. Dreyfus, H. *On The Internet*, p. 49-71.

⁴³ Leviathan, Y, Yossi, M. “Google Duplex: An AI System for Accomplishing Real-World Tasks Over the Phone”, <https://ai.googleblog.com/2018/05/duplex-ai-system-for-natural-conversation.html>, *Google AI BLOG*, November 11, 2019.

⁴⁴ More obstacles in the way of this service were the speech recognition that was a hard process with high word error rates, the “different meanings depending on context”, the decision-making process, the building of self-monitoring capability and generally the instruction phases until AI is ready for acting autonomously. See *ibid*. With these please count the cost of creating, maintaining and circulating in order to exploit such services. This cost is not affordable from the average user and that is why we stated from the start of the scenario that AI should have become first available to anyone.

⁴⁵ See Rawes, E, Jansen, N, “What is Google Duplex? The smartest chatbot ever, explained”, <https://www.digitaltrends.com/home/what-is-google-duplex/>, *Digital Trends*, November 11, 2019.

the driver to our digital reality. In our real-time communication we do not want to be deceived and we search for a certain specimen which will show us the identity of our discussant if the discussion isn't face-to-face. The same follows for our digital communications. The specimen here is the consent we share as a background practice. The discussant ought to be himself in the chat and for any action to be justified he should first inform his discussant.

Conclusions

The use of emoji is a helping hand in the chat. As we argued, the understanding of emotions is a per se human skill as it is the expression of them. In a real-time conversation, noticing the facial expressions, the intonation etc. reveals a bunch of emotions for the discussant. But in a digital chat, we do not have these qualitative observations and emoji can help a lot to overcome the lack of these observations. We translate our emotions and whatever else we want to point out as an emoji helping our discussant in understanding ourselves. We have established that using emoji as the semantics of human emotions in a chat, it is still a way to tell that your discussant is a human, because he can use emoji sufficiently better and he can also understand better the causality behind the choice of any emoji. We have shown that emoji-picking is still a way to establish digital authenticity of one's self.

We have specified that if human-machine interaction happens, the machine should inform you about its presence in the chat and so, the chat-bot should have your informed consent to start a conversation with you: the real problem in the chat lies neither in the ability of the machine to interpret emotions from the emoji nor in the deception by the machine itself. It lies in the user's choices exclusively. That is why we find moral concerns in this conversation. Using trained AI chatbots as digital partners can be morally justified only if you inform your discussant about your choice. If someone is not informed of this reality, we argue that it is nonethical to use an AI chatbot if your discussant does not know it. If your discussant is not informed, then you violate the ethics of cyber-chatting and you downgrade communication as a notion.

Bibliography

1. Abel, J. E, “Not Everyone’s or The Question of Emoji as a Universal Expression” in *Emoticons, Kaomoji, and Emoji: The Transformation of Communication in the Digital Age* (edited by E. Giannoulis and L.R.A. Wilde), Routledge: Taylor and Francis, New York, 2019, Kindle Edition.
2. Berard, B. “I second that emoji: The standards, structures, and social production of emoji”, *First Monday*, 23(9-3), September 2018, <https://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/9381/7565>, November 6, 2019.
3. Buchanan, E. A, Zimmer, M, “Internet Research Ethics” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition) (edited by E.N. Zalta), <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-internet-research/#InfCon>, November 6, 2019.
4. Dreyfus, H. *On The Internet: Thinking in Action*, Routledge, Oxon, 2009².
5. Emojigraphy Team, *Emojigraphy. The International Emoji Language Basic*, 2018, Kindle Edition.
6. Giannoulis, E, Wilde, L. R. A, “Emoticons, Kaomoji, and Emoji: The Transformation of Communication in the Digital Age” in *Emoticons, Kaomoji, and Emoji: The Transformation of Communication in the Digital Age* (edited by E. Giannoulis and L.R.A. Wilde), Routledge: Taylor and Francis, New York, 2019, Kindle Edition.
7. Grannan, C. “What’s the Difference Between Emoji and Emoticons?”, <https://www.britannica.com/story/whats-the-difference-between-emoji-and-emoticons>, *Brittanica*, June 9, 2019.
8. Ihde, D, “A Phenomenology of Technics” in *Philosophy of Technology. The Technological Condition: An Anthology* (edited by R.C. Shcaff and V. Dusek), Wiley Blackwell, UK, 2014², 539-560.
9. Leviathan, Y, Yossi, M. “Google Duplex: An AI System for Accomplishing Real-World Tasks Over the Phone”, <https://ai.googleblog.com/2018/05/duplex-ai-system-for-natural-conversation.html>, *Google AI BLOG*, November 11, 2019.
10. Lister, M. *New Media: A Critical Introduction*, Routledge, London, 2009.
11. Noorman, M, “Computing and Moral Responsibility” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition) (edited by E.N. Zalta), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/computing-responsibility>, November 6, 2019.

-
12. Rawes, E, Jansen, N, “What is Google Duplex? The smartest chatbot ever, explained”, <https://www.digitaltrends.com/home/what-is-google-duplex/>, *Digital Trends*, November 11, 2019.
 13. Seargeant, P, *The Emoji Revolution: How Technology is Shaping the Future of Communication*, Cambridge University Press, Cambridge, 2019, Kindle Version.
 14. Senft, T.M. (ed.), “Emoticon” in *Encyclopaedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/emoticon>, October 18, 2018.
 15. Siever, C. M, “‘Iconographic Communication’ in Digital Media: Emoji in WhatsApp, Twitter, Instagram, Facebook – From a Linguistic Perspective” in *Emoticons, Kaomoji, and Emoji: The Transformation of Communication in the Digital Age* (edited by E. Giannoulis and L.R.A. Wilde), Routledge: Taylor and Francis, New York, 2019, Kindle Edition.
 16. Stark, L, Crawford, K, “The Conservatism of Emoji: Work, Affect, and Communication”, *Social Media + Society* 1(2), 2015, p. 1-11.
 17. Unicode, “Unicode Emoji: Submitting Emoji Proposals: Evidence of Frequency”, <https://www.unicode.org/emoji/proposals.html#frequency-evidence>, August 20, 2019.
 18. Unicode, “Frequently Asked Questions: Emoji and Pictographs”, https://www.unicode.org/faq/emoji_dingbats.html, December 14, 2018.
 19. Wilde, L.R.A, “The Elephant in the room of Emoji Research. Or, Pictoriality, to What Extent?” in *Emoticons, Kaomoji, and Emoji: The Transformation of Communication in the Digital Age* (edited by E. Giannoulis and L. R. A. Wilde), Routledge: Taylor and Francis, New York, 2019, Kindle Edition.

Panagiotis Chrysopoulos
Department of Philosophy
National and Kapodistrian University of Athens
panoschrys44@yahoo.com

ΕΜΟJΙ ΚΑΙ ΑΥΘΕΝΤΙΚΟΤΗΤΑ ΕΑΥΤΟΥ Η΄ ΕΝΑ ΣΕΝΑΡΙΟ ΠΟΥ ΜΑΣ ΔΕΙΧΝΕΙ ΠΩΣ Η ΧΡΗΣΗ ΤΗΣ ΤΕΧΝΗΤΗΣ ΝΟΗΜΟΣΥΝΗΣ ΔΟΜΕΙ ΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΜΕΛΕΤΗ ΤΗΣ

Περίληψη: Στις μέρες όλοι χρησιμοποιούμε τα emoji στις ψηφιακές συνομιλίες μας. Τα emoji μεταφέρουν διαφόρων ειδών σημασίες από τις οποίες η σημαντική για το άρθρο είναι η αναπαράσταση των συναισθημάτων ενός χρήστη μέσα στη συνομιλία. Στο άρθρο παρουσιάζεται πρώτα μία γενεαλογία των emoji. Έπειτα παρουσιάζουμε ένα σενάριο χρήσης ΤΕ. Σε αυτό ένας χρήστης χρησιμοποιεί ένα ψηφιακό ΤΕ βοηθό για να τον αντικαταστήσει και να συνομιλήσει σε τσατ του χρήστη σαν να είναι ο χρήστης. Λαμβάνοντας υπόψη τι σημαίνει για τη φιλοσοφία το «σαν να είναι» δείχνουμε τι μπορεί να συμβεί όταν αυτός ο βοηθός αποτύχει στο ρόλο που του ανατέθηκε. Η αποτυχία του θα είναι αποτέλεσμα της αδυναμίας της ΤΕ να «καταλάβει» τα συναισθήματα του συνομιλητή με την μορφή των emoji. Το σενάριο αυτό θα μας προκαλέσει να εξηγήσουμε τα φιλοσοφικά προβλήματα που παράγει που είναι ηθική χρήση αυτών των βοηθών και το πρόβλημα της ταυτότητας του χρήστη στο τσατ (ή πόσο αυθεντικός είναι ο συνομιλητής μου).

Λέξεις-Κλειδιά: emoji, Τεχνητή Νοημοσύνη, ψηφιακός βοηθός, τσατ, ηθική διαδικτύου, αυθεντικότητα εαυτού.

Grujić Bojan
Filozofski fakultet
Univerzitet u Novom Sadu
grujic.dragan.bojan@gmail.com

PROBLEM AFEKTIVNOSTI U PLATONOVOJ TEORIJI PESNIŠTVA

Apstrakt: Autor je ovom temom pokušao da predstavi ključni problem Platonove teorije pesništva u kontekstu uključivanja pesništva u idealnu državu, kao i da postavi neke od mogućih pogleda na ovaj problem imajući u vidu prevashodno Platonovo delo *Država*, sa delimičnim osvrtom na stavove iz *Ijona* i *Zakona*. Nakon toga autor je izneo i argumentovao tezu o pozitivnom vrednovanju pesničke delatnosti i pokazao u kom smislu pesništvo može pozitivno uticati na obrazovanje i vaspitanje, s obzirom na Platonovu psihologiju (učenje o duši), antropologiju i političku filozofiju. Autor je skicirao kakvo bi prema Platonu trebalo biti pesništvo koje bi moglo pozitivno uticati na niže slojeve stanovništva (pre svega sloj čuvara-ratnika) polisa, imajući u vidu inkorporiranje valjanog sižea, muzike i ritma u okvir umetničkog izraza pesnika. Ovo je dovelo do zaključka da opšte mesto u Platonovoj kritici, gde se ona uzima kao radikalni udar na mimetičku umetnost uopšte, treba dovesti u pitanje i prevladati. Na kraju, autor je dokazao da je pesništvo nužan uslov mogućnosti ozbiljenja idealnog polisa, u onom smislu u kojem bi ono predstavljalo alat obrazovanja nižih staleža.

Ključne reči: afektivnost, *mimesis*, moral, pesništvo, Platon, umetnost.

Uvodna razmatranja

Cilj ovog rada jeste pokazati da pesništvo može imati pozitivnu ulogu u strukturi grčkog vaspitanja i obrazovanja (*paideje*). Možda su Platonova rešenja po pitanju same umetnosti danas neprihvatljiva i prestroga, ali ne može se poreći činjenica da je Platon dao izvesne refleksije u oblasti umetničkog i estetičkog, te je na taj način prokrcio put razvoju filozofije umetnosti i estetike.

Pogrešno bi bilo tvrditi da je Platon prema pesništvu jednostrano opredeljen i da ga posmatra isključivo sa negativne strane, te da bi se pesništvo kao takvo nužno moralo izbaciti iz idealnog polisa. Teza koju će autor zastupati načelno se razlikuje od te. Autor smatra da se Platonov odnos spram pesništva može

pozitivno vrednovati i da se osnove za to nalaze u samim tekstovima. U skladu sa tim, morala bi se povući razlika koja često ostaje zanemarena, a to je činjenica da je Platonov filozofski razvoj za sobom povlačio i promene po pitanju njegovih stavova o pesništvu i umetnosti.

Autor će se ovoj temi pristupiti kroz dela *Ijon*, *Država* i *Zakoni*. Pošto je pisanje ovih dela obuhvatalo duži vremenski period, sama ideja koju je Platon zastupao po pitanju pesništva znatno se razlikovala. U *Ijonu*, Platon je posmatrao pesništvo iz dominantno produkcijske perspektive, i u tom smislu video ga je kao nešto što nastaje pod uticajem božanskog nadahnuća.¹ U zreлом periodu njegovog stvaralaštva, on menja perspektivu i posmatra pesništvo kao vid umetnosti, tačnije kao vid *mimesisa* (lat. *imitatio* — podražavanje, imitiranje, kopiranje). Naša problematizacija ovog pitanja zahtevaće kretanje kroz ova tri dela i njihovo povezivanje u čvorišnoj tački dodira — vaspitanju stanovništva polisa kroz pozitivno intoniranu afektivnu moć umetnosti, koja nedostaje samoj filozofiji i koja je razlog njihove dijalektičke povezanosti u onom smislu u kojem one zajedno obuhvataju obimom celinu vaspitanja i obrazovanja zajednice. Imajući u vidu *posledice pesništva na duše pojedinaca*, Platon će zastupati isto stanovište u *Ijonu*, *Državi* i *Zakonima*, a to jeste da pesnička delatnost može najjače uticati na ljudsku dušu.

Platonova kritika umetnosti iz *Države* predstavlja jedno od poznatih opštih mesta njegovog celokupnog učenja, koje je kroz vekove oblikovalo umetničku praksu i teoriju. Valjalo bi na početku istaći da nam je Platonova filozofija data u dijaloškoj formi, što vodi do toga da kod Platona nemamo eksplicitno uređenu filozofsku strukturu u izrazu, kakvu, recimo, poseduje Aristotel. Kod Aristotela imamo jasnu podelu filozofije tematski i strukturalno; tematski u smislu da se recimo politikom bavi praktička filozofija, a ne da se mešaju metafizika i politika ili da se, štaviše, i politika kao takva temelji u metafizici; strukturalno u smislu da se same strukture zbiljnosti razlikuju, tačnije razlikuje se ono *što može biti i drugačije*, sfera praktičkog i poietičkog, od sfere *onoga što je večno i nepromenjivo* — one se ne mogu prožimati i dovoditi u takvu bliskost kao kod Platona. Već se na početnom nivou kod Platona može videti jedna umetnički oblikovana forma izlaganja sopstvene filozofije, naspram čisto racionalno-pojmovne forme. Dobar primer ovoga bili bi mitovi kojima se Platon često služio zarad lakše ilustracije problema i činjenice od koje i sam polazi, da nisu svi

¹ U *Ijonu* nije mu strana ni recepcijska perspektiva, ali je fokus na na načinu pesničkog stvaranja.

spособni da pristupe sferi pojmovnog saznanja (filozofije).² Ovo se direktno odražava na Platonov stil pisanja, ali i stavove koje pronalazimo u *Državi* da bi se pesništvo, kao medijum kroz koji se utiče na afektivnu stranu ljudske duše, moralo posmatrati kao svrsishodno oruđe, koje, pod okriljem filozofske refleksije, zadobija legitimno pravo oblikovanja karaktera nižih staleža polisa.

Diskutabilnom se postavlja radikalna kritika mimetičkog stvaralaštva, koja se često vidi kao okosnica Platonove teorije umetnosti, jer je i sam Platon u svojim tekstovima kombinovao mitske i poetske elemente. To mitopoetsko, međutim, Platon podvrgava složenoj kritici pojmovne svesti, čiji je zagovarač bio. Genijalnost Platonovog izraza upravo se ogledala u tome što je on varirao različite tipove znanja (razumsko znanje, umsko znanje, znanje koje se dobija kroz metaforu, alegoriju, analogiju), shodno situacijama i problemima pred kojima se nalazio. Platonov Sokrat dolazio je u kontakt najčešće sa običnim ljudima, neobrazovanim u filozofiji. Upravo je u kontaktu filozofa i svetine polisa, i sam Platon svesno koristio dijalog i uopšte, umetnički izraz u jednoj obrazovno-vaspitnoj funkciji ne bi li svoje čitaoce približio filozofiji.³

Autor je sa ovom uvodnom opaskom hteo ukazati na to da bi se trebalo kritički postaviti prema isključivo negativnim interpretacijama Platonovog odnosa spram pesništva, jer je i sam Platon upražnjavao određene alate koji pripadaju sferi umetničkog izraza, tako što ih je uklapao u svoj dominantno filozofski stil. Na ovome tragu (filozofskoj upotrebi mitskih i umetničkih elemenata) dao bi se naslutiti način na koji se pesništvo može prihvatiti i odelotvoriti u polisu, u okviru njegove *moralno-paidetičke* uloge.

Situiranje pesništva u odnosu na pojmove tehne i poezis

Na početku, trebalo bi se osvrnuti na ideju estetike — kako je vidi Baumgarten — kao nauke o lepom, umetnosti i čulnosti (čitavom spektru onog afektivno-emocionalnog sa jedne strane i čulnog saznanja sa druge), zbog razlike načina na koji je antička filozofija promišljala ove probleme. Prvo, kod starogrčkih filozofa nije postojala estetika kao samostalna filozofska disciplina. Ako ćemo govoriti o Platonovoj *estetici*, moramo to činiti sa dozom opreza, jer se nesumnjivo

² Pogledati: *Mit o pećini* (Platon, *Država*, Kultura, Beograd, 1996, 514a-517c); *Mit o Eru* (Ibid, 614a-621d); *Mit o lidijskom kralju Gigu* (Ibid. 359c-360e) *Mit o poreklu I nastanku čoveka* (Platon, „Protogora“, u: *Protogora/Gorgija* Kultura, Beograd, 1968, 320d-322a).

³ Up: Popović, U, „Platonova teorija umetnosti i obrazovanja: Uloga dijaloga u obrazovanju za filozofiju“, u: *Theoria*, Beograd, 2013, str. 125-128.

u njegovoj filozofiji obrađuju estetički problemi, ali nema nečega kao što je disciplina estetike. Drugo, iako Platon obrađuje probleme lepog, umetnosti i estetskog iskustva u svojim delima, oni nisu čvrsto povezani, kao što je to slučaj u modernoj estetici. Kod Platona je, u tom smislu, moguće govoriti o relativno nezavisnoj teoriji lepote i nezavisnoj teoriji umetnosti. Problem lepog bi se razmatrao s obzirom na kategoriju lepote, dok bi se problem umetnosti prevashodno razmatrao s obzirom na kategoriju istine i koncepciju znanja.⁴ Jedinstvo ova tri momenta, kao neodvojiva sklopa, omogućeno je tek Baumgartenovim učenjem.

Sledeće što se mora učiniti je postavljanje pesništva u povesni kontekst antičke Helade. Za razliku od modernosti, gde pesništvo pronalazi svoje mesto u lepim umetnostima, tačnije književnosti, kod starih Grka je pesništvo sebi pronalazilo mesto u drugačijim kontekstualnim okvirima. Tek se u renesansi intenzivira odvajanje umetnosti od zanata, tako što su najpre vajari hteli da se emancipuju od zanatlija i uzdignu svoju društvenu poziciju u XV veku. Potom se postepeno razvija i svest drugih grana umetnosti o tome da su one nešto više od zanata. Posle puna dva veka, 1747. godine, Šarl Bate je sve ove emancipovane delatnosti nazvao *lepim umetnostima*. Bate je naveo sedam umetnosti: slikarstvo, vajarstvo, muziku, poeziju, igru, arhitekturu i pesništvo. Od polovine XVIII veka, više nema sumnje da se zanati i umetnosti razlikuju.⁵ U Staroj Grčkoj pojam umetnosti obimom je širi od današnjeg pojma, ali i drugačiji u sadržinskom smislu. Pojmovi umetnosti, veštine i umeća kod Platona su podudarni. U tom kontekstu, nešto kao što su veština vođenja vojske ili stolarsko umeće spadali bi takođe u umetnost. Sa druge strane, neki od oblika proizvodnje, koje mi smatramo umetnostima, za Grke nisu spadali u taj rod. Tako je likovna umetnost bila umetnička delatnost, ali poezija ne.⁶ Osnovna razlika ležala je u principu na kojem se one temelje.

Ono što je bitno obeležavalo *tehne* bila je činjenica da se ona nije posmatrala samo kao vid produkcije, već i kao vid saznanja, način razumevanja i predstavljanja sveta, kao i zauzimanja određenog stava prema njemu.⁷ Ona je obuhvatala produktivni i teorijski aspekt, što možemo videti jasno u X knjizi *Države*, gde Platon kaže da stolar pri pravljenju kreveta mora poznavati određeni

⁴ Grubor, N, *Lepo, nadahnuće i umetnost podražavanja*, ΠΙΛΑΤΩ, Beograd, 2012, str.105-106.

⁵ Ibid. str. 125.

⁶ Ibid str. 108.

⁷ Popović, U, „Platonova kritika umetnosti iz perspektive obrazovanja“, u: *Arhe VII*, 13/2010, str. 132.

način postupanja i tehnike, koji treba da omoguće opredmećenje kreveta.⁸ Za proizvođenje ovog tipa potrebno je poznavanje načela stvari. Još jedna odlika razumevanja umetnosti kao *tehne* podrazumeva da ona nipošto nije proizvođenje u smislu stvaranja novog. Ona je po prirodi podređenog ontološkog karaktera. Proces veštačkog stvaranja na nekom materijalu, uz pomoć nekog oruđa, striktno je ograničen na uzor. Stoga je umetničko delo u širem smislu (delo slikara, vajara, ali i stolara; sve ono što obuhvata zanatsku proizvodnju) jedno podražavanje, te se ono kog Platona stavlja pod pojam *mimesisa*. Naravno, ovo se ne treba uzeti samorazumljivo, jer Platon drugačije vrednuje delo slikara ili vajara, od dela zanatlije.

Ovo mesto je *topos* Platonovog *ontološkog argumenta* protiv umetnosti. Delo umetnika je podražavanje sekundarnog nivoa, u smislu da je ono podražavanje samog podražavanja, kome nije uzor ideja, već neka pojedinačna stvar koja je i sama podražavanje ideje. U tom smislu, zanatlija bi bio *verniji* podražavalac od jednog slikara, jer bi njegov krevet bio krevet samo ukoliko bi na neki način ostvarivao odliku kreveta kao takvog, kojeg uspostavlja Bog, koji pušta da izbije priroda same stvari, njen oblik (*eidos*). Delo zanatlije neadekvatno je ideji jer ono nju podražava, ali nije izraz onoga šta ona jeste (ne predstavlja suštinu, već je na neki način kopira), dok je delo umetnika (slikara) dvostruko neadekvatno jer ono nije ideja, ali nije ni pojedinačni predmet, već je podražavanje onoga što je već po sebi podražavajuće prirode. Umetničko podražavanje može predstaviti samo delić suštine i takvo delo je najniže po stupnju bića.⁹ Možemo reći da je ono trostruko udaljeno od ideje i da leži u području *senki* (opštije govoreći, sferi *dokse* — mnenja).

Na temelju ontološke ustrojenosti stvarnosti i situiranja umetničkog dela u njoj, dalje bi se mogao izvesti i *epistemološki argument* koji potporu ima u V knjizi *Države*. Platonove ideje uslov su mogućnosti svakog saznanja u smislu *episteme* (naučnog saznanja). Na osnovu uzoritog *eidosa* ideje moguće je sigurno znanje u moru pojedinačnosti koja nam je dato čulima. Platon u svojim tekstovima uvek u vidu ima *paralelizam ontološkog i epistemološkog poretka*. U ovako postavljenom paralelizmu, sa epistemološke strane, umetničko delo ponovo stoji na dnu lestvice.¹⁰ Ono nije istinsko saznanje, već je samo *odraz odraza* (odraz pojavljujuće stvarnosti). Samim tim, njegova vrednost u spoznajnom smislu zanemarljiva je jer ne implicira dalje napredovanje ka idejnom poretku i

⁸ Platon, *Država*, 596c.

⁹ Zurovac, M, *Tri lica lepote*, Beograd, Službeni glasnik, 2005. str. 90-92.

¹⁰ Up. Platon, *Država*, 514a-518c.

umstvenom znanju (noezis). Umetnik ne poznaje *razloge* stvari, već se ugleda na pojedinačnu stvar, ali i njoj pristupa iz ograničene perspektive. On stvara isključivo na osnovu fizičkog aspekta koji odgovara čulnosti, al nije sposoban ni određenu čulnu stvar da predstavi u svojoj punoći, što vodi do toga da njegovo delo završava u nižem odeljku same čulnosti. Delo umetnika teži da zadrži pojedinca na najnižem nivou saznanja, a način na koji se to dešava može se direktno objasniti preko Platonove psihologije.

Što se tiče poezije, ona se ne može, kao u današnjem dobu, svrstati u jedinstvo sa drugim oblicima umetnosti. Kod Grka razlikuju se dva odvojena domena umetnosti (uslovno rečeno, jer je diskutabilan položaj pesništva koje pokazuje neki vid dvostrukog karaktera). Poezija stoji sa muzikom i pozorištem sa jedne strane, a slikarstvo, arhitektura i vajarstvo sa druge strane. Poezija je stvaralaštvo koje se ne proizvodi na nekom datom materijalu. Za nju je prevashodno vezan domen jezika, to jest, domen *logosa*. Vidimo da je ovako postavljena, mnogo bliža filozofiji i retorici. Kao takva, poezija onda zauzima specifičan položaj u okviru mogućnosti saznanja i dolaženja do istine, kao i u okviru moralno-obrazovnih praksi grčkog polisa. Sa druge strane, ona je povezana sa onim proročkim i mantičkim — preciznije, za zanosom i božanskom inspiracijom. Upravo u ovoj dvostrukosti njene prirode leži ono što Platonu zadaje poteškoće. Njen drugi aspekt sprečava nas da je razumemo kao *tehne*, kao produkciju s obzirom na pravila — s obzirom na ono što bi podrazumevalo *meru i znanje (episteme)*. Ona je prevashodno iracionalna, ograničena na trenutak, na nadahnuće.¹¹ Sa druge strane, upravo ova njena komponenta pokazuje je kao nešto što nam otvara specifičan način razumevanja stvarnosti, koji, ako se uzme kao životna vodilja, može imati zastrašujuće posledice po harmoniju duše pojedinca, ali i harmoniju čitave političke zajednice. Kako bi se onda mogle povezati umetnost i pesništvo? Gde leži njihova tačka dodira?

Problem je kompleksan, i kao što smo naglasili u uvodu rada, ne može se razumeti bez svesti o tome da odgovor leži u Platonovoj promeni pogleda na pesništvo. Kada ga Platon u *Državi* postavi kao *mimezis*, otvoriće novu mogućnost da se ono shvati kao umetnost (*tehne*). Ovo je značilo da Platon mora raskrstiti sa razumevanjem pesništva kao *poezisa*, jer su ova dva određenja principijalno različita i nesvodiva. Platon to naglašava kada kaže u X knjizi *Države* da je pesnik, kao umetnik, podražavalac (*mimetikos*) onoga što zanatlija stvori, a ne neko ko stvara na osnovu božanskog nadahnuća u stanju izvesne manije. Tačnije, da

¹¹ Grubor, N, *Lepo, nadahnuće i umetnost podražavanja*, str. 108-109.

zanatlijski proizvod leži na drugom mestu od istine, a pesnički na trećem. Ono što im je zajedničko jeste to da niti stvaraju suštinu, jer je ona večna i nestvoriva, niti predstavljaju stvar onakvu kakva ona zaista jeste.¹²

Poezija, za ranog Platona (dijalog *Ijon*), jeste *stvar nadahnuća i božanskog zanosa, entuzijastička je, usmerena na transcendentno, ali ne predstavlja umetnost*. Međutim, za zrelog Platona, ona je *umetnost u smislu podražavanja*, ali je onda degradirana do te mere da pretpostavlja cenzuru i kontrolu od strane filozofske svesti. U IV knjizi *Države* Platon sugeriše da nije reč o promeni *sadržaja* pesama, nego o promeni *načina* na koji se one pišu i prezentuju. Pošto umetnik ne reflektuje na vlastito umetničko delo i način njegovog stvaranja, ta uloga pada na pleća vladara-filozofa. Jedino umetnost koja se zasniva na ispravnim načelima se može dozvoliti u polisima.¹³ Vidimo da je Platon kroz svoj vlastiti razvoj promenuo perspektivu iz koje je sagledavao pesništvo. Prvo ga posmatra kao *poezis*, a posle toga, u *Državi i Zakonima*, ga posmatra kao vid *tehne*.

Kada je reč o pesništvu, Platon problem primarno sagledava iz etičko-političke perspektive. Pesništvo ojačava požudni deo duše na račun umskog dela i na taj način dovodi do disharmonije kako u duši tako i u samoj zajednici. Sada, kada smo situirali pesništvo s obzirom na pojmove *tehne* i *poezis*, prelazimo na *moralni argument* protiv pesništva. Tek se ovde osvetljava veza afektivnosti, umetnosti i vaspitanja građana polisa.

Moralni argument protiv pesništva — bezvrednost ili uslov mogućnosti polisa?

Pre nego što pređemo na moralni argument iz *Države*, osvrnućemo se na dijalog *Ijon*, kako bi prikazali problematiku pesničkog stvaralaštva i na nju nadovezali argumentaciju iz *Države*. U dijalogu *Ijon*, Platonov Sokrat osporava mogućnost pesničkog znanja; tačnije, on odbacuje mogućnost da pesništvo može biti veština, jer svaka veština podrazumeva određeno znanje. *Ijon* tvrdi da je pesništvo veština, ali i nadahnuće, dok Sokrat insistira na disjunkciji: ili je pesništvo veština, ili je pesništvo nadahnuće.¹⁴ Dijalektičkim metodom, isključivši iz rapsodske veštine različite oblasti znanja, Sokrat dovodi *Ijona* do nemogućnosti da navede makar jednu specifičnu kompetenciju rapsodništva, ali *Ijon* ne odustaje od svog ubeđenja, zbog čega dijalog završava u nedorečenosti. Bez obzira na

¹² Up. Platon, *Država*, 597d-598c, 600d-601d.

¹³ Isto, 424b-424c.

¹⁴ Up. Grubor, M, *Lepo, nadahnuće i umetnost podražavanja*, str. 142-143.

rezultat dijaloga, Platon nam ovim hoće naglasiti da za pesništvo nije potrebno znanje, već specifičan vid štimunga.

Problematično je što posredstvom nadahnuća i manije pesnik, kao magnet, privlači recipijente (publiku, njihove duše) i prenosi im isti taj vid raspoloženja, što za posledicu ima jačanje požudnog dela duše.¹⁵ Kao što magnet privlači gvozdene prstenove i na njih prenosi dejstvo privlačenja, tako i pesnikova duša putem recitovanja stihova, prenosi vlastiti zanos na duše slušalaca.¹⁶ Mogla bi se i na drugačiji način formulirati ideja da rapsod zna sve, u smislu da postoji način govora o stvarima koji liči na istinu, ali zapravo predstavlja njeno krivotvorenje. Upravo ovo je problematično po Platonu i unosi konfuziju za recipijente.¹⁷ Ovdje upravo leži dodirna tačka sa dijalogom *Država* jer je Platon, već u *Ijonu*, bio svestan moćnog uticaja pesništva. U *Ijonu* je u fokusu sagledavanje problema pesništva u pogledu *poezisa*, kao stvaralačke moći koja ne uzima stvarno za uzor, već se dešava u nadahnuću, dok ga u *Državi* posmatra u odnosu na pojam *mimezisa*, te ga pokušava situirati u domen umetnosti. Činjenica je, da se u oba teksta, Platon slaže po pitanju uticajnosti umetnosti na recipijente. Ovo nam omogućava da bolje razumemo, zašto se Platon oprezno i kritički pozicionira spram pesništva, ali ipak ostaje otvoren po pitanju toga da se određena forma pesništva zadrži u državi.

Pesnici su sebe videli kao tumače božanske reči. Tako su sebe razumeli Hesiod i Homer, kojima je najviše i upućena kritika u Platonovim tekstovima. Kao tumačeća, istina pesnika uvek je nosila u sebi mogućnost da bude pogrešna ili da se pogrešno razume od strane slušalaca. Ona je umnogome bila stvar slučaja i trenutnog nadahnuća pesnika, ali ipak je postavljana kao određeni autoritet od strane zajednice, upravo zato što nije bila vrednosno neutralna i što je nosila životne i moralne poruke.

Poezija i mitologija su pre procvata filozofije sa predsokratovcima bile osnovni izvori usmerenja valjanog načina života. Hegel ovo ističe u svojoj *Estetici* i vidi grčku umetnost kao vrhunac umetnosti. Po njemu, jedino tada je umetnost bila čulni izraz same istine.¹⁸ Poezija je nosila pravila delanja, a pesnici su imali status autoriteta.¹⁹ Platonu je bio problematičan ne uticaj pesništva kao takvog, nego uticaj jednog neosvešćenog oblika pesništva, koje je dominiralo i koje nije

¹⁵ Up. Platon, *Ijon*, u: *Ijon, Gozba, Fedar*, BIGZ, Beograd, 1797, 536a-536d.

¹⁶ Miladinov, M. Platonov moralni argument protiv pesništva, u: *Kultura*, no. 153, 2016, str. 86.

¹⁷ Prado, Ž. F. Uvod u čitanje Ijona, u: *Ijon*, Fedon, Beograd, 2010, str. 22.

¹⁸ Hegel, G. V. H. *Estetika II*, *Kultura*, Beograd, 1959, str. 175-177.

¹⁹ Up. Popović, U. Platonova kritika umetnosti iz perspektive obrazovanja, u: *Arhe VII*, str. 143.

uzimalo u obzir istinu same stvari, pravednost kao stožernu ideju zajednice i ideal *kalokagatije*, jedinstva lepog (*kalon*) i dobrog (*agaton*), kao suštine poštenog života građana polisa. Sve ovo sublimirano je u Platonovoj krilatici *da svako treba da radi svoj posao i da se ne meša u mnoge druge poslove*, rečju — da živi život za svoj polis, obavljajući revnosno svoje dužnosti.²⁰

Gde leži problem pesništva Platonovog vremena? Kako i sam Platon navodi u III knjizi *Države*, on leži u pogrešnom predstavljanju osobina bogova i heroja koje stanovnici oponašaju. Neke od zamerki koje Platon upućuje pesnicima su: predstavljanje bogova kao bića koja poseduju slabosti slične ljudima i kao bića kojima je primarno da udovolje svojim strastima, te heroja kao kukavica.²¹ Vidimo da pesme o bogovima i herojima kod pesnika mogu izazvati i negativne *emotivno-moralne* posledice i upravo tu leži Platonova osuda pesništva. Najradikalniji oblik ove osude Platon iznosi u X knjizi *Države*:

„Najstrašnije je to što ona, sa vrlo malim brojem izuzetaka, može da pokvari i odlične ljude.“²²

Niko ne ostaje imun na stihove pesnika ako prethodno nije prošao kroz sveobuhvatan proces obrazovanja i vaspitanja. Šta onda Platon predlaže kao rešenje? On pesništvo vidi kao stvaralačku delatnost koja barata bajkama, mitovima, snovima — koje njegov filozofski sistem rangira kao nešto neistinito, ali ne i beskorisno ako se pronade valjan način njihovog izraza. Ne napada, kao što to izgleda, direktno moralnu vrednost pesničkih dela, nego pre svega istinitosnu vrednost, preko koje onda posredno dolazi i do moralno-političke problematike.²³ Moraju postojati određeni obrasci koje pesnička dela prate, a to su principi kako u pogledu na istinu, tako i u pogledu na moral. Oni moraju biti oličenje istine i kriterijum na osnovu kojeg će se valuirati pesničko stvaralaštvo. Sve što odstupa od tih principa će se odrediti kao neistina i izbaciti iz polisa.²⁴

Zarad boljeg razumevanja onoga što Platon hoće da istakne, istinu ćemo uslovno podeliti na *faktičnu* i na *normativnu* istinu. Ono što bi po Platonu trebalo da bude uzor jeste normativna istina, istina ideje, to jest, istina koja je večna i nepromenjiva. To je istina koja predstavlja arhetip za sve pojedinačno. Građani polisa trebali bi da slede život po ideji, a to je život savršenosti. Ideja je objektivna paradigma svake pojedinačne stvari. Platonova metafizika omogućava nam da

²⁰ Up. Platon, *Država*, 369c-370d.

²¹ Opširnije o ovome u: Platon, *Država*, 386a-391d.

²² Platon, *Država*, 605c.

²³ Gulley N, *Plato on poetry*, University College of Wales, Aberystwyth, 1976, p. 8.

²⁴ Platon, *Država*, 401a-401b.

izvršimo evaluaciju bilo koje tvrdnje u pesničkom delu, i to na način da uzmemo bilo šta pojedinačno i uporedimo ga sa formom — ako se poklapaju, to ćemo prihvatiti kao istinito, ali ako se ne poklapaju, to ćemo na istom temelju odbaciti.²⁵ Na primer, i ako je Zevs spavao sa Herom isključivo zbog ljubavne naslade, to ne menja normativni status suštine njegovog bića (ne menja činjenicu da je on savršeno biće).²⁶ Zevs kao bog je ideal i oličenje moralnog i dobrog. Ako posmatramo ideju božanstva, onda vidimo da je istina bića boga *uvek* savršenstvo. Bogovi ne mogu *po svojoj prirodi* biti ograničeni, nemoralni i neuračunljivi, kao što to mogu biti ljudi. Upravo na normativni tip istine kao kriterijuma Platon cilja u *Državi*. Kada smo rešili dilemu sadržaja koji treba da se prikaže u pesničkom delu, sada bi trebalo preći na pitanje o formi u kojoj je dat taj sadržaj.

Najaktivniji deo duše u recepciji umetničkog dela jeste afektivni deo duše. Ijon u dijalogu *Ijon* kaže sledeće:

„Da, to ja dobro znam jer ih svaki put sa visine svoje pozornice posmatram kako udaraju u plač i sa mnom strahuju pod utiskom onoga što izlažem.”²⁷

Ovde jasno vidimo negativne posledice uticaja pesničkog dela na dušu. Ono slabi ljudski karakter i okreće ga protiv razuma, a sa druge strane raspiruje ljudske strasti. Međutim, u II i III knjizi *Države*, Platon pokušava da pokaže i pozitivnu stranu pesništva pokušavajući da je veže sa obrazovanjem i vaspitanjem čuvara-ratnika. Vidimo da je pesništvo dvostruko u dejstvu izazivanja emocija, da ono može probuditi najgore tendencije ljudskog afektivnog života, ali takođe može uticati i na razvoj plemenitih emocija. Pošto je umetnost, kao što smo već naveli, u ontološkom i epistemološkom smislu mimetička i u tom pogledu bezvredna za istinsko znanje, jedina uloga koja joj ostaje jeste da bude *korisna*.²⁸ Međutim, postavlja se pitanje: na koji način?

Sama umetnost mora se iz korena prevrednovati. Priroda umetnosti, kakvom je Platon zatiče u njegovom vremenu, leži u tome da ona prikazuje stvari onakvim kakve nam izgleda da one jesu, a ne kakve one zaista jesu. Prevrednovanje dolazi iz činjenice da umetnost mora uspešno imitirati — to jest, imitirati po određenim principima. Ona mora biti mimetička, jer joj je to u prirodi, ali sa druge strane mora biti u stanju da obrazuje stanovništvo polisa. Na ovaj način

²⁵ Up. Pabst Battin, M, Plato on True and False poetry, u: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 36, No. 2, published by: Willey, 1977, p. 166-167.

²⁶ Up. Platon, *Država*, 390b.

²⁷ Platon, Ijon, u: *Ijon, Gozba, Fedar*, 535c.

²⁸ Gray, D. R, Art in The Republic, u: *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, Vol. XXVII, No. 103, October 1952, p. 6.

povezivanja sa idejom istine, ona može dovesti svoj mimetički karakter u balans sa onim korisnim što se iz nje može izvući.

U obrazovnom smislu ona ima zadatak da uzdiže ljudski duh i morala bi imati moralni ton u sebi.²⁹ Autor vidi problem u tome što Platon upada u paradoks kada želi spojiti mimetički i edukativni aspekt umetnosti. Umetnost bi trebala da podražava idealnu vrlinu (*arête*), ali pitanje je kako će ona to učiniti ako nije znanje ideje? Čuvari-ratnici, pod uticajem pesništva, trebali bi po Platonu da „već od detinjstva podražavaju vrline, koje odgovaraju njihovom zanimanju”³⁰ To bi značilo da pesnici moraju imati uvid u ideje, ali ga oni nemaju. Stoga, može se reći da se Platon nalazi pred velikim problemom, koji se, po autoru, može rešiti samo ako uspostavi *određeni odnos između filozofije i pesništva*. Naime činjenica da umetnost ne reflektuje o sebi, već pretpostavlja svoj pojam i svoj predmet, predstavlja problem kako u doba antike, tako i danas.

Ako Platon umetnost uzme kao edukativnu teoriju, nalazi se u problemu da je izjednači sa filozofijom; ako je uzme samo kao puku mimetičku igru, kod koje sve dolazi u obzir, jedino što ostaje je da se ona protera iz države. Rešenje paradoksa koje autor nudi s obzirom na Platonove tekstove jeste spajanje obe strane, gde će se u spajanju razgraničiti moralni od teorijskog aspekta (pesništvo u pogledu na ontološki i epistemološki status), i gde će spajanje važiti samo za moralni aspekt. U tom smislu, prihvata se *verno podražavanje*, dok se odbacuje *neverno podražavanje* (*mimesis* u užem smislu, koji se odnosi na tragediju i komediju i koji nije vođeno nikakvim višim principima).³¹

Platon razlikuje u državi tri načina pesničkog stvaralaštva: čisto podražavanje, čisto pripovedanje i mešavinu obe forme.³² On se odlučuje za treći način izraza iz prostog razloga, što je on najprijemčiviji za svrhu koju treba da ispunjava pesništvo, a to je obrazovanje. *Kontrolisanje* i *ispitivanje* pesama, na način reflektovanja o tome da li one govore istinu i da li je njihova struktura zadovoljavajuća, po Platonu, trebao bi da izvrši upravo vladar-filozof, koji, imajući u vidu svet ideja, reguliše kakav vid pesništva će biti prihvaćen u idealnoj državi. Najveći uticaj na Platona, po ovom pitanju, imala je upravo egipatska umetnost. Ona je uvažavala suštinu modela. Nije težila da se sviđi oku posmatrača, već da što bliže prikaže suštinu same stvari. Za cilj je imala da predstavi *poredak* (*taksis*) same stvari. Bila je podređena zakonu nepokretne simetrije i uvek u mirovanju.

²⁹ Ibid. p. 8.

³⁰ Platon, *Država*, 395c.

³¹ Up. Platon, *Država*, 394c.

³² Ibid. 394c.

Ona je predstavljala simbol večnosti, uzvišenosti i nepromenljivosti. Sa druge strane, grčka umetnost, u doba Platona, počivala je na *mnenju* i zadovoljavala se pojavom. Ključno joj je bilo da dirne dušu i probudi sentimentalnost u čoveku.

Autor u ovome vidi ključni problem. Sama afektivnost kao takva, iz perspektive filozofske refleksije, zadobija vid evaluacije kod Platona u onom smislu u kojem se određene emocije ne smeju izazivati i gde se sve mora usmeriti ka tome da se one potisnu i da se stvori takva okolina u kojoj se minimalizuje mogućnost njihovog ispoljavanja. Suprotno tome, trebalo bi pospešivati ispoljavanje hrabrosti i umerenosti. Autor glavni odgovor pronalazi u filozofskoj intervenciji nad sadržajem i formom samog pesništva. *Postavljanje u odnos filozofije, afektivnosti i umetnosti kroz sâm medijum umetnosti, kao uslova da se ozbilji ono pozitivno u ljudskoj afektivnosti, jeste mogući odgovor na rešenje problema afektivnosti u Platonovoj teoriji pesništva.*

Platon uzdiže egipatsku umetnost u delu *Zakoni* jer je vidi kao ideal za samu grčku umetnost, a egipatsko pesništvo, koje je počivalo na kanonima i nikada nije odstupalo od običajnosti i tradicije zajednice, kao uzorito za onaj tip pesništva koji bi se dopustio u polisu.³³ Egipćani su dozvoljavali samo one oblike muziciranja koji su bili dopustljivi. Na tragu ovoga, Platon je pisao u *Državi* da pesnik mora imati *osećaj* (jer ne može imati pojmovno znanje) za poredak, konkretnije za harmoniju, ritam i melodiju. Jedino ono što je u skladu sa idejama pravednosti, hrabrosti, umerenosti i mudrosti može pretendovati na to da postane važan faktor u ozbiljenju idealnog polisa. Zbog ovoga pesništvo mora biti u skladu sa onim večnim, a to je jedino moguće ako se načini refleksija njegove strukture, ako ono načini unutrašnji preokret i okrene se izražavanju četiri kardinalne vrline. Ovo po autoru transformiše pojam pesništva, na način da ono u mogućnosti svoje produkcije ne može više sadržavati izraz negativnih emocija, te samim tim ne može ni izazvati negativne emocije u građanima polisa.

Stoga, zadatak je urediti pesničko delo, razložiti njegovu strukturu na delove i *pročistiti* svaki od njih. Svaka pesma sastoji se od *sižea, muzike i ritma*. Ovako razloženo delo daje nam uvid u razlog zašto Platon nikako nije želeo da odstupa od pokušaja da sačuva barem neki deo pesništva. Već je bilo reči o njegovoj negativnoj moralno-afektivnoj strani — „ono može pokvariti i najbolje ljude“ — ali ono takođe ima i suštinski pozitivnu stranu koja se krije iza činjenice da „melodija i ritam najjače utiču na dušu“ i kao takvi, ako su pravilno ustrojeni „proizvede dobro duševno raspoloženje unoseći u nju plemenitost i otmenost“.³⁴

³³ Up. Platon, *Zakoni*, Beograd, Dereta, 2005, 660a.

³⁴ Up. Platon, *Država*, 402e.

Ako povežemo ovo sa Platonovom psihologijom i vidimo da je kod čuvara-ratnika najizraženiji *srčani deo duše*, možemo zaključiti da su oni na međi razumskog i požudnog i da je ispravna pesnička forma ono što ih može opredeliti da izaberu razumski deo duše kao vodilju. Način na koji se pesma mora urediti da bi doprinela uzdizanju duše je sledeći.

Prvo, pesma se mora podrediti filozofiji u smislu da će ona imati zadatak da reflektuje na njene delove i cenzuriše je. Siže je odlučujući, jer ako je neispravan, vodi do kvarenja razumskog dela duše. Zato se moraju prihvatiti samo pesme sa dobrim moralnim porukama i onome što odgovara normativnoj istini u kojoj je bilo reči u nekom od prethodnih pasusa. Pre svega, ovde dolazi u igru filozof, jer pesnik nema uvid u ono što je moralno po sebi, lepo po sebi ili dobro po sebi. Druga po redu je melodija. Melodije moraju biti umerene i pozitivne. Najbolji je onaj tonski način koji „odgovara glasu i izražavanju hrabrog čoveka“. Tu bi spadale dorska i frigijska nasuprot jonskoj i lidijskoj tonskoj skali, koje unose setu u dušu i oslabljuju njen voljni aspekt. Treći po redu je ritam, koji uvek mora biti usklađen sa dobrim tekstem; tačnije, ne sme biti haotičan i promenljiv, već konstantan i nepromenljiv. Ispravan ritam odgovara savršenoj formi, on strukturalno uvodi poredak u kretanje same melodije. Melodija i ritam uvek se moraju kotirati prema logosnom aspektu (siže), a ne obrnuto. Ovde vidimo da se afektivnost kod Platona ne sme postaviti kao ono što bi primarno bila vodilja valjanog života, nego istinski vodič treba biti umsko mišljenje, koje će osvetliti put samoj umetnosti po pitanju načina izazivanja emocija u recipijentu, jer izazivanje i regulacija emocija ostaju bitno pesnički posao. Na kraju, ovako usklađeni delovi trebalo bi da dovedu dušu u stanje harmonije, a stanje harmonije po Platonu ne znači jednaku autonomnost požudnog, srčanog i razumskog dela, već znači vođstvo i autoritet razumskog dela nad onim požudnim. Na ovaj način kod čuvara-ratnika, uz ispravno obrazovanje pomoću muzike, koja dovodi u harmoniju dušu, i gimnastike, koja jača i dovodi u sklad telo, gradi se moralni ljudski karakter.³⁵ Muzika sama nije dovoljna, jer na taj način može prevladati sentimentalnost u duši, što bi vodilo do toga da ratnik postane slab u pogledu vlastitog karaktera, a sa druge strane, nije

³⁵ Telo je kod Platona uvek podređeno duši i to zbog duševnog razvoja, a ne obrnuto. Zato je važno da telo bude zdravo i jako jer je ono garant da će srčani deo duše da ustraje, tačnije da će duša uvek voljno i bez ustezanja donositi odluke i da neće omekšavati i slabiti tokom vremena. Telesna snaga ovde je, pre svega, shvaćena kao ekvivalent voljne snage, a voljna snaga je aspekt koji kod čuvara-ratnika mora biti najizraženiji jer je na njima kako odbrana polisa tako i osvajanje novih teritorija (Up. Platon, *Država*, 410b-411c).

dovoljna ni gimnastika, jer na ovaj način mogu prevladati grubost, neraspoloženje i neobrazovanost.³⁶

Zaključno razmatranje

Iz perspektive Platonove celokupne filozofije ne dobijamo jedno jedinstveno situiranje pesničke umetnosti kao isključivo pozitivne ili isključivo negativne. Na osnovu prethodnih refleksija, vidimo da je prestrogo tvrditi da Platon *a priori* obezvređuje i uklanja pesništvo kao irelevantno ili, šta više, pogubno po polis. S obzirom na Platonovo ontološko i epistemološko učenje, možemo zaključiti da je Platon konzistentan kada iznosi stavove da su pesništvo i mimetička umetnost kao takva od veoma niske vrednosti u poređenju sa filozofijom, koja nas može dovesti do znanja ideja. U pogledu psihološko-moralnog učenja, Platon je ambivalentan prema pesništvu. Rešenje koje on nudi moguće je jedino u okvirima njegovog ontološkog učenja. U X knjizi *Države* Platon ističe da je proizvod pesništva trostruko udaljen od ideje kao takve. Ostaje pitanje na koji način je ono relevantno, ako pesnik ne razume ideju stvari, već samo njenu pojavu, ako je mimezis samo igra?³⁷ Platon će napraviti razliku između *vernog* i *nevernog* podražavanja, to jest, između razumskog i nerazumskog. Ako uzmemo da je podražavanje i dalje *podražavanje*, rešenje je u tome da ono bude *korisno*, a jedino korisno podražavanje može biti ono koje je u skladu sa principima koje postavlja razum.

Platon je svestan krize polisa koja se javlja u tom vremenu i upravo u moralno-političkoj sferi ostavlja mesto za ulogu pesništva, koje mora biti verno idealima dobro uređene zajednice. Možemo posmatrati Platona kao kontrastuju homerovskoj paideji koja je i dalje predstavljala autoritet života u polisu IV i V veka p. n. e.³⁸ Platon jeste bio svestan moćnog uticaja pesništva na celokupnu dušu pojedinca. Po sebi ono nije bilo ništa loše, ali njegova primena mogla je biti kako pozitivna tako i negativna; štaviše, Platon je u X knjizi stava da pesništvo njegove

³⁶ Ibid. 398d-411c.

³⁷ Ibid. 601b-601c.

³⁸ Homer je bio najveći autoritet antičke grčke tradicije. Poruke koje je on slao kroz svoja dela služile su kao paradigme koje je trebao slediti svaki građanin polisa. U to vreme bilo je ustaljeno mišljenje da bi mladež polisa trebala da usvaja mudrost pesnika i da je onda u kasnijim stadijumima života upražnjava sledeći živote heroja i bogova (Tate, J, Plato and Imitation, u: *The Classical Quarterly*, Vol. 26, No. ¾, 1932, Cambridge University Press on the behalf of The Classical Association, p. 168-169).

epohe ima tendenciju da „ugađa neumnom delu duše“.³⁹ Takav vid pesništva Platon je pronalazio kod Homera. Nije stvar u tome da pojedinac podražava sve što čine heroji i bogovi, već da podražava samu ideju heroja i boga, samo ono što je najbolje i što je u skladu sa moralnim. Ako tako postavimo pesništvo, uzimajući u obzir sve momente koji se moraju zadovoljiti (tekst, melodiju, ritam, izvedbu), ono se pokazuje kao nužan uslov razvoja idealne države jer *vrši najjači uticaj na ljudsku dušu*. Upravo je pesništvo to koje oblikuje čovekov afektivni odnos spram samog sebe i spram sveta.

Naravno, sâm Platon bio je svestan da sprovođenje ovog zadatka ne može biti angažman samog pesništva, već da u pomoć mora priskočiti filozofija, što potvrđuju njegovi stavovi o cenzuri iz IV i X knjige *Države*.⁴⁰ Filozofija je ta koja bi trebalo da ograniči poeziju samo na njeno pozitivno delovanje. Na taj način, poezija postaje *oruđe* pravog obrazovanja. U *pružanju ruke pesništvu* zasniva se pozitivno-kritički odnos filozofije spram pesništva. Sukob je rešen u korist filozofije; ipak, to ne znači da Platon odbacuje pesništvo kao obrazovni model, već mu na neki način odaje poštovanje, usmeravajući iznimno veliku pažnju na njega samim tim što ono sada postaje glavnom, filozofski vođenom, strategijom vaspitanja i obrazovanja.⁴¹

Literatura

1. Gray, D. R, „Art in The Republic“, u: *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, Vol. XXVII, No. 103, October 1952.
2. Grubor, N, *Lepo, nadahnuće i umetnost podražavanja*, PIJATQ, Beograd, 2012.
3. Gulley N, *Plato on poetry*, University College of Wales, Aberystwyth, 1976.
4. Hegel, G. V. H, *Estetika II*, Kultura, Beograd, 1959.
5. Miladinov, M, „Platonov moralni argument protiv pesništva“, u: *Kultura*, No. 153, 2016.
6. Pabst Battin, M, “Plato on True and False poetry“, u: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 36, No. 2, published by: Willey, 1977.
7. Platon, „Ijon“, u: *Ijon, Gozba, Fedar*, BIGZ, Beograd, 1797.

³⁹ Platon, *Država*, 605c.

⁴⁰ Ibid. 424b, 607b-607d.

⁴¹ Up: Popović, U, „Platonova teorija umetnosti i obrazovanja: Uloga dijaloga u obrazovanju za filozofiju“, str. 124-125.

8. Platon, „Protagora“, u: *Protagora/Gorgija*, Kultura, Beograd, 1968.
9. Platon, *Država*, Kultura, Beograd, 1996.
10. Platon, *Zakoni*, Beograd, Dereta, 2005.
11. Popović, U, „Platonova kritika umetnosti iz perspektive obrazovanja“, u: *Arhe VII*, 13/2010.
12. Popović, U, „Platonova teorija umetnosti i obrazovanja: Uloga dijaloga u obrazovanju za filozofiju“, u: *Theoria*, Beograd, 2013.
13. Prado, Ž. F, „Uvod u čitanje Ijona“, u: *Ijon*, Fedon, Beograd, 2010.
14. Tate, J, “Plato and Imitation“, u: *The Classical Quarterly*, Vol. 26, No. ¾, 1932, Cambridge University Press on the behalf of The Classical Association
15. Zurovac. M, *Tri lica lepote*, Beograd, Službeni glasnik, 2005.

Grujić Bojan
Faculty of Philosophy
University of Novi Sad
grujic.dragan.bojan@gmail.com

PROBLEM OF AFFECTIVITY IN PLATO’S THEORY OF POETRY

Abstract: With this topic, the author attempted to demonstrate the most important problem of Plato’s theory of poetry in the context of appropriation of poetry into the ideal state and to show some of the possible outlooks on this problem, taking in consideration Plato’s book *Republic* with cursory review of attitudes from *Ion* and *The Laws*. After that, the author attempted to defend a thesis of positive evaluation of poetry and showed in which sense it could affect education and upbringing, paying attention to Plato’s psychology (study of soul), anthropology, and political philosophy. Author outlined what, according to Plato, should poetry, which could positively affect lower classes (mainly class of guardian warriors), be like, taking in consideration incorporation of good text, melody, and rhythm in frame of the artistic expression of poet. This led to the conclusion that famous understanding of Plato’s critique, taken as a radical attack on mimetic art, should be examined and surpassed. At the end, the author confirmed that poetry is necessary condition for achieving an ideal state, in that way in which it would be a tool for education of lower classes.

Key words: Affectivity, Art, *Mimesis*, Morality, Poetry, Plato.

Igor Janković
Filozofski fakultet
Univerzitet u Novom Sadu
igorjankovic90@gmail.com

EMPATIJA I FIKCIJA U HJUMOVOJ FILZOFIJI

Apstrakt: Autorova namera u radu jeste da prikaže prirodu i mogućnosti fenomena empatije u Hjumovoj filozofiji, odnosno epistemologiji. Taj položaj će se transparentno pokazati u diskurzivnom odnosu Hjumovog pojma iskustva (a time, utisaka i predstava) i emocija, odnosno u mogućnosti emocionalnog saobraćanja u formi empatije. Iako Hjum izričito ne govori o empatiji, ovaj fenomen se može približno posmatrati u relaciji sa *simpatijom* (sympathy). Empatija i simpatija jesu vrlo slični pojmovi, te se često tretiraju kao zamjenjivi, međutim, njihova razlika je itekako primetna kada se posmatra kroz sočiva Hjumove epistemologije. Dok se simpatija ograničava na sadržaje ličnog iskustva u saobraćanju (tj. na sopstvene utiske i predstave), empatija sa druge strane zahteva jednu dodatnu dimenziju u kojoj se saobraćanje odvija. U slučaju empatije, nedostatak sopstvenog, kao i prisutnost tuđeg iskustva gradi jednu sofisticiranu emotivnu vezu između pojedinaca. Međutim, u epistemologiji koja počiva na skepticizmu i senzualizmu, napuštanje lične tačke gledišta (poopštavanjem), što je od vitalnog značaja za empatiju, postaje nemoguć zadatak.

Ključne reči: Hjum, emocija, empatija, simpatija, iskustvo, utisak, predstava, fikcija, intersubjektivnost, tuđe iskustvo.

Hjumova teorija saznanja predstavlja autentičan pokušaj da se neposredno sa stanovišta refleksije iskustva dođe do osnovnih epistemoloških pojmova, odnosno njihovih relacija, kao i kategorizacije. Rasvetljavanje porekla naših ideja, čime stičemo kompletniju sliku o ljudskom razumu, odnosno ljudskoj prirodi, je poduhvat koji Hjum eksplicira na prvim stranama dela *Rasprave o ljudskoj prirodi (Treatise)* i *Istraživanju o ljudskom razumu (Enquiry)*.¹ Prema Hjumu, svi sadržaji uma, bili oni jednostavne mentalne slike ili kompleksni zaključci proizilaze iz iskustva. Ukratko, Hjum sve sadržaje uma deli na utiske i predstave, od kojih su prvi življi i odnose se na neposredni dodir naših čula i

¹ Up. Dicker, G, *Hume's epistemology & metaphysics: An Introduction*, Routledge, New York, 1998, p. 5.

spoljašnje sredine, dok su predstave naknadno evocirane na osnovu prvih utisaka.² Možemo da pretpostavimo da se emocije, kao činjenice ili sadržaji uma mogu posmatrati na dva načina: prvi bi se odnosio na posmatranje tuđih emocionalnih stanja (u biheviorističkom smislu), dok bi se drugi odnosio na introspekciju, odnosno posmatranje sopstvenih emotivnih sadržaja. Oba načina posmatranja emocionalnih stanja, kada se svedu na lične utiske i predstave, predstavljaju sadržaje našeg uma, što znači da su i spoljšanji (kada posmatramo tuđe stanje) i unutrašnji (prilikom posmatranja našeg stanja) načini posmatranja u krajnjim granicama u odnosu prema nama, tj. našim utiscima i predstavama.³ Senzualistički pristup koji nam Hjum nudi, se oslanja na lično iskustvo (psihološku svest) koje pod rukovodstvom utisaka i predstava biva otuđeno od objekta.⁴

Nijedna predstava (*idea*) u epistemološkom smislu nije moguća bez prethodnog utiska,⁵ što znači da ovo pravilo važi i za emocije. Naime, iz toga proishodi da bi bilo nemoguće proizvesti predstavu bez odgovarajućeg utiska koji joj prethodi; drugim rečima, ne možemo misliti nešto što nije došlo do nas, tj. ono što nismo sami iskusili.⁶ Ukoliko nismo u stanju da mislimo sadržaj kojeg naprosto nema u iskustvu, pitanje koje možemo postaviti – a kojim ćemo se posle detaljnije baviti – se odnosi na to da li možemo *osećati* nešto što nije bilo ranije u iskustvu. Hjum je imao određene nedoumice što se tiče opštog pravila, međutim, on je odlučio da ovim izuzetcima ne poklanja mnogo pažnje, jer ih nisu ni vredni.⁷ Naše

² Hjum, D, *Istraživanje o ljudskom razumu*, Kultura, Zagreb, 1956, str. 21-22.

³ Kada posmatramo tuđe emotivne reakcije, onda sadržaji posmatranja postaju deo našeg iskustva. Isti je slučaj i sa ličnim emotivnim stanjima, koja možemo posmatrati iz perspective prvog i trećeg lica.

⁴ Up. Huserl, E, *Križa evropskih nauka*, Dečije novine, Gornji Milanovac, 1991, str. 77.

⁵ Hjum, D, *Istraživanje o ljudskom razumu*, 24-25. Hjum ne uvodi razliku između pojma i doživljaja. To je vidljivo na primeru slepog čoveka i boje, gde Hjum tvrdi da slep čovek ne može imati pojam o bojama, jer ih ne vidi. Bilo bi ispravnije reći, da slep čovek ne može imati lični *doživljaj* boje, onako kako ona izgleda. Naprotiv, pojam o određenoj boji ne zavisi od njenog *viđenja*, već zavisi od njenih objektivnih fizikalinih svostava, pa prema tome slepilo ne predstavlja prepreku za *saznavanje* boje, već za njeno *doživljavanje*. No, neko bi mogao primetiti da je i doživljavanje jedan vid saznanja, koji nam tek omogućava kompletnu sliku fenomena kao Frenk Džekson (Frank Jackson) u poznatom tekstu *Epifenomenalne kvalije (Epiphenomenal Qualia)*. Detaljnije o tome vidi: Jackson, F, *Epiphenomenal Qualia* in: *The Philosophical Quarterly Vol. 32, No. 127*, (Apr, 1982), pp. 127-136. Oxford University Press.

⁶ Hjum, D, *Istraživanje o ljudskom razumu*, 1956, str. 94.

⁷ *Ibid*, str. 25. U misaonom eksperimentu Hjum pretpostavlja osobu koja trideset godina izučava boje i uspešno ih sve raspoznaje, međutim, ovaj čovek nije došao u kontakt sa jednom nijansom plave boje. Hjum zatim pretpostavlja da bi u slučaju predstavljanja svih nijansi te boje, čovek uspeo iz mašte da nadomesti nijansu koja nedostaje da bi

je mišljenje da se upravo na ovom mestu otvara jedno diskurzivno polje za razmatranje fenomena poput empatije; dakle onih fenomena koji nužno prevazilaze uske okvire ličnog iskustva, kao i strogo kontrolisanog sadržaja u formi utisak-predstava. Pomenuto pitanje, možemo li osećati nešto što nije ranije bilo u iskustvu, kao i mogućnost zamišljanja predstava bez odgovarajućeg utiska jeste glavno mesto u kome ćemo sagledati osećanja ili emocije u formi *empatije* kao sposobnosti *emotivnog poistovećivanja* ili *emotivnog uživljavanja*.⁸

U tekstu koji sledi nas neće zanimati deskripcija pojedinačnih emocija kao takvih (kojima Hjum poklanja dobar deo pažnje), naprotiv, naše interesovanje će nas uputiti ka emocijama u jednom drugom smislu, koji se odnosi na ispitivanje *mogućnosti saobraćanja* emocija u formi empatije u intersubjektivnom prostoru. Primer Hjumove misli je interesantan, jer u njoj poimanje empatije nudi novu dimenziju promišljanja ovog fenomena. Empatija se može pokazati kao jedan u principu nemoguć transcendentni akt, i da se time podvede pod fikciju, ili kao akt koji otvara za lično iskustvo još jednu dimenziju. Treba takođe napomenuti da Hjum ne spominje fenomen empatije u njegovim delima, ali to ne znači da se ovaj pojam ne može sagledati s obzirom na osnovne pojmove Hjumove epistemologije.⁹

Emocije i intersubjektivnost

Sve emocije prema Hjumu potiču od utisaka bili oni primarni ili sekundarni.¹⁰ Dok se primarni utisci odnose na utiske čula čiji se uzroci nalaze u neposrednoj izloženosti u fizičkom svetu, sekundarni utisci ili reflektivni, svoje uzroke imaju u primarnim utiscima ili izvedenim predstavama.¹¹ Prilikom klasifikacije emocija, Hjum ne poseže za definicijama, već se služi deskripcijom, tj. na delu je analiza, pre svega, ličnog psihološkog stanja. Priroda analize postaje vidljivija kada Hjum iznosi uverenje da je svako kadar sam za sebe da dođe do određene predstave koja se tiče prirode emocija.¹² Ovim stavnom Hjum sugerise da

spektar bio kompletan. U ovom slučaju Hjum dozvoljava da se jednostavne predstave mogu same pobuđivati bez odgovarajućeg (postojećeg) utiska, no on takođe smatra da je ovaj izuzetak vrlo redak, pa da se u skladu sa time opšte pravilo ne treba menjati.

⁸ Ova dva pojma (poistovećivanje i uživljavanje) ćemo rasvetliti u poglavljima koja slede.

⁹ Iako izričito ne pominje pojam empatije, Hjum se oslanja na pojam simpatije (sympathy) prilikom eksplikacije mogućnosti razumevanja tuđih emocija.

¹⁰ Hjum, D, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1983, str. 243.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid, str. 244-245. Ovde se implicitno nagoveštavaju granice senzualizma.

su emocije kao posebna vrsta činjenica smeštene u svakoj ličnosti ponaosob, pa je samim time, svakome dostupan sadržaj ukoliko ga izloži introspekciji.

Razlikovaćemo dva načina na koji se emocije dovode u međusobnu vezu između dva lica. Prvi način saobraćanja emocija se odnosi na razumevanje i osećanje. Ovde je osećanje tuđe emocije praćeno njenim razumevanjem, odnosno prepoznavanjem, i u ovom obliku, moć konteksta je od izuzetne važnosti. Saosećati se – u ovom slučaju pre svega znači biti povezan sa kontekstom, znači – razumeti kontekst (deliti ga). Drugi način saobraćanja se odnosi na osećanje tuđe emocije bez nužnog pratećeg razumevanja konteksta, što znači mogućnost da se tuđa emocija iskusi bez nužnog deljenja konteksta ili konkretne situacije. To faktički znači sposobnost zamišljanja tuđeg iskustva: „kako bi bilo, da sam ja u toj situaciji.“ Reč je, dakle, o situaciji u kojoj moramo sami da stvorimo kontekst za sebe. U ovaj drugi način saobraćanja emocija možemo svrstati još jednu mogućnost, koja se odnosi na osećanje tuđih emocija bez razumevanja i naknadnog stvaranja konteksta. U ovom slučaju pojmovni kontekst potpuno izostaje i na delu je jedan, rekli bi, čist *transfer* bez naknadnog zamišljanja situacije. Osećanje tuđe emocije se svodi na neposredno uživanje u emociju, dakle, bez nekog jasnog rezona. Ovu vrstu transfera bismo mogli zateći npr. u odnosu dete-majka, gde dete oseća npr. tugu majke, iako apsolutno nije svesno konteksta, niti je u mogućnosti da se poistoveti naknadnim zamišljanjem.

Shodno skiciranim načinima saobraćanja emocija koje smo predstavili, pitanja koja možemo da postavimo vezana su za lično iskustvo, njegove domete i granice u okviru Hjumove epistemološke teorije. Takva pitanja su npr: Možemo li govoriti o emocijama u jednom empatičkom smislu u okviru zadate epistemološke teorije? Da li Hjumova misao dozvoljava nešto što bismo nazvali „uživljavanje“ u drugog? Možemo li osećati tuđe emocije bez prethodnog iskustva, tj. znanja uzroka koji su je izazvali? Odgovor na sva ova pitanja jednoznačno treba da proistekne iz analize pojma empatije u okvirima zadate epistemološke teorije.

Simpatija i empatija

Hjumovo određenje simpatije (*sympathy*), je pojmovno vrlo blisko terminu empatije (*empathy*). Hjum određuje simpatiju kao vrlo upadljivu osobinu ljudskog saobraćanja, odnosno onu osobinu kojom čovek saopštava svoje emotivno stanje drugome ili pobuđuje emociju određenim aktom. Snaga saosećanja, kao i snaga utiska i predstave, varira u odnosu na mnoge faktore kao što su npr. krvno

srodstvo, fizička blizina, pripadnost određenoj grupi, itd. Glavna odlika saosećanja se sastoji od snage sličnosti emocija koja povezuje individue:

Postoji vrlo upadljiva sličnost, koja se održava usred sve njihove raznovrsnosti, a ta sličnost doprinosi veoma mnogo da nam pomogne da uđemo u tuđa osećanja, i da ih primimo sa lakoćom i zadovoljstvom. Shodno tome, kad pored opšte sličnosti naših priroda vidimo da postoji neka naročita sličnost u našoj naravi, karakteru, jeziku, zemlji, to potpomaže saosećanje. Što je jači odnos između nas i nekog objekta, to uobrazilja lakše vrši prelaz i donosi povezanoj predstavi živost poimanju kojim uvek obrazujemo predstavu o našoj vlastitoj osobi¹³

Saosećanje preko snage uobrazilje jeste akt koji omogućava razumevanje tuđe emocije. Posredi je doživljavanje, ili tačnije *razumevanje* emocije drugog na osnovu ličnog iskustva. Nakon što je tuđa emocija data kao predstava, ona nije ništa drugo do činjenica naše svesti. Kao predstava, ona se zatim može transformisati u određeni utisak. Jasno je, iz rečenog, da saosećanje prema Hjumu zavisi od nas samih, odnosno naših predstava i utisaka. Sa druge strane, simpatija zavisi od snage sličnosti faktora koji je omogućavaju, što upućuje na njen posredan karakter. Dakle, tek preko zajedničkog elementa (bio to interes, karakter, rodbinska veza, itd.), moguć je posrednički odnos zajedničkog sa-življavanja, dok u suprotnom samo na bazi neke opštije sličnosti ovaj odnos slabi.¹⁴ Drugim rečima, mi najpre prepoznajemo one kvalitete kod drugih, koje i sami posedujemo, pa se u tom smislu i lakše povezujemo saosećanjem. Simpatija kod Hjuma nije sposobnost da osećamo autentičnu emociju koju drugi oseća, već je izražavanje saosećanja, tj. dubokog razumevanja za tuđu emociju koja se temelji na međusobnoj sličnosti. Beri Straud (Barry Stroud), inače izuzetan pozavalac Hjumovog dela ukazuje na taj fenomen u delu *Hume*:

Simpatiju treba razumeti kao dispoziciju za osećanje onoga što drugi osećaju; ono nije osećanje po sebi. Ukoliko, kao što Hjum ponekad sugeriše, bi bilo reći o posebnom osećanju koje zadobijamo prilikom razumevanja drugih, tada se pojmom simpatije ne bi objašnjavalo ono što on želi da objasni. Kao prvo, ako druga osoba oseća bol, ja posledično osećam specifičnu emociju, tj. simpatiju, onda

¹³ Ibid, str. 277.

¹⁴ Na primer, intenzitet simpatije je uvek jači između konkretnije sličnosti među ljudima, dok postepeno slabi kako ova sličnost postaje apstraktnija, kao u slučaju „osećanja za čovečanstvo“. U ovom poslednjem „čovečanstvo“ predstavlja najopštiji rod međusobne sličnosti koja uslovljava simpatiju.

ja ne osećam šta on oseća – njegovo osećanje nije prenešeno na mene. On oseća bol, ali ja osećam simpatiju prema njegovom bolu (prev. naš).¹⁵

Nameće se zaključak da su osećanja u osnovi rezervisana samo za nas, dok je uloga simpatije ta da evocira i povezuje lična osećanja sa sličnim osećanjima drugog. Osećanja su zatvorena u sferi ličnosti, a njihovo razumevanje je moguće preko dobrog poznatog medijuma, tj. situacije.¹⁶ U principu, ako posmatramo sa stanovišta utisaka i predstava, osećanja kao jedan tip utisaka, odnosno predstava su u krajnjoj liniji samo moja.¹⁷ Ostaje otvorenim pitanje da li je moguće prevazići ovu imanentnu sferu utisaka i predstava, i omogućiti jedan transfer kojim će se afirmisati iskustvo drugog. U ovom slučaju, još uvek imamo posla isključivo sa ličnim iskustvom, te utiscima i predstavama koji se u njemu nalaze. U ovoj intersubjektivnoj sferi subjekt zapravo ne zalazi u tuđi emotivni prostor, već uvek ostaje u okvirima sopstvenog sadržaja. Ova vrsta intersubjektivnosti, ili transfera, počiva na uobražavanju da drugi verovatno oseća ono sa čime se saosećamo, dakle u izvesnoj meri ovde je reč o maštanju, tj. zamišljanju tuđih emocija, pošto nam one neposredno nisu date u ovoj vrsti saobraćanja. Fikcija se temelji na razumevanju ličnih sadržaja, koji se potom analogno uočavaju kod drugog u okviru datog konteksta. Intersubjektivnost saobraćanja na primeru simpatije ne pruža zadovoljavajući okvir u kome želimo da ispitamo fenomena prenosa emocija. Simpatija nam nudi dovoljne uslove razmevanja emocije, ali ne i njihovog osećanja u drugačijem smislu. Nas zanima autentična emocija, tj. osećanje autentične emocije drugog, a ne naprosto njeno razumevanje s obzirom na naše iskustvo (naše utiske i predstave). Moramo se pozabaviti pojmom empatije i mogućnošću drugačijeg saobraćanja emocija. Naznačili smo da Hjum izričito ne govori o empatiji, pa će se o ovom fenomenu govoriti s obzirom na Hjumovu misao.

Empatiju ćemo označiti kao sposobnost osećanja tuđih emocija, tj. kao sposobnost emotivnog „uživljavanja“. Ovaj stav ćemo podupreti definicijom

¹⁵ Stroud, B, *Hume*, Rutledge, London, 2003, p. 197. “Sympathy is to be understood as a disposition we have to feel what others are feeling; it is not a particular feeling itself. If, as Hume sometimes suggest, it were a particular feeling we get while contemplating others, then the appeal to sympathy would not explain what he wants to explain. For one thing, if another person feels pain and I consequently feel that special feeling that is sympathy, then I do not feel what he feels after all – his feeling is not being transmitted to me. He feels pain, but I feel sympathy.”

¹⁶ Ovaj slučaj je izraženiji u složenijim osećanjima kao što su ozlojađenost, strahopoštovanje, naklonost, itd.

¹⁷ Izraz „samo moja“, s namerom je upotrebljen kako bi se naglasila personalna ili privatna dimenzija doživljaja, tj. utisaka i predstava u relaciji sa osećanjima.

empatije iz socijalne psihologije koju su priložili Hodžes i Majers (Hodges & Myers) u *Enciklopediji socijalne psihologije*:

Mnogo je toga učinjeno da bi se napravila razlika između empatije i simpatije, no ipak, ova dva termina su se često koristila sinonimno. Kada je distinkcija napravljena (posebno u filozofskom kontekstu), empatija je često definisana kao razumevanje tuđeg iskustva zamišljanjem sebe u situaciji druge osobe: Čovek razume iskustvo drugog kao da je ono njegovo iskustvo, međutim ono kao takvo (iskustvo) sa njegove strane nije proživljeno. (prev. naš)¹⁸

Prvo što se može uočiti jeste aktivna uloga empatije, tj. nastojanje da se oseti tuđa emocija, za razliku od simpatije, koja više podseća na odnos u kome osoba pasivno razumeva emotivno stanje drugog s obzirom na kontekst. Ovde ne treba posmisлити da je empatijski odnos lišen razumevanja, naime razumevanje jeste prisutno, ali ono stoji u drugom planu. Iako počinje na rudimentarnom razumevanju, empatijski odnos se posmatra kao odnos dve emocije koje saobraćaju, a ne kao emocija i razumevanje emocije od strane drugog. Razumevanje može biti isključeno, a ono što ostaje jeste primalnost ili iskonska povezanost između pojedinaca koja ne mora biti verbalizovana ili kontekstualizovana u svojoj aktualnosti ili dešavanju.

Bitna karakteristika empatijskog odnosa nalazi se u pomenutoj definiciji, a to je *zamišljanje kao da* smo u nečijoj situaciji koju lično nismo iskusili što otvara područje drugačijeg razumevanja transfera emocija. Emocije koje su doživljene u neposredom odnosu, aktivno stvaraju kontekst koji nas smešta u tuđu situaciju, u tom smislu mi tada „proživljavamo“, tj. emocijom se povezujemo sa emocijom drugog, dakle na delu je jedno *emotivno poistovećivanje*. Pored ove vrste empatijskog odnosa pomenuli smo još jedan, koji pomalo nalikuje na mističko iskustvo, jer u njemu ne postoji trag razumevanja konteksta niti tuđeg iskustva koje bismo projektovali na nas. Ovaj oblik transfera možemo nazvati *emotivnim uživljavanjem*. U ovom slučaju snaga jedne emocije, pokreće drugu samom sobom, kao npr. u slučaju plakanja, kada je osoba tužna, mi ne moramo imati razloge koji su doveli do tuge (da bi sebe postavili u tu situaciju), da bi i sami osećali tugu (a možda pri tome i zaplakali usled prizora). Zavisí od našeg empatijskog senzibiliteta

¹⁸ Hodges, S. D., & Myers, Michael W. *Encyclopedia of social psychology*, Thousand Oaks, CA: Sage, 2007, p. 296. “Much has been made of the distinction between empathy and sympathy, but the two terms are often used interchangeably. When a distinction is made (particularly in philosophical contexts), empathy is often defined as understanding another person’s experience by imagining oneself in that other person’s situation: One understands the other person’s experience as if it were being experienced by the self, but without the self actually experiencing it.”

u kojoj meri će se ova emocija proširiti, odnosno uticati na nas, čak i onda kada nedostaje posrednik racionalizacije emocija.

Empatija i fikcija

Prateći definiciju empatije, iskustvo empatije, Hjumovim rečnikom iskazano, podrazumeva obrazovanje predstava bez odgovarajućih utisaka.¹⁹ Zamišlja se određena situacija, koju konkretno nismo iskusili, koja nas zatim vodi ka autentičnom osećanju drugog. Ovde se vraćamo na pomenuti izuzetak od pravila koji Hjum zaobilazi, a to je stvaranje predstava bez odgovarajućeg utiska.²⁰ Obrazovanje predstava u ovom smislu nije naprosto *ex nihilo*, već podrazumeva aktivno prožimanje *tuđeg iskustva*.

Ukoliko ostanemo unutar epistemoloških granica koje je postavio Hjum, empatiju bi morali da shvatimo kao sposobnost koja, za razliku od simpatije, aktivno deluje van dometa sadržaja ličnog iskustva, time što zapravo stvara predstavu i pobuđuje emociju u nama. Ova emocija u empatijskom odnosu postaje realna (autentična), iako ne proizilazi iz ličnih utisaka. No, Hjum je izričit kad naglašava da bez prethodnog utiska, ne možemo oblikovati odgovarajuću predstavu, a svaki pokušaj da se to učini samo proizvodi iluzije.²¹ Asocijacija ličnih predstava ovde ne pomaže, jer nije reč o našoj emociji i našem iskustvenom sadržaju.²² Ako empatijski odnos podrazumeva da mi proživljavamo ili, bolje reći, uobražavamo tuđe iskustvo, koje sami nismo faktički proživeli, onda ovo iskustvo mora da se proglasi fantazijom, jer ono nema pravog osnova u ličnim predstavama i utiscima. U izvesnom smislu, čini se da mi u sebi pobuđujemo emociju drugog kroz fantaziranje, tj. kroz igru asocijacija koje su proizšle iz ličnih utisaka. No, ovde nije reč o fantaziranju, već o transcencijiji, jer kao što smo pomenuli, naše polje iskustva biva napušteno onoga momenta kada simultano oživimo tuđu predstavu i proizvedemo emociju.²³ Transcendentiranje je, dakle, relacija između osoba u

¹⁹ Jedini utisak koji je ovde prisutan je emotivno stanje osobe koja je pred nama, kao i njena (tuđa) situacija.

²⁰ Ovde nije reč o tome da uz pomoć asocijacije (koju Hjum karakteriše kao jednu od načina povezivanja predstava), povezujemo lične predstave u odgovarajuću celinu kako bi se „saobrazili“ sa tuđom situacijom. U tom slučaju bismo bili bliži fenomenu simpatije.

²¹ Hjum, D, *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 45-46.

²² Vidi detaljnije o asocijaciji predstava u: Ibid, str. 29-36.

²³ U ovom kontekstu, transcencijija znači upućivanje ka nečemu što je strano našem iskustvenom polju.

jednoj objektivnoj ravni, koju možemo nazvati *zajednički svet*. Empatija se pojavljuje, dakle, u intersubjektivnoj komunikaciji, ona nije i ne može biti samo slobodna igra asocijacija ličnih utisaka i predstava bez obzira na objekt. Sa druge strane, empatija se može pojaviti kao primordijalno osećanje (primer deteta i majke) koje je nesposobno za verbalizaciju i kontekstualizaciju. U tom mističkom ili primalnom medijumu potpuno se gube koncipirani subjekt i objekt doživljaja, te dolazi do jedinstva osećanja koje se pojavljuje kao jedinstveno.

Sa polazišta Hjumove epistemologije, empatija bi se, onda, okarakterisala kao fantazija u pravom smislu te reči. Ona to mora biti, jer mogućnost stvaranja predstava uvek zavisi od nekog unapred datog utiska, pa bi se u tom slučaju uvek bavili zapravo samo sopstvenim sadržajem, nikako tuđim, iako bi uobražavali da je reč o suprotnom. Dakle, tuđa osećanja za nas ostaju fikcije jer smatramo da razumemo šta drugi oseća, a tuđe iskustvo nam je pristupačno jedino analogno na osnovu našeg. Na kraju krajeva, akt fantaziranja jeste ograničen na naše utiske i predstave, te se ne bismo mogli u emocionalnom smislu poistovetiti sa emocijom drugog. Od izuzetne važnosti jeste *internalizacija tuđeg iskustva* koje nosi emociju, ma koliko ono nama bilo strano. Kraj fantaziranja započinje tamo gde nastaje simultano delovanje emocije, tj. na granicama personalne sfere. Emotivno povezivanje se odigrava u neposrednosti, bez akta razumevanja i shvatanja tuđe emocije – ona se oseti ili se ne oseti. Internalizovanje tuđeg iskustva ne podrazumeva njegovu analizu, niti se ono odvija nezavisno od emocije, naprotiv oba se stapaju u jedan sintetički doživljaj. No, Hjumov subjekat u granicama spoznaje ne može biti u stanju empatijskog akta, ukoliko svest kao mesto asocijacije psiholoških sadržaja ostaje unutar sopstvenih granica, a svako pobuđivanje emocija na kraju se svodi na revitalizaciju asocijacije sopstvenih utisaka, odnosno predstava (*idea*).

U delu *Kriza evropskih nauka*, Huserl karakteriše celokupnu Hjumovu psihologiju kao fikcionalističku teoriju saznanja.²⁴ Slom objektivnosti saznanja kao i metode koje vode ka istom, kod Hjuma su zamenjene subjektivnom *verom* u sled događaja, koja proizilazi iz ustaljene navike psihološkog subjekta. Hjumovim epistemološkim zahtevom se svaki gubi svaka utemeljenost objektivnog sveta, kao i njegov smisao. Skepticizam, dakle, ne pogađa samo svet nauke, već i svet prednaučnog iskustva. Stanje stvari doprinosi afirmaciji Huserlovog stava: „Sve kategorije objektivnosti, naučne, u kojima naučni život, prednaučne, u kojima svakodnevni život misli objektivni, vanduševni svet, jesu fikcije“.²⁵ Izvor ovih

²⁴ Huserl, E, *Kriza evropskih nauka*, Dečje novine, Gornji Milanovac, 1991, str. 76.

²⁵ Ibid.

fikcija, kao što smo napomenuli, nalazi se u okvirima psihološkog subjekta, tj. njegovih asocijacija, kao i relacija između ideja.²⁶ Hjumovo epistemološko stanovište je time određeno kao solipsističko.

Hjumov solipsizam nije deklarativan, već je implicitan, on je, da kažemo, nusproizvod senzualizma i skepticizma. Spoljašnji svet, kao nužan uslov afirmacije tuđeg iskustva i onoga što ono nosi, u Hjumovoj epistemologiji postaje problematičan, tj. onostran. Shodno tome, predmeti po sebi nisu dati u iskustvu, već samo *slike* predmeta: „Očevidno je da naša čula ne pružaju svoje utiske kao slike nečeg odelitog, nezavisnog i spoljašnjeg, jer ona nam ne prenose ništa sem jedinitog opažaja i nikad nam ne daju ni najmanji nagoveštaj o nečemu dalje“.²⁷ I dalje: „Duhu nikada nije ništa nazočno osim zamjedaba, i on nikada ne može doći ni do kakvog iskustva o njihovoj povezanosti s predmetima. Zato pretpostavke takve povezanosti nema nikakvog temelja u zaključivanju“.²⁸ Aktivnost koja pretpostavlja stvar-po-sebi jeste radnja uma, međutim, kako Hjum navodi, ona ne može da se objasni, tj. nije jasno na koji način um prelazi sa utisaka prema predmetima-po-sebi.²⁹ Spoljašnji svet u epistemološkom smislu ostaje pod znakom pitanja, što znači da njegova afirmacija, ukoliko postoji mora doći sa drugog mesta. Postojanje spoljašnjeg sveta se aksiomatski pretpostavlja, ili kako Hjum kaže: „*To je stvar koju moramo primiti za gotovo u svim našim umovanjima*“.³⁰ Ukoliko razum ne može da afirmiše spoljašnji svet (dakle objektivno), tada nam preostaje zamišljanje ili *uobrazilja* kao jedini mogući način povezivanja utisaka i predstava sa spoljašnjim svetom.³¹ Drugim rečima: spoljašnji svet postaje moguć putem mašte subjekta na osnovu brojnih relacija utisaka i predstava.

Fenomen empatije koji podrazumeva transcendentni iskorak u objektivnosti ne može da se ispolji, jer ovde nema autentičnog objekta spram kojeg bi se empatija odnosila. Empatija podrazumeva jedan objektivniji pristup u kojem se iskustvo (mentalni sadržaj) drugih može pokazati. Nezavisno od Hjumove pozicije, Nejgel (Thomas Nejgel) govori o mentalnoj objektivnosti, koja se zasniva na poopštavanju sopstvene *tačke gledišta*: „Pojam objektivnog uma jeste sposobnost da se sopstvena iskustva posmatraju spolja, kao događaji u svetu. Ako je ovo moguće, onda i drugi takođe mogu da shvate te događaje i da zamisle

²⁶ Ibid, str. 77.

²⁷ Hjum, D, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 173.

²⁸ Hjum, D, *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 181.

²⁹ Up. Hjum, D, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 175.

³⁰ Ibid, str. 172.

³¹ Up. Ibid, str. 177.

iskustva drugih, takođe spolja“ (prev. naš).³² Ovo rešenje podrazumeva logičko udaljavanje od posbne tačke gledišta ka opštijoj, što nije moguće u okvirima senzualizma. Sasvim suprotno od logičkog uopštavanja, svedoci smo i pomenutog *mističkog* ili primordijalnog stapanja, koje se ne zasniva na logičkim pretenzijama, već se odigrava čulno i neposredno (ili instinktivno).

Ono sa čime imamo posla – u senzualizmu – jesu beskonačni podaci koji se nižu jedan spram drugog s obzirom na percepciju, dok ono po-sebi *stvari* (u ovom slučaju autentična ili pokretačka emocija), ostaje van granica čulnog sadržaja (utisaka). Prema tome, sve emocije kao utisci, odnosno predstave koje se povezuju asocijacijom ostaju u imanentnoj sferi subjekta, a prekoračenje imanentne sfere svesti postaje nemoguć zadatak kako logički, tako i mistički. Na kraju, senzualistički ograničeno poimanje saznanja, kao i negiranje kredibiliteta objektivne pozicije dovodi do nivelisanja mogućnosti *tačke gledišta*,³³ koja je od vitalnog značaja za fenomen empatije.

Literatura

1. Dicker, G, *Hume's epistemology & metaphysics: An Introduction*, Routledge, New York, 1998.
2. Hjum, D, *Istraživanje o ljudskom razumu*, Kultura, Zagreb, 1956.
3. Hjum, D, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1983.
4. Hodges, S. D, & Myers, M, W, *Encyclopedia of social psychology*, Thousand Oaks, CA: Sage, 2007.
5. Huserl, E, *Kriza evropskih nauka*, Dečje novine, Gornji Milanovac, 1991.
6. Jackson, F, *Epiphenomenal Qualia* in: *The Philosophical Quarterly* Vol. 32, No. 127. Oxford University Press, 1982.
7. Stroud, B, *Hume*, Rutledge, London, 2003.
8. Nagel, T, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, New York, 1986.

³² Nagel, T, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, New York, 1986, p. 20 “The beginning of an objective concept of mind is the ability to view one’s own experiences from outside, as events in the world. If this is possible, then other can also conceive of those events and one can conceive of experiences of others, also from outside.”

³³ Ne bismo smeli da previdimo da tačka gledišta nije nužno reflektovana i logički uslovljena (privilegovana) pozicija. Ona takođe može biti potpuno van koloseka svih diskurzivnih konstrukcija, kao puka čulnost, telesnost, jednom rečju – prirodni instinkt.

Igor Janković
Filozofski fakultet
Univerzitet u Novom Sadu
igorjankovic90@gmail.com

EMPATHY AND FICTION IN HUME'S PHILOSOPHY

Abstract: In this paper the author will examine the phenomena of empathy considering Hume's epistemology. In this respect, Hume's epistemology will be considered a central paradigm in analysis of empathy. Even though in his *Treatise* Hume has given an explanation of sympathy, he didn't mention the term empathy. The author will imply that empathy and sympathy are terms that describe different modes of human conduct according to the distinction in social psychology, and accordingly, we will examine both notions under the surveillance of fundamental notions of Hume's epistemology: impressions and ideas. The main idea will revolve around personal experience and intersubjectivity. In this field of research empathy and sympathy will be shown as different forms of human conduct. Regarding the impressions and the association of ideas within Hume's epistemology, sympathy will emerge as ability to understand and feel emotions of others, but only in relation to oneself, that is, within its own impressions and ideas. This ability is possible through act of imagination. Quite the opposite, empathy is an ability that imply the internalization of someone else's experience and emotions, that is, the impressions and ideas of the other. The question is, how can one transcend the personal experience and reach the experience of other if we have in mind that – in Husserl's words – Hume rejected the idea of objectivity (not just scientific objectivity, but objectivity *per se*). If empathy cannot be expressed in the epistemological context in question, then any attempt to understand and feel others' emotions is reduced to fiction.

Key words: Emotions, Empathy, Epistemology, Experience, Fiction, Hume, Idea, Impression, Sympathy.

UDK: 17 Aristoteles 159.942

Zorica Matoš
Odsek za filozofiju
Univerzitet u Novom Sadu
zorica.matos@gmail.com

ARISTOTELOVO ZASNIVANJE ETIKE U SVETLU MODERNOG POJMA EMOCIJA

Apstrakt: U ovom tekstu autor namerava da u osnovnim crtama izloži ključne elemente Aristotelove etičke koncepcije. Takođe, u nastojanju da odgovori na datu temu konferencije, pokušaće da prikaže moguće tumačenje emotivnog fenomena u navedenoj koncepciji. Aristotelova postavka praktičke filozofije po svom duhu razlikuje se od prethodnih, a pogotovo od narednih. Ona zahvata čoveka u punini njegovih određenja. Polazeći od bogatstva empirije običajnosnog sveta klasičnog helenskog polisa, Aristotel kao „savršeni empiričar“ njegove predstave dovodi do pojmovnih određenja. Doseže razumevanje čoveka kao bića koje zadobija vlastite sposobnosti i odelotvoruje vlastite mogućnosti, bića koje navikom u sebi ustaljuje vladajuće običaje i svesno ih potvrđuje u delatnom životu kao moralni karakter. Razumeva čoveka kao roditelja svojih dela kao svoje dece. Kratak prikaz tog razumevanja u njegovoj punoj veličini, cilj je ovog rada.

Ključne reči: Aristotel, blaženstvo, emocije, etika, pathos, paideia, vrlina.

Uvodno razmatranje

Prikaz Aristotelove etičke koncepcije, odnosno njegovog razumevanja etičkog fenomena unutar filozofije o ljudskim stvarima, svoj početak može naći u različitim tačkama Aristotelovog sistema. Jedna od njih mogla bi biti upravo Aristotelova podela znanosti. Dati put na svom koncu omogućiće osvetljenje momenata modernog pojma emocija, nama danas bliskog, u Aristotelovoj koncepciji.

Platonovo određenje dijalektike kao najviše nauke, završnog kamena nad drugim naukama, nauke kojom se da dokučiti svaki aspekt zbiljnosti, ne nalazi odobrenje kod Aristotela. On ne prihvata tezu da može postojati jedna jedinstvena znanost, nalik najvišem rodu, koja bi sve druge obuhvatala, te ni jedna jedinstvena metoda kojom se može zahvatiti celokupna stvarnost. Aristotel, stoga, postavlja zahtev za metodom saobraznom svom predmetu. Svako područje zbiljnosti ima u sebi princip opštosti, princip koji mu daje da se pojavljuje na zakonomeran način,

te i omogućava da bude saznat – takoreći, vlastiti imanentni logicitet koji se da filozofski misliti. Svako ima svojstvenu izvesnost, istinu i svrhu. Te, tako, praktička filozofija svoj predmet nalazi u onom što može biti i ne biti, onom što može biti drugačije. To je sfera promenljivog, budućeg i mogućeg. Sferom *praksisa* se, dakle, treba baviti na njoj svojstven način, uz odgovarajuću metodu, kao i podesnu svrhu. Ključno je ne očekivati od nje naličnost teorijskoj sferi, ne činiti je teorijskom. Od praktičke filozofije ne treba zahtevati izvesnost matematičkih dokaza, niti istinu u vidu afirmacije i negacije. Istina u njoj jeste samo delanje, dobro ili loše. Delanje jeste svrha koja vodi ova ispitivanja. Znanje zarad delanja, ne samo znanja radi. Znanje koje je delatno, koje treba da se vrati u životnost polisa, u delanje i učini ga boljim. Stoga, u etici, jednoj od tri praktičke znanosti (uz ekonomiju i politiku), Aristotel govori o nacrtu (grč. *typos*), o ocrtu osnovnih načela, pojmova i principa, koji se preciziraju primenom u samom delanju, uz objašnjenje da se ne može, niti je potrebno, svaki slučaj mogućeg iskustva unapred odrediti i definisati.

Razmatranja u Nikomahovoj etici

- Određenje blaženstva-

Izlaganje u *Nikomahovoj etici* polazi, nalik onom u *Metafizici*, od reči da sve teži nekoj svrsi (poradi čega), nekom dobru. U svakoj sferi zbiljnosti, sve je usmereno ka određenoj svrsi. Aristotel razlikuje one koje se žele zarad drugih, viših svrha, i onu koja se želi po sebi. Najviša svrha, najviše dobro, kojem se teži zarad njega samog, te koje je svrha svih drugih svrha. Međutim, to najviše dobro nije Platonova Ideja dobra! Nije jedna jedinstvena opšta svrha celokupne zbiljnosti. Po Aristotelu, ona je formalno opšta, baš po tome jer je svakoj sferi zajedničko da teži nekoj svrsi. Ali sadržaj je različit. Specifičan svakom području. Teorijsko istraživanje teži znanju radi znanja, praktičko znanju radi delanja, dok poetičko znanju zarad stvaralaštva. Ove svrhe ne mogu se podvesti pod jedan opštiji rod. Kao „savršeni empiričar“, Aristotel polazi od uobičajene predstave, koja uživa opšte slaganje, blaženstva kao svrhe delanja, i napreduje ka pojmu. Formalna saglasnost, međutim, ne podrazumeva sadržinsko slaganje. Pod blaženstvom Heleni podrazumevaju različita određenja. Neki čast, neki zadovoljstvo, bogatstvo, dobru sreću i drugo. Aristotel razlikuje tri načina života s obzirom na sadržinsko

određenje blaženstva kao svrhe istog.¹ Do pojma blaženstva Aristotel dolazi ispitivanjem čovekovog zadatka.² Naime, blaženstvo nije stanje ni mirovanje. Stanje postoji i „bez ikakva dobra učinka“, čak i kod onog ko spava ili ne dela.³ Blaženstvo je delotvornost, energeja (grč. *energeia*). Zato njegov pojam traži u specifično ljudskoj delatnosti. Čovek se hrani i raste, kao biljke i životinje. Živi i osetilni život, što mu je zajedničko sa životinjama. Od njih ga, pak, razlikuje razum. Tu je ključ za razumevanje čovekovog zadatka. Delatnost u skladu s razumom. Da bi to bila dobra delatnost, mora biti u skladu s vrlinom. Razlikujemo frulaša čija je specifičnost da svira frulu, i dobrog frulaša koji dobro svira frulu (svira u skladu s vrlinom). Dakle, *blaženstvo je delatnost duše u skladu s vrlinom*.

Pre daljeg razmatranja ovog određenja, valja naglasiti da se Aristotelov termin *eudaimonia* često prevodi i kao sreća. Ovaj prevod nije najbolji jer podrazumeva pojam koji su heleni određivali kao nešto sudbinsko, čak i slučajno. Nešto što zavisi od spoljašnjih dobara i okolnosti, što nije u potpunosti u čovekovoj moći.⁴ Aristotel polaže račun o razlici blaženstva i sreće i nemogućnosti da se oni izjednače. Blaženstvo nije jednako dobroj sreći, niti od nje zavisi. Čak i teške spoljašnje okolnosti neće učiniti čoveka „bednim“. Ostaće blažen, tj. delaće uvek u skladu s vrlinom. Blaženstvo implicira postojanost i potpunost života, dakle sve moguće životne okolnosti. Ipak, blaženstvo pojedinca temelji se u blaženstvu polisa, bez kog ga ne bi ni moglo biti.

- Aristotelova psihologija i aretologija -

Određenje blaženstva kao delatnosti duše u skladu s vrlinom nužno vodi u tematizaciju duše, kako bi konačno dovelo do razumevanja pojma vrline. Dušu određuje kao „prvu entelehiju prirodnog tela koje ima život u mogućnosti“.⁵ Duša je životvorno načelo, oblikovni, efikajentni i svrhoviti uzrok. Uvek je u zajednici s telom, čineći hilemorfički sklop. Njihovo razdvajanje logičke je prirode, zarad

¹ Ideju preuzima od pitagorejaca. Razlikuje: život uživanja, koji zadovoljstvo podrazumeva svrhom; politički život, kom je čast svrha (Aristotel naglašava da je čast u onome ko je udeljuje, ne u onome ko je prima, te ne može biti krajnja svrha delanja); misaoni život kom je svrha sama spoznaja.

² Objašnjava kako sve ima vlastitu funkciju, sebi svojstven zadatak, čak i svaki organ u telu. Ne bi bilo smisljeno da to ne važi za biće kao što je čovek.

³ Perović, A. M, *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad, 2013, str. 354.

⁴ Detaljnije o helenskom shvatanju sreće i blaženstva u: Perović, A. M, *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad, 2013.

⁵ Aristotel, *O duši*, 412 a 27.

razumevanja oba. Ljudska duša u sebi podrazumeva razumski i nerazumski „deo“.⁶ Nerazumski u sebi je dvojak. Vegetativni, odlikuje se hranjenjem, rastom, te je zajednički i biljkama i životinjama. Stoga, ne učestvuje u ljudskoj vrlini. Požudni deo, iako takođe nije specifično ljudski (odlikuje i životinje), može imati ulogu u vrlini i delatnom životu. Naime, može se podrediti razumu. Može energiju htenja usmeravati prema vođstvu razuma. Slušati ga kao što deca slušaju oca.⁷ Razumski deo takođe je dvojak. Saznavalačke sposobnosti usmerene su na teorijsku sferu, na ono što ne može biti drugačije. To su znanje, mudrost i um (grč. *episteme*, *sophia* i *nous*). Rasuđivačke usmerene su na ono što može biti i ne biti, ono što može biti i drugačije. To su razboritost i umeće (grč. *phronesis* i *techne*).⁸

Podela duše na razumski i nerazumski deo osnova je Aristotelove podele vrlina na dijanoetičke i etičke. Dijanoetičke (intelektualne) jesu mudrost, razboritost, rasudnost. Odnose se na traženje i nalaženje istine,⁹ stiču se poukom uz vreme i iskustvo. Etičke vrline zavise od jedne dijanoetičke vrline, razboritosti. Razboritost i žudnja u svom jedinstvu posredovanja stvaraju svet praksisa. Etičke vrline ne stiču se poukom, kao dijanoetičke. One se stiču navikom. Navikom se ustaljuju u duši te se ozbiljuju u delanju kao moralni karakter (grč. *eethos*). Naime, čovek ima specifičan način bitka, koji podrazumeva prevođenje mogućnosti u delotvornost. Odelotvorenje sposobnosti. Ustaljivanje sklonosti (grč. *hexis*). Čovek postaje čovek time što ustaljuje vlastitu fizičku (grč. *hexis physei*), teorijsku (dokaznu, grč. *hexis apodeiktike*), praktičku (grč. *hexis praktike*) i poietičku sposobnost (grč. *hexis poietike*). Svaku na njoj specifičan način. Praktička sposobnost odelotvoruje se navikom. Ona postaje trajna sklonost, stanje, tj. čovekova druga priroda. Aristotel kaže da „vrline ne nastaju u nama ni po prirodi, ni protiv prirode, nego smo mi po prirodi načinjeni tako da ih primamo dok se one usavršavaju navikom“.¹⁰ Vrlina kao sklonost potvrđuje i ozbiljuje se u delanju kao

⁶ U ovom kontekstu „deo“ ne podrazumeva prostornu podeljenost, već različitost funkcija duše.

⁷ Aristotel, *Nikomahova etika*, 1103 a 19.

⁸ Ovde govorimo o takozvanim Aristotelovim načinima istinovanja duše. Znanje (grč. *episteme*) podrazumeva sposobnost dokazivanja i izvođenja zaključaka, koja se može naučiti. Um (grč. *nous*) spoznaje principe. Mudrost (grč. *sophia*) ostvaruje jedinstvo znanja i uma, spoznaje najviše principe i izvodi znanje iz njih. Ove tri sposobnosti tiču se teorijske sfere. Razboritost (grč. *phronesis*) tiče se praktičke. Podrazumeva promišljanje kojim se sredstvima može ozbiljiti delatna svrha, omogućava misaonost delanju i posredovanje individualnih opštom svrhom. Umeće (grč. *techne*) tiče se sfere poiesis-a, omogućava dobro stvaralaštvo.

⁹ Ibid, 1139 b 12-13.

¹⁰ Ibid, 1103 a 23-25.

moralni karakter. Na ovaj način Aristotel odgovara na Platonovo pitanje postavljeno u *Protagori*. Pitanje koje implicira pogrešku, te onemogućava odgovor. Vrlina se ne može naučiti, jer princip usvajanja vrline nije teorijske prirode. Vrlina se usvaja navikom, kao specifičnim načinom ostvarenja delatne sposobnosti. Takođe, Aristotel uspeva da pomiri odnos delatne zbilje i prirode. Vrlina se ne stiče po prirodi jer time ne bi bila pod čovekovim uticajem. Kamen ne možemo navići da pada nagore. Vrlina se ne stiče ni protiv prirode, jer je u Aristotelovom iskustvu nezamislivo postaviti delatni svet u protivnost prirodi. On jeste *causa sui*, uzrok samog sebe, jer svoj princip nalazi u čoveku, uzročniku vlastitih dela, ali ipak mora biti uklopljen u prirodnu zbiljnost. To se postiže Aristotelovim briljantim određenjem čovekovih sposobnosti (*hexis*).

Princip vrline je zlatna sredina, tj. mera. Aristotelovo ključno određenje glasi: „Vrlina je, prema tome, odabiračka naklonost volje koja se drži sredine u odnosu na nas, razumom određene, i to određene tako kako bi to uradio razuman čovek.“¹¹ Vrlina je sredina između poroka, previše i premalo. Nije aritmetička sredina, fiksna i nepromenljiva, već uvek u odnosu na nas, na konkretnu situaciju. Delanje je uvek delanje u konkretnim, pojedinačnim okolnostima. To je sfera praktičkog, promenljivog, budućeg i mogućeg. U njoj se ne može i ne treba očekivati matematička preciznost. Dovoljan je nacrt (*typos*) kao opšte pravilo koje će se razborito primenjivati u konkretnim situacijama. Sredina, dakle, zavisi od situacije, od pojedinačne vrline, takođe. U ontološkom smislu ona je sredina, no u aksiološkom, ona je vrhunac. U Nikomahovoj etici Aristotel provodi detaljnu i iscrpnu analizu pojedinačnih vrlina, primenjujući princip sredine kao mere, te pojašnjavajući za svaku i njene ekstreme, nedostatak i suvišak.¹² U velikom bogatstvu empirije susreće se sa mnogim nijansama za koje nije ni dogovoreno ime.

Uloga emocija u Aristotelovoj etici

Pojam emocija kao takvih pojam je koji se u literaturi susreće krajem 16-og veka kako bi označio svakodnevne psihičke fenomene.¹³ Jasno je da govor o emocijama unutar Aristotelove filozofije jeste svojevrsno učitavanje, ili bolje rečeno, iščitavanje onoga što mi danas razumemo pod ovim pojmom. Samim tim,

¹¹ Ibid, 1107 a 15.

¹² Ibid, III-V knjiga.

¹³ Preuzeto sa <https://sr.wikipedia.org/sr-ec/Emocija>

ne može se govoriti o jednoznačnom pojmu emocija kod Aristotela, već se pre mogu istaći mesta, konkretni pojmovi, kojim Aristotel govori o elementima onoga što bi sačinjavalo celinu emotivnog fenomena današnjeg čoveka. Jasno je da Aristotel ne upotrebljava ni sam termin emocije, te kada govori o afektivnom, iliti emotivnom, aspektu čoveka, govori o *pathos*-u (grč. *pathos*, *pathe* – afekcije, strasti, žudnje). Termin afekcije bi, možda, najbolje iskazao delimičnu pasivnost *pathos*-a, kao odgovora u unutrašnjosti na spoljašnje faktore kojim je uslovljen. Takođe, i termin žudnje bio bi adekvatan, kao i utemeljen u tekstu,¹⁴ jer iskazuje apetitivnost sadržanu u fenomenu patetičkog. Aristotel o afektima govori kao jednim od tri elementa koja uslovljavaju sva duševna zbivanja, uz sklonosti i stanja, te uočava razliku spram vrline. Afekti, tj. strasti su stanja praćena osećanjem zadovoljstva ili nezadovoljstva. Nenamerna su, te se ne mogu smatrati vrlinom. Pitanje koje iz ovoga sledi jeste pitanje da li su *pathe* pod uticajem razuma, odnosno mogu li se i u kojoj meri kontrolisati.

Važno je pokazati kako Aristotel određuje osećanja zadovoljstva i bola koja prate afekte, kao i sve radnje čoveka, te koja je uloga istih u životu i delanju. Naime, osećanja su od kardinalne važnosti za formiranje dobrog čoveka, te i za vođenje dobrog života. Dobar čovek, dobrog karaktera, ne samo da ispravno rasuđuje o valjanosti, tj. nevaljanosti postupaka, već i ispravno oseća u vezi sa istim. Valjano delanje donosi mu zadovoljstvo, dok nevaljano bol (nezadovoljstvo). Adekvatno povezivanje zadovoljstva sa valjanošću delanja stiče se navikavanjem.¹⁵ Zadovoljstvo ili nezadovoljstvo prisutno je od malena, prateći svaku radnju. „Osim toga, ono (tj. uživanje) je sa svima nama još od ranog detinjstva naintimnije sraslo. Stoga je teško izbrisati to osećanje koje je dalo boju celom našem životu.“¹⁶ Stoga, izuzetno je važno podučavati i usmeravati dete da već od tada stiče naviku osećanja zadovoljstva kada čini ono ispravno. Ako se dete navikava da za dobro delanje vezuje zadovoljstvo, a za nevaljano nezadovoljstvo, vremenom to će se uobičajiti, te će se lakše običaj svesno razviti u karakter. To će sprečiti razvoj žudnji za

¹⁴ Schmitter u svom tekstu navodi kontekst razmatranja emotivnog fenomena unutar tematike dela *O duši* i *Retorike*. Schmitter, A. M., „Ancient, Medieval and Renaissance Theories of the Emotions”, <https://plato.stanford.edu/entries/emotions-17th18th/LD1Background.html>, 13.11.2019.

¹⁵ Gorepomenuta delimična pasivnost *pathos*-a, u ovom kontekstu određenog kao zadovoljstvo/nezadovoljstvo, ovde se dalje potvrđuje. Pasivnost, kao zavisnost onog unutrašnjeg, emocije ili stanja, od onog spoljašnjeg koje ga izaziva (ili čak takođe unutrašnjeg, recimo nekog stanja organizma ili slično), pokazala se kao delimična, tj. nepotpuna, time što se ona ipak može promeniti, odnosno oblikovati voljno, navikavanjem.

¹⁶ Aristotel, *Nikomahova etika*, 1105a.

nevaljanim delanjem s kojima će odrasli čovek morati da se suoči ako nastoji da postane moralan. Pitanje kako sprovesti navikavanje deteta zahtevalo bi dalje temeljno istraživanje. Interesantno je uvideti kako na delanje utiče patetičko kada nije pod kontrolom razuma. Aristotel govori o akratiku, čoveku slabe volje. On zna šta treba da čini, rasuđuje o onom ispravnom, ali to ne sprovodi u delo. Odgovor na pitanje zašto se to dešava, Aristotel nalazi upravo u neadekvatnom osećaju koji ometa odelotvorenje vrlo radnje. S druge strane, enkratik oseća isto, ali ne dozvoljava da ga omete, te čini ono ispravno. On je, dakle, bolji od akratika, ali i dalje ostaje iza onog ko oseća zadovoljstvo u skladu s vrlim delanjem.¹⁷

Data analiza odnosa (ne)zadovoljstva i delanja pokazala je njihov značaj u životu čoveka. Osećanja zadovoljstva i nezadovoljstva suštinska su za vrlinu, te i za ispitivanje iste. Prema njima se čovek ravna u svojim postupcima, zbog uživanja čini, tj. zbog nezadovoljstva propušta određene postupke. Vrlina time podrazumeva „najbolje moguće delanje u odnosu na zadovoljstvo i bol“.¹⁸ U tome se ogleda značaj *paideia*-e, odnosno vaspitanja-obrazovanja u adekvatnom odnosu spram ovih osećanja.

Međutim, postoji još jedno važno mesto gde se može uvideti uloga emotivnog (u današnjem smislu reči) u delanju. To je pitanje o pokretaču delanja. Naime, šta je to što pokreće delanje? Ovo pitanje odgovor je, ili čak kritika upućena Sokratu. U Sokratovoj koncepciji vrline kao znanja izostalo je pitanje o pokretaču delanja, ona je iz sebe isključila odnos posredovanja uma i žudnje. Aristotel naglašava da um ne može biti pokretač delanja. Um ne pokreće. Žudnja je ta koja ima energiju htenja, ali sama ne može pokrenuti delanje. Da bi se ono na šta žudnja pokreće ozbiljilo kao delanje, delanje koje u samom pojmu podrazumeva misaonost, ono u žudnji žuđeno mora biti promišljeno. Posredovano umom. Tek tad ono može biti ispravna svrha koja će pokrenuti delatnu zbilju. Svrha, takođe, može poteći od uma, te samim tim biti dobra. Međutim, da bi je um ostvario, potrebna mu je energija. Potrebna mu je žudnja. Pokretački princip praksisa je, dakle, odnos uma i žudnje.¹⁹ Iako se uvek čini lako sa pozicije kasnijeg mislioca kritikovati ranijeg, ipak se može prigovoriti Sokratu što nije uzeo u obzir ovu živost čoveka, što je smatrao znanje pojma dovoljnim, tj. što je izjednačio

¹⁷ Schmitter, A. M, „Ancient, Medieval and Renaissance Theories of the Emotions“, <https://plato.stanford.edu/entries/emotions-17th18th/LD1Background.html>, 13.11.2019.

¹⁸ Aristotel, *Nikomahova etika*, 1104b

¹⁹ Ovim odnosom Aristotel je anticipirao pojam volje.

znanje o delanju i znanje u delanju. Tek se navikom i vežbanjem, uz znanje onog dobrog, ostvaruje vrlo delanje.

Zaključno razmatranje

Aristotelovo razumevanje vrline, kao i drugih ključnih etičkih pojmova, proističe iz drugačijeg povesnog iskustva od našeg. Aristotelov čovek svoje ozbiljenje nalazi u polisu. U njemu ostvaruje svoju krajnju svrhu (u to vreme neupitnu i samorazumljivu) – biva dobar građanin dobro uređenog polisa. Iako etika vrhuni u politici, i moral ne postoji kao izolovano pojedinačno delanje individue, Aristotelova koncepcija ima vrednost za nas, danas. Može nam pomoći da pokušamo čoveka da razumemo kao roditelja svojih dela, nosioca moralnog karaktera, onog ko u delanju posreduje um i žudnju. Može nam pomoći da bolje razumemo čoveka, kao i proces njegovog uljuđivanja, njegovu paideju.

Aristotelovi uvidi u osećajni aspekt čoveka, ostaju relevantni i plodotvorni i danas. Emotivna obojenost radnji prisutna od ranog detinjstva pokazuje čoveka u njegovoj punini, ne svodeći ga na čisto razumsko biće. Uzdiže se iznad moralizatorskog intelektualizma, i zalazi u dubinu moralnog karaktera. Time omogućava objašnjenje mnoštva nijansi u kojima se ozbiljuje delatni čovek. Uzevši sve navedeno u obzir, razumljiva je namera autora da pokuša veličinu Aristotelovog poduhvata da zahvati u datim okvirima. Svako dalje razmatranje, iako izuzetno zanimljivo i značajno, iste bi napustilo.

Literatura

1. Aristotel, *Nikomahova etika*, BIGZ, Beograd, 1980.
2. Aristotel, *O duši*, Paideia, Beograd, 2012.
3. Aristotel, *Metafizika*, Paideia, Beograd, 2017.
4. Perović, A. M, *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad, 2013.
5. Perović, A. M, *Istorija filozofije*, Odsek za filozofiju Filozofskog fakulteta, Novi Sad, 1997.
6. Platon, *Država*, Dereta, Beograd, 2013.
7. Schmitter, A. M, „Ancient, Medieval and Renaissance Theories of the Emotions”, <https://plato.stanford.edu/entries/emotions-17th18th/LD1Background.html>, 13.11.2019.

8. Yazici, A, „Aristotle’s theory of emotions“,
https://www.researchgate.net/publication/309848828_Aristotle's_theory_of_emotion, 10.11.2019.

Zorica Matoš
Faculty of Philosophy
University of Novi Sad

ARISTOTLE'S FOUNDING OF ETHICS IN THE LIGHT OF MODERN NOTION OF EMOTIONS

Abstract: In this paper, the author intended to structure the basis of Aristotle’s conception of ethics, thus examining the crucial terms, such as eudaimonia, virtue, soul. In doing so, the author followed Aristotle’s progression in *Nicomachean ethics*. Further analysis of the soul, declining the metaphysical understanding of the soul as an object with parts, and stating its value as entelechia, presented „parts of the soul“, reasonable and unreasonable, distinguishing human soul from other forms (vegetative and sensible). More importantly, the analysis enabled the definition of virtue, its genesis and division into intellectual and ethical virtues. The main goal, responding to the given theme of the conference, was to point out the elements of what modern psychology defines as emotions. It is clear that the term was not used in Aristotle’s work, but that doesn’t mean that he wasn’t aware of the emotional part of the human being. Author’s intention was to show exactly that. Aristotle, the speculative thinker that he was, saw the man as a whole, thus being able to explain the variety of his feelings, actions and moral qualities. By not reducing him to a pure intellectual being, Aristotle did not find himself facing the same problem Socrates did. Thus, he was able to answer all of those difficult questions about the well-known situations when a man knows what is right but does not do so. Lastly, the author wished to emphasize the role of *paideia*, the education and upbringing of a child, which is the necessary condition for having a well-minded, virtuous, emotionally intelligent, to use a modern term, human being, and so, in Aristotle’s time, a healthy community. It is the author’s opinion that these ideas, as far away in history as they were postulated, can still be relevant and productive in our time. The goal would be to get more research done and find a way to apply them in the existing or new pedagogical concept.

Keywords: Aristotle, Emotions, Ethics, Paideia, Virtue.

David Menčik
Filozofski fakultet
Univerzitet u Novom Sadu
davidmencik@gmail.com

POLITIČKI I ETIČKI MOTIVI ZA NADVLADAVANJE EMOCIJA U PLATONOVOJ I SENEKINOJ FILOZOFIJI – SA FOKUSOM NA STRAH OD SMRTI

Apstrakt: Rad je posvećen analizi Platonovih i Senekinih motiva za nadvladavanje straha od smrti. U uvodu rada, fenomen smrti biva analiziran poređenjem filozofskog i ne-filozofskog poimanja smrti i smrtnosti, sa zaključkom poglavlja da se samo u filozofskom tumačenju smrtnosti eksplicitno javlja ideja nadvladavanja straha od smrti, a poveznicu između Platona i Seneka pronalazimo u stavu da je strah od smrti nepoželjna karakteristika ljudskog ponašanja. Glavni deo rada predstavlja prikazivanje stava da je strah od smrti negativna karakteristika duha iz tri perspektive. Prva perspektiva je perspektiva filozofije politike i sastoji se iz prikaza važnosti nadvladavanja straha od smrti za blagostanje polisa. Platon, shodno krizi polisa kojoj faktički svedoči, daje prikaz političkih motiva za nadvladavanja straha od smrti. Platon uviđa da se kriza polisa može sprečiti samo promenom obrazovno-vaspitnog procesa (paideje) polisa. Prikazi kukavičluka su sveprisutni u mimetičkom pesništvu, koje je nezaobilazni deo vaspitno-obrazovnog procesa slobodnih građana. Naš fokus će biti pre svega na klasi vojnika-čuvara koji bi mogli, naučeni na kukavičluk, da dovedu do propasti polisa. Stav da mimetičko pesništvo uči kukavičluku mora biti dokazano, a u našem radu „dokaze“ koje je dao Platon sistematizujemo u kategorije kritike forme pesništva i kritike sadržaja pesništva da bismo poglavlje zaključili potvrdom Platonovog stava o mestu pesništva u paideji idealnog polisa. Drugi deo rada je posvećen nadvladavanju straha od smrti iz perspektive Platonove psihologije u vezi sa etikom. Iz prikaza besmrtnosti duše iz dijaloga „Fedon“ i „Mita o Eru“ iz „Države“ možemo da poučimo ljude zašto i kako treba živeti bez straha od smrti. Važno je napomenuti da se Platonov podzemni svet ustrojiše po principu pravednosti, sudbine duša se u njemu određuju pravedno, na osnovu njihovog „ponašanja“ u nadzemnom svetu. Etički karakter učenja o besmrtnosti duše pronalazimo u zaključku da se samo zli ljudi imaju plašiti smrti, što povlači sa sobom da vredi živeti pravedan život tokom života u zajednici sa telom budući da će naše duše biti nagrađene nakon razdvajanja duše i tela. Treći deo rada je posvećen analizi egzistencijalno – etičkih motiva za nadvladavanje straha od smrti iz Senekinih dela „Pisma Prijatelju“. Seneka daje argumente za

nadvladavanje straha od smrti, argumente koje smo mi sistematizovali na osnovu tri egzistencijalna pitanja.

1. Da li treba da se plašim smrti ako ne mogu kontrolisati sudbinu?
2. Da li treba da se plašim momenta umiranja?
3. Da li treba da izaberem hrabru smrt ili robovanje?

Ključne reči: Platon, Seneka, Platonova kritika mimetičkog pesništva, Platonov projekat *paideje*, Besmrtnost duše, strah od smrti, nadvladavanje emocija

1. Uvod

Šta će biti sa mnom kad umrem? Da li smrt predstavlja apsolutni kraj ili postoji život nakon smrti u nekom drugom, našem saznanju transcendentnom obliku i svetu? Pomenuta pitanja možemo nazvati pitanjima od egzistencijalne važnosti. Ova pitanja postavljena su u svim erama civilizacije i spadaju među fundamentalna pitanja religije, filozofije i mitologije.

Ljudi su bića koja poseduju emocije, a smrt predstavlja graničnu situaciju, situaciju o kojoj ništa ne znamo. Neznanje i očigledan prestanak bivstvovanja dovodi do emotivne reakcije. Svedočenjem umiranju drugog čoveka čovek postaje svestan svoje smrtnosti. Emocije koje čovek iskazuje prema smrt su pre svega tuga i strah. Ono što je zajedničko i filozofskom i ne-filozofskom poimanju smrtnosti jeste strah kao ključna emocija koja se javlja u korelaciji sa fenomenom smrti.¹

Iako naš glavni cilj rada neće biti ne-filozofsko poimanje smrtnosti, moramo da primetimo da ne-filozofsko tumačenje smrti poseduje veliku važnost za strukturu čovekovih osećanja prema fenomenu smrti kako dana tako i tokom istorije civilizacije. Mitologija, religija, književnost, ali i umetnost² poseduju različite izuzetno zanimljive i značajne prikaze glavnog problema našeg rada.

Na primer, u Egipatskoj mitologiji prisutna je vera u zagrobni život. Prateći mitologiju i u stvarnom životu u Egiptu se verovalo da nakon smrti ljudi treba da se mumificiraju, dok su faraoni sahranjivani u piramide zajedno sa svojim (živim) robovima jer se verovalo da su faraonima potrebne sluge i u zagrobnom

¹ Damir Smiljanić tvrdi da se: *U filozofskom diskursu...preovlađuje strah kao glavno osećanje koje se pominje kada se filozof bavi smrću*. Smiljanić, Damir, *Atmosfera smrti*, Adresa, Novi Sad, 2018, str. 94.

² Prikaz smrtnosti se u umetnosti često prikazivao u korelaciji sa ontologijom bića. Jedan primer slike koja tematizuje ontologiju bića je Masačijeva slika "Sveto trojstvo". Za detaljnu analizu i ontološku podležuću strukturu Masačijevog svetog trojstva vidi: Menčik, David, "Perspectivism of the Renaissance Thought" u *Epistēmēs Metron Logos*, 0(3), str. 18-19.

životu. Grčka mitologija takođe poseduje „kult smrti“ i bogata je prikazima podzemnog sveta u kojem duše borave nakon smrti. Podzemni svet, Had, biva prikazana kod Homera kao mračni svet u koji dospevaju duše pokojnika, svet do kojeg ne dopire svetlost i u kojem borave samo senke.³

Što se tiče religije, zadržaćemo se isključivo na Hrišćanstvu.⁴ Prvi momenat tematizacije smrtnosti i spremnosti na žrtvu koji je za nas važan se pojavljuje u Starom zavetu, gde se nakon prikaza čuda Isakovog rođenja prikazuje iskušenje Avramove vere kada Bog zatraži od Avrama da žrtvuje sina.⁵ Iz ovog primera izvesno je da se smrt, odnosno u ovom slučaju žrtvovanje bližnjeg pojavljuje kao granični momenat vere. Avram potvrđuje veru, verujući da će se Bog postarati za žrtvenog ovna. Drugi primer iz Hrišćanstva je vera u vaskrsnuće, u Novom zavetu se verovanje u Božiju svemoć povezuje sa oživljavanjem iz mrtvih, što biva pokazano na primeru Lazarovog vaskrsnuća.⁶

Što se tiče ne-filozofskog prikaza smrtnosti izvesno je da se u mitologiji i književnosti prikazuju i drugi motivi, kao što su nemogućnost sahranjivanja (Antigona), nemogućnost umiranja (Okovani Prometej) kao i žrtvovanje života zarad ljubavi (Romeo i Julija). Tematizacija smrti predstavlja jednu od osnovnih karakteristika tragedije. Smrt kao tema stvara vezu sa čitaocem ili, ako se tragedija izvodi u teatru, gledaocem, a samo umiranje se treba prikazati tako da dovede do straha i sažaljenja nad sudbinom tragičkih junaka i povratno nad našom sudbinom.⁷

Uprkos detaljnoj tematizacije smrti u mitologiji, religiji književnosti i umetnosti ne možemo tvrditi da se u tim prikazima eksplicitno kritikuje strah od smrti. Momenat koji je važna poveznica između Platona i Seneka, dva autora čija će filozofija predstavljati okosnicu rada, je činjenica da i Platon i Seneka smatraju da je strah od smrti loša ljudska „navika“ koju treba promeniti. Platon je smatrao da je strah od smrti iracionalan pre svega zato što smrt predstavlja oslobođenje

³ Za detaljniji prikaz grčkog mitološkog podzemnog sveta vidi: Homer „*Odiseja*“, preveo Miloš N. Đurić, Beograd, Dereta, 2004, str. 81.

⁴ Iako je izvesno da se u svim religijskim učenjima smrt i život posle smrti predstavljaju kao ključna učenja autor smatra da nije dovoljno upoznat sa drugim religijama da bi iznosio neke definitivne stavove o ulozi smrti u na primer Hinduizmu, Budizmu i Islamu.

⁵ Uporište Biblija Stari i Novi Savez, Institut za proučavanje religije, Cetinje, 2019, str. 21-23.

⁶ Uporište IBID, str. 945-947.

⁷ Vidi Aristotel, *O pesničkoj umetnosti*, preveo Miloš N. Đurić, Kultura, 1955, str. 15 i 26-30.

duše iz grobnice telesnosti, smrti se dakle ne treba plašiti nego joj treba težiti. Stoici su smrt predstavljali kao fenomen koji se ne sme posmatrati odvojeno od okolnosti koje dovode do smrti. Tako Seneka piše Luciliju da se *Smrt, pa makar kako prljava ona bila, treba ceniti više od najotmenijeg robovanja.*⁸

Druga perspektiva nadvladavanja straha od smrti u stocizmu potiče od stava da se smrti ne treba plašiti zato što je za nas smrt potpuna drugost.⁹

Naš fokus će, dakle, biti na motivima za nadvladavanje straha od smrti zatim kritici sažaljivanja nad svojom sudbinom kao i drugih emotivnih reakcija na smrt kao što je iskazivanje prevelike tuge. Počecemo od Platonovih političkih motiva protiv straha od smrti i neobuzdanih reakcija na pogođenost smrću bližnjeg, fokusirajući se upravo na Platonovu kritiku *mimetičkog* pesništva i uloge pesništva u vaspitno-obrazovnom procesu klase vojnika-čuvara u polis. Drugi motiv za nadvladavanje emocija koji pronalazimo i kod Platona i kod Seneke je etičkog karaktera.¹⁰ Analizi etičkog motiva posvetićemo drugi i treći deo rada.

2. Politički motivi Platonove kritike prikaza emocija u *mimetičkom* pesništvu.

Politički motivi za kritiku pesništva se pronalaze u činjenici da se Atinski *polis* u vreme pisanja „Države“ nalazi u velikoj krizi zbog takozvanog prodora partikularnosti. Od momenta u kojem glavni cilj života svih ljudi u *polisu* prestaje biti održanje samodovoljnosti polisa zarad blagostanja ljudi u polis. Možemo reći da se dospeva u krizu *polisa*. Platon kao filozof ali i građanin Atinskog polisa teži, doduše neuspešno sprečavanju propasti polisa. Mogli bismo reći da je dijalog „Država“ usmeren prevashodno ka pitanjima političke filozofije, sa ciljem spasavanja *polisa* iz krize u kojoj se našao.¹¹

⁸ Seneka, L. A, *Pisma prijatelju*, preveo Albin Vilhar, Dereta, Beograd, 2017, pismo 70, str. 219.

⁹ Na primer, ovakav stav prema smrti vidimo kod Seneke (o čemu će kasnije biti govora) ali i kod Epikura koji piše: *Smrt, to najstrašnije zlo, nema nikakvog posla s nama: jer dok mi postojimo, smrti nema, a kad ona stigne, onda nas više nema* Citat iz Diogen Laertije, *Životi i Mišljenja istaknutih filozofa*, preveo Albin Vilhar, BIGZ, Beograd, 1979, str. 371.

¹⁰ Etički motivi su postavljeni tako da za razliku od političkih motiva njihov cilj barem eksplicitno nije boljitak države u celini nego je cilj poboljšanje ljudskih karaktera i delovanja u međuljudskim odnosima.

¹¹ Upravo u „Državi“ Platon piše o državnim uređenjima, o važnosti harmonije i blagostanja cele države i drugim pitanjima inherentno političke prirode. O važnosti harmonije države vidi: Platon, *Država*, preveli Albin Vilhar i Branko Pavlović, BIGZ, Beograd, 2002, 519e str. 211.

Osnovna težnja ovog poglavlja je predstavljanje političkih motiva za nadvladavanje emocija u odnosu na Platonovu težnju za rekonstrukcijom Atinske *paideje*. Zarad korelacije politike i obrazovno-vaspitnog sistema prikazaćemo prikaze naobuzdanog ponašanja i straha od smrti u Homerovim epovima koje ćemo suprotstaviti sa Platonovim razumevanjem hrabrosti, sa naglaskom da je za Platona hrabrost najvažnija vrlina vojnika-čuvara. Hrabrost će nam biti zanimljiva pre svega zato što se hrabro delanje može razumeti kao delanje uprkos emocijama.¹² Nije manje važno napomenuti i da smo izabrali hrabrost kao ključnu vrlinu oko koje ćemo formirati prikaz političkih motiva za nadvladavanje emocija u Platonovoj filozofiji zbog činjenice da je:

*Tradicionalno muzičko i gimnastičko obrazovanje unutar Platonove države rezervisani su za srednji sloj, sloj čuvara- ratnika. Budući da je vrlina primerena ovoj klasi hrabrost, Platon sprovodi kritiku i rekonstrukciju uobičajenog obrazovanja s obzirom na taj vrednosni okvir.*¹³

Neophodno je naglasiti da je upravo politička pozadina u osnovi Platonove kritike *mimetičkog pesništva*. Dakle, za Platona samo postojanje *mimetičkog* pesništva nije veliki problem. Pesništvo je više-manje validan način predstavljanja stvarnosti. Mesto na kojem Platon kritikuje pesništvo, a koje će se u ovom radu tumačiti iz njegove političke perspektive je problem forme u kojem se prikazuje pesništvo i, zatim problem sadržaja epskih mitova. Naposletku, fokus će biti na mogućim političkim problemima koji se dešavaju recipiranjem onoga prikazanog iz pesništva i ponašanja na osnovu onoga što je naučeno u mitovi. Počecemo upravo od poslednjeg jer tvrdnja promene u ponašanju predstavlja nužnu osnovu za kritiku forme i sadržaja pesništva. Naime, ako tvrdimo da se ponašanje mladića menja na osnovu recepcije pesničkog sadržaja možemo postaviti pitanje, zašto bi se kvarenje duše pojedinaca moglo smatrati kao nečim što bi moglo

¹² Na primer: U Antičkoj Grčkoj su bili česti ratovi između polisa kao i ratovi Grka protiv varvara. Zbog učestalosti ratnog stanja u jednom polisu možemo pretpostaviti da će pripadnik staleža ratnika-čuvara tokom svog života učestvovati u barem nekoliko bitaka. Takođe moramo uzeti u obzir da se ratovanje u Antičko vreme u mnogome razlikuje od savremenog ratovanja. Gledanje neprijatelju u oči, boreći se sa kopljem ili mačem izuzetno je zastrašujuće iskustvo. Hrabro delanje na bojnopolju bi bilo ono u kojem se ratnik bori uprkos nagonskoj želji za održanje života koja bi mogla dovesti do njegove predaje na milost i nemilost neprijatelju ili dezertiranja sa bojnog polja.

¹³ Popović, Una, *Platonova kritika umetnosti iz perspektive obrazovanja*, Arhe, br 13, Filozofski Fakultet u Novom Sadu, 2010, str. 140.

dovesti *polis* u problem. Međutim ako razumemo da je pesništvo faktički bilo u osnovi atinske *paideje* tezu o kvarenju duše možemo da univerzalizujemo. Tada tvrdnja o kvarenju jedne pojedinačne duše biva zamenjena tezom o lošim osnovama obrazovanja i vaspitanja cele zajednice. Karakteri ljudi se stvaraju u dobu odrastanja jer *se tada stvara i doteruje oblik koji hoćemo da damo*,¹⁴ a zajednica koja namerno stvara ljude lošeg karaktera dovodi samu sebe u propast. Upravo u sprečavanju propasti *polisa* pitanje kritike pesništva i prisutnosti *mimetičkog* pesništva u *paideji* Atine postaje političko pitanje. Zbog sveprisutnosti pesništva u *paideji* neophodno je pokušati dokazati nepodobnost *mimetičkog* pesništva kao instrumenta za prenošenje znanja i zatim, ako se argumenti za nepodobnost pesništva utvrde, neophodno je napraviti promenu *paideje* zarad spasavanja *polisa*.

Prethodnom argumentacijom je prikazano zašto je neophodno ispitati legitimnost *paideje* na osnovama pesništva bez *in concreto* prikaza kritike forme i sadržaja samog *mimetičkog* pesništva i razloga zašto *mimetičko* pesništvo na pogrešan vaspitava decu. Još jednom treba naglasiti da će se u ovom poglavlju naša analiza držati isključivo *paideje* ratnika-čuvara sa naglaskom na političke posledice koje mogu imati prikazi straha od smrti i podzemnog sveta koji su prisutni u Homerovim delima *Ilijada* i *Odiseja*, kao i na Platonovu kritiku iracionalnih reakcija na pogođenost smrću bližnjeg.

2.1 Kritika forme *mimetičkog* pesništva

Mnogo puta smo čuli da je najveća razlika između pesništva i filozofije upravo u formalnom prikazu razumevanja stvarnosti. Iako je istina da su mitsko razumevanje stvarnosti i filozofsko razumevanje stvarnosti u mnogome različiti pogrešno bismo zaključili ako bismo tvrdili da Platon kritikuje pesništvo zbog formulacije razumevanja stvarnosti na način mita. Naprotiv, Platon smatra da mitovi nisu prazne priče, nego obrazovna sredstva koja uče *dogmata* i običajima zajednice, a usvajanje običaja se pojavljuje kao neophodan korak za pravilno vaspitanje mladog čoveka u *polisu*.¹⁵ Kritika forme pesništva se fokusira na drugi problem, problem oponašanja odnosno *mimesis*.

¹⁴ Platon, *Država*, 377b, str. 57.

¹⁵ Razlog za pozitivan stav Platona prema mitovima se nalazi u činjenici da su mitovi napisani prijemčivijim jezikom koji je razumljiviji od filozofskog jezika. Uostalom i Platon takođe piše u literarnoj formi dijaloga a neke od svojih ključnih ideja prikazuje upravo putem mita. O Platonovom stavu o pogodnosti upotrebe mitova u obrazovne

*Zbog mimetičke forme, Pesnik može da, govoreći o bogovi herojima kakvi su, napravi rđavo poređenje, kao kad slikar slika sliku koja nimalo nije slična onima koje je hteo naslikati.*¹⁶

Naime, ako se upitamo o formi prikaza vrline, fokusirajući se ovog puta na hrabrost dolazimo do uvida da se hrabrost u *mimetičkom* pesništvu ne pojavljuje kao pojam. Jedino što možemo da vidimo u pesništvu jeste slikoviti prikaz jednog pojedinačnog hrabrog čina koji se postavlja kao odraz onoga što hrabrost stvarno jeste.¹⁷ Problematičnost ovakvog prikaza hrabrosti se nalazi u subjektivnosti autorove interpretacije jednog hrabrog čina. Monoperspektivni prikaz fenomenalnog javljanja hrabrosti kao vrline kroz lik Ahila ili drugih, pojedinačnih mitskih junaka u sebi poseduje grešku jednodimenzionalnog prikaza.¹⁸

Zbog jednodimenzionalnog prikaza hrabrosti ratnik ne dobija uvid u to šta je hrabrost sama po sebi. Zbog nedostatka znanja mladi ratnik može delajući napraviti strašnu grešku interpretirajući svoj čin kao hrabar na osnovu „pređašnjeg iskustva“ kada je taj čin bio hrabar a sada se taj čin pojavljuje kao kukavički.

Najveći problem sa kojim se Platon suočava je činjenica da je pesnički opus Homera i Hesioda bio više od književnog predanja.¹⁹ Homerovi epovi su javno predstavljeni u teatru ili posredstvom rapsoda. Javna dostupnost jednodimenzionalnog prikaza hrabrosti dovodi do neizbežnosti pojave greške u delanju. Rečju, veća kvantitativna zastupljenost jednodimenzionalnog prikaza hrabrosti nužno dovodi do veće mogućnosti pogrešnog delanja.²⁰ Dakle, zbog

svrhe vidi Platon, *Država*, 377a str. 57.

¹⁶ Iz ovog citata se uviđa da su pesnički mitovi zbog mimetičke forme skloni prikazu stvari onakvim kakve one nisu a obrazovanje na pogrešnim temeljima može da dovede do „trulosti“ *ethosa* jednog polisa i konačno do njegovog samouništenja. Platon, *Država* 377e. str 57. Istakao autor

¹⁷ Vidi IBID, 600e str. 301-302.

¹⁸ Ako uzmemo na primer neki prikaz hrabrog čina iz Homerovih mitova, pozitivna vrednost tog čina je prikazana samo u datoj situaciji dok se u nekim drugim situacijama taj čin ne bi smatrao hrabrim nego kukavičkim.

¹⁹ O važnosti Homerovog opusa u Grčkoj Seneka piše sledeće reči: *Pesnik je opšti naziv – jer to ime nose svi oni koji pišu stihove – ali je kod Grka ova reč prešla na jednoga: kad čuješ reč pesnik, razumećeš da je to Homer. Šta je dakle to? To biće je bog, veći i silniji od ostalih.* Citirano iz Seneka, *Pisma Prijatelju*, Pismo 58, str. 172. U ovom citatu vidimo koliko čuvenost je imalo Homerovo pesništvo kada Seneka daje primer Homera koji transcendirira svoje biće i postaje jedan opšti pojam.

²⁰ U pitanju je zakon verovatnoće velikih brojeva, nas ovde ne zanimaju procenti onih koji će delati na pogrešan način, nego mogućnost jednog pogrešnog čina koji može imati

inherentne pogrešivosti u formi *mimetičkog* prikaza hrabrosti kao i činjenice sveprisutnog poistovećivanja hrabrosti sa hrabrim činovima iz Homerovih epova, kao i njihove jednodimenzionalnosti moramo zaključiti da se forma prikaza hrabrosti u epskim mitovima mora osuditi kao nedovoljno dobra i potencijalno štetna za *polis*.

2.2 Kritika sadržaja pesništva – pesništvo uči kukavičluku i iracionalnom ponašanju

Analizirajući Homerove mitove pronalazimo prikaze koji mogu biti faktori prisustva i razvoja strašljivosti i kukavičluka u duši jednog ratnika-čuvara. Ono što možemo zaključiti je da se učenjem onome što u sebi poseduje „klicu“ kukavičluka doprinosi mogućnosti da se ratnik u praksi, odnosno u borbi ponaša kao kukavica, na primer dezertirajući pred protivničkom silom. Pojava kukavičluka kod jednog ili nekolicine ratnika tokom borbe sama po sebi nije velik problem, međutim, ako se dogodi masovno dezerterstvo samodovoljnost *polisa* može biti ugrožena. Platon, zarad održanja *polisa* želi da ispita da li se u mitskom pesništvu pojavljuju motivi koji bi ratnika mogli učiti da su dezerterstvo i ropstvo bolje opcije nego časna smrt.

Prva slika, prisutna u pesništvu koja bi mogao dovesti do razvoja kukavičluka je slika strašnog podzemnog sveta (Hada) u koji odlaze duše nakon smrti.

*Mišliš li da se onaj ko veruje u priče o podzemlju i strahotama onoga sveta može osloboditi straha od smrti i da će biti u stanju da u bitkama smrt pretpostavi porazu i ropstvu.*²¹

Motiv strašnog podzemnog sveta je važan kako sa filozofske tako i sa etičke pozicije. Izvesno je da horor sveta u koji odlaze duše nakon smrti ne predstavlja motivaciju za vojnike koji rizikuju svoj život u borbi. Upravo iz tog razloga Platon daje „alternativni“ prikaz podzemnog sveta u dijalogu „Fedon“ i u „Mitu o Eru“ sa kraja „Države“. Razumevanje tela kao grobnice duše i pravednog poretka u zagrobnom životu cilja uništavanju dogme podzemnog sveta koji je „pakao“.

velike posledice. Da se dvadeset ratnika uči na pogrešan način, manje je verovatno da će neko od njih pogrešno učiniti nego ako se nekoliko desetina hiljada ratnika uči činjenju „naslepo“ prema matrici „tako bi učinio Ahil“.

²¹ Platon, *Država* 386b str. 60.

Drugi motiv koji Platon kritikuje jeste ponašanje *homo heroicusa*, a nama će najviše biti zanimljiva mržnja prema smrti prisutna kod Ahila kao heroja sa čijim su se delanjem mladi ratnici najviše poistovećivali.²² Naime, ciljamo na mesto iz Homerove „Odiseje“ u kojem Ahil govori da bi radije *bio i sebar i služio drugome, koji svojega nema imanja te živi od mrake nego li vladati mrtvima što ne vide sunce*.²³ Upravo zbog činjenice da je Ahil onaj prema čijim se načelima imaju voditi vojnici tvrdnja da je najgori moguć život bolji od kraljevanja u podzemnom svetu svakako može biti argument da sadržaj pesništva *de facto* potencira razvoj kukavičluka kod ratnika. Takođe, potenciranje na strahotama podzemnog sveta kao i Ahilov stav „bolje rob nego grob“ podstiču iracionalni deo duše, obrazujući ljude navikavajući ih na činjenje onoga što se pojavljuje kao štetno kako za život pojedinaca u *polisu* tako i za *polis* u celini.

Poslednji „stub“ Platonove kritike sadržaja *mimetičkog* pesništva se nalazi u kritici prikaza neobuzdanog, impulsivnog i prenatrpanog odgovora na sudbinske, važne trenutke u našim životima. Motiv Platonove kritike biće nam jasan ako pomenemo da kod Homera ratovi počinju zbog lične osvete, da su prisutni motivi prevare, kao i slični prikazi koji se sigurno ne bi uzimali kao prihvatljivi u *polisu*.

Za našu temu će najrelevantniji biti prikaz reakcije na smrt bližnjeg iz Homerove „Ilijade“ i njemu dijametralno suprotan prikaz reakcije na smrt bližnjeg iz Platonove „Države“. Jedan od najupečatljivijih primera žaljenja sa naglašeno iracionalnim reagovanjem na smrt bližnjega možemo videti u reakciji kralja Prijama nakon saznanja da je usmrćen njegov sin Hektor:

*Otide odmah krilonoga Irida javit'; Prijamu stigne u dvore te ridanje i
plač zateče. Sinovi oko oca u dvorištu sedeći ruho suzama kvašahu
svoje, a u ogrtač starac sav se umot'o i ogrnuo; prašine mnogo beše
na glavi tome starini, a i na vratu, što ju je kada se valj'o oberučke
nabac'o na se.*²⁴

Sa druge strane, Platon u „Državi“, možda čak i tendenciozno daje primer oca koji tuguje za sinom. Platon tvrdi da otac u ovoj situaciji biva hvaljen ako iskazuje smirenost i spokojstvo uprkos teškoj situaciji u kojoj se nalazi. Umerenost

²² Uporište: Tanasić, Nikola : „Učitelj Helade: o dometima Homerovog pesništva u obrazovanju klasične antike“ u „*Estetika i obrazovanje*“, ur Marko Novaković i Una Popović, Zuhra, Beograd, 2011, str. 103.

²³ Homer, *Odiseja*, str. 203.

²⁴ Homer, *Ilijada*, str. 520.

i obuzdavanje hirovitih reakcija, na primer težnje da se osveti ubistvo sina, dostojno je hvale pre svega zbog potrebe da se uprkos nesretne situacije treba sačuvati smirenost, staloženost uprkos iracionalnoj želji da se učini nekakvo zlo koje u tom trenutku možemo predstaviti kao dobro.²⁵

Zaključak je da iracionalno reagovanje na pogođenost smrću bližnjeg, prikazano kao hvale vredno u pesništvu, uči građane *polis*a onome što se u samom *polisu* kudi time bivajući negacija pozitivnih vrednosti. Takođe, iako često previđeno, Platon kritikuje prikaze iracionalnog ponašanja u komedijama. Identifikovanje sa radnjama prikazanim u komedijama dovodi do rizika stvaranja neozbiljnog shvatanja života i suživota u *polisu*, a izvesno je da se Platon upravo protiv toga bori.²⁶

Uprkos kritici forme i sadržaja pesništva, Platon je stava da je neophodno zadržati pesništvo u vaspitno-obrazovnom procesu. Pesništvo je neophodno za pravilan razvoj duše mladog čoveka, ali se uticaj pesništva mora svesti na pravu meru. Takođe kako je prikazano u prethodnim potpoglavljima u kojima smo se fokusirali na hrabrost kao vrlinu i na problem odnosa racionalnog i iracionalnog ponašanja neophodno je napraviti sadržinsku cenzuru te izbaciti iz vaspitanja prikaze koji mogu dovesti do stvaranja karaktera ljudi kod kojih bi se javilo carovanja iracionalnog dela duše nad racionalnim delom duše.

3. Besmrtnost duše kao podsticaj za moralnije ponašanje. Psihološko-etički motiv za nadvladavanje straha od smrti u Platonovoj filozofiji

Ostavivši po strani Platonovu kritiku pesništva moramo da se posvetimo pitanju etičkih motiva za nadvladavanje straha od smrti u Platonovoj filozofiji. Kako je već ranije natuknuto u dijalogima „Fedon“ i u „Mitu o Eru“ emocionalna manipulacija čitaoca se prikazuje u neizvesnosti bivstvovanja duše nakon smrti tela.²⁷ Manipulacija osećanjima čitaoca ima za cilj promenu ponašanja u okviru zajednice prema principu pravednosti upravo zbog neizvesnosti načina bivstvovanja nakon smrti. Upravo iz ovog razloga Platonu je neophodno da smrt prikaže kao povratni proces u smislu da su rađanje i umiranje u kružnom odnosu a

²⁵ Uporište : Platon, *Država*, 604b-605e str. 306-308. Za Detaljnu analizu važnosti samoobuzdavanja u Platonovoj filozofiji vidi: Crotty, K, *The Philosopher's Song. The Poet's Influence on Plato*, Lexington Books, Plymouth, 2009, str. 111.

²⁶ Uporište Platon, *Država*, 605 b-c str. 307-308.

²⁷ O konceptu “emocionalne manipulacije” čitaoca u Platonovoj filozofiji vidi: Blank, David, L, *The Arousal of Emotion in Plato's Dialogues* u *The Classical Quarterly*, tom 43, br 2, Cambridge University Press, 1993, str. 428.

svako umiranje podrazumeva samo umiranje tela dok duša preživljava smrt tela.²⁸ Duša se ne oslobađa tereta onoga učinjenog drugim ljudima tokom života, pa dušama biva suđeno nakon smrti tela. Iz „Mita o Eru“ vidimo da su duše koje su živele vrlim životom nagrađene posle smrti. Takođe, jednako važno ako ne i važnije duše koje su tokom života činile zlo i nepravdu bivaju kažnjene.

Kad bi smrt bila rastanak sa svime, bio bi to neočekivan dobitak za nevaljalce kad umru, jer bi se s dušom oslobodili u isti mah i svog tela i svog nevaljalstva²⁹

Za svaku nepravdu koju su ikad učinili i za sve one kojima su je učinili, imali su da, za svaki pojedini slučaj, pretrpe desetostruku kaznu³⁰

Ako se teza o besmrtnosti duše poveže sa tezom o kažnjavanju i nagrađivanju duša nakon smrti možemo zaključiti da se smrti imaju bojati samo zli ljudi. Upravo zbog motiva pravednosti odmazde u zagrobnom životu na osnovu bivstvovanja u ovom životu pronalazimo etičke motive za nadvladavanje straha od smrti, jer se ljudima „isplati“ da čine dobro drugima. Podzemni svet kod Platona više nije mesto kojeg se treba plašiti a priori, nego mesto kojeg treba da se plaše samo oni koji si nešto skrivili u životu.³¹

Drugi motiv za nadvladavanje straha od smrti je epistemološkog karaktera, ali je njegova primena etičkog karaktera, tako da bismo mogli reći da je ovaj motiv epistemološko-etičkog karaktera. Naime, Platon boravak duše u telu razume u smislu epistemičke zarobljenosti. Smrti se ne treba plašiti upravo zato što smrt predstavlja oslobođenje.

Ako hoćemo da ikada saznao nešto u njegovoj čistoti, onda se moramo izbaviti od tela i samom dušom gledati same stvari.³²

Očišćenje duše od tela predstavlja se kao povratak u stanje slobode i preduslov za saznavanje ideja odnosno istine onakva kakva jeste. Težnja ka okovanošću u telu nije prikladna filozofu jer filozof teži saznavanju onoga istinitog i

²⁸ Za argument cikličnosti života i smrti vidi: Platon, *Fedon*, 71d-72d str. 38-40.

²⁹ Platon, *Fedon*, 107c-d str. 105.

³⁰ Platon, *Država*, 615a-b str. 318.

³¹ O važnosti principa pravednosti i povezanosti vrlog života sa strahom od zala Hada u Platonovoj filozofiji vidi: Miller, Fred, D. Jr, “The Platonic Soul” u *A companion to Plato*, ur: Hugh H. Benson, Blackwell Publishing, 2006, str. 278-294. Robinson, T.M, Soul and Immortality in “Republic” X, u *Phronesis*, Tom 12, Br 2, Brill, 1967, str. 147-151.

³² Platon, *Fedon*, 66e str. 28.

večnog a telesni okovi i telu prirasla čulnost onemogućavaju filozofa da ostane izvan pećine. Sam momenat smrti se može razumeti kao oslobađanje duše iz epistemičkih okova telesnosti a smrti se ne treba plašiti jer ona ne predstavlja apsolutni kraj nego momenat od kojeg duša bivstvuje bez tela. Momenat skidanja okova Sokratu iz „Fedona“ se može razumeti upravo u Sokratovom oslobođenju od telesnih briga. Skidanjem okova i saopštavanjem da danas umire Sokrat više ne mora da se brine o svom životu, njegov život je gotov, sudbina zapečaćena i Sokrat može slobodno da se prepusti pitanjima besmrtnosti duše i smrtnosti tela kao što je prikazano u Fedonu.³³

Nepažljivim čitanjem Platonovog „Fedona“ moguće je prevideti povezanost epistemičke slobode i etičkih motiva. Upravo u činjenici da Sokrat nije samo govorio o prevlasti duše nad telom nego i živeo ono što je govorio čini epistemološki motiv za nadvladavanje straha od smrti i praktičkog karaktera. Platon može da pokaže prstom na Sokratov život i kaže, ovaj čovek je neokaljanost svoje duše pretpostavio dobrobiti svoga tela, nije se uplašio smrtne kazne u slučaju osuđujuće presude na sudu i na sudu je govorio samo istinu bez brige za sopstvenu egzistenciju.³⁴ Takođe, Sokratova veličina se iskazuje u činjenici da se nije ogrešio o zakone *polisa* u kojem je živeo postavljajući život prema zakonu ispred dobrobiti sopstvene egzistencije. Iako je mogao pobeći iz tamnice Sokrat je odlučio da ne pobeđe iako je znao da ga čeka neizbežna smrt.³⁵

Za kraj zagovaranje bavljenja filozofijom i razumevanje filozofskog života kao onog u kojem čovek najmanje epistemički zavisi od tela dovodi do zaključka da je Sokrat do kraja živeo ono što je i zagovarao, odnosno da se nikada nije „pokajao“ tj. promenio mišljenje time učinivši nešto kako Folkman-Šluk kaže „neumno“ *kada bi se još u životu uputio u blizinu smrti a potom se, kada bi smrt došla prepao i zastrašio.*³⁶

³³ Vidi Platon, *Fedon*, 59e str. 16.

³⁴ Up. Plato, „Apology“, u *The five dialogues*, prevod G.M.A. Grube, Hackett Publishing Company, Cambridge, 2002, 32d str. 37.

³⁵ Seneka odaje počast Sokratovoj odlučnosti i praćenju savesti sa tvrdnjom da je *Sokrat u tamnici raspravljao o filozofskim problemima i nije hteo da pobeđe, mada je oko njega bilo više ljudi koji su mu obećali da će mu pomoći u bekstvu, i ostao je u tamnici da bi ljude oslobodio straha od dve najstrašnije stvari: straha od smrti i od tamnice.* Citat iz Seneka, L. A, *Pisma Prijatelju*, Pismo 24, str. 85.

³⁶ Folkman-Šluk, K.H, *Uvod u filozofsko mišljenje*, preveo Miloš Todorović, Plato, Beograd, 2001, str. 39. Neki tumači veruju da je Sokratova smrt zapravo samoubistvo. Zbog činjenice da je svojim ponašanjem na sudu *de facto* zaslužan za smrtnu kaznu, zatim da nije želeo da pobeđe iz tamnice i što je najvažnije zato što je „svojevoljno“ popio otrov u tamnici, u smislu da je sam popio otrov a ne da ga je neko nasilno naterao da popije otrov. Jedna studija koja daje na značaju ovakvom tumačenju je: Frey, R. G, Did

Doslednost u odbacivanju straha od smrti vidimo i u stoičkoj filozofiji, pre svega u filozofiji Rimskih stoika. U njihovoj filozofiji prihvatanje neizvesnosti života i podsećanje na smrtnost (*memento mori*) se predstavljaju kao ključni egzistencijalno-etički motivi protiv straha od smrti.

4. *Egzistencijalno-etički motivi za nadvladavanje emocija u Senekinim „Pismima Prijatelju“*

Filozofija rimskih stoika je bogata stavovima koji strah od smrti i tugovanje nakon smrti bližnjeg predstavljaju kao pogrđne manifestacije ljudskog karaktera. Rimski stoičari neguju odnos prema sudbini i onome što smatramo da je u našem posedovanju pa nam sudbinom biva oduzeto. Argumentaciju za ovaj stav možemo videti u Epiktetovom učenju:

Od stvari jedne su u našoj vlasti, a druge nisu. U našoj su vlasti mišljenje, delanje, žudnja, izbegavanje, jednom reči: dela koja od nas proizlaze. Nisu u našoj vlasti: telo, imanje, ugled, spoljašnji položaj, jednom reči : sve što nisu naša dela...Imaj na umu: ako ono što je po prirodi neslobodno smatraš za slobodno, a ono što je tuđe za svoje imaćeš samo neprijatnosti, zalostićeš se, uznemiravaćeš se, optuživaćeš i bogove i ljude.³⁷

Prateći i nadograđivajući Epiktetovo učenje karakteristično za sve Rimske Stoike, Seneka problem smrtnosti tematizuje iz tri perspektive.³⁸

1. *Neutemeljnost straha od smrti zbog predeterminisanosti smrti i nemogućnosti kontrolisanja sudbine.* Senekin je stav da se smrti i sudbini ne

Socrates Commit Suicide? u *Philosophy*, Tom 53, Broj 203, Cambridge University Press, 1978, str. 106-108.

³⁷ Flavije Arijan, Priručnik Epiktetov preveo Miloš N. Đurić, Kultura, Beograd, 1958, str. 27, istakao autor. Filozof koji je delom pod uticajem Stoika problem nemogućnosti kontrole sudbine prikazao na jednako radikalno ako ne i radikalni način je Boetije. U ideji točka sudbine nemogućnost posedovanja stvari se još više radikalizuje. Kod Boetija sudbina poseduje sve, čovek koji bivstvuje samo je “iznajmio” od sudbine koja poseduje a sudbina u bilo kojem momentu može da odluči da vrati u sopstvei posed ono iznajmljeno. Vidi Boethius, *The consolation of philosophy*, Preveo David R. Slavitt, Harvard university press, Massachusetts, 2008, str. 31.

³⁸ Zarad preglednosti argumentacije, i zarad težnje da ne opteretimo rad citatima, citati iz kojih se tumači problem smrtnosti kod Seneke će biti dati u celosti nakon svake tačke u fusnoti.

može pobeći. U određenim pismima očigledno je da Seneka teši Lucilija koji se plaši da će se sudbina poigrati sa njim i da će njegov život prerano završiti. Seneka pruža utehu tvrdeći je nesigurnost budućeg života faktičko stanje koje moramo prihvatiti. Ne postoji trenutak u kojem možemo biti sigurni u sopstvenu egzistenciju. Seneka zaključuje da je strah od smrti nepotreban teret koji onemogućava načelnu težnju iskorištavanja dana (*carpe diem*) koji nam predstoje pre smrti na najbolji mogući način.³⁹

2. *Neutemeljenost straha od smrti kao straha od momenta umiranja.* Kao i Epikur, Seneka smatra je iracionalno plašiti se momenta smrti smatrajući da čovek faktički ne poseduje kontakt sa smrti. Zanimljivo je da Seneka takođe veruje u svojevrstan život posle smrti što ga dovodi do konstatacije da se ne treba plašiti momenta smrti jer je smrt samo preduslov ponovnog rođenja.⁴⁰
3. *Hrabro odlazanje u smrt je vrednije od najboljeg robovanja.* Ovaj stav je primetan kako iz Senekine filozofije tako i iz njegovog života. Bliskost Neronu koštala je Seneku glave. Okrutni car je obznanio Seneki da ga čeka smrt ali je Seneka odlučio da hrabro skonča od svoje ruke. Iz Senekine smrti vidimo da je i on kao i Sokrat živeo svoju filozofiju, obistinilo mu se upravo ono o čemu je pisao u Pismima Luciliju i tada se pokazao kao pravi stoik,

³⁹ *Od trenutka kad si se rodio, ti si zapisan u knjigu smrti. O tome i o sličnim stvarima treba uvek da razmišljamo ako želimo da mirno sačekamo onaj čas koji uznemirava i plaši sva ostala bića ... Nemoj imati poverenja u sadašnju tišinu: more se svakog trenutka može razbesniti i progutati brodiće koji su se još malopre na njemu poigravali.* Citat iz: Seneka, L. A, *Pisma Prijatelju*, pismo 4, str. 27. *Kad bismo hteli da uvidimo razloge svog straha od smrti, našli bismo da su neki istinski, dok nam drugi samo tako izgledaju. Mi se ne plašimo smrti nego razmišljanja o smrti: od same smrti smo, naime uvek podjednako daleko...jer koje je vreme izuzeto od smrti.* Citat iz: IBID, pismo 30, str. 106.

⁴⁰ *Može li neko zamišljati da će osetiti nešto što se više ne može osetiti?(...) smrt je izvan svakog zla, pa nije potrebno plašiti se nje izvan svakoga straha od zla.* Citat iz: IBID, pismo 77, str. 259. *Smrt nas ili potpuno uništava, ili nas oslobađa: onima koje smrt oslobađa, ostaje samo još ono što je bolje, i više ih ništa ne pritiskuje, a kad smrt nekoga uništi, onda mu ne preostaje ništa više, jer smrt nam oduzima sve, i što je dobro i što je loše* Citat iz: IBID, pismo 24, str. 89. *Nijedna stvar nije strašna kad je poslednja. Dolazi ti smrti: nje bi se svakako morao plašiti kad bi ona mogla ostati s tobom; ali ona ili mora doći, ili te mora mimoći.* Citat iz: IBID, pismo 4, str. 26. *Ovaj smrtni i prolazni život samo je predigra jednog boljeg i dugotrajnijeg života...čitavo ono vreme od detinjstva pa do starosti samo sazrevamo za jedno novo rođenje...onaj dan kojeg se ti plašiš kao svog poslednjeg, taj dan će biti tvoj rođendan za večiti život.* Citat iz: IBID, Pismo 102, str. 442.

nije robovao životu, nije želeo da živi u ropstvu i nije želeo da živi još nekoliko sati ili dana pa da umre u strašnim patnjama.⁴¹

5. Umesto zaključka

Za kraj zanimljivo je povezati Sokrata i Seneku na osnovu toga što su obojica i tumačili i izvršili “samoubistvo”. Iako je Sokrat popio otrov jer je bio osuđen na smrt neki tumači veruju da je Sokratova smrt zapravo samoubistvo. Zbog činjenice da je svojim ponašanjem na sudu *de facto* zaslužan za smrtnu kaznu, zatim da nije želeo da pobegne iz tamnice i zato što se nije opirao u bilo kojem momentu i „svojevoljno“ popio otrov u tamnici a ne da ga je neko naterao da popije otrov.⁴² Seneka je takođe izvršio samoubistvo, a i pisao je o dobrovoljnom odlaženju u smrt što je samoubistvo nazvano lepšim imenom. Senekin stav o samoubistvu je ambivalentan. Kao što je pomenuto u prethodnoj tački izvesno je da Seneka u nekim okolnostima odobrava samoubistvo. *Iako ne predstavlja dobro po sebi, za stoike život nije suvišan luksuz kojeg se zbog najmanjih nedaća ili mrzovolje možemo proizvoljno otresti.*⁴³ Žuriti u smrt bez dovoljnog razloga se može razumeti kao znak kukavičluka, umesto bežanja od problema moramo problemima da se “stoički” suprotstavimo a da samoubistvo izaberemo samo ako postoji dovoljan razlog za samoubistvo.⁴⁴

Zaključak rada je da se filozofija mora pitati o pitanjima smrtnosti. Dok god besmrtnost ne postane moguća, filozofe i ne-filozofe će zanimati problem nemogućnosti znanja o mogućnosti bivstvovanja nakon smrti. Autorova želja je bila da prikaže da je strah od smrti neminovno povezan sa životom, ali i da se po uzoru na

⁴¹ *A ti, jadniče, robuješ ljudima, robuješ stvarima, robuješ životu: jer život je robovanje ako nemaš hrabrosti da umreš.* Citat iz: IBID, pismo 77, str. 259. *On želi najstrašnije patnje i traži da se još više produži ono što čovek već i onako najteže podnosi. I to po kakvu cenu? Naravno po cenu dužeg života. A šta je takav život nego dugotrajno umiranje?* Citat iz: IBID, pismo 101, str. 436.

⁴² Uporište: Frey, R. G, Did Socrates Commit Suicide? u *Philosophy*, Tom 53, Broj 203, Cambridge University Press, 1978, str. 106-108.

⁴³ Plećaš, Tamara, Svojevoljno umiranje kao afirmacija dostojanstvenog života: Smrt i samoubistvo u Rimskoj poznoj stoi, *Theoria* 2, br 57, 2014, str. 114.

⁴⁴ *Da je to velika ljudska glupost, pa čak i ludost, što neki iz straha od smrti sami dobrovoljno žure u smrt (...) pre svega treba da izbegnemo ono osećanje koje je mnoge ljude obuzelo: strast i želju za umiranjem.* Seneka, L. A, *Pisma prijatelju*, pismo 24, str. 90.

Sokrata, Platona i stoike moramo boriti za nadvladavanje preterane obuzetosti brizi o umiranju i neznanju postojanja života nakon smrti.

Literatura

1. Aristotel, *O pesničkoj umetnosti*, preveo Miloš N. Đurić, Kultura, 1955
2. *Biblija Stari i Novi Savez*, Institut za proučavanje religije, Cetinje, 2019
3. Blank, D. L., "The Arousal of Emotion in Plato's Dialogues" u *The Classical Quarterly*, tom 43, br 2, Cambridge University Press, 1993 str 428-439
4. Boethius, *The consolation of philosophy*, Preveo David R. Slavitt, Harvard university press, Massachusetts, 2008.
5. Crotty, Kevin, *The Philosopher's Song. The Poet's Influence on Plato*, Lexington Books, Plymouth, 2009
6. Diogen Laertije, *Životi i Mišljenja istaknutih filozofa*, preveo Albin Vilhar, BIGZ, Beograd, 1979
7. Flavije Arijan, *Priručnik Epiktetov* preveo Miloš N. Đurić, Kultura, Beograd, 1958
8. Folkman-Šluk, Karl-Hajnc, *Uvod u filozofsko mišljenje*, preveo Miloš Todorović, Plato, Beograd, 2001,
9. Frey, R. G, Did Socrates Commit Suicide? u *Philosophy*, Tom 53, Broj 203, Cambridge University Press, 1978, str 106-108
10. Homer *Odiseja* preveo Miloš N. Đurić, Beograd, Dereta, 2004
11. Homer, *Ilijada*, preveo Miloš N. Đurić, Beograd, Dereta, 2004
12. Menčik, David, "Perspectivism of the Renaissance Thought" *Epistēmēs Metron Logos*, 0(3), 2020, str 8-24. doi:<http://dx.doi.org/10.12681/eml.22101>
13. Miller, Fred, D. Jr, "The Platonic Soul" u *A companion to Plato*, ur: Hugh H. Benson, Blackwell Publishing, 2006, str 278-294
14. Plato, „Apology“ u *The five dialogues*, preveo G.M.A. Grube, Hackett Publishing Complany, Cambridge, 2002.
15. Platon, *Fedon* preveo Miloš Đurić, EIDOS, Vrnjačka Banja, 2001
16. Platon, *Država*, preveli Albin Vilhar i Branko Pavlović, BIGZ, Beograd, 2002
17. Plečaš, Tamara, „Svojevoljno umiranje kao afirmacija dostojanstvenog života: Smrti i samoubistvo u Rimskoj poznoj stoi“, *Theoria* 2, br 57, 2014, str 107-119

18. Popović, Una, "Platonova kritika umetnosti iz perspektive obrazovanja", *Arhe*, br 13, Filozofski fakultet u Novom Sadu, 2010, str 129-147
19. Robinson, T.M, Soul and Immortality in "Republic" X, u *Phronesis*, Tom 12, Br 2, Brill, 1967, str 147-151
20. Seneka, L. A, *Pisma prijatelju*, preveo Albin Vilhar, Dereta, Beograd, 2017.
21. Smiljanić, Damir, *Atmosfera smrti*, Adresa, Novi Sad, 2018
22. Tanasić, Nikola, „Učitelj Helade: o dometima Homerovog pesništva u obrazovanju klasične antike“ u *Estetika i obrazovanje*, ur Marko Novaković i Una Popović, Zuhra, Beograd, 2011

David Menčik
Faculty of Philosophy
University of Novi Sad
davidmencik@gmail.com

**POLITICAL AND ETHICAL MOTIVES FOR OVERCOMING EMOTIONS IN
PLATO'S AND SENECA'S PHILOSOPHY – WITH A FOCUS ON THE FEAR OF
DEATH**

Abstract: The essay is dedicated to the analysis of Plato's and Seneca's motives for overcoming the fear of death. In the introduction of the essay, the phenomenon of death is being analysed by comparing philosophical and non-philosophical understanding of death and mortality. Main part of the essay is fragmented in three parts. The first part is dedicated to the importance of political interpretation of death in Plato's philosophy. The second part is dedicated to overcoming the fear of death from the perspective of Plato's epistemology and ethics. Third and final part is dedicated to analysis of existential-ethical motives of overcoming the fear of death from Seneca's "Letters from a Stoic". We find the connection between Plato and Seneca in the attitude of Plato and Seneca who both argue that the fear of death is a negative characteristics of human behaviour. The first perspective of argumentation that we find in Plato is political perspective. Plato, in accordance with the crisis of *polis* to which he factually witnesses, finds that the political motive for overcoming the fear of death may be of the most importance. Plato realises that the crisis of *polis* can be prevented only by the change in the *paidea* of a *polis*. The display of cowardice is omnipresent in *poetry*. Poetry itself is an integral part of *paidea*, and Plato concludes that teaching children to be cowards could lead to the negative consequences for the self-sustainability of the Athenian *polis*. The attitude of cowardice needs to be verified

and we follow Plato's steps in the critic and provide a systematization of Plato's attitudes and conclusions regarding the problem of *paidea* based on mimetic poetry. The second motive for overcoming the fear of death that we find in Plato is ethical by nature. Plato's teaching of the immortality of soul, presented in dialogues "Phaedo" and in "Myth of Er" from the "conclusion" of the "Republic", has, Plato argues a teaching effect. Plato in numerous places shows his vision of the underworld. In Plato's underworld only souls exist, no body survives and goes to the underworld. A very important notion is that souls are being awarded or punished based on their behaviour in their life in "above ground world". Plato concludes that only evil people should be afraid of death, and that it is worth living a good life in life with body because from our behaviour from this life we are being awarded or punished after the separation of body and soul. We find ethical motives for overcoming the fear of death also in stoic philosophy. Seneca's motives for overcoming the fear of death we systematize in four perspectives. The impossibility of destiny control is connected with the absurdity of the fear of the moment of death. Seneca is further connecting the uncertainty of life in the future. In the conclusion we will see the similarity between Socrates and Seneca in their attitudes towards suicide and willing death.

Keywords: Plato, Seneca, Plato's critique of mimetic poetry, Plato's project of *paidea*, The immortality of the soul, Fear of death, Overcoming the emotions

Aleksandar Prica
Filozofski fakultet
Univerzitet u Beogradu
aleksandarwitcher95@gmail.com

VOLJA ZA ISTINOM I KULT LAŽI: ULOGA INTUICIJE, EMOCIJA I NAGONA U NIČEOVOJ EPISTEMOLOGIJI I ESTETICI

Apstrakt: U prvom delu rada baviću se Ničeovom kritikom mogućnosti razumskog saznanja, odnosno, kritikom logike i diskurzivnog jezika i mišljenja. Nakon toga, prikazaću pravu ulogu razuma koja je, prema Ničeju, krivotvorenje stvarnosti u službi nagona za samoodržanje. Ovaj skeptički zaključak o mogućnosti saznanja vodi u nihilizam, od koga nas može spasiti samo umetnost. U drugom delu rada predstaviću dva osnovna psihološka stanja umetnika, iz Ničeove rane filozofije – psihološke aspekte apolonijskog i dionizijskog stanja. U trećem delu rada prikazaću odnos dionizijskog zanosa i volje za moć, iz Ničeove pozne filozofije, koje Niče poistovećuje u obliku seksualnog nagona. Pokazaću i zašto umetnost, uzrokovanu ovim nagonom, Niče smatra stimulusom života. U zaključnom delu rada predstaviću Ničeov lingvistički ideal, koji on iznosi unutar svog projekta *vesele nauke*, ideju da filozofi treba da zamene diskurzivni jezik nauke intuitivnim, metaforičkim jezikom umetnosti; ideal koji je Niče ostvario u svom, po njegovom mišljenju, najboljem delu – *Tako je govorio Zaratustra*. Zaključak rada jeste da je Niče preokrenuo tradicionalne uloge više i niže moći saznanja, odnosno, nauke i umetnosti.

Ključne reči: Niče, logika, intuicija, nauka, umetnost, apolonijsko, dionizijsko, zanos.

I

Nemački filozof Fridrih Niče tvrdi da je *najveća bajka ona o saznanju*.¹ On kritikuje aristotelovsko-sholastičku logiku koja je vladala u njegovo vreme; smatra da logika nema veze sa stvarnošću, da ona ništa ne opisuje i ne objašnjava, da njeni principi nemaju nikakvu sazajnu vrednost.² Mihajlo Đurić citirajući

¹ Đurić 1997: 62.

² Đurić 1997: 33–34.

Ničea navodi da se *pomoću znanja zasnovanog na logici održava samo goli život*, [...] a „, *proglašavaju jeretičkim i dovode u pitanje najdublji instinkti života*”.³ Razlog za ovu Ničeovu kritiku logike Đurić vidi u tome što je u filozofiji logika dugo bila smatrana božanskim svojstvom. Zato Niče misli da, posle *smrti Boga*, treba da nestane i vera u logiku.⁴ Same Ničeove reči idu u prilog ovom tumačenju, jer on, na jednom mestu u svojim beleškama, kaže da se bori *protiv apsolutnog autoriteta boga 'razuma'*.⁵

Đurić tvrdi da Niče, suprotno od Aristotela, princip identiteta smatra osnovnim logičkim principom, iz koga sledi princip protivrečnosti.⁶

Što se logičkog principa identičnosti tiče, Niče navodi: *Identitet slučajeva je pretpostavka u svemu logičkom*;⁷ isto kao i: *Da postoje iste stvari, isti slučajevi, to je osnovna fikcija već u sudu, zatim u zaključku*.⁸ Niče smatra da logički sudovi izražavaju verovanje da je nešto činjenica. Sud se javlja, dakle, onda kada on prepozna nešto identično i pretpostavlja poređenje, putem pamćenja. Sudovi izražavaju veru da postoji identičan slučaj.⁹

Budući da, kao što smo videli, sudovi izražavaju verovanje da postoje identični sudovi, Niče tvrdi da je, pre izricanja suda, potreban proces izjednačavanja u opažaju. On upozorava na činjenicu da ljudska čula nisu pouzdana oruđa za saznanje. Niče veruje da je prvo postojala rapsodija čulnih utisaka. Pojave koje neposredno i, po mišljenju Laniera Andersona, nesvesno,¹⁰ opažamo u vidu ovih utisaka, jesu zbrka koja pretpostavlja mogućnost opažanja forme, zato što se, prilikom posmatranja, ljudsko oko uvek zadržava samo na površini predmeta, na njegovoj formi. Opažaj ne sledi direktno iz ovih utisaka. Čula oblikuju ovu pojavu, tako što neke njene delove pojednostavljuju, a druge ističu i tako je menjaju, prilagođavajući je prethodnim iskustvima, da bi postala prepoznatljiva i razumljiva drugima, sve dok ne postane saznatljiva i upotrebljiva. U njihovom radu nema objektivnosti, već prisvajanja i prilagođavanja, radi usvajanja. Na utisak iz spoljašnjeg sveta, čulima je lakše da stvore predstavu koju

³ Đurić 1997: 61.

⁴ Đurić 1997: 30–31.

⁵ Nietzsche 2019: 196 (prevod autora rada).

⁶ Dakle, mada se Niče razlikuje od Aristotela, time što principu identiteta daje prvenstvo nad principom protivrečnosti, po tome je on sličan Lajbnicu koji je tvrdio to isto (Lajbnic 2010: 337).

⁷ Nietzsche 2019: 189 (prevod autora rada).

⁸ Nietzsche 2019: 104 (prevod autora rada).

⁹ Niče 2012c: 319.

¹⁰ Anderson 2005: 191.

su već stvarala, nego da stvaraju novu predstavu, koja bi predstavljala različitost novog utiska od prethodnih, jer to traži više moći. Ljudima je teško da prihvate nove utiske, zato što su čula neprijateljski raspoložena prema novitetima i njima vladaju nagoni, poput straha, ljubavi, mržnje i lenjosti. Čovekove potrebe su njegova čula učinila takvima da se isti fenomenalni svet javlja uvek, usled čega on izgleda stvarno.¹¹

Niče tvrdi da je logika nastala kao izraz nagona robova, nagona stada. Preduslov za istovetnost slučajeva, što je preduslov i logike, jeste istovetnost ljudi. Logika nastaje sa ciljem komunikacije i vlasti, a za komunikaciju je potrebna prepoznatljivost i za nju je potrebno nešto identično. Zato razum apstrahuje rapsodiju čulnih utisaka, koju stičemo čulima, do nekih opštih karakteristika i tako ih čini sličnim drugim apstarhovanim stvarima, kojima ih pridružuje. Tako se rapsodija čulnih utisaka logicizira.¹²

Na primeru Ničeove teorije opažanja moglo se primetiti da, u svojoj filozofiji, on veliki značaj daje jeziku. Zbog toga i postoji mišljenje da je on vesnik lingvističkog preokreta u filozofiji. Đurić tvrdi da je Ničeju jezik, odnosno, gramatika, neodvojiv od logike i metafizike.¹³ Gramatička struktura prisiljava ljude na logički pogled na svet.¹⁴

Niče smatra da reči označavaju naše nervne nadražaje i da one ne označavaju ništa stvarno, van nas samih. Reči su samo metafore koje čak i ne odgovaraju suštini stvarnosti. Prvo postoji nervni nadražaj, zatim slika u našim mislima, izazvana tim nadražajem, i, na kraju, reč. Čak ni veza između nervnog nadražaja i metafore nije nužna, već postaje nužnom stalnim ponavljanjem, dok se preobražava u pojam. Niče, dakle, veruje da jezik nema veze sa istinom i saznanjem spoljašnjeg sveta i dodaje da, kad bi jezik mogao da nas dovede do istine, ne bi bilo toliko različitih jezika. Po njegovom ubeđenju, svaka reč je pojam, a pojmovi nastaju da bi se obuhvatili slični, ali, zapravo različiti, pojedinačni doživljaji, ignorišući razlike među njima. U stvari, istinu čine samo metafore i antropomorfizmi, koji su negde prihvaćeni. Istina je privid, tj. metafora, bez čulne snage. Čovek svoje nagone i intuicije racionalizuje u pojmove. U tome je razlika između čoveka i životinje: što je čovek u stanju da šematizuje intuitivne slike, koje

¹¹ Niče 1987: 56, 67, 75–76; Niče 2011b: 78–79; Niče 2012c: 303–304, 306, 313; Đurić 1997: 41.

¹² Niče 2012c: 306, 336.

¹³ Đurić 1997: 70–71.

¹⁴ Đurić 1997: 62–63.

su unikatne. Pojmovi su nastali od metaforične slike, te istina tako postaje pojmovna, poštovanjem pojmovnih, logičkih pravila.¹⁵

Niče tvrdi da pojmovni jezik ne može da izrazi svet promene, nego samo postojani svet stvari. Ova potreba za svetom stvari jeste izraz nagona za samoodržanjem. Pronalaskom pojmova i brojeva čovek stiže sredstva da obuhvati veliku količinu činjenica simbolima i utisne ih u pamćenje. Simboli su izvor čovekove superiornosti, jer ga distanciraju, što je više moguće, od pojedinačnih činjenica. Svođenje iskustva na simbole i povećanje količine stvari koje mogu biti shvaćene, jeste njegova najveća moć. Razum predstavlja sposobnost da se bude gospodar, putem simbola velikog broja činjenica. Niče naglašava da je razumski svet – svet simbola, privida i zabluda, kao i svaki fenomenalni svet. Po Ničeju, pojmove prvo stvara sâm jezik, a kasnije i nauka. Pojmovi, koje filozofi shvataju kao najviše pojmove, najopštiji su, najprazniji, i njima odgovara najmanje stvarnosti.¹⁶

Đurić ističe da Niče u jeziku vidi najveću smetnju za sticanje saznanja.¹⁷ On kaže da su ljudi u prošlosti rečima označavali sve što otkriju. Čineći tako, oni su pretpostavljali da su rešili neki problem, ali je istina suprotna. Označavanjem rečima ljudi su postavljali prepreke rešavanju problema. Tamo gde nastaju granice ljudskog znanja, gde počinje neznanje, ljudi postavljaju reči. Te reči sada sprečavaju saznanje, zato što naše autentično iskustvo nije izrecivo, dok jezik služi samo prosečnicima. Ovo šteti i izopštava natprosečne ljude. Logika važi samo u pojmovnoj sferi, u kojoj vlada prosečnost.¹⁸

Tok logičkih misli i zaključaka u našem mozgu odgovara borbi nagona koji su nelogični. Mi obično saznajemo samo rezultat te borbe, zato što se toliko brzo i prikriveno u nama odvija taj prastari mehanizam. Niče smatra da se logika ne javlja kao odgovor na potrebu za saznanjem, već kao odgovor na potrebu za šematizovanjem, za izjednačavanjem. Korist je krajnji cilj, zato što samo kada je nešto izjednačeno, njime se mogu vršiti proračuni. Subjektivna nemogućnost zamišljanja suprotnog je biološkog karaktera, pa nas tako ograničava nagon koristi. Nemogućnost zamišljanja protivrečnosti, dakle, dokazuje samo tu nemogućnost, a ne i istinitost. Niče veruje da je logička volja za jednakošću – oblik *volje za moć*; saznajni sud je ispoljavanje volje koja želi maksimalnu jednakost, i tvrdi da je zbog

¹⁵ Niče 1987: 77–79.

¹⁶ Niče 1980: 24; Niče 1987: 84–85; Niče 2005: 198; Niče 2012c: 407; Nietzsche 2003: 9–10.

¹⁷ Đurić 1997: 72.

¹⁸ Niče 1980: 70; Niče 2011a: 38–39; Niče 2011b: 151–152; Niče 2012c: 297, 310–311.

ovog stvaranja, odnosno, krivotvorenja stvarnosti, čovek umetničko-stvaralački subjekt. On može da živi i funkcioniše spokojno samo u svetu stvari, odnosno, fizičkih objekata, i to samo ako zaboravi da ih je on stvorio, jer kada bi bio svestan da je on umetničko-stvaralački subjekt i pozeleo da iskorači van svoje tvorevine, njegova svest bila bi uništena u dodiru sa rapsodijom čulnih opažaja. Zbog toga je Niče ubeden da je jedini odnos čoveka sa stvarnošću – estetski odnos, za koji je potrebna snaga.1920

Niče napominje da logika ne nastaje iz *volje za istinom*. Da bi logika mogla da važi, potrebno je zadovoljiti uslov da u prirodi postoje identične pojave, a za to je potrebno krivotvorenje stvarnosti. Međutim, naš pogrešni, umanjeni, logički svet uzroka jeste onaj svet u kome živimo. Mi smo saznavaoi u onoj meri u kojoj nam je to potrebno da bismo zadovoljili svoje potrebe. Da razum nema neke postojane oblike, život bi bio nemoguć. Ali, to ništa ne dokazuje o istinitosti logičkih činjenica. Zbog toga Niče ima zahtev da se mora uvideti da je logika sredstvo za život, a ne merilo života. Mora se uvideti da je istina neka vrsta kičme za kičmenjake, a ne nešto istinito.21

Niče, u istom duhu, navodi da ljudski intelekt nije podešen za objektivno saznanje. Isto tako, on smatra da čovek ne poseduje organ za istinu, za znanje, već istinitim proglašava ono što je korisno za vrstu koja napreduje samo ako su njeni opažaji relativno tačni, odnosno, pravilni.22

Intelekt je nastao kao sredstvo za samoodržanje najslabijih. Njegovo osnovno dejstvo je stvaranje privida, a i sva druga njegova dejstva su, bar delom, ovog karaktera. Kao sredstvu za preživljavanje pojedinca, glavna karakteristika intelekta je prerusavanje koje raste srazmerno rastu hijerarhije među bićima.

¹⁹ Niče 1967: 82–83; Niče 2012c: 307–309; Niče 2015: 128–129.

²⁰ Ovde, naizgled, može delovati čudno da se Niče, večiti protivnik svesti, zalaže za njeno očuvanje. Ta naizgled protivrečnost nestaje kada se uzme u obzir da se ovde ne misli na svesno mišljenje, koje Niče uglavnom smatra produktom ili čak epifenomenom nesvesnog mišljenja, već na svesno opažanje. Bez svesnog opažanja čovek bi izgubio svoju perspektivu o stvarnosti, a perspektiva je, kao što ćemo videti dalje u radu, nužan uslov za opstanak svake vrste. Takođe, vredni dodati da Niče nikada nije bio za uništenje svesti, već mu je najviše smetalo što joj se daje veća ili, često, apsolutna vrednost nad nesvesnim koje je zapravo, prema Ničeovom mišljenju, vrednije i čini suštinu ljudskog bića.

²¹ Niče 2012c: 307; Nietzsche 2003: 2–3; Đurić 1997: 51–53.

²² Niče 1987: 92; Niče 2012c: 296–297, 302–303; Niče 2015: 238.

Lukavstvo pripada suštini čovekovog napretka. Zamišljanje privida identičnih stvari starije je od saznanja identičnih stvari.²³

Niče veruje da ceo organizam, a ne samo razum, učestvuje u procesima mišljenja, osećanja i htenja. Po njegovom verovanju, celo telo je jedan veliki razum, koga čini mnoštvo nagona. Uobičajeno shvaćeni razum je samo njegovo oruđe, a mozak je samo centralni aparat mišljenja. Ovo mnoštvo nagona, tj. telo, stvara pojam subjekta.²⁴

Odbacivanje postojanja objektivne istine Ničea dovodi do perspektivizma. On kaže da je opseg našeg čulnog polja ograničen. Prema tom čulnom polju, odnosno, prema toj perspektivi procenjujemo ostatak sveta. Po Ničeovom mišljenju, sve ove procene su zablude, jer su naša čula mogla biti drugačija nego što jesu. Bez perspektive ne bi bilo ni sveta. Svet koji bi postojao nezavisno od našeg samoodržanja, kome nismo pripisali biće, logiku i naše psihološke predrasude, ne postoji. Međutim, iz toga što on ne postoji za nas, ne sledi da ne bi mogao postojati za neku drugu vrstu bića. Niče kaže da je naš način saznanja preduslov našeg života, ali iz toga ne sledi da ne može postojati druga vrsta intelekta, osim ovog našeg koji služi našem samoodržanju. Prema njegovom uverenju, naše potrebe, odnosno, nagoni, tumače svet. Svaki nagon poseduje svoju perspektivu koju želi da nametne ostalim nagonima.²⁵

Sâm Niče naglašava da se svako verovanje u vrednost i dostojanstvo života zasniva na tome da većina ljudi život posmatra samo iz svoje perspektive, posmatrajući samo sopstvenu korist i tako sebi pridaje veću vrednost nego svetu. Čovek koji bi hteo da proceni vrednost celokupnog života i posmatra ceo život, sa svom patnjom u njemu, postao bi očajan, jer bi uvideo da je život besmislen. Samo njegovo postojanje, kao i postojanje čovečanstva, delovali bi mu besmisleno. Nakon toga, izgubio bi i sposobnost delanja, zato što bi mu sva njegova dela delovala besmisleno. Ovo je konačna istina do koje vodi filozofija i nekontrolisana *volja za istinom*. Da se ova istina ne bi otkrila, čim čovek razotkrije da je njegovo tumačenje zabluda, sama *volja za moć* stvara novo tumačenje, novu zabludu. Prema Ničeovom mišljenju, uloga kulture je konstantna zamena zabluda plemenitijim zabludama, tj. motivi našeg mišljenja postavljaju se sve više i više iznad materijalnog i dobijaju sve veću opštost. Svrha čovečanstva je ono najviše što *volja za moć* može da nam ponudi kao privid, dok se zapravo ništa ne menja u samom svetu. Niče postavlja pitanje: Šta da radimo ako ipak, i pored svog truda

²³ Niče 1987:74 –75; Niče 2012b: 260–261, 304.

²⁴ Niče 2005: 29; Đurić 1997: 57.

²⁵ Niče 2011a: 82–83; Niče 2012c: 297, 302–303, 334–336.

koji *volja za moć* ulaže u održavanje tog privida, dođemo do ove istine? Da li istina postaje neprijatelj života i čovekovog napretka? Možemo li da živimo u laži, znajući da je ona laž? Ako već moramo da živimo u toj laži, da li je smrt bolji izbor? Niče veruje da je saznanje krajnje istine uništilo dužnosti, moral i religiju. Kao motivi ljudskog delovanja preostali su samo zadovoljstvo i bol.²⁶ Zbog toga Niče postavlja pitanje: *Ako je zabluda od životinje napravila ljude, da li je istina u stanju da od čoveka opet napravi životinju?*²⁷

Niče smatra da čovek ne može živeti u stanju skepticizma, do koga dovodi nihilizam. Stoga on tvrdi da *moramo prevazići taj skepticizam, moramo ga zaboraviti!*²⁸ Taj zaborav donosi jedino stvaranje.²⁹ Niče veruje da stvaranje, a ne znanje, spašava čoveka od besmisla. Kriterijum za određenje stepena *volje za moć* za pojedinca, prema Ničeovom uverenju, jeste koliko on može da izdrži u ovom besmislenom svetu, tako što će mu davati smisao. Niče kaže da čovekova veličina leži u vrhovnom prividu, u najplemenitijoj strasti, odnosno, u umetnosti. Zato on veruje da pravi protivnik asketskog ideala nije nauka, već umetnost. Po njemu, umetnost je izraz volje za savlađivanjem postojanja. Ona nas štiti od ružnoće istine, a Niče misli da je umetnost vrednija od istine. Vrednost umetnosti je u tome da, radi okrepljenja, dozvoljavamo da u njoj postoji lažni svet, da neistinито postane istinito. Niče ističe da, kada ne bi postojala umetnost, ne bismo mogli da izdržimo prizor istine, onakve kakvu nam nudi nauka, takva potpuna *iskrenost bi vodila gađenju i samoubistvu.*³⁰ Umetnost nam dozvoljava da se distanciramo od sebe samih; dozvoljava nam da ostanemo veseli i razigrani i pored ozbiljnosti sazajnog poduhvata.³¹

Niče smatra da se za svaku vrednost, koja se pridaje istini, *volji za istinom*, nesebičnosti i mudrosti, može pripisati još veća vrednost za život laži, volji za prividom, koristi i pohlepi. On tvrdi da volja za neznanjem čuva čovekovu radost i slobodu. Volja za prividom je temelj volje za znanjem, koja nije njena

²⁶ Niče 2012b: 41–42; Nietzsche 2009: 29.

²⁷ Niče 2012b: 267.

²⁸ Nietzsche 2009: 130 (prevod autora rada).

²⁹ Potrebno je istaći da se ovde ne misli na zaborav u moguće patološkoj konotaciji potiskivanja, kakvog ga razume psihoanaliza, već u smislu zaborava teorijskih, apstraktnih paradoksa koji donose praktične potrebe života, na primer, na način na koji su skeptički problem *apraksije*, odnosno, nedelanja, rešavali pironisti.

³⁰ Niče 2015: 120.

³¹ Niče 2011b: 270; Niče 2012c: 347, 359, 460; Niče 2015:120–121; Nietzsche 2003: 79; Nietzsche 2009: 130; Đurić 1997: 259, 326.

suprotnost, već samo njen rafinirani oblik. Niče dodaje i da je volja za prividom ontološki viša od *volje za istinom* i da je zato *volja za istinom* nastala iz nje.³²

Prema Ničeovom mišljenju, jedino umetnost može spasiti čoveka od nihilizma³³, zbog toga što je ona nedvosmisleno okrenuta životu:³⁴

- a) Iskupljuje saznavaoa koji želi da sazna strašnu dvosmislenu prirodu života.
- b) Iskupljuje i delatnika koji doživljava životnu istinu.
- c) Iskupljuje mučenika koji prihvata i počinje da želi svoju patnju.

Iz tih razloga Niče ističe da je *život mogućan samo pomoću umetničkih pričina*.³⁵

II

Prema Ničeovom uverenju, razvoj celokupne umetnosti povezan je sa odnosom između apolonijskog i dionizijskog principa. Ti principi predstavljaju dve vrste zanosa,³⁶ osnovna psihološka stanja, u kojima se umetnost javlja u čoveku kao prirodna sila i vlada njime, hteo on to ili ne, a manifestuju se kao prinude na viziju i orgijanizam. Oni su prirodni nagoni koji postoje u prirodi, nezavisno od postojanja čoveka u kome mogu da se jave. Oba stanja se mogu naći, sa slabijim intenzitetom, i u svakodnevnom životu, u obliku sna ili pijanstva. Samo u tim stanjima čovek uživa u svom postojanju.³⁷

Carstvom snova vlada apolonijski princip. U snu se oslobađaju čovekove asocijacije, mašta i njegova sposobnost vizije. Apolonijski san je lucidni san; čovek je uvek svestan da je pojava pred njim privid, inače bi taj san bio patološki. Prividi, koji čine taj san, ne moraju da predstavljaju samo lepo, već i ružno. Niče kaže da je

³² Niče 2011a: 233, 252; Niče 2011b: 12, 29; Niče 2012c: 357, 477.

³³ Više o tome zašto je umetnost, prema Ničeovom mišljenju, jedini pravi lek za nihilizam i načinu na koji su osnovne ideje Ničeove filozofije, kao što su *postani ono što jesi*, *amor fati*, *večno vraćanje istog*, i *Übermensch*, zapravo umetnički projekti, može se videti u mojoj knjizi *Ničeova estetika: Volja za istinom i kult laži* (koja je u pripremi), isto kao i u knjizi Aleksandra Nehamasa *Nietzsche, Life as a Literature* (1985).

³⁴ Niče 2012c: 477.

³⁵ Đurić 1997: 260.

³⁶ Niče, u nemačkom originalu, koristi reč *Rausch*. Alison Denham kaže da se ona može prevesti kao ekstaza, opijenost ili pomama. Po mišljenju A. Denham, nijedan od tih prevoda nije idealan, ali obuhvata barem jedan od aspekata nemačkog *Rausch* (Denham 2014: 173–174). U srpskim prevodima Ničeovih dela, *Rausch* je uglavnom prevedeno kao zanos, pa ću se i ja držati tog prevoda.

³⁷ Niče 1980: 61; Niče 1998: 62; Niče 2012a: 17, 21–22; Niče 2012c: 446; Nietzsche 2003: 80–81.

viša istina, kojoj vodi san i njegova isceliteljska moć, analogna sa umetnošću koja štiti od ružnih istina i tako omogućava život i čini ga vrednim življenja. Apolona, simbola ovoga sveta, mora krasiti mudrost i umerenost, kao i nedostatak divljih nagona, kako se ovaj san ne bi pretvorio u patološki. Cilj apolonijskog nagona jeste da pojava bude večna i da pred njom čovek ostane tih, slobodan od želja, miran kao more, isceljen, u harmoniji sa sobom i svim doživljenim.³⁸ Apolonijski princip, prema Ničeovom uverenju, označava *razdragano oklevanje pred proizvedenim svetom, nalik snu, pred svetom kao prelepim prividom, kao iskupljenjem za postojanje*.³⁹ On označava privid lepih formi, koji zahteva da traje večno.⁴⁰

Carstvom pijanstva vlada dionizijski princip. On predstavlja zanos svojstven čoveku u stanju prolećnog nagona i pijanstva. U oba ova stanja gube se granice individue i subjekat se vraća u opšte-ljudsko i opšte-prirodno. Svetkovine Dionisa ne predstavljaju samo pomirenje među ljudima, već i pomirenje ljudi i prirode. Ovaj zanos odlikuje i porast sposobnosti intuitivnog saznanja, isto kao i porast izražajne sposobnosti. U toku zanosu, on je istovremeno u zanosu i racionalni posmatrač sebe u tom zanosu.⁴¹ Đurić smatra da je čovek tada u stanju samozaborava.⁴² U toku dionizijskog zanosu oslobađaju se strasti i nagoni za pesmom i igrom. Prema Ničeovom mišljenju, težnje dionizijskog nagona su čulnost i surovost. Želja tog nagona je da čoveka približi nastajanju, zadovoljstvu nastajanja, tj. stvaranju i uništenju. Nastajanje je proces konstantnog stvaranja, od strane nekog nezadovoljnog, prebogatog životom, stalno napetog i uvek pod pritiskom; od strane boga, čije je jedino sredstvo prevazilaženje muka postojanja, konstanto transformisanje i menjanje.⁴³ Niče navodi da dionizijski princip označava *nastajanje koje je shvaćeno i subjektivno doživljeno kao podivljala čulnost stvaraoca koji istovremeno poznaje gnev uništitelja*.⁴⁴

III

Đurić tvrdi da je zanos, za Ničea, stalni uslov umetničkog stvaranja, koji je umetniku potreban da bi stvari video potpunije, jednostavnije i jače, a ne onakve

³⁸ Niče 1998: 62–63; Niče 2012a: 17–20; Niče 2012c: 446; Nietzsche 2003: 81.

³⁹ Nietzsche 2003: 80.

⁴⁰ Nietzsche 2003: 79.

⁴¹ Niče 1980: 61; Niče 1998: 63–64; Niče 2012a: 20–21.

⁴² Đurić 1997: 301.

⁴³ Niče 2012c: 446; Nietzsche 2003: 79–81.

⁴⁴ Nietzsche 2003: 81.

kakve jesu.⁴⁵ Niče veruje da se zanos uvek pojavljuje nesvojevoljno. On zanos definiše kao osećanje uvećane *volje za moć*, koju umetnik, čija je ta volja, želi da prenese i na druge stvari, kako bi one bile njegov odraz. Zbog toga, u toku zanosa, umetniku stvarnost oko njega izgleda lepše. Tu pojavu Niče naziva idealizacijom koja se, po njemu, sastoji u izostavljanju sporednih svojstava i isticanju bitnih svojstava neke stvari. Niče kaže da je, što se tiče procene lepote, subjekat mera savršenstva, a u slučaju zanosa – on obožava samoga sebe u tom savršenstvu. Čovek smatra lepim sve ono što sadrži njegov odraz. To je posledica sublimiranog nagona za samoodržanjem, jer svaka vrsta mora da podržava sebe. S druge strane, ako čovek naiđe na savršene stvari u prirodi, te stvari nadražuju estetskog recipijenta i izazivaju u njemu stanje zanosa. Zanos se javlja samo kod snažnih ljudi, tako da umorni ljudi, poput naučnika, ne mogu da budu estetski recipijenti, zato što oni ne mogu ni da stvore umetnost. Dakle, zanos je nužan i da bi neko bio estetski recipijent, a ne samo stvaraocu.⁴⁶

Niče ljubav smatra paradigmatiskim primerom zanosa, tokom koga se idealizuje stvarnost. Čovek sebi deluje savršenije i moćnije onda kada je zaljubljen i to nije obmana, on je tada stvarno moćniji. Niče tvrdi da se zaista može izmeriti porast mišićne snage zaljubljenih parova, naročito dok igraju, jer je igra, sama po sebi, takođe vrsta zanosa.⁴⁷

Niče navodi više vrsta zanosa, kao što su: zanos svečanosti, zanos nadmetanja, zanos pobede, prolećni zanos, narkotički zanos, zanos preziranja, religijski zanos, zanos uništenja... On misli da se različita stanja zanosa mogu asociirati međusobno, čak i ako su suprotna, poput seksualnosti i religioznosti, ili surovosti i sažaljenja (u tragediji). Kao dva osnovna oblika zanosa, Niče ističe seksualni zanos i zanos surovosti.⁴⁸

Od ta dva zanosa seksualni zanos je primaran i najstariji. Niče tvrdi da je zanos proporcionalan sa snagom i da su živa bića najjača za vreme parenja. On veruje da je stvaranje i viđenje savršenoga svojstveno stanju pojačanog seksualnog nagona. Savršeno nas istovremeno podseća i na stanje zaljubljenosti. Prema Ničeovom uverenju, želja za umetnošću i lepotom – samo estetsko zadovoljstvo jeste sublimirani seksualni nagon. On kaže da se seksualni nagon nalazi u sklopu i apolonijuskog i dionizijskog nagona.⁴⁹

⁴⁵ Đurić 1997: 354.

⁴⁶ Niče 1980: 59–60, 65–66; Niče 2011c:102–103; Niče 2012c: 446–449.

⁴⁷ Niče 2012c: 452–453.

⁴⁸ Niče 1980: 59; Niče 2012c: 447–448.

⁴⁹ Niče 1980: 59; Niče 2011b: 242; Niče 2012c: 446, 450.

Što se zanosa surovosti tiče, Niče zapaža da se kulturna, humana društva boje čoveka – zveri, kakav je čovek bio nekada, i njene surovosti. Kroćenje te zveri oni smatraju svojim najvećim uspehom. Međutim, ta surovost uopšte nije pobeđena, već je sublimirana i na njoj se zasniva sama kultura. Sublimirana surovost javlja se u gladijatorskoj areni, koridi, pozorišnoj tragediji i narodnim revolucijama. Surovost nastaje pred prizorom tuđe, ali i sopstvene patnje, u kojoj postoji i uživanje.⁵⁰

IV

Niče za filozofe tvrdi da su:⁵¹

1. Uvek imali čudesnu sposobnost za stvaranje protivrečnih pojmova.
2. Bezuslovno verovali pojmovima i jednako bezuslovno sumnjali u čula. Nisu shvatili da su pojmovi i reči nasleđe iz doba nerazvijenog čovekovog intelekta.

Zbog toga Niče kaže da je *filozof uhvaćen u mreže jezika*.⁵² On smatra da filozofski pojmovi ne nastaju samostalno, već nastaju povezani i slični jedni drugima, kao deo pojmovne mreže. Stoga je svaki filozofski sistem, ma koliko delovao nezavisno ili čak suprotno drugima – samo njihov nastavak. Prema Ničeovom ubedenju, zbog toga i filozofske misli nisu nikakva otkrića, nego samo povratak zajedničkoj svesti, u kojoj su ti pojmovi nastali. Na ovaj način, Niče objašnjava *porodičnu sličnost*⁵³ između indijske, grčke i nemačke filozofije. Te filozofije su slične, zato što su nastale unutar indoevropskih jezika koji su slični. Niče ovu sličnost jezika objašnjava preko sličnosti vrednosti i životnih uslova tih naroda, koji su određeni njihovom fiziologijom. Zbog toga Niče naglašava da je filozofima najteže da se oslobode verovanja da su pojmovi i kategorije metafizički izvesni. U njima se ovo verovanje javlja iznova i iznova, još od vere u Platonov svet ideja. Niče veruje da je ova filozofska mitologija skrivena u jeziku i da je čovek primoran da je koristi svakodnevno, ma koliko bio oprezan.⁵⁴ Zbog toga on smatra da je *svaka reč predrasuda*.⁵⁵

⁵⁰ Niče 2011b:112–113.

⁵¹ Nietzsche 2003: 12.

⁵² Niče 1987: 47.

⁵³ Na ovom mestu Niče koristi pojam *porodična sličnost* pre Vitgenštajna koji ga je uveo u opštu filozofsku upotrebu.

⁵⁴ Niče 2011b: 24 –25; Niče 2012a: 452–453; Nietzsche 2003: 124–125.

⁵⁵ Niče 2012a: 476.

Đurić kaže da Niče od filozofâ budućnosti, filozofâ *vesele nauke*, zahteva da prestanu da se služe pojmovnim jezikom, inače će ostati zarobljeni u okviru mišljenja koje žele da prevaziđu. 56 Ovi filozofi, po Niče, treba da budu lakomisleni, slobodni i radosni, a ta stanja se ne mogu izraziti rečima; reči su suviše grube da bi izrazile njihove prefinjene misli, jer su reči stvorene za one koji su turobni, teški. Zbog toga Niče tvrdi da ovaj ozdravljenik, koji je prevazišao pesimizam, treba da peva, a ne da govori.⁵⁷

Niče nalazi da je logičko svesno mišljenje samo grub oblik jednog opštijeg načina mišljenja, koje je nužno za čoveka. Potrebno je mišljenje koje može da misli celinu, sa svim njenim protivrečnostima.⁵⁸ On smatra da se filozofija oduvek vodila intuicijom; na osnovu siromašnih opservacija nadilazi iskustvo u svojim tvrdnjama, dok za njom kaska naučni računski razum koji pokušava, na osnovu boljih opservacija, da dođe do cilja, do koga je filozofija već došla. Filozofsko mišljenje ne vodi razum, nego jedna nelogična moć – imaginacija. Vođen imaginacijom, filozof ide od mogućnosti do mogućnosti i intuitivno oseća izvesnost. Vrednost filozofije je u tome da čak i ako njene tvrdnje bivaju logički opovrgnute, uvek ostaje njihov heuristički značaj.⁵⁹

Niče kaže da nagon za obrazovanjem metafora, za koji smo videli da je temelj svakog jezika, novi način ispoljavanja nalazi u umetnosti. U umetnosti veština prerusavanja razuma dostiže svoj vrhunac. Tada razum prestaje da bude sredstvo za samoodržanje i postaje svrha. On tada uništava pojmove, igra se njima i vodi se intuicijom. Intuitivno saznanje nije saznanje u tradicionalnom smislu (čije postojanje Niče i dalje odbacuje), već je odraz visokog stepena života, odnosno, *volje za moć*. On kaže da čovek, vođen pojmovima, želi samo da se oslobodi patnje, dok intuitivni čovek iskupljuje život. 60 Smatram da je logičko mišljenje i pojmovni jezik Niče želeo da zameni intuitivnim mišljenjem i metaforičkim jezikom. Tim prelaskom Niče nudi još jedan, po mom mišljenju, i najuspešniji način estetskog opravdanja sveta.⁶¹ Naravno, postavlja se pitanje: Kakav treba da

⁵⁶ Đurić 1997: 383–384.

⁵⁷ Niče 2005: 212–213, 224–225; Niče 2015:162.

⁵⁸ Đurić zapaža da se u ovoj tvrdnji nalazi Ničeovo protivljenje Aritotelu koji je rekao da je princip protivrečnosti temelj svakog mišljenja (Đurić 1997: 388).

⁵⁹ Niče 1998: 206–207.

⁶⁰ Niče 1987: 85–88; Đurić 1997: 389.

⁶¹ Ostali, manje uspešni Ničeovi pokušaji estetskog opravdanja sveta, koji nisu neposredna tema ovog rada, su:

bude taj jezik? On mora da bude univerzalan, ali ne na onaj način kakvim ga zamišljaju logički pozitivisti, koji u njegovoj formalnosti vide njegovu univerzalnost, jer takav jedan jezik za Ničea bi predstavljao vrhunac apstraktnog jezika pojmova, protiv koga se on bori. Smatram da odgovarajućeg kandidata za Ničeov metaforički jezik treba tražiti u Frojdovom jeziku nesvesnog, jeziku simbola, do koga Frojd dolazi istraživanjem snova i neurotičnih simptoma, zbog toga što on poseduje traženu univerzalnost, ali i konkretnost, za razliku od formalnog jezika. Univerzalan je zato što ga Frojd smatra delom filogenetskog nasleđa, nasleđa od predaka čitavog čovečanstva, čija simbolika prevazilazi ograničenja određenih jezičkih grupa.⁶² Istovremeno, on je i konkretan, jer se izražava u konkretnim slikama. Iz ovoga slede dalja pitanja, poput toga da, mada bi ovaj metaforički nesvesni jezik bio bolji za izražavanje autentičnih iskustava, da li bi on bio bolji i za svakodnevno učinkovito sporazumevanje, zbog čega je, prema Ničeovom mišljenju, pojmovni jezik i stvoren? Isto tako, budući da je pojmovni jezik, i prema Ničeovom i prema Frojdovom mišljenju, tesno povezan sa svešću, da li bi onda prelazak na metaforički jezik oslabio njegov svesni aspekt? Na taj način,

- 1) Stvaranje olimpijskih bogova od strane antičkih Grka, kao izraza apolonijskog nagona. Ovo opravdanje izgubljeno je dionizijskom muzikom koja je otkrila dionizijsku istinu o besmislenoj patnji, kao suštinskom svojstvu sveta.
- 2) Niče daje estetsko opravdanje života putem tragedije, u kojoj spaja apolonijski privid i dionizijsku istinu, dozvoljavajući gledaocu da se poistoveti sa tragičnim herojem i njegovom patnjom i smrću, ali da ipak ne očajava zbog njih, jer je taj heroj samo deo večnog života koji, i pored herojeve smrti, nastavlja da teče. Nažalost, ni ovo estetsko opravdanje nije bilo dugog veka, zato što tragedija biva uništena pod uticajem naučne istine.
- 3) Niče svoje sledeće estetsko opravdanje \neg u obliku učenja o *večnom vraćanju istog* koje, isto kao i tragediju, čini kombinacija apolonijskih i dionizijskih elemenata, odnosno, apolonijskog privida sveta, kao jedne organske celine, i dionizijskog estatičkog zanosa. Uz pomoć ovog učenja, sâm čovek postaje tragični heroj koji, pomoću estatičkog dionizijskog zanosa, izazvanog apolonijskim prividom jednog harmoničnog sveta, prihvata svu svoju patnju i raduje se večnom životu. Nažalost, ovaj oblik opravdanja dostupan je samo Ničeovom idealu, *Übermenschu*, koji raspolaže beskonačnom količinom psihičke energije koja je nedostupna običnom čoveku.

O ovim ostalim oblicima estetskog opravdanja sveta, kao i o tome zašto i na koji način je estetsko opravdanje sveta cilj celokupne Ničeove filozofije, kroz sve faze njenog razvoja, moći će više da se nađe u mojoj knjizi *Ničeova estetika: Volja za istinom i kult laži*.

⁶² Frojd (2016): str. 8 – 10.

ovo pitanje o metaforičkom jeziku otvara raspravu o odnosu između svesnog i nesvesnog, što je tema za neki drugi rad.

U ovom radu pokazao sam da Niče preokreće tradicionalne uloge više i niže moći saznanja, odnosno, nauke i umetnosti. On je odbacio postojanje istine, krivotvorenjem stvarnosti naučno saznanje proglasio je za laž, dok je umetnosti dao prvenstvo u sazajnom poduhvatu, jer, mada ni ona ne može otkriti istinu, zato što istina ne postoji, ona je može stvoriti, odnosno, može stvoriti smisao koji čoveku omogućava život i delanje.

Literatura

1. Anderson, R. Lanier (2005), „Nietzsche on Truth, Illusion, and Redemption“, *The European Journal of Philosophy* 13 (2): 185–225.
2. Denham, Alison (2014), „Attuned, Transcendent and Transfigured: Nietzsche's Appropriation of Schopenhauer's Aesthetic Psychology“, in D. Came (ed.), *Nietzsche on Art and Life*, Oxford: Oxford University Press, p. 163–200.
3. Đurić, Mihailo (1997), *Niče i metafizika* (Originalni rad objavljen je na ćirilici), Beograd: NIU Službeni list SRJ.
4. Frojd, Sigmund (2016), *Tumaćenje snova II / O snu*, Beograd: Neven.
5. Lajbnić, Gotfrid (2010), *Novi ogleđi o ljudskom razumu*, Beograd: Dereta.
6. Niče, Fridrih (1980), *Sumrak Idola*, Beograd: Grafos.
7. Niče, Fridrih (1987), *Knjiga o filozofu*, Beograd: Grafos.
8. Niče, Fridrih (1997), *Nesavremena razmatranja* (Originalni rad objavljen je na ćirilici), Beograd: Prosveta.
9. Niče, Fridrih (1998), *Spisi o grčkoj književnosti i filozofiji*, Sremski Karlovcı; Novi Sad: Izdavaćka knjižarnica Zorana Stojanovića.
10. Niče, Fridrih (2005), *Tako je govorio Zaratustra* (Originalni rad objavljen je na ćirilici), Beograd: Novosti.
11. Niče, Fridrih (2011a), *Zora: misli o moralnim pređasudama*, Beograd: Dereta.
12. Niče, Fridrih (2011b), *S one strane dobra i zla / Genealogija morala*, Beograd: Dereta.
13. Niče, Fridrih (2011c), *Ecce Homo: kako postajemo ono što jesmo*, Beograd: Riznica.
14. Niče, Fridrih (2012a), *Rođenje tragedije*, Beograd: Dereta.

15. Niče, Fridrih (2012b), *Ljudsko, suviše ljudsko: knjiga za slobodne duhove*, Beograd: Fedon.
16. Niče, Fridrih (2012c), *Volja za moć: pokušaj preocenivanja svih vrednosti*, Beograd: Dereta.
17. Niče, Fridrih (2015), *Vesela nauka*, Beograd: Dereta.
18. Nietzsche, Friedrich (2003), *Writtings from the Late Notebooks*, Cambridge: Cambridge University Press.
19. Nietzsche, Friedrich (2009), *Writtings from the Early Notebooks*, Cambridge: Cambridge University Press.
20. Nietzsche, Friedrich (2019), *Unpublished Fragments (Spring 1885 – Spring 1886)*, Stanford: Stanford University Press.

Aleksandar Prica
Faculty of Philosophy
University of Belgrade
aleksandarwitcher95@gmail.com

WILL TO TRUTH AND CULT OF LIES: ROLE OF INTUITION, EMOTION AND INSTINCTS IN NIETZSCHE'S EPISTEMOLOGY AND AESTHETICS

Abstract: For Nietzsche, knowledge is a fable. Nietzsche considered the principle of identity to be the basic logic principle which then entails the principle of contradiction. Nietzsche claims that identical cases are the necessary assumption for everything in logic. He believes that a rhapsody of perceptions existed first. Then our senses reshape this phenomenon, they falsify it in order to make it recognizable and understandable to other people, until it becomes knowable and usable. Based on this consideration Nietzsche concludes that logic and intellect are tools for falsifications in the service of the instinct for self-preservation. This skeptical conclusion about the possibility of knowing leads to nihilism from which we can only be saved by art that gives life a new meaning. Nietzsche thinks that two basic artistic instincts are Apollonian and Dionysian instincts. The goal of the Apollonian instinct is to make phenomena eternal and for a man to become quiet, free of wishes, cured and in harmony with himself and with all his experiences. In Dionysian state the boundaries of individuality are lost, and a man becomes one with all of mankind and nature. Then a man comes to a state of self-forgetting. Nietzsche claims that ecstasy is a condition for the artistic creation. He defines ecstasy as a feeling of increased *will to power*, which the artist wants to transfer to other things, so that they could be a reflection of his own power. That is the reason why, during the ecstatic state the reality seems more

beautiful to the artist. That phenomenon Nietzsche calls idealization. Two basic types of ecstasy are sexual ecstasy and the ecstasy of cruelty. Nietzsche says that philosophers are caught in the webs of a discursive language. He demands from future philosophers, philosophers of *gay science* to abandon the use of discursive language or they will stay captured within the framework of opinion they want to overcome. The way of thinking which is needed is one that can think totality with all its contradictions. He said that a man, guided only by concepts, just wants to free himself from suffering while the intuitive man redeems life. I think that by proposing a switch from logical thinking and discursive language to metaphorical language and intuitive knowledge Nietzsche offered a way for the aesthetic justification of the world. In this paper I have showed that Nietzsche reversed traditional roles of higher and lower power of knowledge. He rejected the existence of truth and proclaimed the falsification of reality by scientific knowledge to be false, while he gave art a priority in cognitive endeavor. Because, even though the art cannot discover the truth as the truth doesn't exist, art can create it, that is, it can create meaning which enables the life and practice of a man.

Keywords: Nietzsche, Logic, Intuition, Science, Art, Apollonian, Dionysian, Ecstasy.

Luka Rudić
Filozofski fakultet
Univerzitet u Novom Sadu
lukarudic@gmail.com

LAKAN O LJUBAVI

Apstrakt: U psihoanalitičkoj tradiciji emocija ljubavi zauzima veoma značajno mesto. U tom smislu ljubav je interesantna kako teorijski, tako i u psihoanalitičkoj situaciji. Lakan nam, kao jedan od najuticajnijih teoretičara psihoanalize, kroz svoje seminare daje različite koncepcije ljubavi. Ovaj rad će nastojati da ih analizira te predstavi u međusobnim odnosima. Pokušaćemo da pokažemo da su različiti momenti u kojima Lakan govori o ljubavi određeni razumevanjem subjekta uopšte, njegove podeljenosti i njegovog rasepa, što su fundamentalna 'otkrića' lakanovske psihoanalize. Nedostatak koji najbolje opisuje falička funkcija određujući je za razumevanje svih manifestacija ljubavnog osećanja o kojima Lakan govori. Cilj ovog rada biće pokazati jednu konzistentu teoriju ljubavi kod Lakana, gde različiti momenti pojavljivanja ljubavi uvek imaju isto izvoriste. Kao ilustracija raznih momenata ove teorije poslužiće nam poznato Lakanovo čitanje *Platonove Gozbe*.

Ključne reči: ljubav, seksualnost, Lakan, psihoanaliza, falus, emocija, kompleks kastracije, narcizam, Frojd, Sokrat, nedostatak

Uvod

U ovom radu autor će pokušati da rekonstruiše neke osnovne postavke vezane za Lakanovo razumevanje ljubavi. Kako se kod samog Lakana pojam ljubavi ne nalazi izložen sistematski, tako će i ovaj rad pokušati da rekonstruiše neka najvažnija mesta, te da ih dovede u vezu sa drugim konstitutivnim elementima Lakanove teorije. Kroz analizu pre svega seminara XIII, u kojem se Lakan mahom bavi pitanjem ljubavi i transfera, a sve kroz poznato čitanje *Platonove Gozbe*, preko *seminara XX i XXI*. Kao temeljna linija interpretacije poslužiće nam radovi Brusa Finka. Na osnovu toga pokušaćemo rekonstruisati osnovne stavove o ljubavi, odnosu ljubavi i falusa, kao i o strukturi heteroseksualnog seksualnog odnosa. Kako je Lakan teoretičar psihoanalize, nemoguće bi bilo njegove teorijske zaključke odvojiti od psihoanalitičke prakse, pa

će se autor dotaći i ljubavnog odnosa koji se dešava upravo u psihoanalitičkoj situaciji, u odnosu analitičara i analizanta. Ovaj čudan fenomen se kroz istorijski razvoj ove discipline simptomatično pojavljivao. Upravo ćemo u jednom aspektu nastojati da vođeni Lakanovim seminarima pokažemo konzistentnost Lakanovih postavki o ljubavi u odnosu na ovaj učestali fenomen. Takođe, baš na tom tragu, pokušaćemo razjasniti jednu tipičnu lakanovsku psihoanalitičku analizu izvesnog pasaža u *Platonovoj Gozbi*. Pojmovi koje Lakan u svom radu često koristi, poput nedostatka, falusa, seksualnog odnosa i ne-odnosa, služiće nam da kontekstualizujemo i situiramo razumevanje fenomena ljubavi unutar teorijskog korpusa Žaka Lakana.

U drugoj polovini dvadesetog veka, u vreme kada su se odigravali izuzetno posećeni, ali i kontroverzni Lakanovi seminari, Lakan je bio meta raznih kritika, nekad utemeljenih, a nekad i ne. “Praktikovanje kratkih seansi usmerilo je protiv Lakana istinsku mržnju prema istini. To je doslovno dovelo do njegovog izopštenja iz Međunarodnog psihoanalitičkog udruženja.”¹

Pored toga, o ovom autoru često se govori kao o hermetičnom, nerazumljivom, pa čak i nekonzistentnom autoru. Neretke su bile i optužbe za teorijsko šarlatanstvo, pseudonaučnost itd. “Od početka 1970-ih pa nadalje obično se tvrdilo kako već ostareli Lakan ne prenosi više ništa što je vredno pomena. Po našem mišljenju, upravo je suprotno.”²

U ovom radu, sledićemo upravo ovaj Badjuov impuls. Nastojaćemo da na jednom primeru, na primeru različitih govora i praksi koje možemo pronaći u radovima ovog teoretičara psihoanalize o fenomenu ljubavi, pokažemo da bar što se tiče razumevanja ljubavi Lakan nije nekonzistentan. Drugim rečima, svaka od koncepcija ljubavi eksplicitno ili implicitno je u vezi sa drugim i opštijim Lakanovim konceptima, te ćemo pokušati govoriti o jednoj Lakanovoj teoriji ljubavi, koja je unutar sebe konzistentna i koja je uvek u vezi sa njegovim razumevanjem subjekta, rascepa i nedostatka.

Ljubav kao davanje onoga čega nemamo – davanje nedostatka

Na nekoliko mesta u Lakanovom radu, ljubav se razumeva u čvstoj vezi sa izuzetno važnim pojmom lakanovske psihoanalize – sa pojmom nedostatka,³ oskudice. Tada se ljubav pokazuje kao davanje nedostatka drugome, ispostavljanje

¹Badju A, *Mali džepni panteon*, Karpos, Loznica, 2019. str. 12.

²Isto.

³U literaturi na engleskom *lack*.

nedostatka u odnosu sa drugim, i to je verovatno najznačajnija koncepcija ljubavi kod Lakana, s obzirom na to da je eksplicitno povezana sa drugim elementima njegove psihoanalize. Nedostatak se kod Lakana pojavljuje na različitim mestima,⁴ međutim, u svoj mnogostrukosti pojavljivanja ovog pojma, on je uvek u relaciji sa željom. "Nedostatak je taj koji uzrokuje da se želja pojavi."⁵ (preveo L.R.) Želja je već uvek usmerena na nedostatak. Najvažniji pojavni oblik⁶ nedostatka u Lakanovoj psihoanalizi je frojdijanski kompleks kastracije. Kompleks kastracije kod Lakana moramo shvatiti drugačije od vulgarnog biološkog razumevanja. "Neposredna posljedica je u biti usredotočenje Lacanove ideje kastracije na odricanje od jouissance, a ne na penis, i zato se primjenjuje i na muškarce i na žene ako "otuđuju" (u marksističkom smislu riječi) dio svoje jouissance."⁷ Formativna činjenica kod deteta je njegova istorija otuđivanja – kod Lakana analogna sa Frojdova tri stadijuma razvoja seksualnosti (oralni, analni i genitalni), pa tako Lakan primećuje da se dete prvo odriče placentu, pa majčinih grudi (kao objekta želje u oralnoj fazi), zatim izmeta, i na kraju genitalija, u smislu dodirivanja vlastitih u svrhu zadovoljavanja, gde se javlja zabrana takve radnje. "Lacan ovo ograničenje naziva 'faličkom funkcijom', funkcijom kastracije, koja jednako vrijedi za oba spola, nasuprot Freudu, za koga je penis bio primaran u pogledu uloge koju je odigrao u spolnoj identifikaciji djeteta."⁸ U tom smislu, kod Lakana se kompleks kastracije ne odnosi direktno na penis, već su to doživljaji odvajanja. Kod Frojda kompleks kastracije se pojavljuje kao strah muške dece od doslovne kastracije, dok ženski pol to doživljava kao već utvrđeno stanje. Međutim, kod Lakana, kompleks kastracije vezan je za samu strukturu gubitka. Ono što se gubi može biti i sam penis, ali to je samo jedan slučaj u odnosu na čitavu strukturu gubljenja, koja nas vodi direktno do još značajnije strukture, do značenja falusa.

"Imaginarni falus je stožer čitavog niza činjenica koje ga zahtevaju kao svoj postulat."⁹(L.R.) Već u ovom smislu jasno je da ni falus nije naprosto biološki penis. Prateći Finkovu rekonstrukciju, vidimo da se dete vrlo rano susreće sa

⁴ Evans D, *An Introductory dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Taylor & Francis e-Library, 2006, str. 98.

⁵ Isto.

⁶ Postoje još *frustration i castration* – prvi kao imaginarni nedostatak realnog objekta, a drugi kao realni nedostatak simboličkog objekta.

⁷ Fink B, *Lakanovski subjekt Između jezika i jouissance*, KruZak, ožujak, 2009, str.112.

⁸ Wrihgt E, *Lacan i postfeminizam*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2001, str. 21.

⁹ Lacan J, *The Seminar of Jacques Lacan: Book 4, The Object Relation*, str. 219.

saznanjem da postoje druge stvari na koje roditelji upravljaju svoju pažnju. Zato Lakan uvodi pojam označitelja želje, onaj koji označuje želje roditelja koje prevazilaze dete. “Kao što to čine i druge prakse, psihoanalitička praksa sugerira da je u zapadnoj kulturi općenito taj označitelj (označitelj želje) falus.”¹⁰ Ovo mesto je bilo izloženo radikalnoj kritici iz raznih, ponajviše feminističkih perspektiva, te ostaje otvoreno pitanje da li je opravdana upotreba reči falus. Međutim, za ovaj rad važna je već pomenuta činjenica o razlici penisa i falusa. Falus koristimo samo kao reč, kao označitelj za simboličku stvar, a ne fiziološki objekt. Kako je želja u nužnom odnosu sa nedostatkom, od kojeg je argumentacija i počela, tako je onda i označitelj želje ništa drugo nego struktura koja ima karakter gubitka. Tako je kastracija javni oblik manjka, nedostatka, dok je falus označitelj za to. Tako dolazimo do, nedovoljno razvijene, ali za sada dovoljne strukture falusa, kao imaginarnog straha od gubljenja, straha koji ne mora da bude potkrepljen realnošću.

I ljubav i želja se kod Lakana odnose prema nedostatku, manjku, ali ne na isti način. Ljubav počiva na ideji da će neko, odnosno onaj ljubljeni subjekt nadomestiti taj nedostatak. Međutim, ljubavnik, onaj koji voli, ispostavlja zahtev za nadomeštanjem takvog nedostatka, ali pre toga, taj nedostatak mora dati – a daje ga upravo pomoću jezika. “Voleti znači priznati nedostatak.”¹¹ (L.R.) Taj nedostatak se doslovno izražava verbalno, što se dalje problematizuje vezano za odnos muškarca i žene, pogotovo u Zapadnom svetu, gde je muškarcu teško priznati bilo kakav manjak, a kamo li ovakvu određujuću šupljinu. Pored ovog jezičko-izražajnog nivoa, u ovoj koncepciji ljubavi značajan je još jedan. U Seminaru XX Lakan sugerše: “Voleti je biti voljen”¹² (L.R.) Ovo je još jedno mesto u kojem se jasno vidi razlika između želje i ljubavi u Lakana, odustanci od različitih želja i konstante promene objekta želje zadan je kontinuitet određujući za čoveka, dok ljubav uvek očekuje ljubav zauzvrat. U tom smislu, ljubav bismo mogli razumeti kao želju za kompenzacijom dvaju nedostataka u dvoje ljudi. Tako bi se samo izjavljivanje ljubavi moglo tumačiti kao ispostavljanje u javnost sopstvenog manjka, nuđenje tog nedostatka Drugom. Tako je ljubav unapred neuspešan pokušaj dostizanja izvesne potpunosti sa objektom ljubavi, onim voljenim. A tumačimo ga kao uvek do kraja neuspešnog, s obzirom na to da pokušava preskočiti značenje falusa. Fink nam u daljoj analizi ukazuje na samo površnu sličnost ove koncepcije sa primerima koje vidamo u pop-kulturi. U mnogo holivudskih filmova naići ćemo na romantične rečenice gde dvoje zaljubljenih

¹⁰ Fink B, *Lakanovski subjekt Između jezika i jouissance*, KruZak, Zagreb, 2009, str. 112.

¹¹ Isto, str. 50.

¹² Isto, str. 51.

tvrdi da oni jedno drugo nadopunjuju. Ta romantična slika nikako ne odgovara Lakanu – kod Lakana je zahtev za ljubavlju zahtev za korespondiranjem dvaju nedostataka. Ne nadopunjuju se subjekti već njihovi unutarnji nedostaci. Ovo zaokružuje i sam Lakan: “On je sa tim nedostatkom koji voli. Nisam slučajno godinama ponavljao da ljubav znači dati ono što nemaš. A ovo je čak i princip kompleksa kastracije: u slučaju da se falus zadobije, u slučaju da se može koristiti, neophodno je da ne bude to.”¹³ (L.R.)

U daljem tekstu, delimično prateći Finka, pokušaćemo da ovu formulaciju dovedemo u čvršću vezu sa pojedinim epistemičkim i jezičkim momentima. Ljubavnik, onaj koji voli, ima nedostatak – međutim to nije ništa čudno, svaki čovek to ima. Međutim, on je ljubavnik jer želi da ga nadopuni objektom ljubavi, ali tako nešto nije nikad moguće, tako da se samo radi o suludom očekivanju onog koji voli. Sa druge strane, subjekt koji je voljen očekuje da primi nešto, neki poklon... Ali sve što mu ovaj drugi nudi, ispostavlja, jezički, rečima, kod Lakana samo je manjkavost, nedostatak. U tom smislu, ljubavnik nastoji da priznavanjem sopstvene manjkavosti pronađe dopunu samo u tuđoj manjkavosti – on ne zna šta on želi. Sa druge strane, ovaj koji je voljen očekuje nešto – a ne zna šta može da očekuje, ne zna da je to uvek izvestan manjak, gubitak. ...*drugim rečima, ljubav i neznanje su blisko povezani*.¹⁴ Tako se ljubav pokazuje kao veoma paradoksalna struktura, kao komično¹⁵ osećanje. Međutim, takva paradoksalna struktura ne znači da ljubav kao osećanje ne postoji – ona postoji ali je uvek određena neostvarivim očekivanjima, ona počiva na gubitku, ni na čemu, na neznanju. Ista je situacija i sa značenjem falusa. Pesimistična je i postavka da onaj koji voli, voli u čoveku ono što je za tog čoveka konstitutivni gubitak. Moglo bi se možda reći da zaljubljeni voli objekat ljubavi ne zbog toga što on jeste – već zbog onoga što nije, niti će moći da bude. Ovaj zaključak se zaista pokazuje kao pesimističan, s obzirom na to da zaljubljeni voli nešto što je ništa, što je puki nedostatak.

Frojd i Lakan – narcisoidna ljubav

Ljubav kao narcistička ljubav pre svega je koncepcija koju Frojd razvija, ali je važna i za Lakana. On o njoj najviše govori u seminarima I i II. Kod Frojda je

¹³ Lacan J, *The Seminar of Jacques Lacan, Book X, Anxiety*, str. 73.

¹⁴ Fink B, *Lacan on love: An Exploration of Lacan's Seminar VIII, Transference, Polity*, 2015, str. 55.

¹⁵ Lacan J, *The Seminar of Jacques Lacan, Book X, Anxiety*, str. 73.

ovakvo razumevanje ljubavi izloženo pre svega u *On Narcissism(1914)*. Ljubav je transfer subjektovog libida na drugu osobu, pa je tako pojam libida suštinski kod Frojda i za samu ljubav, a libidno shvatamo onako kako je izložen u XVII Frojdrovom predavanju o smislu simptoma, kao *silu koja iziskuje nagon*. Frojd insistira na razlici između dva tipa libida – ego libido i objekt libido.¹⁶ Prvi je zadužen za ono što Frojd naziva *primarnim narcizmom*. Primarni je u tom smislu što ga mogu imati i životinje – to su oni osnovni sebični instikti u smislu potrebe za hranom, skloništem, želje za opstankom. Ovaj primarni libidno lako može da se prebaci na drugi objekt, te sa promenom objekta nastaje ono što Fink naziva *libidalni zakon konzervacije*.¹⁷ Libido onda može biti usmeren na dva tipa objekta, prvi, na nekoga ko je zadovoljavao gore pomenute osnovne potrebe i instikte. To je najčešće majka, koja detetu omogućuje neophodne uslove za život, dodir... Pa je tako majka onda objekt narcisoidne ljubavi, s obzirom na to da je ljubav za nju uvek i ljubav za sebe, odnosno ljubav nastaje zbog zadovoljenja svojih osnovnih potreba. Ono što se docnije može dogoditi je da se desi transfer na drugi objekt, koji nas na nekim simboličkim mestima podseća na majku, oca, ili nekoga ko je prvobitne potrebe zadovoljavao. I ta ljubav ostaje narcisoidna, jer se preko majke ili oca vezuje za samog subjekta. Sa druge strane, prema Frojdu dešava se transfer libida ne nekoga ko subjekta podseća na njega samog – pa se tu samoljublje pokazuje direktno. Dešava se identifikacija mene i drugog¹⁸.

Gore izloženo Frojdrovo razumevanje ljubavi uticalo je na Lakana, te neke njegove teze o ljubavi možemo čitati u tom ključu. *Ljubav je autoerotična, i ima primarno narcisoidnu strukturu*.¹⁹ Sa jedne strane, koncepcija o ljubavi kao pružanju sopstvenog nedostatka ima narcisoidnu karakteristiku, jer je osnovni razlog zbog kojeg se takvo osećanja javlja u meni, ne u drugom. Objekt ljubavi tu treba da nadopuni moj nedostatak, tako da se i sama ljubav stoji u vezi sa samim subjektom koji voli. “U ljubavi, ono što subjekt želi i pokušava da nađe je sopstvo.”²⁰ (L.R.) Važna teza koja potkrepljuje narcizam u ljubavi je i gore pomenuta postavka, *voleti je biti voljen*. U tom smislu, ljubav se uvek traži nazad, prema subjektu koji voli – te tu vidimo ponovo narcisoidnu crtu, ne postoji ljubav

¹⁶ Fink B, *Lacan on love: An Exploration of Lacan's Seminar VIII, Transference*, Polity, 2015, str. 71.

¹⁷ Isto, str. 73.

¹⁸ Fink B, *Lacan on love: An Exploration of Lacan's Seminar VIII, Transference*, Polity, 2015, str. 74.

¹⁹ Evans D, *An Introductory dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Taylor & Francis e-Library, 2006, str. 100.

²⁰ Demandante D, *Lacanian perspectives on love*, KRITIKE, V.8, N.1, str. 109.

koja bi bila usmerena samo prema objektu ljubavi gde bi ga onaj koji voli voleo samo zbog onoga *što on jeste*, već je relacija uvek dvosmerna.

(Ne)mogućnost seksualnog odnosa

Verovatno najšokantniji Lakanov stav je : “Nema takve stvari kao što je seksualni odnos”²¹ (L.R). Praksa i svakodnevna stvarnost nedvosmisleno demantuju ovaj iskaz, ukoliko ga razumemo bukvalistički i ne sledimo dalju Lakanovu argumentaciju. Radije, u ovom smislu treba seksualni odnos nazvati odnos između polova²². Lakana dakle zanima struktura seksualnosti, polova, pa tim putem dolazi do gore navedenog stava. Fink kaže: “... *oni se međusobno ne "odnose" kao muškarac prema ženi i žena prema muškarcu. Nešto smeta takvom njihovom odnosu; nešto iskrivljuje njihove interakcije.*”²³ Dakle, Lakana ovaj odnos zanima u tom smislu, njega interesuje struktura oba pola, tako da bi razjasnio da li je njihov odnos teorijski moguć – drugim rečima, ukoliko dokaže da su oba označena drukčijim označiteljem, to znači da ne mogu imati nikakav potpuni odnos. Zato ćemo se, sledeći Finka, pozabaviti suštinskom razlikom između muške i ženske strukture. Međutim, pre toga važno je naglasiti da korišćenje termina *žensko i muško* u ovom kontekstu nema nikakve veze sa biološko-fiziološkim određenjima – govorimo o tim terminima u lakanovskom psihoanalitičkom kontekstu.

Suštinska razlika između muškaraca i žena je u simboličkom, odnosno, u odnosu prema označitelju – prema falusu. Muškarci u potpunosti i bez ostatka podležu kompleksu kastracije – oni su u potpunosti određeni falusom. Dakle, kako je za faličku funkciju važan otac, tako bi *muškarac bez oca bio ništa*.²⁴ Međutim, i ovu šokantnu izjavu treba razumeti u psihoanalitičkom kontekstu – ovde je otac granica, onaj prvi ograničava – prvi koji zabranjuje. Tako Fink, dalje razvijajući Lakanove pozicije podseća na Lakanovo oduševljenje Frojdovim (*Totem i tabu*) praocem, odnosno ocem prahorde. On se uzima kao figura koja nije podlegla kompleksu kastracije – za njega su doslovno sve žene bile dostupne, tako da on nije u potpunosti bio određen falusom, kao što to muška struktura jeste. Tako je kod muškarca sve, pa tako i seksualnost i polni čin, određen uvek s obzirom na falus, tako žena za njega postaje objekt želje, odnosno ono što Lakan naziva malim

²¹ Lacan J, The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972-1973. str. 17.

²² Evans D, *An Introductory dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Taylor & Francis e-Library, 2006, str. 100.

²³ Fink B, *Lakanovski subjekt Između jezika i jouissance*, KruZak, Zagreb, 2009, str. 118.

²⁴ Isto, str. 124.

a. Tako je muška struktura potpuno određena označiteljem, pa ju je i moguće formalno zapisati – što je veoma važno a o tome će biti reči kasnije. Sa druge strane, ženska seksualnost je drugačija jer ona nije uvek i u potpunosti određena falusom. “Neki deo svake žene ne podleže falusu.”²⁵ Dakle, žena je manje potpuna od muškarca, njega falus do kraja određuje, dok njoj uvek neki deo izmiče falusu. Ovo mesto je bilo poprište različitih sukoba u feminističkoj teoriji – gde je jedna grupa u ovoj Lakanovoj formulaciji videla šovinizam i falusocentrizam. Međutim, ovo možemo čitati i drugačije – žena nije potpuno određena, u njoj ima nešto slobodno što uvek izmiče. “Kako bi proširio ovaj način razmišljanja, lakanovski bi feminizam tu uključio i temeljno prepoznavanje osebnosti ženskog elementa”.²⁶ Rasprava se čini još bespotrebijom ukoliko se setimo da je muško/žensko ovde samo ime za različite strukture seksualnosti – što nema nikakve veze sa biološkim polom. Biološki muškarac može imati seksualnost struktuiranu kao žena itd. Tako se žena nikako drugačije i ne može zapisati – nego kao prekríženo žena²⁷, čime Lakan govori da žena u izvesnom smislu ne postoji, ne možemo je u celosti obuhvatiti nijednim označiteljem, pa to prekríženo žena označuje taj nedostatak. U tom smislu ne možemo označiti ni seksualni odnos u celosti, jer je očigledno apsolutno mimoilaženje strukture muške spolnosti i ženske. Snošaj ne možemo formalno zapisati – pa tako za Lakana on i ne postoji.

Smatramo da feministička kritika ove Lakanove postavke predstavlja nedosledno čitanje samog Lakana, što je moguće proizvod starog sukoba psihoanalize i dela feministkinja, koji datira još od Frojda. Kod Frojda, razlika između polova određena je anatomskim razlikama između dvaju tela drugih polova, u smislu postojanja ili nepostojanja konkretnog organa. “Kao posledica toga, nijedan spol nije potpun: ženski pati od ‘zavisti od penisa’, muški od ‘želje za kastracijom’”.²⁸ Međutim, imputiranje ovih teza u Lakanove stavove neosnovano je iz navedenih razloga.

Dvorska ljubav

Iz gore navedene postavke možemo promatrati i Lakanovu fascinaciju fenomenom dvorske ljubavi. Lakan se ovog fenomena dotiče u *Seminaru XX*. U drugoj polovini XX veka pojavilo se interesovanje za ovaj fenomen koji je postojao

²⁵ Isto.

²⁶ Wrihgt E, *Lacan i postfeminizam*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2001, str. 49.

²⁷ Fink B, *Lakanovski subjekt Između jezika i jouissance*, KruZak, Zagreb, 2009, str. 131.

²⁸ Wrihgt E, *Lacan i postfeminizam*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2001, str. 19.

u feudalnoj Francuskoj, ali i drugim zemljama. Mnogi antropolozi, historičari i uopšte humanisti bavili su se ovim pitanjem. Ukratko, zanimljiva je bila činjenica da je u velikom broju slučajeva vitez u dvoru *upadao* u ljubavnu vezu sa ženom koja je obično bila višeg socijalnog statusa. U najradikalnijim, ali i veoma čestim slučajevima ta žena je bila upravo supruga gospodara na dvoru. Iz mnogo, dakle, objektivnih okolnosti, ta ljubav se nikad nije mogla ostvariti u seksualnom činu – to je bilo opasno, neko je to mogao videti, ženina čast bila bi ukaljana a gospodar bi bio spreman da vrši odmazdu. Dakle, u ovoj perspektivi, seksualni odnos nije bio nemoguć samo u gore navedenom smislu označavanja i asimetrije polnosti, već je on bio nemoguć i u stvarnosti kao fizički čin, a određena ljubav je postojala, pa je ovaj fenomen na tom tragu zainteresovao i Lakana.

“To je, na kraju krajeva, ono o čemu se radilo u tradiciji dvorske ljubavi: govoriti umesto seksa, što bi se moglo kvalifikovati kao vrsta sublimacije koja je obezbedila sopstvena zadovoljstva.”²⁹ (L.R.) U tom smislu razumevamo dvorsku ljubav kao nešto što zaista donosi zadovoljstvo, ali je zadovoljstvo seksualnog odnosa sublimirano – ono je nadopunjeno ljubavlju. Lakan je inače veze doživljavao uglavnom kao seksualne,³⁰ određene seksualnom željom, ali veza u dvorskoj ljubavi se očigledno ne temelji na tome – ona je “rad sublimacije u svojoj najčistijoj formi”³¹ (L.R.) Seksualna želja kod Lakana je uvek vezana za određen deo, a ne za celinu, pa je tako mušakarцу objekt želje određen deo tela kod žene u seksualnom činu. Mešutim, tek u ovoj koncepciji dvorske ljubavi, objekt ljubavi je žena u celosti, žena kao subjekt³² u smislu potpunosti. Kako je već navođeno, relacija ljubavi je dvosmerna, ljubav se na sličan način onda pokazuje i kod žene koja je na početku predmet ljubavi.

Međutim, uslov za odnos kakav je u dvorskoj ljubavi je nemogućnost seksualnog odnosa u realnosti. Međutim, setimo se gore navođenih stavova, kod Lakana je seksualni odnos strukturalno nemoguć samom strukturom spolnosti – on je već uvek nemoguć. Tako možemo doći do zanimljivog čitanja, koje predlaže i Badju u spisu *Pohvala ljubavi*. “Ako u seksualnosti nema seksualnog odnosa, ljubav je ono što će nadoknaditi nedostatak tog odnosa. Lacan uopće ne kaže da je ljubav prerusavanje tog seksualnog odnosa, on kaže da nema seksualnog odnosa, i

²⁹ Lacan J, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972-1973*. str. 64.

³⁰ Fink B, *Lacan on love: An Exploration of Lacan's Seminar VIII, Transference*, Polity, 2015, str. 144.

³¹ Lacan J, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972-1973*. pp. 151.

³² Fink B, *Lacan on love: An Exploration of Lacan's Seminar VIII, Transference*, Polity, 2015, str. 145.

da ljubav dolazi na mesto tog ne-odnosa.”³³ Ukoliko tako razumemo ljubav, ona kod Lakana više i nije toliko pesimistička. Sam Lakan u seminaru kojeg je držao 8. Januara 1984. sam kaže da je *svaka ljubav dvorska ljubav*.³⁴ Tako nešto potkrepljuje Badjuovo čitanje. Ljubav dolazi na mesto strukturalno nemogućeg seksualnog odnosa – i drukčije se ponaša spram seksualne želje. Ova koncepcija nije kontradiktorna sa navedenom lakanovskom koncepcijom o ljubavi kao pružanju nedostatka, jer je upravo taj nedostatak konstitutivni za celinu subjekta.

Lakanovo čitanje Platonove Gozbe

Nakon opštijih razmatranja, kada govorimo o Lakanu, važno je napomenuti da mu je fenomen ljubavi važan pre svega u psihoanalitičkoj praksi. Poznat je fenomen rađanja ljubavnog osećaja na samoj seansi, na psihoanalitičkom kauču, u odnosu analitičara i analizanta. Paradigmatska slika takve situacije kod Lakana su delovi Platonove *Gozbe*. U celom svom *seminaru VIII* Lakan tematizuje motive iz Platonove *Gozbe*, te kroz njega razvija i neke sopstvene koncepcije. Za potrebe ovog rada, fokusiraćemo se na zanimljiv odnos iz scene u kojoj razgovaraju Alkibijad i Sokrat, te ćemo tu pokušati prikazati lakanovsko razumevanje, a u vezi sa ljubavlju.

Alkibijad se priključuje razgovoru i počinje da govori o svojim osećanjima prema Sokratu. On je znao da je Sokrat osećao ljubav prema njemu, dok u početku on prema Sokratu nije. “Međutim, nije on to učinio samo meni, ...već i mnogima drugima, koje ovaj kao tobožnji ljubavnik obmanjuje, a onda sam postaje ljubimac umesto ljubavnik.”³⁵ Dakle, Alkibijad pored ljubavi koju oseća prema Sokratu, oseća i izvesnu ljutnju s obzirom na to da ljubav ostaje neuzvrćena. Lakan u ovoj situaciji ustvari vidi transfer koji se dešava i u psihoanalitičkoj situaciji u odnosu analitičara i analiziranog.³⁶ Poznata je činjenica da je Sokrat bio fizički neprivačan, ali Alkibijad sam tvrdi da je predmet ljubavi manje određen fizičkim izgledom Sokrata, a više nečim skrivenim u njemu, nečim što nazivamo *agalma*. “*Agalma* je nešto izvrsno i šarmantno...”³⁷ (L.R.) Sokrat je želeo Alkibijada, ali ne i samo njega i to je upravo momenat u kojem Alkibijad

³³ Badiou A, *Pohvala ljubavi*, MEANDARMEDIA, Zagreb, 2011. str. 23.

³⁴ Fink B, *Lacan on love: An Exploration of Lacan's Seminar VIII, Transference, Polity*, 2015, str. 143.

³⁵ Platon, *Gozba*, 222b.

³⁶ Demandante D, *Lacanian perspectives on love*, KRITIKE, V.8,N.1, str. 114.

³⁷ Fink B, *Lacan on love: An Exploration of Lacan's Seminar VIII, Transference, Polity*, 2015, str. 194.

počinje silno da želi Sokrata. Tu vidimo već pomenutu poziciju, *voleti je biti voljen*, ukoliko nema zadovoljenja tuđeg zahteva za ljubavlju nema ni ljubavi, to je ono što muči Alkibijada. U tom smislu se i Sokrat nalazi u paradoksalnoj situaciji psihoanalitičara – ljubavnika koji ne sme da traži ljubav nazad. On svesno ne *ulazi u igru ljubavi*.³⁸ (L.R.) U tom smislu je Sokrat psihoanalitičar. Lakan veruje da Sokrat odbija jer je on svestan da je on ništa,³⁹ te to i saopštava ovom, on tvrdi da nije vredan ljubavi. U tom smislu, Sokrat ispostavlja svoj *nedostatak*. Tako, na kraju dijaloga shvatamo da *agalma* nije u Sokratu kao pojedinačnoj individui, a Sokrat pokazuje da je i ovaj drugi prazan. U tom smislu možemo videti lakanovsko čitanje, ljubav se pokazuje kao praznina. Sa druge strane, scena je zanimljiva jer pokazuje ono što Lakan naziva *pure desirer*, samo želi i voli, a već unapred ne pristaje na uzajamnost ljubavi koja je njena karakteristika, a to je paradoksalna situacija psihoanalitičara.

U tom smislu, sve navedene koncepcije ne nalaze se u nekom strogom sukobu. One, pak, nisu celokupna sistemska teorija ljubavi, već su aspekti kroz koje se ljubav pokazuje u psihoanalitičkom diskursu. Upravo ova slika iz Platonove *Gozbe* pokazuje gotovo sve koncepcije kroz koje nam Lakan u seminarima izlaže razumevanje ljubavi u uzajamnom jedinstvu.

Ovaj rad predstavlja komparativnu analizu momenata u kojima Lakan na ovaj ili onaj način govori o ljubavi. Cilj je bio pokazati da kod Lakana postoji teorija o ljubavi, koja je bez unutrašnjih kontradikcija. Svi navedeni različiti momenti zapravo su u čvrstoj vezi sa faličkom funkcijom i psihoanalitičkim pojmovima želje i nedostatka. Nedostatak se javlja kao rezultat faličke funkcije koja je formativna činjenica za subjekta. Tu se pokazuje suštinska rascepljenost subjekta, toliko značajna za Lakanovu psihoanalitičku teoriju. “Lakan je zapravo od samih početaka ratovao protiv iluzorne konzistentnosti tog ‘Ja’”.⁴⁰ Upravo usled rada izgubljenog objekta želje, javlja se ljubav, kao iluzija o korespodenciji dvaju fundamentalnih nedostataka. Pokušaj jeste iluzoran jer subjekt upravo zbog ovog svog rascepa i jeste subjekt, te ljubav neće moći nadomestiti davno izgubljeni objekt želje. Međutim, iako je zahtev ljubavi iluzoran i neostvariv, samo osećanje je stvarno, i postoji na način stalnog zahtevanja. Tako subjekt, pokušavajući da se dovede do nemoguće celine, traži ljubav, pokušava da pronađe sopstvo, sebe u celini, samoljubljivo. Tu vidimo narcističku crtu ljubavi, koja postoji i u

³⁸ Isto, str. 194.

³⁹ Chiesa L, *Le ressort de l'amour: Lacan's Theory of Love in his Reading of Plato's Symposium*, Angelaki: Journal of Theoretical Humanities, 11:3 (2006), str. 68.

⁴⁰ Badiju A, *Mali džepni panteon*, Karpos, Loznica, str. 11.

seksualnosti. Seksualni čin je uvek na neki način autoerotičan. Uživanje na koncu ostaje moje uživanje, dok je drugi tu da posreduje. Pored toga, seksualni odnos je sam unutar Lakanovog diskursa nemoguć, nemoguće ga je označiti. Međutim, na to mesto nepostojećeg odnosa dolazi ljubav, kao imaginarna veza, koja na neki način spaja. Odlična ilustracija takve postavke, mesta ljubavi i seksualnosti, njihovog nemogućeg odnosa je pominjana *dvorska ljubav*. U psihoanalitičkoj situaciji postoji prava opasnost od rađanja ljubavnog osećanja između analitičara i analizanta. To je upravo zato što je na neki način i smisao analize u jezičkom ispostavljanju sopstvene rascepljenosti, gubitka i nedostatka. Figura koja je na neki način toga svesna, Sokrat u odnosu sa Alkibijadom, prava je slika turobnosti takvog odnosa. Tako ljubav postoji kao neprestani pokušaj postizanja celine, gde drugi treba da dopuni subjektov nedopunjivi nedostatak. U tom smislu, Lakanova teorija o ljubavi je u potpunosti određena njegovim razumevanjem subjektove rascepljenosti, u tom smislu Badju govori u Lakanu kao o *jednom od najvećih teoretičara ljubavi*.⁴¹Svi pominjani momenti su tako načini manifestacije ljubavnog osećanja, koje uvek ima isti izvor i isti kraj.

Literatura

1. Badiju A, *Mali džepni panteon*, Karpos, Loznica, 2019.
2. Badiou A, *Pohvala ljubavi*, MEANDARMEDIA, Zagreb, 2011.
3. Chiesa L, *Le ressort de l'amour: Lacan's Theory of Love in his Reading of Plato's Symposium*, Angelaki: Journal of Theoretical Humanities, 11:3 (2006.)
4. Demandante D, *Lacanian perspectives on love*, KRITIKE, V.8,N.1
5. Evans D, *An Introductory dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Taylor & Francis e-Library, 2006
6. Fink B, *Lakanovski subjekt Između jezika i jouissance*, KruZak, Zagreb, 2009.
7. Fink B, *Lacan on love: An Exploration of Lacan's Seminar VIII, Transference*, Polity, 2015.
8. Freud S, *On Narcissism*, <https://www.sigmundfreud.net/on-narcissism-pdf-ebook.jsp>, 10.7.2019.
9. Lacan J, *The Seminar of Jacques Lacan: Book 4, The Object Relation*
10. Lacan J, *The Seminar of Jacques Lacan, Book X, Anxiety*

⁴¹ Badiou A, *Pohvala ljubavi*, MEANDARMEDIA, Zagreb, 2011. str. 24.

11. Lacan J, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX*, Encore 1972.-1973.
12. Wright E, *Lacan i postfeminizam*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2001.

Luka Rudić
Faculty of Philosophy
University of Novi Sad
lukarudic@gmail.com

LACAN ON LOVE

Abstract: In the psychoanalytic tradition, the emotion of love occupies a very important place. In this sense, love is interesting both theoretically and in a psychoanalytic situation. Lacan, as one of the most influential theorists of psychoanalysis, gives us different conceptions of love through his seminars. In this paper, the author will try to analyse these conceptions and present their mutual relations. Author will try to show that the different moments in which Lacan speaks of love are determined by the understanding of the subject in general, its division and its split, which are fundamental 'discoveries' of Lacan's psychoanalysis. The lack that best describes the phallic function is determining for understanding all the manifestations of the love feeling that Lacan is talking about. The aim of this paper will be to show a consistent theory of love in Lacan, where different moments of the appearance of love always have the same source. As an illustration of various moments of this theory, we will use Lacan's famous reading of Plato's *Symposium*.

Key words: Love, Sexuality, Lacan, Psychoanalysis, Phallus, Emotion, Complex of castration, Narcissism, Freud, Socrates, Lack.

Lazar Trifunović
Filozofski fakultet
Univerzitet u Novom Sadu
lazartrifunovic02@gmail.com

EMOCIJE KAO POKRETAČ LJUDSKOG DELANJA

Apstrakt: Naša namera je da osvetlimo problem emocija kao začetnika našeg delanja. Razmatrali smo stavove onih autora koje smo smatrali paradigmatiskim za temu kojom smo se bavili. Bavili smo se njihovim sličnostima i razlikama kada je reč o problemu koji nas zanima. Nastojali smo da ga približimo savremenom vremenskom kontekstu.

Ključne reči: emocije, delanje, sloboda, nužnost, uzrok, motiv, razum.

Uvod

Često se govori o tome šta je zapravo ključni impuls u nama koji pokreće naše delanje. Od odgovora na ovo pitanje zavisi i to kako ćemo gledati na suštinu čoveka. Da li smo mi, pre svega, racionalna ili emocionalna bića? – to je pitanje kojim su se stolicima bavili naučnici, filozofi i drugi mislioci. Čini se da je umetnost ta koja je uvek bila okrenuta ka našoj „iracionalnoj“ i „emotivnoj“ strani, dok su filozofi mahom (naravno uz određene izuzetke) na čoveka gledali, pre svega, kao na racionalno biće koji treba svojim umom da se rukovodi da bi mogao da donosi ispravne odluke. A ispravno je, po takvom shvatanju, ono što nas približava istini, a strasti su samo nešto što taj put ometa i zamračuje. Izgleda da je u toj bezgraničnoj veri u ljudski razum, odnosno um, prednjačio nemački klasični idealizam, koji je svoju kulminaciju svakako doživeo u Hegelovom filozofskom sistemu.¹ On se zapravo može razumeti kao jedan sveobuhvatni spekulativni sistem koji u svom središtu ima ljudsku racionalnost. Ali, čak i u tako zamišljenom sistemu, i emocije pronalaze svoje mesto u vidu strasti, kao istinskom pokretaču svega velikog u čoveku i čovečanstvu.² Ali one ipak, po neminovnom toku stvari,

¹ Po nekima se ova kulminacija ipak desila u Šelinogovoj pozitivnoj filozofiji.

² Tako Hegel kaže da su čak i egoističke težnje jednog Napoleona imale svoje mesto u razvoju svetskog duha, jer su strasti koje su one prouzrokovale ipak doprinele progresu čovečanstva, pa tako veli da «ništa veliko u ljudskoj istoriji bez strasti nije učinjeno.

moraju da se „utope“ u sveopšti sistem koji je u svojoj biti racionalan, jer samo kao takav on može da obezbedi sveopšti napredak. Bez takvog korektiva racionalnosti, mi bismo, po Hegelu, ostali zarobljeni u prirodnom krugu determinizma i ne bi bio moguć nikakav povesni progres. Naravno, takva shvatanja su imala bitne implikacije i na etiku, i tu se smatra da razum treba i da može, odnosno jeste, glavni faktor u oblikovanju našeg delanja. Kant je svojim kategoričkim imperativom³ sveo moralno promišljanje, ali i delanje uopšte, na racionalno rezonovanje. Ne sporimo da moralno promišljanje u svojoj osnovi jeste baš takvo racionalno rezonovanje. Ali, kada se radi o poštovanju pomenutog kategoričkog imperativa, smatramo da je to više iracionalni nego racionalni čin. Ono što je Kant postulirao jeste moralno rezonovanje kao racionalni čin oslobođen bilo čega emocionalnog, bilo u smislu samog podražaja, bilo u smislu konsekvenci koje može da proizvede. Smatramo da je to samo ideal koji može da se postulira u teoriji, ali da nikako ne može da se, do kraja, ostvari u praksi. Toga i sam Kant u priličnoj meri bio svestan, pa je to pokušavao da reši fenomenom poštovanja.

Njegovo moralno učenje bismo mogli shvatiti kao nešto ka čemu čovek treba uvek da teži, a šta, u svoj svojoj nesavršenosti i zarobljenosti u sopstvenim emocijama, ne može da dostigne. Nasuprot ovim velikom filozofskim sistemima koji su moralno promišljanje, ali i delanje, želeli da postuliraju na racionalnoj osnovi javljaju se mislioci koji čoveka vide, pre svega kao biće strasti i emocija. Tako je Hjum, mislilac koji je (po njegovom sopstvenom priznanju) veoma uticao na Kanta, smatrao da razum jeste i da jedino treba da bude rob strasti (u smislu podsticaja na delanje). Po njemu, nikakvog racionalnog promišljanja koje bi prethodilo u vidu neposrednog pokretača ljudskog delanja ne može biti reči. Ono što zaista pokreće naše delanje jesu, pre svega, čulni podsticaji koji svoj ishod imaju u zadovoljenju ili uskraćivanju potreba, odnosno u subjektivnom osećanju zadovoljstva ili nezadovoljstva. A pošto su potrebe većinom socijalno uslovljene, ovo nas prirodno navodi na društveno prihvatljive oblike ponašanja u vidu povinovanja etičkim normama. Drugi mislilac kojim ćemo se baviti, Šopenhauer, takođe je na čoveka gledao kao na, pre svega, emocionalno biće čijim životom gospodari volja (kao nešto više od običnih, svakodnevnih čulnih strasti, ali što ipak ostaje u okvirima emotivnog života). Mi smo, po njemu, egoistična bića, od kojih najviše što se može očekivati u pogledu moralnog delanja jeste da saučestvujemo u tuđem bolu. Mi u tuđoj patnji vidimo i svoju patnju, pa nas to pokreće u pravcu altruističkog delanja. Ni Niče nije mnogo verovao u razum kao pokretač ljudskog

³ Kant, I, *Kritika praktičkog uma*, Kultura, Zagreb, 1956, str. 42.

delanja. On je za razliku od predhodnih mislilaca, veoma negativno gledao na savest kao na podstrek ka ljudskoj socijalizaciji, pa se na njoj sasnovan moral „povešću ljudske 'dresure' razvija do nihilističkog raskola“.⁴ Zbog toga je, nasuprot tradicionalnoj etici, postulirao potpuno predavanje strastima.

Hjum

Hjumovo shvatanje morala oblikovalo se na anglo-saksonske antropološke tradicije koja je na čoveka gledala kao na egoistično biće koje teži ostvarenju svojih interesa. U skladu sa takvim uverenjem izlišnim se čini bilo kakvo postuliranje racionalnih smernica kao orijentira za moralno delovanje, iz jednostavnog razloga što njihovo poštovanje ne zavisi od bilo kakvog racionalnog promišljanja već isključivo od trenutnih strasti i proračunatog interesa. Ali Hjum je smatrao da upravo ta proračunatost može da nas vodi društveno prihvatljivim oblicima ponašanja: „Poštujem čoveka čija je samoljubivost, na bilo koji način, usmerena ka brizi prema drugome i ka tome da bude koristan za društvo: kao što mrzim i prezirem onog ko ne poštuje ništa drugo osim svoga zadovoljenja i uživanja“.⁵ Egoistički momenti u oblikovanju moralnog ponašanja ne moraju, dakle, da budu, sami po sebi, negativni ako podstiču na ponašanja koja se mogu smatrati korisnim za zajednicu, jednako kao što ni oni altruistički ne moraju biti nužno pozitivni. Kao glavno merilo se, dakle, ne uzima njihov pokretač već posledice koje proizvodi. Razum samo može da nam pruži smernice kako najbolje možemo da zadovoljimo svoje interese a kao primarni interes se u nama javlja želja da se osećamo prijatno, odnosno da izbegnemo stanje neprijatnosti. Pošto mi živimo u zajednici, neminovno je da ova osećanja budu, u izvesnoj meri, društveno uslovljena, i možemo reći da: „Hjum stoji posve na tlu psihologističke metode: pomoću genetskog istraživanja afekata, osećanja i voljnih odluka trebalo je shvatiti čudoredni život čoveka“,⁶ jer on glavni izvor nema u razumu, pa „kriterijum čudorednog odobravanja i neodobravanja tvori iza njega učinak kojeg je u stanju da svojstvo, ili postupak (kojeg treba prosuditi) prouzroči na osećanja ugone i neugode“.⁷ Pa bismo, prema tome, pre mogli u običajnosti da gledamo kao na glavni korektiv emocija u pravcu etičkog delanja nego što to možemo da pripisemo samom razumu. Dok Kant traži poštovanje kategoričkog imperativa, bez obzira na

⁴ Perović, M, *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad, 2013, str. 392.

⁵ Hjum, D, *Istraživanja moralnih načela*, Albatros plus, Beograd, 2015, str. 149.

⁶ Windelband, W, *Povijest filozofije*, Naprijed, Zagreb, 1990, str. 88.

⁷ Isto.

čulne pobude i posledice, Hjum smatra da samo emocije mogu biti pokretač onog moralnog. Razum, po Škotlandžaninu, ne samo da ne može da pokrene etičko delanje, već on ne može ni ispravno o njemu da presuđuje: „Hjum je smatrao da su svi razlozi zavisni od predhodnih subjektivnih motiva, što bi značilo da se, u krajnjoj liniji, svi razlozi za postupke svode na lične“.8 Zbog toga ne možemo govoriti o bilo kakvoj mogućnosti poopštivosti moralnih pravila jer se situacije takvog prosuđivanja zbivaju pod uticajem trenutnih i ličnih strasti. Te strasti nemaju istu jačinu, pa bi zbog toga oni što neki nazivaju razumnim prosuđivanjem zapravo bilo borba između različitih strasti u nama pa možemo reći da „ne samo da ljudski um ne može u bitnom smislu biti praktički, nego je osuđen na ropski položaj, na to da u praktičkom domenu bude na službi nagonском delu duše i da omogućava što uspešnije zadovoljenje konativnih motiva“.9 Prema ovome postaje jasno da izlišnim postaje postavljanje nekakvih racionalističkih moralnih ideala kada znamo da njihovo poštovanje zavisi isključivo od trenutačnih strasti. A smisao etike bi baš i trebalo da bude proučavanje ponašanja individua a ne postuliranje nekavih nedostiznih ideala, poput onog Kantovog, oličenog u kategoričom imperativu, koji bi možda mogao da važi samo za nekog idealnog čoveka, a mi uvek imamo posla sa individuaма iz životne realnosti koji su u osnovi pod vlašću svojih nagona. Zbog toga sam Hjum ovom problemu prilazi sa znatno skromnijim ambicijama: „Cilj ovih moralnih spekulacija jeste da nas nauče našoj dužnosti; i da u nama stvaraju odgovarajuće navike, ispravnim predstavljanjem izopačenosti poroka i lepote vrline, i da nas usmere ka izbegavanju onoga prvoga a prihvatanju onoga drugoga“.10 Etika tako postaje veština uspešnog disciplinovanja ljudi koji će tako znati da kanališu svoje strasti u pravcu „poželjnog“ ponašanja. Čini se da to ide u pravcu psihologističkih objašnjavanja ljudskog ponašanja koja su danas toliko popularna.11 Da bi se razumelo ponašanje pojedinca treba da se u prvi plan stave njegova mentalna stanja koja ga pokreću na određenu akciju, a koja su svojstvena svakoj individui. Samo ako to uspemo da odgonetnemo možemo se približiti razumevanju onoga što je lični motiv, premda nikada to ne možemo uspeti u potpunosti, pa možemo reći da: „Takvo atomističko shvatanje mentalnog smatra se najdoslednijim izrazom klasično – empirističke predstave o ljudskom duhu, u kojoj se mentalni fenomeni shvataju kao nekakav inventar spoljašnjeg sveta dostupnog

⁸ Lazović, Ž, *Razlozi, uzroci i motivi (Hjum i Kant)*, FDS, Beograd, 1988, str. 13.

⁹ Isto. str. 15.

¹⁰ Hjum, D, *Istraživanja moralnih načela*, str. 8.

¹¹ Obično na tragu Frojda (Frojd, S, *Iz kulture i umetnosti*, Matica Srpska, Novi Sad, 1970, str. 277).

posmatranju¹². Mogli bismo uslovno reći da je ljudski duh, shvaćen u smislu onoga što donosi krajnje odluke kada je reč o našem praktičkom delanju, ono što bi moglo da se uporedi sa Kantovom „stvari po sebi“. Mi o njemu možemo da znamo samo po akcijama, odnosno po posledicama njegovih odluka, ali ne i o tome kako je do tih odluka došlo i šta je na njih uticalo. Po Hjumu, međutim, o tome ni ne moramo da znamo, jer nam je dovoljno da poznamo karaktere, kako naš tako i tuđe, i njihove karakteristične načine reagovanja, da bismo mogli da se orijentišemo u životnim situacijama. A kada upoznamo karaktere i njihove karakteristične načine reagovanja na određene strasti, odnosno emocije, pa onda to udružimo sa, već ranije konstatovanom, ljudskom egoističkom prirodom, to nam onda omogućava da ih i oblikujemo u željenom pravcu: „Najbezbržnijem posmatraču čini se da postoje dispozicije kao što su dobrohotnost i velikodušnost, takve afektivnosti kao što su ljubav, saosećanje, zahvalnost; ti sentimenti imaju svoje uzroke, efekte, objekte i observacije, tako da se oni jasno razlikuju od sentimentata vezanih za sebične strasti; i pošto je ovo obavezan način pojavljivanja stvari, mora se priznati, sve dok neka hipoteza ne bude otkrivena, koja ukorenjujući dublje u ljudsku prirodu sebične strasti, može dokazati da one prve afektivnosti nisu ništa drugo nego modifikacija ovih poslednjih¹³. Tu Hjum najpre želi da eliminiše bilo kakvu mogućnost da bi, eventualno, razum mogao da deluje kao korektiv emocija. Ovde, po njemu, postoji samo mogućnost sublimacije određenih strasti ka prihvatljivijim oblicima njihovog ispoljavanja, kao i potencijalne mogućnosti da se njihovim obuzdavanjem zadobije perspektiva njihovog zadovoljavanja na nekom višem nivou. Uloga razuma tu može da bude isključivo u tome nađe ove oblike i da kanališe strasti u tom smeru, i tu se njegova uloga završava, a: „neke strasti kao što su želja da se postupa saglasno dugotrajnom interesu, ili umerenosti, altruističke pobude, i sl, pogrešno se, smatra Hjum, poistovećuju sa sudovima koje donosi um, zato što su blage, ne remete duh, i postupcima vode uz razmišljanje o posledicama¹⁴. Iz svega navedenog mogli bismo da zaključimo da Hjum smatra da smo mi u potpunosti determinisani našim emocijama i da ne posedujemo slobodu. Ipak, čini se da on pokušava da napravi (doduše iako veoma maglovitu) distinkciju između uzroka i razloga, i tako odškrine vrata za mogućnost izlaska iz kruga kauzalnosti jer: „sloboda podrazumeva samo odsustvo onih uzroka (Hjum ih naziva spoljašnjim) čiji se uticaj kvalifikuje kao

¹² Lazović, Ž, *Razlozi, uzroci i motivi (Hjum i Kant)*, str. 35.

¹³ Hjum, D, *Istraživanja moralnih načela*, str. 150.

¹⁴ Lazović, Ž, *Razlozi, uzroci i motivi (Hjum i Kant)*, str. 95.

prinuda, nikako odsustvo bilo kojih uzroka“.¹⁵ Ono što se označava kao unutrašnja pretpostavka donošenja neke odluke, jeste nešto što je, s obzirom da nam je skrivena, potencijal koji može da nas odvoji od neposredne determinacije emocijama, ili da makar njihov uticaj smanji, kako u kvantitativnom tako i u kvalitativnom smislu. Ipak, ta sloboda se kod Hjuma svodi na obuzdavanje određenih naših emotivnih stanja, i razum ipak ostaje, u krajnjem, sluga strasti. Ali ni to nije malo jer nas upravo ovakvo shvatanje slobode može približiti moralnim obrascima ponašanja, onako kao ih je Škotlanđanin shvatio: „Prilikom svakog određenja moralnosti, javna korisnost jeste ono što se uvek, u principu, uzima u obzir, tako da kad nastanu sporovi, bilo u filozofiji, bio u običnom životu, u vezi sa pitanjem granica dužnosti, oni se mogu razrešiti sa najvećom mogućom izvesnošću jedinu ukoliko obe strane utvrde istinske interese ljudi i čovečanstva“.¹⁶ Pošto svi ljudi teže doživljavanju pozitivnih emocija, da bi se to u određenoj zajednici moglo postići u što većoj meri, valja odrediti do koje je granice i na koji način njihovo ispoljavanje dozvoljeno, odnosno prihvatljivo, a da se time ne remeti mogućnost drugih da teže postizanju istog. Ovde valja naglasiti da pojedinačnoj individui nije lako, a možda nije ni moguće, jasno razgraničiti uzrok nekog njenog ponašanja (koji je, sam po sebi još van distinkcije egoističnost/neegoističnost) od njenih razloga, pa ona često nije ni svesna u kolikoj meri njeno pomašanje jeste ili nije egoistično. Tek negovom dubljom analizom može se pokušati utvrditi odgovor na ovo pitanje, a kod Hjuma je on nedvosmislen. To je sve u duhu poznatog, za Britaniju karakterističnog, utilitirističkog shvatanja koje za cilj ima postizanje najveće sreće za najveći mogući broj ljudi. To ljudsko disciplinovanje i samodisciplinovanje da bi se došlo do ličnog blaženstva jednako je bitno i na individualnom i na kolektivnom planu jer: „Svi ljudi su željni sreće, ali samo mali broj njih uspeva da ostvari tu želju: veliki uzrok tome leži u nedostatku snage volje, koja bi omogućila da se odupiru iskušenju trenutne ugodnosti i zadovoljstava i nagnala ih u potragu za profitom koji će im omogućiti dugoročna uživanja“.¹⁷ I tako strasti od destruktivne sile koja ometa promišljanje pojedinca postaju, pogonska snaga delatnog progressa, kako individue, tako i kolektiva, a u krajnjem slučaju i čitavog čovečanstva.

Šopenhauer

¹⁵ Isto, str. 11.

¹⁶ Hjum, D, *Istraživanje moralnih načela*, str. 18.

¹⁷ Isto, str. 84.

I Šopenhauer je, jednako kao i Hjum, osnovni pokretač ljudskog delanja video u našim emocijama, a ne u razumu. Bitno je primetiti da on nije ostajao na opisivanju ovakvog stanja stvari, već je želeo da ga digne na metafizički nivo, što je i u duhu kontinentalne misli, nasuprot tradicionalno praktično orijentisanih ostrvljana. Osnov svega on vidi u volji, po njemu je „svijet u biti bezumna, slijepa pravolja, iracionalni *movens* događaja, koja nezadovoljena uvek za nečim teži i tako pokreće život vječno prema nečemu što još nije“.¹⁸ Kod njega je volja pojam značajno širi od strasti, jer ona daje putokaz kako bismo trebali prema njima da se odnosimo. Drugim rečima, nju bismo mogli shvatiti kao neku vrstu „metastava“ koji predhodi svakoj emociji, kao što je i nadilazi. Čovek su tu javlja samo kao deo tog sistema svepšte determinisanosti voljom od koje, jednako kao i ostatak prirode, ne može da se otrgne. On može, doduše, da se distancira od njihovog trenutnog, neposrednog uticaja, i to čini njegovu prednost u odnosu na ostali živi svet, ali se tu i nalaze granice njegove slobode: „Čovek može, pomoću svoje sposobnosti mišljenja, da sebi živo predoči motive za koje oseća da utiču na njegovu volju bilo kojim redom, naizmenično i ponovljeno, da bi ih stavio pred svoju volju, što se naziva promišljanjem; on ima sposobnost deliberacije i, na osnovu te sposobnosti, ima daleko veći izbor nego što je to moguće životinji“.¹⁹ Ali tu čovekovu „slobodu“ od strasti on vidi samo kao relativni i komparativnu u odnosu na niže oblike života, pa on ipak mora da ostane njihov rob. Kako je ljude, jedanako kao i Hjum, video kao bića koja teže svojoj sreći, odnosno emocionalnoj ugodu, jasno je da su i svi njegovi postupci i izbori rukovođeni tim krajnjim ciljem. Ali kako taj cilj nikako ne može i da se ostvari jer „kada se ta ugoda i sreća izuzetno postigne, ako se slučajno i produži, odmah se pretvara u dosadu iz koje počinje nova vrsta mučenja i nezadovoljstva“,²⁰ pa smo, prema tome, osuđeni na neprestano smenjivanje različitih voljnih stanja. Zbog toga, nikakav praktični interes ne može da nas rukovodi udonošenju etičkih odluka, bilo posredno ili neposredno, kako je to bilo kod Hjuma. Korektivni faktor naših emotivnih stanja u pravcu moralnog ponašanja ne može, po Šopenhaueru, da ide spolja preko društvenog uticaja i navika, već on može da se traži isključivo iznutra. On je, analizirajući ljudsko delanje i ono što ga pokreće došao do zaključka da postoje: „tri osnovne pobude ljudskih radnju i da samo preko njih deluje svi drugi mogući motivi, a to su: a) Egoizam – koji hoće vlastito dobro (i bezgraničan je); b) Zloba –

¹⁸ Filipović, V, *Novija filozofija zapada*, Nakladni zavod matice hrvatske, Zagreb, 1992, str. 20.

¹⁹ Šopenhauer, A, *O slobodi volje*, Svetovi, Novi Sad, 1992, str. 42.

²⁰ Filipović, V, *Novija filozofija zapada*, str. 21.

koja hoće tuđe zlo (i ide do krajnje okrutnosti); c) Sažaljenje (i ide do plemenitosti i velikodušnosti)²¹. I kod njega imamo, dakle, u središtu jednu negativnu antropologiju koja na čoveka gleda kao na samoživo biće. Taj njegov egoizam jeste ono što, u principu, pokreće sve ljudske akcije. Ovo osećanje može da poprimi mnogo raznovrsnije sublimacije nego što je to bilo kod Hjuma. Ova činjenica, udružena sa onom drugom da moral kod Šopenhauera ima vansocijalno poreklo dovodi do zaključka da ni osnov pokretanja delanja ne treba da tražimo u društvenom kontekstu. Njega možemo naći isključivo dubljim poniranjem čoveka u sebe, shvatanjem šta on suštinski jeste: „Čovekova volja je njegovo istinsko sopstvo, pravo jezgro njegovog bića; otuda je ona osnov njegove svesti, kao nešto što je naprosto dato i postojeće, preko čega on ne može; jer on sam je ono što on hoće, i ono što on hoće je on sam“²². Dakle, ono što čovek zaista jeste to je njegova volja. Kada od toga pođemo onda osnov etičkog delanja možemo da tražimo u onome što Šopenhauer naziva „svetstski bol“. Najjednostavnije ovaj termin može da se odredi kao stanje nemira, negativnog osećanja koje je posledica nemogućnosti krajnjeg zadovoljenja strasti, odnosno volje kao praosnova svih strasti. Pošto je ovakvo stanje zajedničko svim pripadnicima ljudskog roda, to može da nas navodi na oblike moralnog ponašanja. Zapravo, kod Šopenhauera se jedino u tom sasećanju sa drugima i može naći osnov onog etičkog. Zbog toga je njegova etika pre psihologistička nego metafizička jer: „Čovekov karakter je empirijski, njega se upoznaje jedino kroz iskustvo, ne samo sa drugima, nego i na samome sebi; otuda se često razočaramo, kako drugima, tako i sobom, kada otkrijemo da ne posedujemo ovu ili onu osobinu, na primer, pravičnost, nekoristoljubovost, odvažnost u onom stepenu koliko smo najblagonaklonije pretpostavljali“²³. Jasno je da Šopenhauer smatra da mi ne možemo ni sobom i svojim emocijama da vladamo u potpunosti, a iz toga sledi i da je motivacija za delanje van naše kontrole. Svaki naš postupak je, po tome, već ranije predodređen mnoštvom dispozicija koje su oblikovale naš karakter. Sledstveno tome, Šopenhaueru s pravom možemo pripisati shvatanje potpune determinisanosti ljudskog delanja, odnosno svojevršno negiranje slobode jer: „Sloboda, po svom suštinskom zahtevu shvaćena ne kao fizička nego kao moralna, ne kao sloboda

²¹ Ebeling, H, «Sloboda. Jednakost. Smrtnost. Šopenhauer i teorija moderne», u: *Šopenhauer i savremena misao*, Bratstvo – Jedinstvo, Novi Sad, 1990, str. 12.

²² Šopenhauer, A, *O slobodi volje*, str. 27.

²³ Isto, str. 57.

delanja, nego kao sloboda volje za Šopenhauera se pojavljuje kao ne-misao²⁴. Budući da smo mi permanentno izloženi našim strastima, razum uopšte ne može ni da da nikakvu projekciju onoga što bi moglo da se shvati kao van-empirijska sloboda delanja. Is tog psihološkog polja se ne može iskoračiti da bi mogla da se postulira nekakva transcendentirajuća teleologija delanja jer: „Ako „sloboda volje“ ne samo da se ne može pronaći – zato što uopšte ne može da bude data u smislu onoga što može da se dozvoli kao „datum“ – nego čak nije ni mišljiva, budući da „mišljenje“ ostaje vezano uz uslove saznanja i postoji ili „jasno“ mišljenje ili baš nikakvo, onda svakako važi da program davanja zakona samome sebi nije više čak ni lep program, budući da već implicira program protivrečja samome sebi“²⁵. Mi, po Šopenhaueru, niti možemo da pobegnemo od naše prirodnosti niti uopšte trebamo tome težiti jer su naše strasti ono što nam je imanentno, i što nas u potpunosti određuje. Možemo delovati samo u okvirima relative slobode koja nam je data jer: „Taj osećaj „mogu da činim šta hoću“, koji nas neprestano prati i koji leži u samosvesti, govori nam samo to da odluke ili odlučujući akti naše volje, iako potiču iz tamnih dubina naše duše, uvek odmah prelaze u javni svet, budući da tu, kao i sva druga, spada i naše telo“²⁶ i tek tamo mogu da dožive svoje otelotvorenje. Ipak, i ta sloboda u relativnom smislu nas diferencira u odnosu na ostatak živog sveta. Ljudi su jednako izloženi svojim emocijama kao i životinje jedino što oni, za razliku od njih, mogu izaći iz okvira neposrednog čulnog predočavanja. Sa pitanjem slobode usko je povezano i pitanje odgovornosti za određene postupke. Šopenhauer svojim sužavanjem ovoga pojma postavlja prilično jasne granice onoga etičkog pa se „to odigrava u individui, jer samo pojedinac može da živi etički, da savlada samoga sebe“²⁷ i to samosavladavanje pojedinca na individualnom planu postaje jedino ono što može i treba od pojedinca da se očekuje. Mi možemo, poznajući sopstveni karakter, da predvidimo kako ćemo reagovati na određene strasti, na jedank način kao što možemo da istu stvar pretpostavimo i kod drugih ljudi koje dobro poznajemo. Ali neumitno je i dalje, po Šopenhaueru, da ostajemo u okvirima kauzalne nužnosti. Taj lanac determinacije mora da počne od nekog uzroka a on svakako nije, po njemu, razumne prirode. Ne poznaje on nešto što bi moglo da se označi kao racionalni pokretač moralnog delanja, za njega je ono što neki nazivaju moralna

²⁴ Ebeling, H, «Sloboda. Jednakost. Smrtnost. Šopenhauer i teorija moderne», u: *Šopenhauer i savremena misao*, Bratstvo – Jedinstvo, Novi Sad, 1990, str. 9.

²⁵ Isto, str. 10.

²⁶ Šopenhauer, A, *O slobodi volje*, str. 24.

²⁷ Širmaher, V, „Šopenhauer kod novijih filozofa“, u: *Šopenhauer i savremena misao*, Bratstvo – Jedinstvo, Novi Sad, str. 74.

savest nešto čisto empirijske prirode pa veli: „Savest se sastoji otprilike od 1/5 straha od ljudi, 1/5 dezidemonije²⁸, 1/5 predrasuda, 1/5 taštine, 1/5 navike“.²⁹ Savest treba da se zameni samilošću koja jeste pod kontrolom strasti, ali koja jedino može da bude oslonac u etičkom aktivitetu, i jedino nam ona može omogućiti da, u jedinstvu sa celokupnim čovečanstvom, načas iskoračimo iz onog čulnog i sjedinimo se sa svetskom voljom. Van toga mi smo neprestano izloženi kauzalnoj nužnosti koja se ogleda u neprestanom javljanju i smenivanju raznih motiva. Oni se u nama smenjuju na način da jači motiv istisne onaj slabiji i na kraju najjači motiv u nama pobeđuje po neumitnom zakonu nužnosti. Ovakvo Šopenhauerovo objašnjenje ljudskog ponašanja veoma je blisko savremenoj psihologiji, pa ga to čini, u tom smislu, i danas veoma aktuelnim misliocem pa možemo reći da je: „Implicitna teorija neslobode moderna upravo u meri u kojoj su njene premise postale osnov empirijsko-analičkim naukama“³⁰ a znamo da su to glavni postulati današnjih nauka koje proučavaju ljudsko ponašanje.

Niče

Niče je svakao mislilac koji je na najradikalniji način povezao ljudski praksis sa emocijama (odnosno strastima), ili, tačnije, možemo reći da ga je potpuno sveo na njega. Nije priznavao etiku kao takvu i smatrao je da takvo stanje treba da se prevlada, kao nešto što sputava čoveka. Ipak, smatramo, da je i takvim razumevanjem on na jedan implicitan način postulirao jedno svojevrsno etičko shvatanje. Već je rečeno da je njegova antropologija izrazito povezana sa čulnom stranom čoveka: „Mi neminovno ostajemo u strasti, mi sebe ne razumemo, mi sebe moramo da brkamo sa drugima, za nas večno važi tvrdnja: 'Svako je najudaljeniji od sebe' – s obzirom na nas same mi nismo nikakvi 'saznavaoci'“³¹. U stopljenosti sa našim emocijama mi ne možemo nikako da objasnimo svoje sopstvene pokretače akcija, pa, sledstveno tome, niti na njih da utičemo. Isto tako to ne može da bude predmet nikavog našeg razumnog promišljanja. Za Ničea, mi smo čista akcija, ne postoji nešto što se zove predumišljaj. Taj svet strasti je ne samo ono što vodi naše delanje već nešto što nas potpuno određuje. Ovo određenje ne trebamo shvatiti u čisto prirodnom smislu, jer je ljudske strasti video na kvantitativno

²⁸ Strah od bogova.

²⁹ Šopenhauer, A, *O temelju morala*, Bratstvo Jedinstvo, Novi Sad, 1990, str. 13.

³⁰ Ebeling, H, «Sloboda. Jednakost. Smrtnost. Šopenhauer i teorija moderne», u: *Šopenhauer i savremena misao*, Bratstvo – Jedinstvo, Novi Sad, 1990, str. 11.

³¹ Niče, F, *Genealogija morala*, Bonart, Nova Pazova, 2001, str. 8.

drugačiji način: „Život i unapređenje uvijeta života jeste glavni smisao življenja, ali za čoveka ne u sloju animalnosti, pa čak ni ljudskosti koja se iscrpljuje u golom življenju, nego u oblicima života koji nadilaze samu naturalnu opstojnost u sloju nadnaturalnosti“.³² Zbog toga ljudske akcije, premda su prirodno determinisane, ipak kvalitativno drugačije od čisto prirodnog poretka uzročnosti, iako se čini da Niče nije dao konsekventno objašnjenje prirode ove razlike. Za razliku od Šopenhauera koji je osnov moralnosti video u saosećanju, ili Hjuma koji je insistirao prilagođavanju emocija socijalnom kontekstu, Niče nije prihvatao nikakvo ograničavanje strasti. Takvo ograničavanje nije smelo da dođe niti od nauke, niti od metafizike, pa čak ni od same istine. Razum, po njemu, nije trebalo da bude vodič čovekovih akcija niti bi on to uopšte i mogao da bude budući da je svako pozivanje na njega video kao borbu strasti gde bi trebala da se potencira jedna od njih naučrb druge. Kao paradigmatički primer za ovo on navodi asketski ideal, za koji je smatrao da u sebi krije samoprotivrečnost: „Tu vlada resantiman kome nema ravna, resantiman nezadovoljenog instikta i volje za moć, volje koja bi htela da zagospodari ne samo nečim u životu već i životom samim“.³³ Prednost je davao parcijalnim strastima nasuprot jedinstvu ličnosti. Pristalice asketskog načina života samo su svoje trenutne čulne posticaje podredili nekima koje su smatrali višim, ali koje su takođe iracionalnog isvakako vanrazumskog osnova. Isto važi i za one koji su se bavili ili imali pogled na svet blizak metafizičkom ili naučnom, pa i za moral shvaćen u običajnosnom smislu, i možemo reći da će se on: „povezujući ovu sublimaciju koja nastaje iz moralnosti sa sistemom društvenog vrednovanja (i potiskivanja) približiti Frojdovoj sublimaciji“,³⁴ što zapravo znači da se i on približio psihologističkim objašnjenjima ljudskog delovanja, možda bismo čak mogli reći i psihološkom redukcionizmu. I tu se ljudske individue vide kao egoističke jedinice koje delaju u skladu sa zadovoljenjem svojih interesa koji se, u krajnjem, mogu svesti na čulna „zadovoljstva“ (ako o nekim „zadovoljstvima“ kod Ničea uopšte i možemo da govorimo). Svaki pokušaj ograničavanja ovog osnovnog nagona, koji je, posredno ili neposredno, nametnut od strane drugih ljudi vidi kao izraz nezavoljenja sopstvenih nagona, odnosno razarajuće mržnje, a kao tipičan primer toga navodio je religiju: „Stvarni pronalazak osnivača religija jeste prvo: postavito određeni način života i svakodnevice morala, što deluje kao *disciplina voluntatis* i ujedno odstranjuje

³² Filipović, V, *Novija filozofija zapada*, str. 52.

³³ Niče, F, *Genealogija morala*, str. 119.

³⁴ Vatimo, Đ, *Subjekt i maska (Niče i problem oslobođenja)*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojadinovića, Sremski Karlovci – Novi Sad, 2011, str. 100.

dosadu“.³⁵ A volja samo želi da bude zadovoljena, i u tom cilju ona otklanja sve prepreke koje joj tu stoje na putu. Volja ne može da se odvoji od života i od praktičkog delanja jer je ona taj život sam. Svaki pokušaj njenog kanalisanja dovodi da patoloških oblika ponašanja, što slikovito pokazuje upravo sam Niče: „To je nervozni profesor, koji bi rado bio besni tiranin – i koji biva samo bacan onamo – tamo između tihog uživanja najviših kulturnih dobara i onog tajnog, gorućeg zahteva za stvarnim životom“.³⁶ Slobodu Niče može da misli samo kao slobodu delanja pa je slobodna samo ona individualna volja koja nije ograničena u svome ispoljavanju. A pošto kod njega sve u tom ispoljavanju jasno je da ni nema smisla govoriti o nekakvoj slobodi van toga. Čovek je slobodan onoliko koliko može nesputano da ispoljava svoje strasti. Sve što na tom putu ograničava jeste ono što de fakto vodi u neslobodu, pa bilo da je to i sam razum. Zbog toga Niče ne može da misli nikakvu slobodu zasnovanu na raciju. Zapravo nije mogao da misli slobodu uopšte jer je on priznavao samo delanje kao apsolutnu imanenciju. On tako nije mislio emocije kao pokretač delanja, jer one jesu i jedino mogu biti samo delanje: „Zahtevati od sile da se ne ispolji kao sila, da ne bude želja za pobeđivanjem, savlađivanjem, gospodarenjem, žudnjom za neprijateljima i otporima i poredama, upravo je isto tako besmisleno kao i zahtevati od slabosti da se ispolji kao sila“.³⁷ Bio je veoma kritičan prema svakom moralnom shvatanju koje je zahtevalo od čoveka potiskivanje ili bilo kakvu sublimaciju strasti, za šta je smatrao im povesne korene, pa je: "Središnjost Ničeovog interesa za moral jasna budući da pod ti pojmom on misli sokratski, platonski, i hrišćanski *racio* u svojoj složenosti kao totalitet individualnog i društvenog života, koji obuhvata u sebi mnoštvo aspekata koji svi mogu da se vide kao moralni fenomeni, kako zbog njihove veze sa totalitetom, tako i zbog toga što svi oni dele suštinski karakter toga totaliteta; ti aspekti se naime zasnivaju na jednoj suštinski moralnoj perspektivi“.³⁸ A on jeste nudio jedan suštinski drugačiji pogled na svet po kome svako delanje pojedinca ima prirodnu kauzalnost koja se nalazi isključivo u njemu samom, i koji nije niti povesno niti običajnosno uslovljen. Realni tradirani moralni fakcitet vide je kao povesni proces ljudske dresure čije je suštinsko obeležje potiskivanje emocija. To je, po njemu, za posledicu imalo udaljvanje od istinske čovekove prirode koju on vidi kao strastvenu, ali ne i čisto naturalnu jer je Niče postulirao jedan magloviti nadnaturalni konstrukt iz koga bismo trebali da razumemo ljudski

³⁵ Niče, F, *Vesela nauka*, Grafos, Beograd, 1989, str. 256.

³⁶ Windelband, W, *Povijest filozofije*, str. 255.

³⁷ Niče, F, *Genealogija morala*, str. 40.

³⁸ Vatimo, Đ, *Subjekt i maska (Niče i problem oslobođenja)*, str. 98.

podstrek za delanje. Ovo je zamišljeno kao nešto što nije ni čisto animalno, ali je još manje racionalno. Teško je jasno definisati ovu njegovu formulaciju, ako je tako nešto upšte moguće. Ono što bismo mogli da navedemo kao najbliže određenje jeste da je to čisto i apsolutno subjektivno i da dolazi isključivi iz subjekta. Nikakav pokretač delanja koji dolazi van nas samih nije mu prihvatljiv. Zato on ni ne može da misli delanje niti u socijalnom kontekstu, kao Hjum, niti kao nekakvo saosećanje odnosno zavist kao Šopenhauer. Delanje ne sme da bude nekakva reakcija na spoljšnje impulse već mora biti samopostavljeno. Distancirajući se i od hjumovskog i od šopenhauerskog shvatanja moral on veli: „Da možda ne stojimo na pragu jednog perioda koji bi trebalo označiti negativno, ponajpre kao van-moralni: danas se bar među nama imoralistima javlja sumnja da oslućujuća vrednost jednog postupka leži upravo u onome što je u njemu nenamerno“.³⁹ Nikakva teleološka usmerenost ne treba da bude suštinski određujuća vrednost nekog dejstujućeg akta. Takvim shvatanje kao da je Niče predvideo potonji razvoj događaja kada je u pitanju objašnjenje ljudskog ponašanja koji karakteriše naglašeni psihologizam i emancipacija sadašnjosti. Delanje treba da karakteriše jedna nesputana energija koja snagu crpi iz same sebe. Prihvatljiva je samo ona strast koja deluje kao pokrećujuća snaga koja deluje na večnom i neprekidnom zadatku potvrđivanja samoga sebe, ali ne nikako i ona koja bi mogla da deluje desktruktivno na sam taj proces, pa tako kaže, na primer, „Kada neko nije kadar da prevlada „duševni bol“ krivica nije – grubo rečeno – do njegove „duše“, nego je pre do njegovog trbuha“.⁴⁰ Ničeova antropologija vidi čoveka kao biće neprekidnog aktiviteta, gde svaka pasivnost i uzdržanost suštinski predstavlja pad. Ali ta destrukcija, videli smo, ne dolazi samo spolja, već ona itekako može da dođe i iznutra od strane samih emocija. Zbog toga on, reklo bi se dosta arbitrarno, paravi selekciju strasti na prihvatljive i neprihvatljive. Tu merilo nije ni potencijalna destruktivnost pod uslovom da nije usmerena na samu sebe jer: „Viteško-aristokratski sudovi imaju za svoju pretpostavku moćnu telesnost, rascvetano, bogato, čak i prebujno zdravlje, zajedno sa onim što služi održavanju toga“.⁴¹ Deluje da tako isključuje svaku socijalizaciju koja počiva na racionalnom ograničavanju i usmeravanju delanja i samokontroli, što ga približava negativnim antropološkim shvatanjima gde se bilo kakva zajednica vidi kao nužno zlo. Po tome je nemoguće bilo kakvo racionalno usmeravanje emocija i svako tobože

³⁹ Niče, F, *Sumrak idola*, Grafos, Beograd, 1983, aforizam 32.

⁴⁰ Niče, F, *Genealogija morala*, str. 131.

⁴¹ Isto, str. 28.

pozivanje na to shvata se kao zahtev da se jedna strast potisne u ime druge, i dalje se, po Niče, tu ni ne može ići.

Zaključak

Pitanje da li su emocije glavni, odnosno čak i jedini pokretač ljudskog dealanja, ili razum može da bude i jeste ono što suštinski oblikuje ljudsko ponašanje, jeste nešto čime će se, verujemo, ljudska misao još dugo baviti, i na njega nikada neće moći da se da konačni odgovor jer: „Filozofija akcije je samo noviji naziv za tradicionalnu praktičku filozofiju koja se, još od antičkog doba i Aristotelovog razlikovanja između *nous praktikus* i *nous theoretikus*, bavila najoštijim pitanjima o ljudskom ponašanju, pitanjima o racionalnosti, odnosu slobode i nužnosti i dr.“⁴² A to su sve pitanja koja su suštinska za temu kojom se bavimo. Treba još jednom naglasiti da nije glavno pitanje da li čovek kao biće poseduje razum, već da li su odluke koje on donese ono što odlučujuće utiče na neku našu akciju. Posmatrajući istoriju ljudske misli nameće se neodoljiv zaključak da je odgovor na ovo pitanje u velikoj meri povosno uslovljen. Stiće se utisak da su se ciklično smenjivali periodi kada su emocije potiskivane u ime razuma i onih gde strastima davalo apsolutno prvenstvo. Sa razvojem empiriskim nauka, njihovo područje istraživanja sve sve više širilo i uveliko je ušlo u mnoge humanističke nauke. Mnoga takva istraživanja danas daju za pravo misliocima kao što su Hjum, Šopenhauer i Niče, kada je u pitanju teorija ljudske motivacije i uopšte ljudskog unutrašnjeg života. Baš zbog toga bavljenje ovim misliocima zaslužuje punu pažnju. Ništa ne vrede sva ta grandiozno promišljena i postavljena moralna načela ako u realnosti ne dolazi do njihovog poštovanja. Pa u etičkim promišljanjima postaje ključno upravo to: ne primarno istraživanje onoga što može da se smatra moralnim oblikom ponašanja već šta ljude u realnom kontekstu života nagoni da se ponašaju u skladu sa tim postulatima. Bez toga bi sva naša pravila ostala bi mrtva slova na papiru. Kada o ovome govorimo, kao važno pitanje se nameće mogućnost ljudske slobode kada se radi o sopstvenom izboru odluka koje se tiču delanja. Ako bi se ispostavilo da ona ne postoji, sasvim je jasno da onda ne bi uopšte bilo smisleno govoriti o bilo kakvoj etici jer ona u svojoj srži mora da nosi nju kao osnovu. Dodatni problem predstavlja i činjenica da je teško dati neku jedinstvenu odrebu slobode, pa vidimo da se ona kod različitih autora shvata na veoma diferentne načine: „U pokušaju da formulišu zadovoljavajući odgovor mnogi

⁴² Lazović, Ž, *Razlozi, uzroci i motivi (Hjum i Kant)*, str, 9.

filozofi su pošli od pretpostavke da čovek poseduje slobodu kao moć izbora i da, u situacijama kada slobodno odlučuje o svojim postupcima, nije determinisan prirodnim uzrocima nego se rukovodi razlozima, pa, pošto sloboda u tom smislu podrazumeva odsustvo prirodne nužnosti, ni razlozi za postupke se ne mogu smatrati uzrocima u uobičajnom značenju⁴³. Tu se kao važno pitanje postavlja i odnos i (eventualno) diferenciranje pojmova uzroka i razloga: „Poistovećivanje razloga sa uzrocima ukinulo bi, veruje se, očiglednu razliku između onoga što činimo i onoga što nam se prosto dešava, čime bi bio ugrožen čitav niz pojmova⁴⁴ koji zauzimaju izuzetno važno mesto u celokupnoj slici o ljudskom ponašanju“⁴⁵. Taj njihov odnos i eventualna suptilna razlika jesu upravo ono u čemu bi mogao da se kreće slobodno delanje. Trojica autora o kojima smo ovde govorili, ili su u potpunosti negirali ljudsku slobodu ili su je dozvoljavali u veoma uskim okvirima. Da naše strasti odlučujuće utiču na njihovo oblikovanje, bila je tačka oko koje su se slagali, ali su se ipak razlikovali u tome koliko smo i da li smo sposobni da im se odupremo i da ih kanališemo. Niče je, naime, smatrao, da tako nešto niti je moguće niti poželjno; Šopenhauer je napravio svojevrstu kvantitativno-kvalitativnu skalu odnosa strasti i slobode gde, doduše, ipak krajnju prevagu uzima ovo prvo; dok je Hjum video socijalni kontekst kao korektiv strasti. Mnogi su, i pre i posle njih, pokušavali da postuliraju ideje po kojima je čovek, pre svega, razumno biće koje kontroliše i ovladava svojim emocijama. Reklo bi se da tokovi istorije, kako na makro tako i na mikro planu, nisu njima dali za pravo. Sve ideologije koje su bezuslovno verovala u moć ljudske racionalnosti da pokreće naše delanje doživele su totalni krah. Čovekovo delanje često ide u pravcu destruktivnih oblika ponašanja, kako po same sebe, tako i za društvo, i pored posedovanja racionalne svesti o tome. To samo govori koliko je velika moć emocija i kako im je teško odupreti. Baš zbog toga su mislioci o kojima smo govorili aktuelniji nego ikada.

Literatura

1. Ebeling, H, «Sloboda. Jednakost. Smrtnost. Šopenhauer i teorija moderne», u: *Šopenhauer i savremena misao*, Bratstvo – Jedinstvo, Novi Sad, 1990.
2. Filipović, V, *Novija filozofija zapada*, Nakladni zavod matice hrvatske, Zagreb, 1992.
3. Frojd, S, *Iz kulture i umetnosti*, Matica Srpska, Novi Sad, 1970, str. 277.

⁴³ Isto, str. 10.

⁴⁴ Odgovornost, hotimičnost, moralne procene.

⁴⁵ Lazović, Ž, *Razlozi, uzroci i motivi (Hjum i Kant)*, str. 10.

4. Hjum, D, *Istraživanja moralnih načela*, Albatros plus, Beograd, 2015.
5. Kant, I, *Kritika praktičkog uma*, Kultura, Zagreb, 1956.
6. Lazović, Ž, *Razlozi, uzroci i motivi (Hjum i Kant)*, FDS, Beograd, 1988.
7. Niče, F, *Genealogija morala*, Bonart, Nova Pazova, 2001.
8. Niče, F, *Vesela nauka*, Grafos, Beograd, 1989.
9. Niče, F, *Sumrak idola*, Grafos, Beograd, 1983.
10. Perović, M, *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad, 2013.
11. Širmaher, V, „Šopenhauer kod novijih filozofa“, u: *Šopenhauer i savremena misao*, Bratstvo – Jedinstvo, Novi Sad.
12. Šopenhauer, A, *O slobodi volje*, Svetovi, Novi Sad, 1992.
13. Šopenhauer, A, *O temelju morala*, Bratstvo Jedinstvo, Novi Sad, 1990.
14. Vatimo, Đ, *Subjekt i maska (Niče i problem oslobođenja)*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojadinovića, Sremski Karlovci – Novi Sad, 2011.
15. Windelband, W, *Povijest filozofije*, Naprijed, Zagreb, 1990.

Lazar Trifunović
Faculty of Philosophy
University of Novi Sad
lazartrifunovic02@gmail.com

EMOTIONS AS MOTIVATORS OF HUMAN ACTIONS

Abstract: Our intention was to illuminate the problem of emotion as motivators of our actions. We considered views of those authors we deemed paradigmatic for the topic we were dealing with. We were dealing with their similarities and differences when it comes to looking the problem that interests us here. We considered that we managed to get close to the contemporary time context.

Keywords: Action, Emotion, Motive, Intellect, Cause.

UDK: 165.62 Levinas E.

Vuk Trnavac
Filozofski fakultet
Univerzitet u Novom Sadu
vuktrnavac@gmail.com

„BLIŽNJI KAO DRUGI JE BRAT“:¹ LEVINASOVA „EMOCIONALNA FENOMENOLOGIJA BLISKOSTI“ IRAŽENA HORIZONTOM LICA DRUGOG

Apstrakt: Misao Emanuela Levinasa svakako predstavlja veoma plodno tle kada se želi na filozofski savremen način govoriti o sjevremenom pitanju odnosa mišljenja i osećanja. Počevši od Platona kao uzora, pre svega motivima iz *Fedra*, a onda i kroz pojmovne odnose *Istog* i *Drugog* iz *Sofista*, ekstrapolirane na etiku kao prvu filozofiju, u judeo-hrišćanskom duhu odgojeni Emanuel Levinas stvara jednu *par excellence* (post)hegelijansko-fenomenološku strukturu termina (pojmova) koja mu pomaže u zadatku da objasni, neki bi rekli najbanalnije probleme ljudskosti, a sam Levinas kaže da mu je prevashodna namera (*želja*): „da otkrije značenje (*smisao*) etike“. U ovom istraživanju, nakon uvodnih perspektiva u temu, pokušaćemo da istaknemo kako kroz korelaciju Izricanja i Izrečenog, pristigavši od intencionalnosti do osećaja, Levinas izlaže jedan od njegovih ključnih koncepata *Lica Drugog*. Treba pokazati da je ovaj koncept horizont u kojem se pojavljuje *blizina*, koja nije ništa drugo nego mogućnost, ali time i nužnost Moje-;Naše odgovornosti za *Drugog*, koji upravo putem 'emocionalnih ostvarenja' 'te' *blizine* i dolazi(mo) do *bližnjeg* ili kako bi Levinas istakao – on je *brat*.

Ključne reči: Fenomenologija, Levinas, *Drugost*, *Drugi*, *Lice Drugog*, *blizina*, emocionalno.

Bratu Luki

*Uvod – Negostoprmljivo gostoprinstvo linijom broj(a) dva
„Neko je siromah kod mnoga blaga, a neko je bogat kod svog siromaštva“²*

¹ Ovaj Levinasov citat možemo pronaći u: Levinas, E, *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstovovanja*, (original: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff 1974.), Jasen, Nikšić, 1999, str. 133. (Ova publikacija je objavljena na ćirilicnom pismu).

² „Poslovice (Solomonove)“ u: *Biblija*, Dobra vest, Novi Sad, 1989, pag. 13,7, str. 428. (Ova publikacija je objavljena na ćirilicnom pismu)

U okvirima javnog gradskog saobraćajnog prevoza u Beogradu, verovatno od kako on postoji, saobraća i tramvajska linija *broj(a) dva*, koja nema početnu i završnu stanicu, nego kruži. Ovaj krug možemo tumačiti i kao svojevrsnu *granicu* koja je nekada odvajala *elitu*³ koja je živela unutar tih granica i *Drugih*, te se može reći da je „predstavljala paradigmu jednog urbanog snobovskog *mentaliteta*.“⁴

Ipak, *Hotel dvojka*, dokumentarno filmsko ostvarenje Marka Mamuzića iz 2015. godine prikazalo nam je sasvim drugačiju perspektivu nasuprot društvenom statusu *biti iz kruga dvojke*, jer je ovo *zimski priča* o *beskućnicima* koji tokom ovog godišnjeg doba, zbog hladnoće, „pune pansionere ovog hotela“, odnosno ovi *ljudi* tada *žive* upravo u tom tramvaju na liniji *broj dva* u Beogradu.⁵ Nameće nam se sada pitanje, šta znači *biti beskućnik*? Da li to znači narušavati sva pravila *čistog gostoprimstva*,⁶ koje Derida kritikuje kod Kanta,⁷ putem jednog specifičnog *novuma* u vidu *negostoprimljivog gostoprimstva*?

Levinas bi verovatno povodom ovoga rekao da „*nepravda* putem koje *vlastito ja* živi u nekom totalitetu, uvek je ekonomska.“⁸ Ipak, on dodaje da: „*Lice* razbija sistem“,⁹ budući da on priča o *pravdi* koja se „odaje Totalitetu“¹⁰ i da je njen „jedini cilj može biti ekonomska jednakost“, jer se ona „ne rađa iz samog dejstvovanja nepravde“, nego „ona dolazi spolja“.¹¹

³ Konsultujte: „Zoran Đinđić o agresivnoj fazi Demokratske stranke. Krug dvojke kao državna granica“. Razgovarao Nenad Stefanović. Duga, Beograd, 16–29. avgusta 1997.

⁴ <http://www.rts.rs/page/tv/sr/story/21/rts-2/3735806/hotel-dvojka---dok-film.html> (poslednji ulaz 1.12.2019.) (Kurzivi autor – V. T.)

⁵ Isto. (Kurzivi V. T.)

⁶ Vidite: Milenković, I, „Kritika čistog gostoprimstva“, u: *Glas i pismo: Žak Derida u odjecima*, Urednik zbornika radova: Petar Bojanić, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2005, str. 177-181. (Kurzivi V. T.)

⁷ Takođe i originalni tekst: Derrida, J, *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond*, Translated by: Rachel Bowlby, Stanford University Press, Stanford, California, 2000.

⁸ Levinas, E, *Među nama. Misliti na drugog. Oglеди*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1998, str. 47 (Ova publikacija je objavljena na ćirilicom pismu).

⁹ Isto, str. 53. (Kurzivi V. T.)

¹⁰ Isto, str 55. (Kurzivi V. T.)

¹¹ Isto, ista. (Kurzivi V. T.)

U insertima iz pomenutog filma ćemo zaista videti kako ovi *ljudi jedni drugima* „ne darivaju *od srca*, nego od *hleba iz svojih usta*, svoj zalogaj *hleba*“¹² kako bi sa *Drugim* i to, kao i sve *Drugo po-delili*, a najviše što *dele* jeste čista i nepatvorena fenomenologija intersubjektivnog suživota koji je oslobođen svega što se putem *sistema* postavlja kao puka *aritmetička (ne)pravednost*, koja se kao spoljašnjost pojavljuje u obliku, iz Levinasove perspektive, jedne jedine svrhe – *ekonomske (ne)jednakosti*. Dakle, neposredan i otvoren odnos među ljudima, kao što ga imaju *dva beskućnika* u našem primeru, ne konstituiše *pravda*, već po Levinasovom mišljenju „on čini pravdu mogućom“¹³

Osim *(ne)pravednosti*, još jedan važan pojam koji Levinas analizira, a koji i nama može biti važan za ovo istraživanje, jeste već pomenuti *mentalitet*. Ovaj pojam on derivira iz perspektive Levi-Brilovog *intelektualističkog empirizma* smatrajući da je on „otišao dalje od psihologije 'belog, odraslog i zdravog čoveka'“¹⁴ Naime, postojanje *primitivnog mentaliteta* dovodi u pitanje *um* koji je kao rezultat perioda prosvetiteljstva postavljen *zakonodavcem sveta* i onim svakako *starijim* od ovog *primitivnog*.¹⁵ Ipak, Levinas smatra da radovi Levi-Brila prevazilaze psihologiju i psihosociologiju, atakujući na okosnicu *intelektualističkog naturalizma*, ne radi vraćanja na *verovanja* primitivnih društava, već radi *modusa bivstvovanja* – jedne *ontologije* koja omogućava *strukture duha* koje omogućavaju takva *verovanja*.¹⁶

Zapitajmo se sada na šta Levinas misli kada govori o jednoj takvoj *ontologiji*? Najmanje što možemo pružiti kao mogući odgovor jeste da se složimo sa autorima koji misle da se u Levinasovoj fenomenološkoj misli *etika* ispostavlja

¹² Levinas, E, *Otherwise than being or beyond essence*, Springer Science+Business Media, Dordrecht, 1991, str. 74. Nakon ovog citata Levinas dodaje i „otvorenost ne samo novčanika, nego i vrata svoga doma“ i citira *Stari Zavet*: „podeliti hleb svoj s gladnima, primiti u dom svoj beskućnike“ (Isaija 58,7) U izdanju koje smo mi konsultovali taj deo teksta ide ovako: „S onim ko gladuje, *hleb ti svoj podeli* i u *kuću svoju* sirotu bez stana uvedi; kad čoveka golog vidiš, odeni ga, i od *bližnjeg svoga ne kloni se*. 8 Tad će *svetlost* tvoja kao zora sinuti i *zdravlje* će tvoje brzo da procvate; *pravda tvoja* pred tobom će ići i *slava Gospodnja* tebe će pratiti.“ (Kurzivi i u tekstu i u referenci V. T.): „Isaija“ u: *Biblija*, Dobra vest, Novi Sad, 1989, str. 495.

¹³ Isto, ista. (Kurziv V. T.)

¹⁴ Isto, str. 59. (Kurziv V. T.)

¹⁵ Isto, str. 60. (Kurziv V. T.)

¹⁶ Isto, str. 61-62. (Kurziv V. T.)

sudištem ontologije,¹⁷ što i sam Levinas eksplicitno potvrđuje stavom *celokupni čovek je ontologija*.¹⁸ Najadekvatnije odgovore na početku i na kraju svog remek-dela *Totalitet i Beskonačnost* ponudio nam je upravo njegov autor: „Ontologija kao *prva filozofija* je *filozofija moći*“,¹⁹ međutim on ne *Želi* takvu *nasilnu ontologiju*, kao *prvu filozofiju*, kojoj pride prethodi i sama *metafizika*, već Levinas sopstvenim istraživanjem na kraju svog tragalačkog puta u pomenutoj knjizi, dolazi do rezultata da: „Moral nije grana filozofije, već *prva filozofija*.“²⁰

U narednom delu istraživanja pokušaćemo da prikažemo kako je nasuprot tom gorepomenutom vladajućem principu filozofiranja *uma* (*umom*), koji je kao dominantna *filozofska moć isceljenja* bivao strukturisan kao *homeopatija*,²¹ Levinas uspeo da uspostavi jednu *alternativnu alergologiju*.²²

*Levinasova alternativna alergologija odnosa Istog sa Drugim
Poreklo i rođenje filozofije je u alergiji.*²³ *Filozofija je egologija.*²⁴

Kao što mi držimo da Hegel uspostavlja *pojmovnu utakmicu* između *Istog* i *Drugog* derivirajući njihov odnos iz Platonove ontologije, tako Petar Bojanić smatra da Levinas ove pojmove, ali i koncept *Trećeg* i *Beskonačnosti* preuzima upravo od Hegela.²⁵ Naravno, Levinas ih misli potpuno drugačije stavlajući nam

¹⁷ Prole, D, “Ontologija kao ciklično mišljenje – Levinas i Platon” u: *Arhe* 13, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2010, str. 33-36. (Kurziv V. T.)

¹⁸ Levinas, E, *Među nama. Misli na drugog. Oglеди*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1998, str. 11.

¹⁹ Levinas, E, *Totality and Infinity: An essay on exteriority*, Translated by Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh, 2007, str. 46. (Kurziv i prevod V. T.)

²⁰ Isto, str. 304. (Kurziv i prevod V. T.)

²¹ Bojanić, P, *Homeopatije. Horror autotoxicus*, Službeni glasnik, Beograd, 2009, str. 39. (Kurziv V. T.)

²² (Kurziv V. T.) Celokupnu ovu terminologiju smo preuzeli iz iste knjige, konkretno ovaj pojam se može naći na str. 97.

²³ Levinasovo otkriće da je „poreklo i rođenje filozofije u alergiji“ smo saznali u: Bojanić, P, *Homeopatije. Horror autotoxicus*, Službeni glasnik, Beograd, 2009, str. 43. Autor ovde referira na Levinasov tekst *Transcendance et hauteur* (1962).

²⁴ Levinas, E, *Totality and Infinity: An essay on exteriority*, Translated by Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh, 2007, str. 44. (Prevod autor – V. T.) Postoje tvrđenja da je ovaj stav prvi formirao Edmund Huserl u *Kartezijanskim meditacijama. Uvod u fenomenologiju*, iako ga mi kao eksplicitno takav ni na jednom mestu nismo pronašli, ipak jasno, Huserl je bio Levinasu lektira i inspiracija.

²⁵ Bojanić, P, *Homeopatije. Horror autotoxicus*, Službeni glasnik, Beograd, 2009, str. 41-43.

doznanja: „Mi smo *Isto* i *Drugo*.“²⁶ I dodatno nam razjašnjava da: „*Drugo* nije negacija *Istog*, kako bi hteo Hegel. Fundamentalni faktum ontološkog podvajanja na *Isto* i *Drugo* je ne-alergičan odnos *Istog* sa *Drugim*.“²⁷ Levinas u samom tekstu, neposredno pre ove, umeće još jednu veoma važnu rečenicu: „u tome leži tvrdnja da je samoosvešćenje već jezik, da je suština jezika dobrota ili takođe da je *suština jezika prijateljstvo* i *gostoprimstvo*.“²⁸ Osim ovoga, veoma je bitno naglasiti da Levinas u *Totalitetu i Beskonačnosti diskursom* koji se javlja upravo *putem jezika* smera da zapazi „relaciju koja ne bi bila alergična na *drugosti*, da zapazi *Želju*, gde moć, u suštini ubica *Drugog*, okrenuta *licem prema Drugom*, postaje i 'protiv svakog *zdravog razuma*', *nemogućnost ubojstva*, postaje dakle *uvažavanje Drugog* ili *pravde*.“²⁹

Shodno prvom delu *creda* ovog poglavlja, ali i ovoga do sada rečenog treba zaključiti da su Levinasove metode isceljenja u *dijalektičkoj igri Istog* i *Drugog* sasvim drugačije od Hegelove. On to čini suprotstavljajući se Hegelovom metodu *homeopatije* koja se bavi simptomima i analoški je utemeljena i ustanovljavajući jedan *govor*, odnosno *diskurs* protiv *alergije* koji je kako Petar Bojanić misli „poziv na opuštanje i oprez u isti mah“.³⁰ Ovakav postupak se može razumeti u kontekstu nužnog raskida filozofije sa državom, ali i medicinom.³¹ Sa druge strane, i *alternativna alergologija* u sebi ispostavlja vid *nasilja* koji se manifestuje u *alergiji* prema *alergiji* na *Drugoga*. „Ili drugačije, subjekat čuva *Drugoga* samo ukoliko uništava ono što drugoga negira.“³² Ipak, štiteći život *Drugoga* brani se i subjektivnost „slobodna poput *vjetra*“,³³ a uzdisanje *spoljašnjeg vazduha* u kojem se unutrašnjost, izložena svim *vetrovima*, sama od sebe oslobađa kao duboko disanje kojim *dah* preseca *vetar Drugosti*.³⁴

²⁶ Levinas, E, *Totality and Infinity: An essay on exteriority*, Translated by Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh, 2007, str. 39. (Prevod i kurziv – V. T.)

²⁷ Levinas, E, *Totalitet i beskonačnost*, Jasen, Nikšić, 2006, str. 274. (Ova publikacija je takođe objavljena na ćirilicom pismu, kurziv V. T.)

²⁸ Isto, ista. (Kurziv V. T.)

²⁹ Isto, str. 32. (Kurziv V. T.)

³⁰ Bojanić, P, *Homeopatije. Horror autotoxicus*, Službeni glasnik, Beograd, 2009, str. 97. (Kurziv V. T.)

³¹ Isto, ista.

³² Isto, str. 100. (Kurziv V. T.)

³³ Levinas, E, *Totalitet i beskonačnost*, Jasen, Nikšić, 2006, str. 9. (Kurziv V. T.)

³⁴ Levinas, E, *Otherwise than being or beyond essence*, Springer Science+Business Media, Dordrecht, 1991, str. 180. (Kurziv V. T.)

Nasuprot ovakvoj našoj i Bojanićevoj interpretaciji, ovakav Levinasov manir da preuzme „dva najviša roda iz Platonovog *Sofista*, kao matricu čitanja ukupne povesti filozofije“, po mišljenju Dragana Prola, „nesumnjivo znači rizikovati neodmereno pojednostavljenje“.35 Njegova kritika se tu ne zaustavlja, već i drugu deo *creda* ovog poglavlja Prole ne tumači kao stanje koje Levinas zatiče pre svega posle Hegela, a pre samog sebe, nego kao „rezime Levinasove kritike Platona“, koja „poseže za nedozvoljenim filozofskim sredstvima“,36 navodeći pride i pre samog *creda* rečenicu koja rezultira našim drugim delom *creda*: „Ideal sokratovske istine počiva, dakle, na suštinskoj dovoljnosti *Istog*, na identifikovanju ipseiteta, na egoizmu.“37 Ipak, smatramo da Levinas ovde svakako nije ciljao da Platona proglasi *egoistom* niti ovakvim principom mišljenja, možemo reći vajhedovski, referisanjem isključivo na Platona objašnjava povest filozofije. On iznosi da je smisao Sokratove pouke da od *Drugog* (čoveka) ne primiti ništa osim onoga što je oduvek u meni deluje (ciljajući na *daimonion* – savest) kao da oduvek posedujem ono što mi dolazi od spolja, a time sleduje *ontološko* prvenstvo *Istog*.38 Mada, ne bi trebalo da bude tako, jer kako kaže Levinas: „Stranost *Drugoga*, njegova nesvodivost na mene, na moje misli i posjedovanja, izvršava se samo kao dovođenje u pitanje moga *spontaniteta*, samo kao *etika*.“39 Da ova relacija nije (*odisejsko-platonovski*) *tehničko-epistemološka*, ali ni ono (*avramovsko-isusovski*) *jerusalimska* i *više od toga*, Levinas nam potvrđuje i u predgovoru *Totaliteta i Beskonačnosti*: „Odnosenje između *Istog* i *Drugog* uvijek se ne svodi na saznanje *Drugog* od strane *Istog*, niti čak na objavljivanje *Drugog* *Istom*, što je već sasvim različito od otkrivanja.“40

Osim ovoga, kao uvod u finalno poglavlje, Levinas nam sugerše da „Posredovanje (karakteristika zapadne filozofije) ima smisla samo ako se ne ograniči na redukovanje razdaljina.“41 Ipak, tačke ne moraju biti *beskonačno udaljene* i time fizičarski posmatrano biti *materijalne tačke*, nego biti u domenu *blizine* u kojoj je dokučiva njihova metafizička materijalnost onoga što se naziva *Drugo* živo biće pored mene.

³⁵ Prole, D, „Ontologija kao ciklično mišljenje – Levinas i Platon” u: *Arhe* 13, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2010, str. 46

³⁶ Isto, ista.

³⁷ Levinas, E, *Totalitet i beskonačnost*, Jasen, Nikšić, 2006, str. 30. (Kurziv V. T.)

³⁸ Isto, str. 29. (Kurziv V. T.)

³⁹ Isto, ista. (Kurziv V. T.)

⁴⁰ Isto, str. 14. (Kurziv V. T.)

⁴¹ Isto, str. 29.

Uporedna analiza interpretativnih stavova pominjanih autora u ovom poglavlju bila nam je od izuzetnog značaja iz razloga originalnosti načina pristupanja pojmovnim odnosima *Istog* i *Drugog* kod Levinasa, jer oni su po našem mišljenju pristupili ne samo sa ontološkim, nego i filozofsko-metodološkim interesom (metodo-ontološki), te kreativno-kritički uspjeli da na drugačije načine čitaocima približe nimalo jednostavnu tematiku odnosa ovog pojmovnog para, što je (i nama bilo) veoma neophodno za dalje razumevanje misli Emanuela Levinasa.

„*Emocionalna fenomenologija bliskosti*“ *izražena horizontom* Lica Drugog

Na početku ovog poslednjeg poglavlja treba obratiti pažnju šta nam Levinas govori na samom kraju *Totaliteta i Beskonačnosti*:

„Voljeti znači strepiti za *Drugoga*, priteći u pomoć njegovoj *slabosti*. U toj *slabosti*, u tom jutarnjem rumenilu, izdiže se Voljeno koje je Voljena. Epifanija Voljene čini jedno sa svojim režimom na koji dotiče. Način doticanja se sastoji u ekstremnoj krhkosti u jednoj *ranjivosti*.“⁴²

Nasuprot tome kaže Levinas ispostavlja se da: „Gubljenje i onemoćalost je bijeg u sebe unutar svog pojavljivanja. U tom bijegu *Drugi* je *drukčiji*, stran svijetu koji je suviše grub i suviše *ranjava*.“⁴³ Budući da nam je ove stvari već rekao u tekstu i jasno stavio do znanja da je ljubav *dvosmislena* jer se „*metafizičko* događanje *transcendencije* – doček *Drugoga*, *gostoprimstvo* – *Želja* i *jezik* – ne vrše kao ljubav. Ali *transcendencija govora* je vezana za ljubav“.⁴⁴ Te se ispostavlja da „ljubav je usmjerena prema *Drugome*, ona ga ima u vidu u njegovoj *slabosti*.“⁴⁵

Sada je potrebno objasniti sve navedene pojmove pa tako ćemo odmah istaći da Derida objašnjavajući Levinasovu pretpostavku *etike* kao *metafizike* dolazi

⁴² Levinas, E, *Totalitet i beskonačnost*, Jasen, Nikšić, 2006, str. 276. (Kurziv V. T.) *Epifanija* (grčki *epipháneia*): 1) u starom veku, objava božanstva; dolazak imperatora u provinciju; 2) u religiji: dolazak Spasitelja među ljude, u pravoslavnoj crkvi predstavlja suštinu praznika Bogojavljenje, a u katoličkoj crkvi proslavlja se dolazak trojice kraljeva novorođenom Isusu; 3) figurativno: iznenadno otkriće, prosvetljenje.

⁴³ Isto, str. 276. Ove rečenice, kao i prethodni citat Levinas sad samo preuzima iz poglavlja „B. Fenomenologija erosa“, koje je drugo poglavlje poslednjeg IV odseka ove knjige: „S one strane lica“, a ove rečenice se konkretno u citiranom izdanju nalaze na strani 231.

⁴⁴ Isto, str. 229. (Kurziv V. T.)

⁴⁵ Isto, str. 231. (Kurziv V. T.)

do uvida da Levinasova *metafizička transcendencija* posledično jeste *Želja*,⁴⁶ koja je „antihegelovska koliko je god to moguće“, jer bi hegelovska želja, kao „užitak odgođen u radu“ u Levinasovom smislu bila samo puka potreba.⁴⁷ Sa ovakvom konstatacijom bi se složio i Prole konstatujući da:

„Rezime Levinasove lektire fenomenologije glasi da je *transcendencija* moguća samo posredstvom *Drugog*. Ako u odnosu s *Drugim* nismo ostvarili *transcendenciju*, onda to znači da zapravo nije ni došlo do *izvornog međuljudskog odnosa*.“⁴⁸

Sada se možemo zapitati – kako po Levinasovom mišljenju dolazi do tog *izvornog međuljudskog odnosa*? Odgovor se svakako krije u razjašnjavanju odnosa *Totaliteta* kao kategorije koju smo pokušali da prikažemo na mnogovrsne načine, te se ona ispostavlja gotovo uvek kao ona koju Levinas filozofski diskredituje, uspostavljajući naspram nje *Beskonačnost* koju nijedan *Totalitet* ne može obuhvatiti. Derida da nam ovo objašnjava time da „ono što ni Platon ni Dekart nisu uvideli jeste to da je *izraz beskonačnog Lice*“, a zatim dovodi u vezu sa ovim i neke Šelerove i Hegelove izjave.⁴⁹

Ipak Derida je u pravu u jednom sigurno, a to je stav koji se pažljivim iščitavanjem njegovog *Ogleda o misli Emanuela Levinasa* odnsono knjige *Nasilje i Metafizika* kao jednom od eseja iz *Pisanja i razlike* može jasno uočiti, i treba ga razumeti tako da Levinasov koncept *Lica Drugog* ne može biti tumačen jednoznačno niti jednolično.⁵⁰ Naime, jasno nam je da ovaj pojam Levinas

⁴⁶ Detaljnije o ovom pojmu kod Levinasa vidi: Lošonc, M., „Pojam želje u Levinasovoj filozofiji“, u *THEORIA 1*, Filozofsko društvo THEORIA, 2020.

⁴⁷ Derida, Ž., *Nasilje i Metafizika, Ogled o misli Emanuela Levinasa*, Prevod: Sanja Todorović, Plato, Beograd, 2001; (original: Derrida, J., “Violence et Métaphysique, Essai sur la pensée d’Emanuel Levinas, Revue de métaphysique et de morale”, 1964, 3 et 4, in *L’écriture et la différence*. Paris, 1967, pp. 117-228.), str. 27. (Kurziv V. T.)

⁴⁸ Prole, D., „Fenomenologija kao filozofija transcendencije“, u *Filozofska istraživanja*, Vol. 32, br. 126, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2010, str. 293. (Kurziv V. T.)

⁴⁹ Derida, Ž., *Nasilje i Metafizika, Ogled o misli Emanuela Levinasa*, Prevod: Sanja Todorović, Plato, Beograd, 2001; (original: Derrida, J., “Violence et Métaphysique, Essai sur la pensée d’Emanuel Levinas, Revue de métaphysique et de morale”, 1964, 3 et 4, in *L’écriture et la différence*. Paris, 1967, pp. 117-228.), str. 35-36. (Kurziv V. T.) Jedna od tvrdnji jeste i ona čuvena koju se koristi i u: Bojanić, P., *Homeopatije. Horror autotoxicus*, Službeni glasnik, Beograd, 2009, str. 46. jeste: „Levinas je vrlo blizak Hegelu, mnogo bliži nego što bi sam to želeo, i to u momentu kada izgleda da mu se suprotstavlja na najradikalniji način.“, a ovo objašnjava time što „Za Hegela, neutralizacija želje je izvrsnost čula vida.“, str. 36.

⁵⁰ Isto.

svakako derivira iz judeo-hrišćanskog diskursa,⁵¹ ali da u mnogome i u svim njegovim delima usložnjava njegovu strukturu. Ipak, Levinas na jednoj od prvih stranica III odeljka *Totaliteta i Beskonačnosti* „Lice i eksteriornost“ u okviru prvog poglavlja „Lice i osjetilnost“ nam daje do znanja da samo viđenje u sebi uvek podrazumeva neki horizont.⁵²

Mi smo izabrali da horizont iz kojeg ćemo tumačiti Levinasovu „emocionalnu fenomenologiju *bliskosti*“ bude upravo *Lice Drugog*. *Lice* za Levinasa predstavlja „etičku epifaniju“,⁵³ ono je „prisutno u pružanju otpora da bude sadržano“,⁵⁴ jer se „opire posjedovanju i mojim moćima.“⁵⁵ Levinas nam nasuprot *Totalitetu* instutucionalizovane medicine ili politike nudi *Beskonačnost* horizonta uspostavljenog kao veza „sa *Drugim* kao *Licem*“ koja „liječi od *alergije*.“, jer „taj odnos je *Želja*, primljeno poučavanje i miroljubiva suprotnost govora.⁵⁶ Ipak nasuprot tome, paralisanje moći koje se događa u prezenciji beskonačnosti *Lica* „iz dubine bespomoćnih očiju u svojoj golosti i siromaštvu“ postaje izraz u govor.⁵⁷

Što se tiče suštine samog govora u knjizi *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja* Levinas pravi distinkciju između *Izricanja* i *Izrečenog*, kojom polazeći od intencionalnosti dolazi do osećaja, stiže do odnosa onog emocionalnog (osetljivosti) i *blizine*. Ipak, pre toga on samo bivstvovanje određuje kao interesnost. *Esse* je *interese*.⁵⁸ Vreme sa druge strane, on takođe izjednačava sa bivstvovanjem kada kaže da je ono „bivstvovanje i pokazivanje bivstvovanja“.⁵⁹ Tu u mnogome odgovara Hajdegeru, ali i Huserlu upravo uvodeći nama veoma

⁵¹ „Jakob dade onom mestu ime Fanuil; jer, reče, Boga videh licem u licu i duša se moja izbavi“ – „Knjiga prva – postanje“ u: *Biblija*, Dobra vest, Novi Sad, 1989, pag. 32,30, str. 22, ali i str. 23. Na 22. se nalazi i napomena da Fanuil znači Božje lice, ali naravno da je ovaj motiv prisutan na još mnogo mesta i u Postanju, i u ostalim knjigama starog i novog zaveta.

⁵² Levinas, E, *Totalitet i beskonačnost*, Jasen, Nikšić, 2006, str. 169. (Kurziv V. T.)

⁵³ Isto, str. 173. i 176. (Kurziv V. T.) „Epifanija Lica budi tu mogućnost da se izmjeri beskonačnost iskušenja ubistva.“, str. 176.

⁵⁴ Isto, str. 171.

⁵⁵ Isto, str. 175.

⁵⁶ Isto, str. 174. (Kurziv V. T.)

⁵⁷ Isto, str. 176-177. (Kurziv V. T.)

⁵⁸ Levinas, E, *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja*, (original: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff 1974.), Jasen, Nikšić, 1999, str. 16.

⁵⁹ Isto, str. 23.

značajan pojam osećaja. Jer kako Husserl kaže da svest nije ništa bez impresije, ispostavlja se da „osjećanje je ono što mi smatramo za izvornu svijest vremena“, odnosno „vrijeme, osjetilni utisak i svijest se udružuju“.60

Izricanje sa druge strane nije igra, nego „*blizina* jednog drugome, dužnost približavanja, jedno za drugo, sama značajnost značenja.“61 *Izrečeno* jeste njegov korelativ u kojem se sama „dijahronija vremena sinhronizuje u zapamćeno vrijeme i postaje tema“.62 Shodno tome Levinas eksplicite i definiše pojam *blizine* koja je „kao poremećaj i uznemirenost remećenje pamtljivog vremena“,63 a „govoriti o svesti znači govoriti o vremenu“.64 Kada se ovako sve *kockice slože* ne treba da nas čudi zaključak istraživačice Levinasove fenomenologije Irine Poleshchuk koja tvrdi da „transformišući pojam intencionalnosti kroz koncept metafizičke *Želje*, Levinas pronalazi događaj koji se dešava izvan granica postavljenih fenomenologijom svesti.“65

Ipak, u središtu Levinasovog odnosa prema fenomenologiji je nešto sasvim drugačije, nešto gde spoljašnje igra najznačajniju rolju. On to definiše kao *Neposrednost-ili-blizina-Drugoga*. Uslov tome jeste uživanje u mogućnosti da bude zadovoljeno u sebi samom i oslobođeno dijalektičkih napetosti, to je uslov da se drugi oseća i bude ranjiv usled izloženosti spram *Drugoga*. „*Blizina Drugoga* je izliv za *Drugoga* neposrednosti uživanja – neposrednost ukusa – „materijalizovanje materije“ – koji se menja kroz neposrednost dodira.“66 I u fusnoti na istoj stranici nam Levinas skreće pažnju da je to osetilno u *Totalitetu i Beskonačnosti* bilo protumačeno u smislu trošenja i uživanja.

Ipak, jako je važno naglasiti još jednom i značaj horizonta *Lica* zazato što: „*bližnji* me pogađa prije nego što progovori, jer „*način bližnjeg* jeste izgled (*Lice*)“. 67 Ono jeste neodstupljiva odgovornost, izmiče predstavljanju,

⁶⁰ Isto, str. 55.

⁶¹ Isto, str. 18. (Kurziv V. T.)

⁶² Isto, str. 63-64. (Kurziv V. T.)

⁶³ Isto, str. 137.

⁶⁴ Isto, str. 56.

⁶⁵ Poleshchuk, I, Heidegger and Levinas: Metaphysics, ontology and the horizon of the other, u *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 10(2), 2010, str. 30-31. (Kurziv i prevod V. T.)

⁶⁶ Levinas, E, *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstovovanja*, (original: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff 1974.), Jasen, Nikšić, 1999, str. 115. (Kurziv V. T.)

⁶⁷ Levinas, E, *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstovovanja*, (original: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff 1974.), Jasen, Nikšić, 1999, str. 136. (Neki kurzivi V. T.)

nedostajanje fenomenalnosti – manje od fenomena – ne-fenomen u izvesnom smislu. 68 Ovaj citat veoma dobro pokazuje koheziju i isprepletenost, radi preglednijeg formiranja, ali i jasnijeg tumačenja u višeznačju objašnjavanih Levinasovih pojmova:

„Milovanje je ne-podudaranje u dodiru, jedna golotinja, nikad dovoljno gola. *Bližnji* ne ispunjava približavanje. Nježnost kože je upravo odstupanje između približavanja i približenog, dispartnost, ne-intencionalnost, ne-teleologija: otuda ne-red milovanja, dijahronija, zadovoljstvo bez sadašnjosti; samilost; bolnost. *Blizina*, neposrednost znače uživati i patiti kroz *Drugog*. Ali, ja kroz *Drugog* mogu uživati i patiti samo zato što ja-jesam-za-*Drugog*, što sam značenje – zato što je *dodir kože još uvijek blizina Lica, odgovornost, opsjednutost Drugim, biti-jedan-za-Drugog*: istinsko nastajanje značenja s onu stranu bivstva.“69

Zaključivanje ne-zaključivog

Kako emocija ne sledi za predstavom objekta, nego joj prethodi, složiće se donekle Levinas sa Levi-Brilom, kome je ovaj pojam zajednički sa savremenim metafizičarima.70 Ipak pokazali smo da horizont u kojem se pojavljuje sama mogućnost *bliskosti* a samim tim i *emocije*, kao takve za Levinasa jeste *Lice Drugog*. *Lice Drugog* čoveka jeste modus odzvanjanja Reči Božje (Logosa)71, a na upravmo na njegovom *tragu* koje nam *saopštava njemu imanentnim govorom: Ne ubij! i Nahrani me!* se i pojavljuje sama *transcendencija*.

Dakle možemo reći da Platonov *symploke*, kao dijalektički splet bića i nebića sada se kao *emocionalni zaplet bliskosti*, ali i eventualnog (erotičkog) milovanja veže u *Licu Drugoga*, koji je „trag jedne nepamtljive prošlosti i podstiče na odgovornost.“72

⁶⁸ Isto, ista.

⁶⁹ Isto, str. 139. (Neki kurzivi V. T.)

⁷⁰ Levinas, E, *Entre nous: on thinking of the other*, Columbia university press, New York, 1998, str. 43-44.

⁷¹ Isto, str. 110.

⁷² Levinas, E, *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstovovanja*, (original: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff 1974.), Jasen, Nikšić, 1999, str. 149. (Kurziv V. T.)

Levinasu svakako ne bi bilo čudno što je jedna od najjačih svetskih kompanija i sigurno najpopularnija društvena mreža označena kao *Knjiga Lica*. Imanje te nemanje sopstvenog *Lica*, koje je za nas *Drugi* u mnogome određuje naš odnos profilisanja *Drugog*, putem njegovog prostora za profilnu sliku, na kojem uvek očekujemo *Lice tog Drugog*.

Ljubav, kao davanje se tako po Levinasovom sudu moguća samo ako „ima smisao samo kao otkidanje-sebe-od-sebe-samog-protiv-svoje-volje..., značenje-jedan-za-drugog – ima smisao samo između bića od mesa i krvi.“⁷³

U takvoj asketskoj zajednici, koja podseća na onu *Hotel dvojku* za-datu u uvodu je i Isus sa *esenima* živeo i u odnosu na to ispostavio čuveni stav *Ljubi bližnjeg svog kao sebe samog*. On je istovremeno zbog drugog dela ove rečenice i egolog, ali i neko ko *blizinom* ukida *alergiju* prema *Drugome*, a možda i značajno više od toga, odnosno po Mariu Kopicu tu besplatnu i bespovratnu *ljubav ni za šta* kod Dostojevskog, Levinas kategorizuje ovako: *Ljubi drugoga više nego sebe sama! Ne samo kao sebe sama, ne samo koliko i sebe sama, nego i više od sebe samog. I ljubi ne samo bližnjega, nego i svakoga...74*

Derida upravo zbog uviđanja svih ovih razlika odaje počast Levinasu, iako za razliku od njega želi da negira *metafiziku prisustva*, ali time iako dekonstruiše, ne poriče prisustvo samo. Jer „ako nema ništa izvan sledećeg“, samo prisustvo je uvek tu, slično kao *blizina Drugoga*.⁷⁵ Samo *blizinom* se može prevazići i ukinuti stanje *alergije*, jer kada bi bilo samo dva čoveka na Zemlji onda nema rata *Drugi* kao *Lice* je ispred mene.⁷⁶

Ispostavlja se dakle da je „razlika između *Istog* i *Drugog* jeste *bratska* ne-indiferentnost prema *Drugom*.“⁷⁷ „Zajedništvo sa njim započinje kroz moju obaveznost prema njemu.⁷⁸ *Bližnji je brat*.“⁷⁹

⁷³ Levinas, E, *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstovanja*, (original: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff 1974.), Jasen, Nikšić, 1999, str. 115.

⁷⁴ <https://pescanik.net/savremena-filozofija-religije/> (Mario Kopic, takođe profesor iz Hrvatske (Zagreb) koji se bavio Levinasom i preveo *Etiku i Beskonačnost*, koju smo mi ovde citirali u radu, dok se ovaj tekst zove: „Savremena filozofija religije“, u *Peščanik*, 2012, poslednji ulaz 15. 10. 2020.).

⁷⁵ Vidi: Derrida, J, *Adieu to Emmanuel Levinas*, Translated by: Pascale-Anne Brault and Michael Naas, Stanford University Press, Stanford, California, 1997.

⁷⁶ Vidi: Levinas, E, *Entre nous: on thinkingoftheother*, Columbia university press, New York, 1998.

⁷⁷ Derida, Ž, *Nasilje i Metafizika, Ogled o misli Emanuela Levinasa*, Prevod: Sanja Todorović, Plato, Beograd, 2001; (original: Levinas, E, „Jacques Derrida, Tout Autrement“, u *Noms propres*, Paris, 1976, pp. 65-72), str. 129.

Literatura

1. *Biblija*, Dobra vest, Novi Sad, 1989.
2. Bojanić, P, *Homeopatije. Horror autotoxicus*, Službeni glasnik, Beograd, 2009.
3. Derrida, J, *Adieu to Emmanuel Levinas*, Translated by: Pascale-Anne Brault and Michael Naas, Stanford University Press, Stanford, California, 1997.
4. Derida, Ž, *Nasilje i Metafizika, Oglad o misli Emanuela Levinasa*, Prevod: Sanja Todorović, Plato, Beograd, 2001; (original: Derrida, J, “Violence et Métaphysique, Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas, Revue de métaphysique et de morale”, 1964, 3 et 4, in *L’écriture et la différence*. Paris, 1967, pp. 117-228.)
5. Derida, Ž, *Nasilje i Metafizika, Oglad o misli Emanuela Levinasa*, Prevod: Sanja Todorović, Plato, Beograd, 2001; (original: Levinas, E, „Jacques Derrida, Tout Autrement“, u *Noms propres*, Paris, 1976, pp. 65-72)
6. Derrida, J, *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond*, Translated by: Rachel Bowlby, Stanford University Press, Stanford, California, 2000.
7. From, E, *Umeće ljubavi*, BIGZ, Beograd, 1996.
8. Levinas, E, *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstovovanja*, (original: *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, La Haye: Martinus Nijhoff 1974.), Jasen, Nikšić, 1999.
9. Levinas, E, *Entre nous: on thinking of the other*, Columbia university press, New York, 1998.
10. Levinas, E, *Ethics and Infinity; Conversations with Philippe Nemo*, Translated by Richard A. Cohen, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1985.; ceo tekst na hrvatskom: Levinas, E, *Etika i beskonačno*, (original: Emmanuel Lévinas: *Ethique et Infini: Dialogues avec Phillippe Nemo*, Paris:

⁷⁸ Levinas, E, *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstovovanja*, (original: *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, La Haye: Martinus Nijhoff 1974.), Jasen, Nikšić, 1999, str. 133.

⁷⁹ Isto, ali pogledati i From, E, *Umeće ljubavi*, BIGZ, Beograd, 1996. kod kojeg je takođe bratska ljubav nešto što je kako najimanentnije tako vrlo često i ono najteže dostižno ljudskome biću.

- Fayard/Radio France, 1982.), Preveo Mario Kopic u: *Europski glasnik* 22 (Zagreb, 2017.).
11. Levinas, E, *Među nama. Misliti na drugog. Ogladi*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1998.
 12. Levinas, E, *Otherwise than being or beyond essence*, Springer Science+Business Media, Dordrecht, 1991.
 13. Levinas, E, *Totalitet i beskonačnost*, Jasen, Nikšić, 2006.
 14. Levinas, E, *Totality and Infinity: An essay on exteriority*, Translated by Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh, 2007.
 15. Lošonc, M, „Pojam želje u Levinasovoj filozofiji“, u *THEORIA 1*, Filozofsko društvo THEORIA, 2020.
 16. Milenković, I, „Kritika čistog gostoprimstva“, u: *Glas i pismo: Žak Derida u odjecima*, Urednik zbornika radova: Petar Bojanić, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2005, str. 177-181.
 17. Poleshchuk, I, Heidegger and Levinas: Metaphysics, ontology and the horizon of the other, u *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 10(2), 2010.
 18. Prole, D, „Fenomenologija kao filozofija transcendencije“, u *Filozofska istraživanja*, Vol. 32, br. 126, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2010.
 19. Prole, D, “Ontologija kao ciklično mišljenje – Levinas i Platon” u: *Arhe* 13, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2010.
 20. <https://pescanik.net/savremena-filozofija-religije/> (Mario Kopic, Savremena filozofija religije, 2012, poslednji ulaz 15. 10. 2020.)

Vuk Trnavac
Faculty of Philosophy
University of Novi Sad
vuktrnavac@gmail.com

“NEIGHBOUR AS THE OTHER IS A BROTHER”: LEVINAS’ “EMOTIONAL PHENOMENOLOGY OF CLOSENESS” EXPRESSED BY THE HORIZON OF OTHER’S FACE

Abstract: Emmanuel Levinas’ thought is a very fruitful ground for the contemporary philosophical discussion on eternal question of the relationship between thinking and feeling. Starting from Plato, as a role model, i.e., his thoughts from *Phaedo*,

Emmanuel Levinas, raised in Judeo-Christian spirit, creates a *par excellence* (post)Hegelian-phenomenological structure of concepts which helps him with his task of explaining, according to some, the most banal problems of humanity, but Levinas himself claims that his main intention (*wish*) is to: “find out the meaning (*sense*) of ethics”. In this paper, after the introductory part, we will try to underline the way Levinas, through correlation of Pronouncing and Pronounced, coming from intentionality to feelings, develops one of his key concepts *The Face of the Other*. We have to show how this concept serves as a horizon within the *closeness* appears, which is nothing other than the possibility, but therefore a necessity, of Mine-Ours responsibility for the Other. And via “emotional realization” of this *closeness*, we come (he comes) to *the neighbour* or, as Levinas would put it, he is a *brother*.

Keywords: Phenomenology, Levinas, *Otherness*, *Other*, *Face of the Other*, *Closeness*, Emotional

Goran Vujkov
Filozofski fakultet
Univerzitet u Novom Sadu
goranvujkov97@gmail.com

PROBLEM PLATONOVE ESTETIKE LEPOG

Apstrakt: U ovom radu autor će nastojati da istakne značajna mesta mogućnosti Platonovog estetičkog učenja, kao i problemska mesta sa kojim se susrećemo pri istraživanju ove tematike. Kao osnovu rada, autor će izneti osnovna određenja lepote kod Platona, ontološku strukturu lepog i lepote same, te će na tim osnovama pokušati istaći koje mesto lepota zauzima u Platonovom filozofskom sistemu. Platonovu estetiku možemo razumeti samo na osnovu poznavanja njegove filozofije politike i ontologije, odnosno teorije ideja. Sa druge strane, javlja nam se problem nejasnosti i pluralitet određenja onoga šta bi za Platona estetika bila, koja varira od dijaloga do dijaloga. Shodno raznovrsnosti i neusklađenosti Platonove misli koje nalazimo u ranim, prelaznim i poznim dijalozima, stava smo da ovakav sled nije slučajan već da se javlja kao nužan uslov sagledavanja Platonove estetike te povratno reflektuje na sam karakter estetskog i estetike kao filozofske discipline čiju tradiciju misli i određuje.

Ključne reči: estetika, Gozba, Hipija Veći, lepota, teorija ideja, Platon

Helensko shvatanje lepog kao osnov razumevanja Platonove estetike

Pre svega neophodno je naglasiti da Platon ne zasniva estetiku kao filozofsku disciplinu, niti o estetici govori na jedan sistematičan i konstitutivan način na koji smo navikli kada je u pitanju filozofsko bavljenje estetikom kao jednom od disciplina filozofije. Možemo smatrati da je najrelevantniji pristup Platonovoj estetici preko razumevanja helenskog običajnosnog sveta, uplivima u kulturne i duhovne obrasce ove epohe, čime se osvetljaju početni koraci u razumevanju ove tematike. Naime, Platon bira da svoju filozofsku misao izlaže u dijaloškoj formi, što nam omogućava da osetimo duh jedne kulture sa svim njenim unutrašnjim impulsima, te možemo reći da preko njih imamo direktan pristup opštim mestima i kolektivnim mnenjima helenskog sveta, a samim tim i njihovim, u uslovnom smislu rečeno, estetičkim obrascima. Najpre, neophodno je da uvidimo helensko poimanje čoveka, njegove svrhe i uloge u zajednici. Čovek je shvaćen

kao *zoon politikon* koji svoju svrhu ispunjuje isključivo u zajednici i usmerenošću ka opštem dobru koje određuje čoveka i njegov svet u celini. Ovako razumljen „pogled na svet” nam jasno pokazuje i helenski osećaj za estetsko koji se ponajbolje izražava u grčkom idealu kalokagatije. Na osnovu antičkih izvora, vidimo da je upravo *kalos kagathos* onaj princip koji odlikuje helensko razumevanje lepog. Naime, lepo i dobro za helenskog čoveka stoje u jednakosti, oba momenta imaju istu svrhu, uporište u političkom. Ksenofont nas u *Uspomenama o Sokratu* izveštava da Sokrat između ova dva pojma stavlja znak jednakosti, te navodi „zar ne znaš da je za jednu istu stvar sve i lepo i dobro. Jer, pre svega, vrlina nije za jedno dobra, a za drugo lepa; zatim, ljudi se, isto tako, za jednu istu stvar zovu i lepi i dobri, a za jednu istu stvar i ljudska tela pojavljuju se kao lepa i dobra, a za jednu istu stvar i sve ostalo čime se ljudi služe smatra se da je lepa i dobra za šta je samo podesna.”¹ Na ovom mestu uvidamo na koji način helenski duh poima lepotu, te na koji način se lepota neretko vezuje za sam pojam dobra. Lepo i dobro svode se na isto ako se pođe od toga da je lepota ispoljavanje savršenstva ljudske delatnosti, što podrazumeva postizanje savršenstva, i ako se ono podudara s dobrim.² Shodno društvenom odnosno političkom kontekstu koji je bio ključan za svakodnevni život Helena, vidimo da lepota pre Platona nije imala, bar ne nužno, estetsku kategoriju, već je svoje uporište imala u mnogo širem diskursu stvari, u svemu *dobrom, lepom i hvale vrednom*. Sistematska i smišljena rasprava o lepom i umetnosti, kao i njihovo oblikovanje počinje zapravo tek sa Platonom i tek je on sistematski razmotrio i utvrdio termine za koje je oblast lepog – vidljivo koje uključuje pojam harmonično, a odatle doseže do oblasti duhovnog koje naravno mora *per se* da bude harmonično i kao takvo se ispoljava u određenim granicama u izvesnoj zakonitosti.³ Upravo takav stav vrhuni u filozofskoj refleksiji Platona koja se izrazito izražava u onom aristotelovskom da je *lepo ono što je skladno*. Po pitanju odnosa dobrog i lepog, ono se kod Platona u *Državi*, shodno tradiciji grčke kulture, ne razrešava na jasan način. Korelativan odnos pojmova lepog i dobrog se ogleda u vaspitano-obrazovnom procesu preko gimnastike i muzike, koje u obliku paideje treba da utiču podjednako na dušu i telo stanovnika polisa.⁴ Na osnovu helenske kulturne baštine koja je veći deo svojih filozofskih spekulacija gradila na metafizičkim temeljima, Platonova misao vodila se strašću da otkrije i spozna nepromenjivu suštinu stvari, koja se krije iza promenjive čulne

¹ Ksenofont *Uspomene o Sokratu*, BIGZ, Beograd, 1980., str. 79.

² E. Grasi, *Teorija o lepom u antici*, SKZ, Beograd, 1974., str. 81.

³ Tatarikjevič V, *Istorija šest pojmova*, Nolit, Beograd, str. 116.

⁴ Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1976., str. 57.

stvarnosti. Takav poriv u mišljenju određivao je metafiziku kao osnovnu filozofsku disciplinu tog vremena, činivši je središtem filozofskog istraživanja. Na temelju toga, nužno izrasta i estetička refleksija kao svojstvena metafizika lepog koja nastoji da prodre u nepromenjivu suštinu lepog, do lepog po sebi i tako uspostavi osnov i mogućnost estetike.⁵ Preko ovih misaonih poduhvata izrasta i Platonova, u uslovnom smislu rečeno, estetika lepog, koja nastoji da odgovori na iste zahteve vremena.

Estetička aporetika – odnos pojedinačnog i opšteg lepog u dijalogu Hipija Veći

Hipija Veći je dijalog koji nas prvi vodi kroz estetički pojmovni lavirint. Problematika ovog dijaloga svodi se na konstantan dijalektičko-dijaloški sukob kroz nastojanje da se odredi pojam lepog. Ovakav vid estetičkog *agon*-a (*ἀγών*) se odražava u Sokratovom i Hipijinom nastojanju da se dođe do adekvatnog određenja lepog. Pitanjem „šta je samo lepo”⁶ Sokrat otvara vrata estetičkog lavirinta. Pomenuti sukob se prelama u dva po sebi neizjednačiva prolaza „šta je lepo kao takvo” i „šta je neko lepo”, gde se prvi prolaz odnosi na nastojanje da se odredi šta je lepota kao takva, ono lepo po sebi koje Sokrat postavlja kao zahtev, dok se drugi odnosi na navođenje pojedinačnih stvari kao lepih za sebe, koje bi bilo Hipijino stanovište. Kao što je dato na samom početku, lavirint se račva na dva suprotna puta koja nam na samom početku nagoveštavaju nemogućnost dolaska do jedinstvenog traženog odgovora. Mnoštvo pojedinačnih pokušaja da se odredi lepo, poput mnogostrukih ulica i aporija lavirinta, teško nas mogu odvesti do središta problema, koji će nas susresti sa samim Minotaurom, odnosno lepotom kao takvom. Mitska predstava gde Tezej nastoji da dođe do središta lavirinta i ubije Minotaura, te spasi svoj narod od kritskog tiranina Minoja, može da nam posluži kao alegorijski izraz tumačenja ovog dijaloga, koje svoj krajnji cilj ima u rešavanju problematike Platonove estetike lepog.

Naime, *Hipija Veći* kao jedan od dijaloga koji pripadaju Platonovoj ranoj filozofskoj misli, ostaje bez konačnog rešenja. Pojam lepog kao centralni pojam koji se nastoji odrediti u ovom dijalogu ostaje na kraju upitan, ali upravo ovakvo jedno određenje će nam pomoći u dolasku do rešenja Platonove estetike lepog spram čitavog estetičkog opusa. „Standardan” tok dijaloga odigrava se između Sokrata i sofiste Hipije koji se predstavlja kao onaj koji zna odgovor na Sokratovo

⁵ M. Zurovac, *Tri lica lepote*, Službeni glasnik, Beograd, 2005., str. 36.

⁶ Platon, *Dijalozi: Teag, Harmid, Hipija Veći*, Grafos Beograd, 1982., str. 198.

ti estin to kalon („šta je lepo“).⁷ Interpretatori su stava da se dijalog sastoji od nekoliko neuspelih pokušaja da se odredi lepo, tri (ili četiri) Sokratova i tri Hipijina.⁸ Vladislav Tatarkijevič insistira da se u *Hipiji Većem* javlja sedam određenja lepog, ali distinkcije ovakvog graničnog tipa možemo smatrati izlišnim po sam ishod dijaloga. Na Sokratovo pitanje šta je lepo, eksplicirano je da je ideja lepog jedna, stalna, nepromenljiva, dok lepote pojedinačnih stvari nestaju i nastaju. Ove poslednje su prolaznog karaktera, pa se osnov njihovog javljanja mora tražiti izvan njih samih. U tom pogledu, *Hipija Veći* je dijalog koji, pored katarktičkog karaktera koji se ogleda u nameri da se kroz netačne odgovore i površno znanje sofist očisti od svojih iluzija da zna ono što ne zna, je i heurističke prirode, jer otkriva znanje.⁹ Kako bismo izbegli puko nabranje određenja lepog koja se navode u ovom dijalogu, možemo smatrati da je misaona postavka koja leži u osnovi ovih određenja mnogo značajnija, te kao takva ocrtava pojedine estetičke implikacije koje se javljaju u duhovnoj baštini starih Helena. Naime, prvo određenje lepog koje navodi Hipija, da je *lepo lepa devojka*,¹⁰ odražava ne toliko striktno definisano određenje lepog koliko je ono egzemplar neosporno lepe stvari tj. bića. Lepota živog bića, kako zapaža Nebojša Grubor, ima za antičke ljude prednost u odnosu na lepotu ljudskih dela.¹¹ Ono organsko, živo, koje je oduhovljeno, aristotelovski rečeno *koje po mogućnosti ima život*, je ono koje prevashodno ima prednost u odnosu na sve drugo, a samim tim i u odnosu na stvari, poslove, događaje i slično. Ovo određenje Sokrat, krajnje metodski, podvrgava relativizaciji navodeći primer da su i kobila, lonac i lira takođe nešto lepo, te na temelju toga navodi Heraklitov stav da je i *najlepši majmun ružan u poređenju sa ljudskim rodom*. Ukoliko ovaj stav stoji, ispada da je i čovekova lepota ružna u odnosu na božansku. Ovde jasno vidimo da su polazna određenja lepog nužno konstituisana u međusobnim relacijama, ono lepo je lepo spram nečega drugog, što je posledica relativizacije pojma, a njen krajnji cilj nemogućnost određenja istog. Takođe, ovde vidimo još jedan od tradicionalnih estetičkih problema koji pojam lepog nastoje da odrede preko pojma ružnog, koji se u ovom slučaju javlja kao njegov opozit. Ovde se jasno vidi distinkcija koja je nagoveštena na početku našeg

⁷ N. Grubor, *Lepo, nadahnuće i umetnost podražavanja*, Plato, Beograd, str. 76.

⁸ Plato, *Hippias Major translated with commentary and essay* University of Texas, Austin 1982., str. 46.

⁹ M. Zurovac, *Tri lica lepote*, Službeni glasnik, Beograd, 2005., str. 50.

¹⁰ Platon, *Dijalozi: Teag, Harmid, Hipija Veći*, Grafos Beograd, 1982., str. 200.

¹¹ N. Grubor, *Lepo, nadahnuće i umetnost podražavanja*, Plato, Beograd, 2012., str. 77.

problematizovanja, naime da se ono lepo kao konkretno, pojedinačno javlja kao odgovor na pitanje šta je lepota sama (*auto to kalon*).

Ostatak rasprave nastavlja da sledi naznačeni tok, te kao drugo određenje Hipija navodi odgovor: *zlato je lepo*.¹² Iako se na prvi pogled čini da Hipija nastavlja svoju argumentaciju na istom aporetičnom putu kao i u prethodnom slučaju, ipak postoji napredak. Naime, zlato je za stare narode bio opšti izraz onoga što privlači pažnju, odražava lepotu. Hipija je navodeći ovaj primer istakao dominantan estetski manir mišljenja starih Helena koji se proširio na čitavu zapadnu kulturu. Hipija, dakle, želi da pronade jedinstveni primer koji bi bio zajednički svim pojedinačnim lepim stvarima. „On traži jedinstvenu osobenost koja bi istovremeno bila opšta. U svojoj posebnosti zlato se javljalo kao simbol izvesne opštosti, pošto jedno opšte svojstvo može da bude simbolički predstavljeno posebnim svojstvom zlata.”¹³ Ovom primeru, kao i svakom drugom, Sokrat će krajnje dijalektički suprotstaviti kontraprimer, navodeći mramor i slonovu kost, čime nastoji da poništi egzemplarnost zlata kao odraza opšte lepote. Pored toga što Sokrat navodi da može da postoji nešto drugo lepo što nije zlato, pa negira mogućnost takvog sveopšteg određenja lepog, on sa druge strane negira i mogućnost da upravo to opšte lepo može biti materijalno. Interesantno je zapaziti da se primer sa zlatom koristi kao ono što sija, te je zbog toga lepo. Platon u *Fedru* navodi da se *ideja lepog smatra najsjajnijom među idejama*.¹⁴ Ovakva jedna naznaka služila je kao izuzetan oslonac za savremenu filozofsku refleksiju koja će metaforu svetlosti povezivati sa istinom, koja se vidi u mnogim primerima zapadnoevropske kulturne baštine.¹⁵

Treći i poslednji primer koji Hipija navodi je odlikovan tradicijom antičkih Grka. Najlepše je živeti pristojno proživljen život, život dostojan življenja. Ovakvo određenje, na prvi pogled čudno, je pravi odraz idealno proživljenog života jednog Helena. Najlepše je da čovek bude bogat, zdrav, poštovan od Helena,

¹²Platon, *Dijalozi: Teag, Harmid, Hipija Veći*, Grafos, Beograd, 1982., str. 203.

¹³M. Zurovac, *Tri lica lepote*, Službeni glasnik, Beograd, 2005., str. 52.

¹⁴Platon, *Ijon, Gozba, Fedar*, BIGZ, Beograd, 1979., str. 102.

¹⁵Hans Blumenberg je jedan od savremenih filozofa koji pored brojnih prethodnika zapaža usku vezu između svetlosti i istine koja se javljala kroz čitavu evropsku tradiciju od platonističke tradicije, preko srednjovekovlja sve do prosvetiteljstva. (Hans Blumenberg, *Svetlost kao metafora istine*, Oktioh, Podgorica, 1999.) Nije zgoreg dodatno istaknuti izraženi Platonov manir predstavljanja istine kao one koja ima karakter svetlosti. U *Državi* u mitu o pećini motiv svetlosti je konstantno prisutan, kako u ulozi senke i vatre tako i u ulozi Platonove komparacije Ideje Dobra sa Suncem. (Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1976., str. 206-236.)

te da tako poštovan doživi starost i bude sahranjen od svoje dece.¹⁶ Ovde se jasno opaža širina određenja lepog kakvu smo naznačili na početku. Područje lepog se širi od ljudskog bića do brodske luke, poslova, običaja itd. Sa druge strane, značaj javnog, odnosno političkog života jasno pokazuje njegov uticaj na opštem planu, jer bitnost političkog života za antičke Helene se odražava u stavu *zoon politikon*, koji jednako određuje ono estetsko. Konkretnije, ovde primećujemo ključni momenat relevantan za estetiku, a to je da je ono estetsko u službi političkog te je i na toj osnovi time i određeno. Lepo nužno mora da bude otelotvoreno i postavljeno pod politički horizont. Očekivano, ovakav argument ne zadovoljava sokratovske zahteve za lepotom koja je opšta i uvek važeća. Ovakav vid, usudićemo se reći politički lepog, ne zadovoljava standarde drugih zajednica, te kao takvo nije opšte. Sa druge strane, bogovi kao roditelji svoje dece (heroja) ne učestvuju u tom teleološki određenom lancu koji se vodi *po redu vremena*, te je ovaj argument nevaljan. Sva tri neuspela određenja lepog ustupaju Sokratu mesto sa svojim pokušajima odedenja lepog.

Prvi Sokratov stav o lepom kao prikladnom (*prepon*) takođe je nezadovoljavajuć iz niza razloga. Lepo kao ono što lepo/dobro pristoji nečemu,¹⁷ može da pristoji kao prilučeno, da samo izgleda lepo i sa druge strane da bude lepo po svojoj suštini. „Prava lepota trebalo bi da čini da stvari zbilja budu lepe, a ne samo da izgledaju lepe, čime se stvara privid lepote.”¹⁸ Sokratovo određenje svakako sa metodskog aspekta odstupa od Hipijinog. Sokrat nastoji da prodre do univerzalnog karaktera lepote, dok Hipija to čini na primerima pojedinačnih stvari.¹⁹ Problem relativizacije ponovo narušava Sokratovu tvrdnju zato što *prepon* može da čini i da ono ne lepo bude lepo, te ono nije istinsko, dok je sa druge strane problem što ono nije univerzalno. Platonovo ontološki orijentisano traganje za lepim nastoji da utvrdi samostalno bivstvovanje lepog, ako ono uopšte treba da bude nešto, a ne puka obmana.²⁰

Sokratov drugi odgovor je podosta sličan prethodnom, *lepo je korisno (chresimon)*,²¹ ono što ima svoju potencijalnu svrhu i sposobno da je ostvari. Niz problema otvara i ova argumentacija. Sokrat svrhu misli u smislu *noge su korisne*

¹⁶ Platon, *Dijalozi: Teag, Harmid, Hipija Veći*, Grafos Beograd, 1982., str. 205 - 208.

¹⁷ Isto, str. 208-210.

¹⁸ N. Grubor, *Lepo, nadahnuće i umetnost podražavanja*, Plato, Beograd, str. 79.

¹⁹ A. Perić, *Određenje lepog u Platonovoj filozofiji*, Godišnjak Filozofski fakultet, Novi Sad, str. 54.

²⁰ N. Grubor, *Platonova filozofija lepog*, Filozofski fakultet, Beograd, 2010., str. 100.

²¹ Platon, *Dijalozi: Teag, Harmid, Hipija Veći*, Grafos Beograd, 1982., str. 210.

za trčanje, a oči za vid, i ovde svakako vidimo da se lepo ostvaruje u kontekstu onog teleološkog, koje ima svoju svrhu, te kao takvo ono je lepo jer je svrsishodno. Gledano iz savremene perspektive, ovakvo određenje lepog može da zvuči neobično iz razloga jer ono nema svoje adekvatno naglašeno temeljenje, već je razgraničeno u određenom kontekstu. Lepo se u tom slučaju javlja kao bilo šta što zadovoljava određenje korisnog, no problem se pojavljuje kako ono korisno može da bude lepo ako se koristi u loše svrhe. Hipija ovu argumentaciju razumeva spram političkog konteksta, te Sokrat pokušava da to lepo bude nužno vezano za korisno sa dobrom svrhom (*chresimon epi ton agathon*).²² No, ukoliko je nešto lepo zato što proizvodi dobro, nije li posledica toga da dobro i lepo nije jednako, odnosno, da proizvedeno dobro nije lepo po sebi i *vice versa*? Ovakav stav koliko god se iz savremene perspektive činio samorazumljivim, nije u skladu sa grčkom intuicijom i tradicionalnim modelima mišljenja, te se ovakvo određenje neupitno odbacuje.

Poslednje određenje koje Sokrat navodi je da lepo izaziva *zadovoljstvo putem čula vida i sluha*.²³ Platon isprva određuje niža i viša čula. U skladu sa grčkom tradicijom koja je primat stavljala vizuelnom faktoru, pod „viša” spadaju čula vida i sluha, dok pod „niža” čula spadaju miris i ukus. To bi uključivalo svako zadovoljstvo koje zadovoljavaju etička načela helenskog duha. Preko muzike i umetnosti, sve do običaja i svakodnevnih poslova.²⁴ Interesantno je primetiti da je ovakvo određenje lepog izuzetno širokog obima, te mnoštvo stvari može biti okarakterisano lepim. Ovakva određenja nam usko svedoče o kompleksnoj prirodi predmeta estetike i teškoći njenog zasnivanja. Naime, određenje lepog preko zadovoljstva predstavlja pre svega jedan poseban i zahtevan estetički poduhvat kada je u pitanju filozofsko bavljenje estetikom.

Srž Sokratove argumentacije protiv Hipijinih određenja lepog je dijalektičko podvrgavanje relativizaciji pojma, kako bi se osvetlila problemska mesta takvih stavova i ukazalo na nemogućnost takvog određenja. Zadovoljstvo kao ono koje određuje lepo nije prikaldno, jer ono nije univerzalno, odgovara samo *in concreto*, dok je zahtev koji Sokrat postavlja apsolutno određenje lepog kao

²² Isto, str. 213.

²³ Isto, str. 215.

²⁴ Na ovom mestu možemo sa interpretativne distance da uvidimo da klasična interpretacija lepog i umetnosti u Platonovoj estetici nemaju dodirnih tačaka, te da se oni ne dovode u međusobnu vezu. Možemo zauzeti stav da iako Platon eksplicitno ne podvodi umetnost pod svoju teoriju o lepom, to ne znači da on isključuje mogućnost govora o umetnosti kao onoj koja ima kategoriju lepog po sebi. Ovo je zapravo jedino mesto u dijalogu u kojem Platon na eksplicitan način govori o umetnosti kao onome što je lepo jer izaziva zadovoljstvo u čoveku. Isto, str. 215. (298a)

takvog. Takođe, interesantno je zapaziti da je problem lepog i upotreba tog pojma u dijalogu između Sokrata i Hipije već na neki način ekspliciran, na određen način sagovornici „znaju” o čemu raspravljaju, jer u suprotnom ne bi moglo biti ni samog govora o tome.²⁵ Na osnovu celog dijaloga, čitalac je ostavljen pred mogućnost donošenja zaključka koji je status lepog, kako je moguće govor o lepom i sl. Sva određenja kojim su pokušana da se odgonetne odgovor na problem ispostavila su i više od mogućnosti govora o lepom. Štaviše, kao što je već prethodno naznačeno, na samom kraju pokušaćemo da rasvetlimo odnos ovog dijaloga sa druga dva estetički relevantna dijaloga, a to su *Fedar* i *Gozba*, te ćemo na osnovu njih izvući celinu i dati pojmovni okvir o lepom i lepoti kao takvoj u njenom sveobuhvatnom obliku. U suprotnom, bivamo izgubljeni u aporijama estetičkog lavirinta, te nam ostaje da se na tom temelju pomirimo i zaključimo da je – *sve lepo teško*.

Saznavanje lepote putem anamnesis-a u dijalozima Fedar i Gozba

U ovom delu se susrećemo sa drugačijim misaonim poduhvatom od onog kakav smo videli kod Platonovog *Hipije Većeg*. Naime, kao što smo videli, Platon svoj dijalektički metod ispitivanja lepog preko Sokrata i Hipije postavlja na nivou pojedinačnih bića, stvari, te zato lepo nije spoznatljivo. Pre svega, ovakav, u uslovnom smislu rečeno „neuspeh”, nam ostavlja brojna pitanja na koja estetika ima potrebu da odgovori. Jedno od njih je, na primer, kako pristupiti problemu lepote i govoriti o njoj na jedan jedinstven i univerzalan način, ako nam se lepo pojavljuje u svojoj mnogostrukosti, bez ijednog kategorijalnog određenja, sveprisutno na svakoj pojedinačnoj stvari. Sa druge strane, ta sveprisutnost lepog dostupna nam je samo na temelju onog pojedinačnog, kako je Platon predstavio u *Hipiji Većem*. Na temelju svega ovoga, postavlja se situacija da nam estetika kao filozofska disciplina koja se bavi lepim uvek referiše spram onog pojedinačnog. Pitanje koje možemo postaviti je kako stvarati nauku koja je, aristotelovski rečeno, *nauka o pojedinačnom*? Da li je takav poduhvat moguć i da li je o estetički relevantnim pitanjima nužno govoriti na jedan sveobuhvatan, jedinstven i univerzalan način. Ovakvu zatamnjenost pitanja kakvu estetika nosi za sobom Platon je eksplicirao u pomenutom dijalogu. Naš zadatak je da preko dijaloga *Fedar* i *Gozba* pokažemo na koji način je *Hipija Veći* dijalog koji ispunjava uslove za estetički relevantne probleme, te na koji način je ono svojstveno opipavanje predmetnog polja kada je u pitanju estetika lepog, dok na drugoj strani koju

²⁵ D. Hyland, *Plato and the Question of Beauty*, Indiana University Press, Bloomington, p. 12.

funkciju imaju druga dva nagoveštena dijaloga kada je reč o ovakvoj tematici. Pokušavamo ispostaviti ideju da je Platonova estetika lepog prvo problemskog karaktera, pre nego se pokaže u svom estetičko-istorijskom svetlu.

Dijalog *Fedar* eksplicitno pita o lepoti u drugačijem ključu, pre svega metodološkom, a zatim i pojmovnom. Lepota o kojoj se govori u ovom delu nije lepota pojedinačnih stvari, već upućuje na opšte određenje lepog kao takvog, ideju lepog (*eidos*) i spram toga dopušta da se vodi čitav tok rasprave. Interesantno je zapaziti da se pitanje o lepoti ne odvija u uobičajenom okruženju Platonovih dijaloga; umesto atinskih ulica i trgova, prepunih ljudi i govora, on ovu tematiku smešta izvan zidina Atine, koje i sam Sokrat navodi da retko posećuje, jer njega interesuje ono što se dešava unutar istih, odnosno sfera političkog.²⁶ Na osnovu razgovora o Lisijinoj besedi koju dovode u kontekst lepog govora, Sokrat mitski dočarava Fedru priču o čovekovom saznavanju lepote. Čovekova duša, kako svedoči Sokrat, kada opaža zemaljske, pojedinačne lepote, ponovo se seća (*anamnesis*) carske, božanske lepote koju je posmatrala kada je živela sa bogovima u carstvu suština. Ovaj naizgled uzgredni razgovor kojim se Sokrat obraća Fedru nam je od ključnog značaja za određenje lepote. Naime, pojam *anamnesis*-a je ovde od krucijalne važnosti zato što problemu lepote pristupa na drugačiji način od *Hipije Većeg*. Duša koja je prebivala u sferi božanskih suština, te se povratno seća svog prethodnog života, govori nam o neposrednom odnosu čoveka sa samom idejom lepog. Opšte određenje lepote koje se ovde ogleda u mitski izloženom govoru o preegzistenciji duše i njenom odnosu sa lepotom i ostalim idejama, nas na metodološkom nivou pre svega lišava aporetičnosti kakvu smo susreli u *Hipiji*. Ovde je kao što vidimo primenjen znatno drugačiji pristup. Umesto dijalektičkog metoda, Platon koristi anamnistički metod kao vodeći put u traženju lepote. Preko čula i pojedinačnih stvari ne možemo doći do ideje lepote kao opšteg određenja lepote, već samo do njenih emanacija, koje su ontološki niže i samo kopije same ideje lepote. Ovakvu tvrdnju, koja je u osnovi teorije ideja, Platon potkrepljuje anamnezom koju hipotetički postavlja kao teoriju o sećanju, a koja u svojoj osnovi ima ideju o besmrtnosti duše i čitav pozadinski projekat kakav je zamišljen u *Državi*.

Ideja lepote koja postaje lajt-motiv čitavog Platonovog traganja za lepim izražena je u *Gozbi* pod idejom da je *po svojoj prirodi lepo čudesno*. Ono je prvo i večno koje je bilo predmet Platonove neprestrane potrage, što niti propada niti postaje, nije danas lepo, a sutra ružno, ni nešto što je sadržano u nečemu drugom,

²⁶ Platon, *Fedar ili o lepoti*, Narodna knjiga Alfa, Beograd, 1996., str. 10.

koje je po sebi samo jednovrsno i večno.²⁷ Platon u liku Diotime saopštava mladom Sokratu istinu o Erotu, bogu ljubavi koji svojom prirodom treba da nagovesti i odgonetne prirodu lepote kao takve. Naime, Platonov pojam lepog u *Gozbi* u izvesnom smislu odstupa od druga dva pomenuta dijaloga, te se lepota ne tumači ni kao dijaletičko propitivanje lepih predmeta, niti kao anamnetičko poniranje u sećanje kao vid oprisutnjenja ideje lepote, već se o lepoti govori kao o onome koje se nužno kreće uz žudnju koja je mitski otelotvorena u bogu Erotu. Erot kao bog koji žudnjom teži onome što mu nije prisutno, implicitno sugerise sam karakter lepote: lepota nije prisutna, te je kao takva predmet čovekove težnje. Na neki način, paradoksalno, odsustvo lepog i lepote nam jedino može govoriti o njemu samom, jer je upravo tom odsutnošću lepote, kao predmet naše žudnje, lepota biva poimana. Duša koja je u *Fedru* bivala u koegzistenciji sa samim idejama, nije govorila o lepoti, jer je bila u njenoj pristunosti. Platon ovde na implicitan način nagoveštava da se preko nadahnuća koje izaziva našu žudnju za lepotom, a koja se odražava u našoj ljubavi-prema može govoriti o lepom, jer je odsutno. Interesantna je Platonova, u određenom smislu rečeno, kategorijalna shematika lepote koju on gradi na osnovu lestvice na koji se način saznaje takva lepota: „Treba početi od mnogih pojedinačnih lepota i uvek uspinjati radi one prelepote (...) Od lepih tela lepim poslovima, i od lepih poslovima lepim saznanjima, i od saznanja dospeti najzad od saznanja pralepote same, da se naposletku upozna suština lepote.”²⁸ Kroz *Gozbu* Platon nam izlaže kakve lepote imaju primat u odnosu na druge, materijalne i pojedinačne lepote, kao što lepote tela imaju svoje najmanje učešće u samoj ideji lepote dok su poslovi i nauke ono što zauzima status opšteg i političkog, te, kao što smo rekli, izražava evidentnu ontološku nadređenost, skladno antičkom duhu.

Iako je na prvi pogled prost zahtev Platonovih dijaloga da se iz njih „iščita” pojam lepog, on je u svojoj osnovi zamagljen mitskim ukrasima i metodskim poduhvatima koji na pojedinačnom nivou ostavljaju čitaoca bez odgovora, preostaje problem. Na ovaj problemski okvir koji leži u osnovi svih razmatranih dijaloga, samtramo da se može na zadovoljavajući način odgovoriti Hajdegerovom interpretacijom Platonove lepote, koju možemo smatrati da rešava problem i smisao istog. Odnos žudnje i ljubavi kroz mitsku funkciju boga Erosa može da nam pomogne rešavanju problema lepote, ali i šire teorije ideja kao takve. Hajdeger će sa aspekta pitanja o lepoti u ovom smislu nju tumačiti kao imanentni odnosa čoveka prema bivstvujućem kao takvom, ali i s tim odnosom pogled na bivstvovanje bivstvujućeg i saznanje bivstvovanja. Ono je, kako Hajdeger ističe,

²⁷ Platon, *Ijon, Gozba, Fedar*, BIGZ, Beograd, 1979., str. 83.

²⁸ Isto, str. 83.

čovjekov najosobniji posed.²⁹ Veličina Hajdegerovog poduhvata ogleđa se u tome što on iznosi da je ključan momenat problema kod Platona u njegovom anamnestičkom saznanju lepote. Izvlačenje i izlaženje iz zaborava bivstovanja, što je centralni problem Hajdegerove filozofije *in genere*, omogućava upravo lepota, što čini njen pravi smisao. Hajdeger ovaj odnos lepog i lepote uviđa spram konteksta njenog pojavljivanja najbliže, u smislu bivstvujućeg koja nas okružuju, da prepoznamo i sagledamo ono najudaljenije odnosno bivstovanje bivstvujućeg. Ovaj odnos Hajdeger vidi u anamnestičkom poniranju čovjeka u svoje sećanje i dolaženja do lepote same. Ideja lepote je najdostupnija od svih ideja jer *sija jače od svih drugih ideja* kako to Platon ističe u *Fedru*. U tom kontekstu Hajdeger navodi da nas lepo izvlači iz zaborava i čuva pogled na bivstovanje.³⁰ Sagledavanje lepote ne tiče se nekog posebnog područja, nego ima univerzalni smisao, tiče se svega i omogućuje da se stvari pojavljuju u svojoj suštini.³¹ Naposljetku, Hajdeger ovaj misaoni poduhvat provodi u kontekstu odnosa lepote sa istinom. Istina (*aletheia*) u skladu sa svojom izvornom i suštinskom određenosti predstavlja razotkrivanje bivstovanja bivstvujućeg. Upravo tu ulogu ispunjava i lepota kod Platona. Istina i lepota odnose se na isto ako se setimo Platonove ontologije i pozicije lepog i dobrog u kontekstu njegove teorije ideja. Zaključno ovakvom interpretativnom ključu, lepo se pokazuje kao nešto što nas, polazeći od čulnog, uzdiže preko samog čulnog i vodi do istine, jer je u svojoj biti ono najbliže i najdalje, te kao takvo odgovara na problem lepog i lepote kod Platona, ali i šire konstituiše „nepremostivi jaz” koji stoji između ideja i pojedinačnih stvari. Naime, ukoliko govorimo o lepom, ono je imanentno nekoj čulnoj datosti, dakle, nekom pojedinačnom koje mora biti lepo, te samo kao takvo svoj karakter mora da eksplicira kao univerzalno. Ideja lepote se u tom smislu postavlja kao osnov Platonove teorije ideja, jer po sebi održava ontološku strukturu stvarnosti u svim njenim temeljima, čulnim i noetskim.

Zaključak

Kao što smo mogli da primetimo, problem lepog, naspram svih svojih očiglednosti, ne odoleva prividu samorazumljivosti i u osnovi krije problem. Estetički lavirint Platonove estetike lepog iznedrio je mnoštvo problema, od po sebi sukobljenih odnosa pojedinačnih stvari, do problema načina mišljenja opšteg lepog

²⁹ M. Hajdeger, *Niče I*, Fedon Beograd, 1998., str. 213.

³⁰ M. Hajdeger, *Niče I*, Fedon Beograd, 1998., str. 216.

³¹ N. Grubor, *Lepo, nadahnuće i umetnost podražavanja*, Plato, Beograd, str. 94.

pa sve to načina njegovog zasnivanja. Ako se poslužimo alegorijskim prikazom kojim smo se služili na početku istraživanja o estetičkom lavirintu i ako se setimo svih zamki koje su krile njegove odaje, vidimo da je Tezej, koji je u ovoj ulozi estetičar, morao da prođe opasan put u pronalasku kraja lavirinta i nalaska lepote koju možemo uporediti sa likom Arijadne. Zaključno ovom radu, uvideli smo da je anamnistički metod, podjednako kao i dijalektički metod u prvom delu, neophodan momenat za zasnivanje Platonove estetike lepog. Konac koji u ovom slučaju treba da izvuče Tezeja iz estetičkog lavirinta upravo je metod, koji nije puki alat mišljenja koji treba da iznedri rešenje Platonove aporetike o lepom, već nužni i imanentni način mišljenja lepote kao takve. Estetsko kao takvo je u svojoj suštini problemskog karaktera, jer ono izrađava i nužno to čini tek preko pojedinačnih lepih fenomena. U skladu sa svim navedenim, možemo zaključiti da je teza koja je postavljena na početku, prema kojoj se platonovski pluralitet određenja lepog i njen unutrašnji diskontinuitet ima pokazati kao prividan, izvršena. *Hipija Veći* kao izvestan prolaz kroz paradoksalne puteve estetičke tematike je početak koji treba da *Fedru* i *Gozbi* obezbedi pojmovni okvir koji će konstituisati Platonovu estetiku lepog na jednom fundamentalnom nivou. Tek tada možemo uz zgrade govoriti o Platonovoj estetici (lepog) koja, iako prividno deluje zanemariva, gradi misaona usmerenja koja će sačinjavati poimanje i doživljavanje lepote i umetnosti kroz tradiciju sve do savremenosti.

Literatura

1. Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, BIGZ, Beograd, 1980.
2. Plato, *Hippias Major translated with commentary and essay*, University of Texas, Austin 1982.
3. E. Grasi, *Teorija o lepom u antici*, SKZ, Beograd, 1974.
4. Tatarkijevič V, *Istorija šest pojmova*, Nolit, Beograd 1976.
5. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1976.
6. M. Zurovac, *Tri lica lepote*, Službeni glasnik Beograd 2005.
7. Platon, *Dijalozi: Teag, Harmid, Hipija Veći*, Grafos Beograd, 1982.
8. N. Grubor, *Lepo, nadahnuće i umetnost podražavanja*, Plato Beograd 2012.
9. Hans Blumenberg, *Svetlost kao metafora istine*, Oktoih, Podgorica 1999.
10. A. Perić, *Određenje lepog u Platonovoj filozofiji*, Godišnjak Filozofski fakultet, Novi Sad 2015.
11. N. Grubor, *Platonova filozofija lepog*, Filozofski fakultet, Beograd, 2010.

12. D. Hyland, *Plato and the Question of Beauty*, Indiana University Press, Bloomington 2008.
13. Platon, *Fedar ili o lepoti*, Narodna knjiga Alfa, Beograd, 1996.
14. Platon, *Ijon, Gozba, Fedar*, BIGZ, Beograd, 1979.
15. M. Hajdeger, *Niče I*, Fedon Beograd, 1998.

Goran Vujkov
Faculty of Philosophy
University of Novi Sad
goranvujkov97@gmail.com

THE PROBLEM OF PLATO'S AESTHETICS OF BEAUTY

Abstract: In this paper, the author will try to highlight the important points of possibility of Plato's aesthetical approach, as well as the problems that we encounter in researching this topic. As a basis for the work, the author will present Plato's basic definitions of beauty, the ontological structure of beauty and beauty itself, and on that basis will try to point out the place of beauty in Plato's philosophical system. We can understand Plato's aesthetics only on the basis of knowledge of his philosophy of politics and ontology, that is, the theory of ideas. On the other hand, we are facing the problem of ambiguity and the plurality of determining what aesthetics would be for Plato, which varies from dialogue to dialogue. According to the diversity and inconsistency of Plato's thought that we find in early, transitional and late dialogues, we are of the opinion that such a sequence is not accidental but appears as a necessary condition for understanding Plato's aesthetics and reflects on the very character of aesthetical and aesthetics as a philosophical discipline.

Keywords: Aesthetics, Symposium, Hippias, Beauty, Theory of ideas, Plato.

UNIVERZITET U NOVOM SADU
FILOZOFSKI FAKULTET NOVI SAD
21000 Novi Sad
Dr Zorana Đinđića 2
www.ff.uns.ac.rs

Elektronsko izdanje

<http://digitalna.ff.uns.ac.rs/sadrzaj/2021/978-86-6065-656-0>

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Biblioteke Mатице српске, Нови Сад

1:159.942(082)

**СТУДЕНТСКА ФИЛОЗОФСКА КОНФЕРЕНЦИЈА *Summa Studiorum Philosophie*
(3 ; 2019 ; Нови Сад)**

Zbornik radova [Elektronski izvor] / Treća studentska filozofska konferencija
"Summa Studiorum Philosophiae" [sa temom] Filozofija i emocije, Novi Sad, 29.
i 30. jun 2019. ; [Zbornik Nevena Jevtić, Goran Rujević, Miloš Miladinov]. -
Novi Sad : Filozofski fakultet, 2021

Način pristupa (URL): <http://digitalna.ff.uns.ac.rs/sadrzaj/2021/978-86-6065-656-0>. - Opis zasnovan na stanju na dan 30.6.2021. - Nasl. sa naslovnog ekrana. - Radovi na srp. i engl. jeziku. - Reč urednika: str. 7-8. - Napomene i bibliografske reference uz tekst. - Bibliografija uz svaki. - Rezime na engl. jeziku uz svaki rad.

ISBN 978-86-6065-656-0

а) Филозофија - Емоције - Зборници

COBISS.SR-ID 42066185

ISBN 978-86-6065-656-0



9 788660 656560



<http://digitalna.ff.uns.ac.rs/sadrzaj/2021/978-86-6065-656-0>