

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Георгије М. Вулећић

АНАЛИТИЧКА ПСИХОЛОГИЈА
У СВЕТЛУ МОДЕРНЕ ХЕРМЕНЕУТИКЕ

докторска дисертација

Београд, 2017

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOSOPHY

Georgije M. Vuletić

ANALYTICAL PSYCHOLOGY
IN THE LIGHT OF MODERN HERMENEUTICS

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2017

ПОДАЦИ О МЕНТОРУ, ЧЛАНОВИМА КОМИСИЈЕ ЗА ОДБРАНУ
ДОКТОРСКЕ ДИСЕРТАЦИЈЕ И ДАТУМУ ОДБРАНЕ

– Ментор: др Петар Јевремовић, ванредни професор, Универзитет у
Београду, Филозофски факултет

– Члан комисије: _____

– Члан комисије: _____

– Члан комисије: _____

– Датум одбране:

Изјаве захвалности

Захваљујем се ментору др Петру Јевремовићу на упутима током израде докторске дисертације, као и на разумевању и охрабрењу који су ми помогли да започнем и довршим ово истраживање.

Захваљујем се и бројним супервизорима (Martin Schmidt, Mary Addenbrook, Jan Wiener, Catherine Crowther, Бојана Стаменковић Рудић, Маријана Поповић и др.) који су ме увели у праксу аналитичке психологије, као и мом аналитичару др Велимиру Поповићу, уз кога сам лично доживео искуство бивања у аналитичком процесу.

Посебно се захваљујем својој породици на изузетном стрпљењу, подршци и љубави, без чега бих тешко успео да окончај овај подухват.

Георгије Вулетић

АНАЛИТИЧКА ПСИХОЛОГИЈА У СВЕТЛУ МОДЕРНЕ ХЕРМЕНЕУТИКЕ

САЖЕТАК

Предмет истраживања рада је однос Јунгове аналитичке психологије и модерне херменеутике. Основни циљ је да се истраже могуће пресечне тачке између њих и да се укаже на оне аспекте аналитичке психологије који се често занемарују и превиђају. Циљ је и да се кроз фузију хоризоната аналитичке психологије и модерне херменеутике теорија и пракса аналитичке психологије сагледају на другачији начин. Најпре су изложени основни појмови аналитичке психологије и модерне херменеутике, након чега се приступило њиховом међусобном упоређивању. Аналитичка психологија је представљена искључиво на основу дела Карла Густава Јунга, док је модерна херменеутика представљена кроз радове раног Хајдегера, Гадамера и Рикера. Истраживање је показало да се у Јунговом опусу скрива и једна интерпретација аналитичке психологије којом се одбацују поставке материјализма, реализма и идеализма, те се на један другачији начин описују човек и свет. Јаз између субјекта и објекта се релативизује и човеков битак се сагледава као сапостојање са светом. Присутна је сумња у искључиву предност експерименталног метода као средства за стицање некаквог објективног знања. Уместо акумулацији позитивног знања, предност се даје интерпретацији. Многи основни појмови аналитичке психологије задобијају другачији изглед у светлу модерне херменеутике. Кроз интерпретацију израња нераскидива повезаност представе и имагинације са језиком. Психа, архетипови, колективно несвесно и комплекси показују се у светлу предструктуре разумевања, а Ја и Сопство као различити аспекти одговора на питање Ко човековог битка. Однос Сопства и Ја и питање личног идентитета налазе свој израз у наративној структури и самоинтерпретацији, а индивидуација се показује као специфичан начин битка.

Кључне речи: аналитичка психологија, херменеутика, интерпретација, Јунг, Хајдегер, Гадамер, Рикер, Сопство, Ја, индивидуација

ANALYTICAL PSYCHOLOGY IN THE LIGHT OF MODERN HERMENEUTICS

Abstract

The subject of the research is a relation between analytical psychology of C. G. Jung and modern hermeneutics. The main goal is the exploration of the possible intersection points and underlining of those aspects of the analytical psychology which are often underestimated and neglected. Also, the goal is the theory and practice of analytical psychology to be described differently, out of the fused horizons of analytical psychology and modern hermeneutics. The main concepts of analytical psychology and modern hermeneutics are exposed at the beginning, and then they are compared. Analytical psychology is introduced exclusively in accordance with the opus of C. G. Jung, and modern hermeneutics is introduced by the work of early Heidegger, Gadamer and Ricoeur. The research has shown that there is hidden interpretation of the analytical psychology which rejects postulates of materialism, realism and idealism in Jung's opus, and man and his world are described quite differently. The gap between subject and object is relativized and human being has been seen in a coexistence with the world, or being in the world. A suspicion in the exclusive advantage of experimental method, as a tool of acquiring an objective knowledge, is present. Instead of accumulation of a positive knowledge the advantage is given to interpretation. Many basic concepts of analytical psychology gain a different image in the light of modern hermeneutics. The unbreakable connection of the image and language is noticed in the interpretation. Psyche, archetypes, collective unconscious and complexes have shown themselves in the light of pre-structure of understanding, while Ego and Self have shown as the different aspects of the answer to the question *Who* of the human being. The relation between Ego and Self and a question of personal identity have found their expression in narrative structure and self-interpretation and individuation has shown itself as a specific mode of being.

Key words: analytical psychology, hermeneutics, interpretation, Jung, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Self, Ego, individuation

САДРЖАЈ

1	УВОД	1
1.1	Предмет и циљ истраживања, преглед садржаја дисертације.....	1
1.1.1	Предмет и циљ истраживања	1
1.1.2	Метод истраживања	5
1.1.3	Преглед садржаја дисертације	6
1.2	Кратки преглед развоја Јунгове аналитичке психологије.....	9
1.3	Кратки преглед развоја модерне херменеутичке мисли	11
2	ОСНОВНИ ПОЈМОВИ	19
2.1	Основни појмови аналитичке психологије.....	19
2.1.1	Психа, садржаји и аспекти психе.....	20
2.1.1.1	Природа психе	20
2.1.1.2	Садржаји психе.....	25
2.1.1.2.1	Свест и Ја.....	27
2.1.1.2.2	Несвесно и садржаји несвесног.....	34
2.1.1.3	Додатно значење појма несвесно	42
2.1.1.4	Компензација и трансцендентна функција	44
2.1.1.5	Сопство и индивидуација	46
2.1.1.5.1	Личност.....	63
2.1.1.6	Либидо.....	67
2.1.2	Симболи и интерпретација симбола.....	73
2.1.2.1	Симбол у аналитичкој психологији.....	73
2.1.2.2	Фантазијско и језичко мишљење као нивои интерпретације.....	75
2.1.2.3	Интерпретација симболичких садржаја	79

2.2	ОСНОВНИ ПОЈМОВИ МОДЕРНЕ ХЕРМЕНЕУТИКЕ	95
2.2.1	Хајдегерава фундаментална онтологија	95
2.2.1.1	Егзистенција, Dasein, битак-у-свету, разумевање и интерпретација.....	96
2.2.1.2	Субјект? Selbst, Mitsein, das Man, Man-selbst.....	106
2.2.1.3	Својствено (eigentlich) Сопство (Selbst).....	108
2.2.1.4	Интенционалност, однос субјект - објект	115
2.2.2	Гадамерова филозофска херменеутика	119
2.2.2.1	Херменеутички круг и бесконачност разумевања	120
2.2.2.2	Предрасуде, традиција и историчност разумевања.....	122
2.2.2.3	Херменеутичка ситуација и стапање хоризоната.....	126
2.2.2.4	Апликативни карактер разумевања	129
2.2.2.5	Дијалoшка структура и језичка устројеност разумевања ...	130
2.2.3	Рикерова херменеутичка феноменологија и теорија интерпретације.....	145
2.2.3.1	Појам дискурса код Рикера	146
2.2.3.2	Симбол као интенционална структура вишеструког значења 149	
2.2.3.3	Лингвистичко-нелингвистичка природа симбола и његов однос са метафором.....	152
2.2.3.4	Објашњење, разумевање и интерпретација	158
2.2.3.5	Представа и осећање	167
2.2.3.6	Рефлексија и интерпретација, субјект, нарaтивни идентитет 176	
2.2.3.6.1	Лажни субјект и Ја као задатак	176
2.2.3.6.2	Питање идентитета – ipse наспрам idem	180

2.2.3.6.3 Наратив и трострука мимезис, херменеутички круг мимезис 183

2.2.3.6.4 Индивидуа, сопство и живот у контексту наратива и наративног идентитета..... 187

3 АНАЛИТИЧКА ПСИХОЛОГИЈА У СВЕТЛУ МОДЕРНЕ ХЕРМЕНЕУТИКЕ..... 190

3.1 Аналитичка психологија у светлу Хајдегерове фундаменталне онтологије 191

3.1.1 Психа као онтолошки појам..... 194

3.1.1.1 Представа као показивање бића, психа и архетип као значењска мрежа..... 195

3.1.1.2 Колективна психа, колективна свест и лични комплекси у контексту разумевања и интерпретације..... 203

3.1.1.3 Питање субјекта и Сопство 209

3.1.1.4 Додатно о односу Јунгове аналитичке психологије спрам реалности, дуализма и идеализма 217

3.1.2 Оправданост аналогича са Хајдегером 220

3.2 Аналитичка психологија у светлу Гадамерове филозофске херменеутике..... 222

3.2.1 Предрасуде - архетипови, традиција - објективна психа 222

3.2.2 Херменеутички круг и херменеутичка ситуација..... 228

3.2.3 Језик, мишљење, разумевање..... 231

3.2.4 Формирање појмова 237

3.2.5 Метод, дијалоска структура разумевања..... 243

3.3 Аналитичка психологија и Рикерова херменеутичка феноменологија..... 256

3.3.1 Симбол, представа и језик..... 256

3.3.2	Питање интерпретације	268
3.3.3	Питање субјекта	272
4	ЗАКЉУЧАК	279
4.1	Оправданост постављених хипотеза.....	280
4.2	Интерпретација у пракси аналитичке психологије, интерпретација сна	301
4.3	Завршна реч	309
5	ЛИТЕРАТУРА	311

1 УВОД

1.1 Предмет и циљ истраживања, преглед садржаја дисертације

1.1.1 Предмет и циљ истраживања

Предмет истраживања овог рада је однос *аналитичке психологије* и *модерне херменеутичке традиције*. Разматрање овог односа неће подразумевати бављење међусобним утицајем, већ уочавањем и разрађивањем паралела у погледима и основним поставкама.

Називом *аналитичка психологија*, у овом раду, означава се психолошка теорија Карла Густава Јунга (*Carl Gustav Jung, 1875–1961*) и њен практични аспект – психотерапија/анализа. Основне поставке аналитичке психологије разрађивали су, још за Јунговог живота, многи аутори. Неки од њих су оставили значајан лични печат, попут Единџера (*Edward Edinger, 1922–1998*), Нојмана (*Erich Neumann, 1905–1960*), Фордама (*Michael Fordham, 1905–1995*) и Хилмана (*James Hillman, 1926–2011*). У овом раду ће се концепти *аналитичке психологије* искључиво излагати онако како их је формулисао сам Јунг.

Под називом *херменеутичка традиција* ће се подразумевати завештање Шлајермахера (*Friedrich Schleiermacher, 1768–1834*) и Дилтаја (*Wilhelm Dilthey, 1833–1911*), из чијих се радова и наспрам њих, данас најчешће означених обједињујућим термином *романтичарска херменеутика*, развила група разноликих мишљења која се препознаје под термином *модерна херменеутика*. У раду је, у оквиру предмета истраживања, пажња посвећена делима тројице херменеутичких филозофа, у којима се препознаје заједничка нит – Хајдегеру (*Martin Heidegger, 1889–1976*), Гадамеру (*Hans-Georg Gadamer, 1900–2002*) и Рикеру (*Paul Ricœur, 1913–2005*).

Основни циљ рада јесте да се кроз разматрање односа *аналитичке психологије* и *модерне херменеутике* (*модерне херменеутичке традиције*) из другог угла осветле концепти аналитичке психологије, њене теорије и њене праксе. Жеља је да се кроз трагање за могућим пресечним тачкама ова два приступа укаже на аспекте

аналитичке психологије који се занемарују и превиђају, а који је чине ближом постмодерној филозофији и савременим трендовима.

Специфични језик аналитичке психологије и необична терминологија, којом Јунг жели да истакне динамичност и релативну аутономност појединих психичких феномена, у односу спрам Ја, су погодни за пројектовање ауре мистичности, те делују одбијајуће на савремене истраживаче и психотерапеуте. Очекује се да ће посматрање кроз призму херменеутичке традиције данашњем читаоцу на нов начин приближити и, евентуално, учинити прихватљивијим неке од основних елемената „теорије“ и праксе аналитичке психологије.

Истраживање би, такође, требало да покаже Јунгов отклон од владајуће парадигме каузалистичког објашњења света и човека, која свет чини обездушеним, тј. обесмишљеним и приклањање другој струји, која у центар знања поставља смисао, тумачење и разумевање.

С обзиром на наведени циљ, истраживање ће бити вођено испитивањем оправданости следећих хипотеза:

1. Онтолошке претпоставке и став према методу аналитичке психологије у знатној мери одражавају принципе херменеутичке парадигме, односно, ближи су виђењима модерне херменеутичке филозофије, него класичној научној парадигми, утемељеној на позитивизму и реализму. Слични онтолошки темељи одражавају се у сличности постављаних питања и одговора на њих.
2. Јунгови несигурни покушаји да на нов начин опише човека и свет могу, наћи потпору у Хајдегеровој филозофији пре тзв. „заокрета“ и филозофији Гадамера и Рикера. Ово се, пре свега, односи на појмове колективног несвесног и архетипа, који су Јунга интригирали до краја живота. Чини се да поједине аспекте ових појмова Јунг није успео на задовољавајући начин да изрази.
3. Уколико се Јунгова аналитичка психологија уклапа у херменеутичку парадигму, требало би да њени кључни појмови, макар имплицитно и у неразвијеној форми, одражавају принцип *херменеутичког круга*.
4. У светлу Хајдегера, Гадамера и Рикера битни појмови аналитичке психологије задобиће нови сјај. Појам *Сопства*, кроз који се прелама

највећи број појмова аналитичке психологије, ван ужег круга „јунгијанских“ аналитичара, најчешће је схватан као неко фиксно, непроменљиво језгро које одређује развој индивидуе. Међутим, овај појам је много сложенији и поређење са херменеутичким виђењем проблема субјекта и личног идентитета требало би да јасно истакне оне његове аспекте који ће га ослободити од супстанцијалности.

5. Дело Хајдегера, Гадамера и Рикера може допринети разумевању статуса представе у аналитичкој психологији, као и односа представе и метафоре, те истаћи често занемаривани значај језика у аналитичкој психологији. Такође, суочавање са модерном херменеутичком мисли требало би да ублажи субјективистички призив који прати појам представе и имагинације.

Није толико необично постављати аналитичку психологију и херменеутичку традицију једну поред друге. Треба имати у виду да су „очеви“ модерне херменеутичке мисли, Шлајермахер и Дилтај, имали значајан утицај у оквиру немачког говорног подручју, али и шире. Њихова мисао, као наслеђе, претходи заснивању како аналитичке психологије, тако и Хајдегерове херменеутичке мисли, која је надахнула потом и дело Гадамера и Рикера.

Мада Јунг није непосредно наводио Шлајермахеров утицај, из чланка који је написао Јунгов унук¹, иначе чувар породичног архива, сазнајемо о блискости породице Јунг не само са Шлајермахером, већ и са Александром фон Хумболтом (*Alexander von Humboldt, 1769–1859*). Ова два великана су у значајној мери утицала на живот и рад Јунговог деде Карла Јунга, коме се Јунг дивио и чије је име носио. Наиме, по завршетку медицинских студија у Хајделбергу (*Heidelberg*) Карл Јунг је отишао у Берлин, где је ступио у везу са Шлајермахером и Хумболтом. Штавише, под утицајем Шлајермахера, Карл Јунг је преведен из католичке у еванђелистичку цркву, а захваљујући познанству са Александром Хумболтом и његовој препоруци добио је катедру медицине на Универзитету у Базелу, у Швајцарској. Тешко је поверовати да млађи Јунг, који је толико поштовао личност свог блиског претка,

¹ Andreas Jung, „The Grandfather“, *Journal of Analytical Psychology*, 56, 5 (2011): 653-673.

није био заинтересован за дело два великана немачке културе, који су обележили његов живот.

Јунгова аналитичка психологија и Хајдегерово филозофија, с обзиром на то да су Јунг и Хајдегер били савременици, развијале су се у истом историјском периоду, али и у оквирима немачког језика. Мада се Јунг није бавио Хајдегеровим радом, површно се сусрео са његовим делом преко колега Бинсвангера (*Ludwig Binswanger, 1881–1966*) и Боса (*Medard Boss, 1903–1990*). О томе су, као траг, остала писма Јунга Босу из 1947. године², у којем грубо пореди своје концепте са Хајдегеровим, али исказује и нераздељивост егзистенцијалне филозофије.

Наравно да се могу навести значајне разлике између биографија Јунга и Хајдегера, али није на одмет пажњу обратити на сличности. Осим чињенице да су Јунг и Хајдегер сазревали уз радове филозофа попут Канта, Шопенхауера, Хегела, Ничеа, ... и били упознати са делом Шлајермахера и Дилтаја, није на одмет поменути и да је хришћанство имало велики утицај на њихову мисао. Мада је Хајдегер био католичке, а Јунг протестантске вероисповести, не треба сасвим занемарити чињеницу да је Јунгова породица, само једну генерацију пре (Јунгов деда), из католичанства прешла у протестантизам. С друге стране, оба аутора су краћи део живота провела на челу институција у нацистичкој Немачкој, а занимљива је подударност и то да су обојица имали менторе јеврејског порекла – Јунгов ментор, током година бављења психоанализом, био је Фројд, а Хајдегеров Хусерл – са којима су имали изузетно близак однос, да би се касније оштро разишли и осамосталили, градећи сопствено виђење света и човека.

У време позних Јунгових година и након његове смрти, развој херменеутичке филозофске мисли су, између осталих, обележили радови Гадамера и Рикера. Гадамер је, као Хајдегеров истакнути ученик, наставио да разрађује последице Хајдегерових идеја и своје замисли уобличио под називом филозофска херменеутика. За истраживање односа између аналитичке психологије и херменеутичке традиције посебно је занимљив Рикер, с обзиром на његову заинтересованост за психоанализу, али и познавање Јунговог дела. Херменеутички

² Carl G. Jung, *Letters of C.G. Jung. Vol. II: 1951–1961*. (London: Routledge and Kegan Paul, 1973), xl-xlv.

радови Рикера препознају се и као дела херменеутичко-рефлексивне филозофије или херменеутичке феноменологије.

1.1.2 *Метод истраживања*

Рад ће се првенствено заснивати на разматрању оригиналних текстова Карла Густава Јунга, тј. преводима његовог дела на енглески и српски језик. Као допунски материјал, мада ретко, користиће се текстови других аутора из области аналитичке психологије. Ипак, и у том случају, истраживање ће се задржати на аспектима класичног приступа у аналитичкој психологији и неће захватати каснија, мада значајна, проширења Јунгових основних идеја.

Из области херменеутичке традиције, основни материјал за истраживање биће дело Мартина Хајдегера, као Јунговог савременика, и то његови ранији радови, који су идејно јединство добили у делу *Битак и време*. Од савременијих аутора биће размотрени текстови Ханса-Георга Гадамера и Пола Рикера, као и помоћна литература која може допринети бољем разумевању њихових оригиналних дела. Истраживање ће се само кратко осврнути на романтичарску херменеутику, како би се истакао посебан допринос Хајдегера, Гадамера и Рикера херменеутичкој парадигми.

Основни кораци по којима ће се спровести истраживање су следећи:

1. Изложити, укратко, преглед развоја модерне херменеутичке мисли и аналитичке психологије;
2. Изложити основне концепте аналитичке психологије – психа, Сопство, Ја, свест, несвесно, архетип, симбол и индивидуација – указујући на њихов историјски развој;
3. Изложити кључне појмове херменеутичке традиције – смисао, разумевање, интерпретација, симбол, херменеутички круг, ... – кроз излагање основних идеја херменеутичке мисли раног Хајдегера, Гадамера и Рикера. При том, посебну пажњу посветити аспектима који су од значаја за читање аналитичке психологије;
4. Непосредно упоредити идеје сваког од поменутих херменеутичких филозофа са основним концептима Јунгове аналитичке психологије и истаћи сличности и разлике;

5. Кроз суочавање идеја херменеутичке мисли и аналитичке психологије предложити „нова читања“, интерпретације/реинтерпретације, класичних концепата Јунгове аналитичке психологије. Исказано речником херменеутике, упустити се у остваривање фузије хоризоната аналитичке психологије и херменеутичке традиције, који се, наравно, не могу одвојити од личног хоризонта интерпретатора, у овом случају аутора рада. Проучаване текстове схватити као материјал са којим треба успоставити дијалог, како би кроз сусрет хоризонта текста и хоризонта интерпретатора дошло до њихове фузије и израстања новог разумевања.

Сходно херменеутичкој парадигми, понуђена интерпретација, као резултат истраживања, никако неће полагати право на некакву истину, неће бити „коначног“ закључка. Њена вредност требало би да се огледа у усаглашености делова и целине, обиму у којем понуђено читање аналитичке психологија покрива интерпретирани материјал, степену уверљивости у односу на друге понуђене интерпретације и хеуристичкој вредности, тј. отворености и мотивишућој вредности за даља истраживања. Циљ ће бити остварен уколико резултати истраживања покрену кружни процес интерпретирања, који би у наредним пролазима, захваљујући новим интерпретативним хоризонтима, водио ка даљим могућностима интерпретације и даљем излагању разумевања човека и његовог света.

1.1.3 Преглед садржаја дисертације

Након излагања основних појмова Јунгове аналитичке психологије у поглављу 2.1, у поглављу 2.2.1, биће укратко изложене основне идеје Хајдегерове *фундаменталне онтологије*, односно *егзистенцијалне аналитике Dasein-a*, које, између осталог, чине и основе херменеутичке мисли Гадамера и Рикера. Истаћи ће се универзалност херменеутике, у смислу премештања акцента са задатка тумачења текста на тумачење људског бивствовања, тј. на „чињење *Dasein-a* доступним самом себи“. Указаће се на *предструктуру разумевања* и њен значај за интерпретацију, као и на аспект човека, *Dasein-a*, као „активног процеса“, а не ствари, за кога је *разумевање* сам израз његовог битка. Такође, биће представљен *битак-у-свету*, као темељна структура *Dasein-овог* битка, из које се излаже

специфично поимање *света* као априорне мреже међусобних упућености, која је предуслов да бића сусрећу из света. Уз то, као начин битка *Dasein*-а, као одговор на питање *Ко је то биће Dasein?*, биће претстављено Сопство, у модовима својствености и несвојствености. Такође, кратко ће бити речи о месту језика и представе у оваквом сагледавању човека. Треба напоменути да се у овом раду разматра само „рани“ Хајдегер, закључно са делима *Битак и време* и *Темељни проблеми феноменологије*, тј. Хајдегер пре тзв. *заокрета*.

У поглављу 2.2.2 биће представљени неки основни елементи Гадамерове филозофске херменеутике, посебно појам херменеутичког круга, као једног од кључних појмова херменеутике, и значај традиције. Ова питања нису изостала у радовима раног Хајдегера, али им је Гадамер, у свом најутицајнијем делу – *Истина и метод* – посветио посебну пажњу. Такође, биће изложени, за поређење са аналитичком психологијом значајни, појмови хоризонта и ситуације, као и посебно важно истицање дијалогске структуре разумевања и суштинске улоге језика.

У поглављу 2.2.3 изложиће се Рикерово виђење симбола и интерпретације. Посебно ће се истаћи његова спремност да ублажи „тврдоглавост“ модерне херменеутике, с обзиром на инсистирање на језику, и учини је попустљивијом према представи и осећању, којима често у пежоративном смислу придружује епитете „менталистички“ и „психички“. Такође, представиће се и његово супротстављање традиционалном, декартовском, поимању Ега, као самопостављеног, и указивање на то да Его није дат, већ се задобија.

Надовезујући се на описана поглавља, у трећој глави дисертације појмови херменеутичке филозофије директно ће бити постављени уз појмове аналитичке психологије. Овим смањивањем раздаљине између њих почеће да израћају сличности које ће херменеутичку перспективу осветлити као плодан оквир за интерпретацију аналитичке психологије. Тако ће се у поглављу 3.1 показати да темељни појам аналитичке психологије – *психа* – осим често подразумеваног поимања као скупа менталних садржаја, има и карактеристике онтолошког појма, односно појма којим се описује битак човека. Осветљавању психе као могућег онтолошког појма значајно доприноси Хајдегерово описивање основног устројства битка *Dasein*-а као *битка-у-свету*, али и Хајдегеров опис предструктуре разумевања. Такође, обасјан новим светлом, другачије ће се показати појам

архетипа, а неке пресечне тачке раног Хајдегера и Јунга наслутиће се и у схватању Сопства и индивидуације, односно, виђењу *несвојственог* и *својственог* битка *Dasein*-а, спрам *Ја* идентификованог са персоном и *Ја* на путу индивидуације. Хајдегерава аналитика *Dasein*-а помоћи ће и да се другачије сагледа питање евентуалног идеализма аналитичке психологије.

У поглављу 3.2 разматраће се порекло архетипа у светлу Гадамерове херменеутике и онтолошки карактер појма *психа* у Јунговој аналитичкој психологији. Посебно ће бити истакнути дијалектичка структура интерпретације, која је од великог значаја за психотерапеутску праксу аналитичке психологије, и улога језика у аналитичкој психологији, која се често занемарује због наглашавања представе.

У поглавље 3.3 упоредиће се Рикерово и Јунгово поимање симбола и интерпретације и размотрити повезаност симбола, представе и језика. Такође, посебно ће бити размотрена међусобна сличност у виђењима субјекта између Јунга и Рикера и како се то одражава на схватање оног што Јунг назива индивидуацијом.

У четвртој глави, у светлу оправданости постављених хипотеза, биће резимирани резултати истраживања, и показано на који начин основни принципи интерпретативне праксе аналитичке психологије одражавају основне поставке модерне херменеутике.

1.2 Кратки преглед развоја Јунгове аналитичке психологије

Развој Јунгове аналитичке психологије би се, хронолошки, могао поделити на пет фаза. Ова подела, с обзиром на тему рада, вођена је кључним догађајима у Јунговој животној и професионалној биографији. Прва фаза покрива период до 1907. године, друга од 1907. до 1912. године, трећа од 1912. до 1921. године, четврта од 1921. до 1944. и пета од 1944. до Јунгове смрти 1961. године. Наравно, аналитичка психологија је наставила да се развија и након Јунгове смрти и да продубљује упитаност у вези са основним Јунговим поставкама, на шта указује и овај рад. Ипак, с обзиром на то да је предмет овог истраживања ограничен на аналитичку психологију како ју је представио сам Јунг, они доприноси настали након 1961. године, па чак и до тада, уколико их Јунг није потврдио укључујући их у сопствене текстове, овде неће бити разматрани.

Прва фаза Јунговог озбиљнијег научног рада на пољу несвесног започела је истраживањем тзв. асоцијационог теста, на иницијативу Блојлера (*Paul Eugen Bleuler, 1857–1939*), тадашњег директора Бургхолцли (*Burghölzli*) клинике на којој је Јунг радио, иначе, једног од малобројних угледних лекара и истраживача који су јавно подржавали идеје Фројдове психоанализе. Између осталог, Блојлер је заслужан и за Јунгово темељније читање Фројдовога *Тумачења снова*, с обзиром да је од њега добио задужење да то дело представи колегама. Од полазне замисли, да се асоцијациони тест искористи као оруђе за једноставније дијагностификовање менталних поремећаја, убрзо се дошло до озбиљног истраживања несвесних процеса у човеку. Теоријску основу и инспирацију за емпиријска истраживања и образлагање резултата Јунг је налазио, осим код Блојлера, у психоанализи Сигмунда Фројда и раду француских лекара попут Шаркоа (*Jean-Martin Charcot, 1825–1893*) и Жанеа (*Pierre Marie Félix Janet, 1859–1947*). Управо су ова истраживања Јунгу донела препознатљивост и углед у научним круговима. Плодови ове прве фазе су Јунгова докторска дисертација *„О психологији и психопатологији такозваних окултних феномена“*, затим *„Студије асоцијације речи“* и коначно *„Психологија деменције прекокс“*. Ова етапа Јунговог истраживачког пута могла би се омеђити његовим сусретом са Сигмундом Фројдом.

Друга фаза Јунговог развоја, као истраживача у пољу *дубинске психологије*, обележена је активним деловањем у оквиру психоаналитичког покрета. Мада је од почетка рада на Бургхолцли клиници, под менторством Блојлера, био упознат са Фројдовом психоанализом и, могло би се рећи, већ потпао под њен утицај, Јунг се активно укључује у даљи развој и популаризацију психоанализе тек након личног сусрета са Фројдом, 1907. године. Сарадња Фројда и Јунга је, у то време, била веома интензивна. Фројд је Јунга видео као свог наследника на трону психоаналитичког покрета и очекивао да ће, захваљујући Јунгу, психоанализа коначно успети да се ослободи пежоративне конотације „јеврејске науке“ и да ће бити прихваћена у европским академским круговима. Као што данас знамо, у томе се успело и без Јунга. С друге стране, Јунг је у двадесетак година старијем Фројду нашао фигуру оца, што му је помогло да учврсти самопоуздање и да, потом, кроз побуну и одвајање од њега, достигне независност и ауторску зрелост. Током ове прве две фазе развоја, на Јунга је значајно утицао и рад филозофа и психолога Вилијема Џејмса (*William James, 1842–1910*).

Трећа фаза започиње издавањем књиге *Симболи преображаја* 1912. године, која је оштро разграничила Јунгову мисао од мисли Сигмунда Фројда и поставила темеље ономе што ће касније бити познато под називом *аналитичка психологија*. Овај период је обележен дефинисањем основних појмова аналитичке психологије и може се грубо закључити 1921. годином, када је објављено Јунгово дело *Психолошки типови*. На крају *Психолошких типова* приложен је *Речник појмова*, који је за циљ имао успостављање и изоштравање терминологије нове гране дубинске психологије – *Аналитичке психологије*.

Четврта етапа започиње након издавања *Психолошких типова* и траје до 1944. године. То су године разраде основних идеја и покушаја њиховог прецизнијег уобличавања, као и године интензивнијег представљања аналитичке психологије научним и медицинским круговима. У овом периоду Јунг се бавио професорским радом на Политехничком универзитету у Цириху и одржао низ значајних предавања у Европи и Америци.

Године 1944. Јунг је доживео једно од најснажнијих животних искустава, тј. непосредан сусрет са смрћу, као последицу срчаног удара. Након тога, Јунг се мање либи да јавно покаже извесну склоност херметизму, а његови радови бивају

засићенији анализом интригантних продуката традиције, које представља као јасну манифестацију колективног несвесног. Овде се, пре свега, мисли на његово бављење митологијом, алхемијом и религијом. У овој фази живота и рада Јунг се није устручавао да износи храбре и оригиналне идеје, које су се често чиниле недовољно утемељеним и недостојним озбиљног научног ауторитета. Због таквог приступа му је, још чешће него пре, у академским круговима придаван епитет мистика, чак шарлатана. Јунгове термине је и раније било упутније схватити као симболе, уместо као истинске теоријске термине, што је у његовим познијим годинама још истакнутије.

1.3 Кратки преглед развоја модерне херменеутичке мисли

Овај кратки преглед модерне херменеутике обухватиће само ону развојну линију херменеутичке традиције која је од значаја за ово истраживање. При том, нешто већа пажња ће бити посвећена *романтичарској херменеутици*, тј. Шлајермахеру и Дилтају, имајући у виду да ће допринос каснијих аутора, тј. Хајдегера, Гадамера и Рикера, бити детаљније изложен у посебним поглављима.

Пионири модерне херменеутике, међу којима је најистакнутији Шлајермахер, херменеутику су најпре схватили као „*вештину/умеће* исправног разумевања, нарочито писаног, језика друге особе“³. У складу са тим покушали су да развију општа правила која би се могла користити при тумачењу ма којег текста.

Шлајермахер је посебно истакао нужност херменеутике тврдњом да се не треба задовољити тзв. „опуштеном праксом интерпретације“, тј. прихватити став да ствари просто разумемо и да тек наилазак на тешкоћу захтева додатни рад интерпретације. *Опуштена пракса* се заснива на полазишту „идентичности језика и истог начина комбиновања говорника и слушаоца“.⁴ За разлику од опуштене, „строжа пракса интерпретације“ би требало да пође од тога „да се неспоразуми дешавају спонтано и да се разумевање мора желети и тражити у свакој тачки“.⁵ Неразумевање је оно што увек треба претпоставити, оно није изузетак, већ је пре

³ Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism, And other Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 3

⁴ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism, And other Writings*, 22.

⁵ Исто

темељно стање ствари. Другим речима, треба увек поћи од тога да постоји смисао који није очигледан и да је неопходан рад тумачења, који ће га довести до разумевања. Циљ овог става, мада се тако може учинити, није да се охрабри празна сумња у оно очигледно, већ, напротив, да се подржи трагање за смислом који се, можда, не уочава одмах.

Разматрајући тзв. *граматички и технички (психолошки) аспект тумачења* и имајући у виду став о потенцијалној универзалности неспоразума, Шлајермахер долази до закључка да интерпретација, у суштини, представља бесконачан задатак јер у сваком случају „јесте *конструкција* нечега коначно одређеног од бесконачно неодређеног“⁶. *Грамматички аспект тумачења* одређује појединачна значења изјава у односу на тоталитет језика, а језик је бесконачан. Слично, с обзиром на *психолошки аспект*, „свака интуиција о индивидуи је бесконачна“. Пошто никада не можемо имати потпуно знање о језику и особи, каже Шлајермахер, тумачење као „таква *конструкција* не може бити одређено правилима која носе сигурност сопствене апликације“. Стога, неразумевање је увек потенцијално присутно, а тумачење је „бесконачни задатак“. Из наведених разлога следи и да је тумачење *вештина/уметност* јер мада правила постоје немогућа је њихова механичка примена, а „успешна пракса вештине/уметности зависи од талента за језик и талента за познавањем индивидуалних људи“.⁷ Под талентом за језик Шлајермахер подразумева „живу свест о језику, осећај за аналогију и разлику итд.“, док се таленат за познавање људи односи на њихов „субјективни елемент у комбинацији мисли“. Психички/технички аспект тумачења код Шлајермахера захтева, чак, примену „дивинације“, тј. погађања. Често се морамо задовољити тиме да погађамо шта је аутор хтео да каже, а начин на који се то ради није могуће једнозначно прописати. Тумачење је вештина, а не механичка примена правила.

Већ је Хердер (*Johann Gottfried Herder, 1744–1803*) сматрао да је поглед на ауторову психологију често неопходан при решавању двосмислености у тексту, те да представља важно средство за продирање у ауторову концептуално-лингвистичку индивидуалност. Шлајермахер је појачао захтев за *психолошким (техничком) интерпретацијом* која би, поред *граматичке интерпретације* која се

⁶ Исто, 11.

⁷ Исто.

бави одређеношћу разумевања текста самим језиком, уважавала посебност аутора, односно, признавала израз и као „сведочанство једне индивидуалне душе, [јер] људи под једном те истом речју не подразумевају увек исто“.⁸ Шлајермахер каже:

Како свака изјава има двоструки однос, према тоталитету језика и према целини мисли њеног ствараоца, тако се разумевање у целини, такође, састоји од два момента, разумевања изјаве као изведене из језика, и као чињенице у мислиоцу. ... свака особа је с једне стране место на којем дати језик формира себе на индивидуалан начин, а с друге њихов дискурс се може разумети само преко тоталитета језика.⁹

У наставку додаје:

... сваку изјаву треба разумети само преко целине живота којем припада, другим речима, зато што свака изјава може бити препозната само као тренутак живота корисника-језика у одређености свих тренутака његовог живота, и ово само из тоталитета њихових окружења, преко којих су одређени њихов развој и континуирана егзистенција ...

Шлајермахер јасно наводи да је за разумевање исказа неопходно имати у виду „објективну“ и „субјективну“ страну. У првом случају треба „схватити какав однос изјава има према тоталитету језика и знању садржаном у њему као продукту језика“¹⁰ и „претпоставити како ће сама изјава постати тачка развоја за језик“, док у другом треба „знати како је изјава дата као чињеница у уму“ и „претпоставити како ће мисли садржане у уму даље утицати на аутора изјаве“. С обзиром на то да не поседујемо непосредно знање о аутору и томе шта је у њему, „морамо тражити да приведемо у свест и много оног што је њему могло остати несвесно“¹¹, тј. исказ ћемо разумети „најпре подједнако добро као аутор, а потом и боље од њега“.¹²

Шлајермахер описује и *херменеутички круг* као једну од темељних одлика разумевања: „део се може разумети само из целине и провизорно читање које ће омогућити поглед на целину мора претходити прецизнијем објашњењу“. Ово подразумева да „се не може разумети почетак пре краја, као и да се на крају мора имати на уму и почетак“.¹³ Целина о којој Шлајермахер говори, када је реч о тумачењу, с једне стране је тоталитет језика – оно појединачно би била изјава

⁸ Жан Гронден, *Увод у филозофску херменеутику* (Нови Сад: Академска књига, 2010), 111

⁹ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism, And other Writings*, 8.

¹⁰ Исто, 23.

¹¹ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism, And other Writings*, 23.

¹² Исто

¹³ Исто, 28.

изрођена из језика - а с друге стране „целина живота којем припада“ – оно појединачно би у овом случају била изјава као чин аутора.

Дакле, код Шлајермахера тумачење неминовно обухвата и истраживање индивидуе. Такође, он настоји „да оно језичко схвати као еманаацију унутрашњег мишљења, тј. као покушај душе да нешто саопшти.“¹⁴

Полазећи од Шлајермахеровог дела, Дилтај херменеутику, коју дефинише као „теорију правила интерпретације писаних споменика“, види као модел за разумевање у друштвеним наукама. Тако се са тумачења текста акценат помера на разумевање уопште, као универзалније. Међутим, Дилтај у односу на Шлајермахера још јаче истиче психолошки аспект. Штавише, он се подухватио задатка психолошког утемељења духовних наука. У центру овог подухвата требало је да се нађе „разумевајућа“ психологија, која полази од целине склопа живота какав је дат у доживљају, а не од чисто каузалне експликације психичких феномена, која своди душевни живот на одређени број једноставних елемената.

О значају унутрашње целовитости искуства Дилтај каже следеће:

Свако одређено значење интегрисано је с неком смисаоном повезаношћу, која репрезентује неутуђиво индивидуално јединство света центрираног око Ја и животне историје која се одржава у заједници помоћу идентичности Јаства.

... *категорија значења* [је] јединство које ток оног што је доживљено или накнадно доживљено прибира у сећању, наиме, *значење* онога што је доживљено или накнадно доживљено је садржано у тим доживљајима као оно што конституише њихову повезаност.

Нека животна манифестација захваљује за своју семантичку садржину исто онолико месној вредности у језичком систему који важи и за друге субјекте, колико и месној вредности у биографској повезаности ... Свака реч, став, израз лица или формула учтивости; свако уметничко дело и историјски чин разумљиви су само зато што неко заједништво повезује оно што се у њима испољава с оним који то разумева.

Значења, која морају бити причвршћена за симболе, нису никад у строгом смислу приватна; она увек морају имати интересубјективно важење.¹⁵

Дакле, Дилтај каже да се до „семантичке садржине животне манифестације“, тј. до њеног значења/смисла, једним делом долази анализом њеног места у

¹⁴ Гронден, *Увод у филозофску херменеутику*, 119.

¹⁵ Јирген Хабермас, *Сазнање и интерес* (Београд: Нолит, 1975), 198; У овом раду се као превод за *Selbst/Self* користи термин *Сопство*, термин *Јаство* је задржан с обзиром на то да се ради о цитату.

биографској повезаности, а другим делом у језичком систему који важи и за друге субјекте, тј. *интерсубјективном значењском пољу*. Дилтај користи изразе „биографска повезаност“ и *животна историја* да искаже повезаност која се може доживети и која спаја карике животног тока помоћу неког смисла, а која се конституише на основу *животних односа*, тј. односа једног Ја и ствари и људи који улазе у свет тога Ја.¹⁶ Он постулира једну чврсту структуру непосредно и објективно дату у директном освешћивању унутрашњих доживљаја.

Након *романтичарске херменеутике*, чије су неке од идеја управо представљене, долази до великог скока у херменеутичкој мисли. Наиме, проучавајући рад Шлајермахера и Дилтаја, а израстајући као филозоф на темељима Хусерлове (*Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859–1938*) феноменологије, Хајдегер долази до веома оригиналног поимања херменеутике и њене улоге. У делу *Онтологија – Херменеутика фактицитета*, говорећи о херменеутици, Хајдегер истиче:

Ова реч је изабрана и користи се у свом оригиналном значењу јер, мада у основи неадекватна, она ништа мање на индикативан начин истиче неколико фактора који се користе при истраживању фактицитета. Када се посматра са стране „објекта“, херменеутика, као претпостављени мод приступа објекту – показује да тај објекат има своје бивствовање као нешто што се да интерпретирати и потребује интерпретацију и да бити у неком стању бивања-интерпретираним припада његовом бићу. Херменеутика има задатак чињења *Dasein*-а, који је у сваком случају наш сопствени, доступном самом том *Dasein*-у с обзиром на карактер његовог бивствовања, комуницирања *Dasein* са собом с обзиром на то, откривајући отуђење у себи којим је обузет. Оно што је у херменеутици развијено за *Dasein* јесте могућност његовог постајања и бивствовања за себе на начин *разумевања себе*.¹⁷

Под *фактицитетом* Хајдегер подразумева „одређење које ће се користити за карактер бивствовања „нашег“ „сопственог“ *Dasein*-а“.¹⁸ Дакле, херменеутика има задатак чињења *Dasein*-а доступним самом себи, с обзиром на карактер његовог бивствовања. Штавише, „објекат“ херменеутике, по свом битку, јесте тумачљив и потребује тумачење. Овим је задатак херменеутике драстично

¹⁶ Хабермас, *Сазнање и интерес*, 193.

¹⁷ Martin Heidegger, *Ontology - The Hermeneutics of Facticity* (Indiana University Press, 1999), 11.

¹⁸ Исто, 5.

проширен у односу на првобитно схваћени – тумачења текста, уметничких дела и сл. – у смеру чињења *Dasein*-а, човека, доступним себи, тј. себеразумевања. Херменеутика се са Хајдегером упустила у тумачење смисла људског бивствовања¹⁹ и смисла бивствовања уопште.

Поред наведеног оригиналног поимања *херменеутике*, Хајдегера *егзистенцијална херменеутика* је изокренула и традиционално схватање односа између тумачења и разумевања. Оно што је примарно сада је *предразумевање*, док *тумачење* подразумева његову даљу разраду и експлицирање. Жан Гронден о томе каже следеће:

Оно што тумачење [*Auslegung*] – дословно као раз-лагање [*Aus-einander-legung*] нечег већ имплицитно предразумљеног – треба да постигне јесте то самоосветљење, и ништа друго. Као његова разрада, тумачење следи „након“ првог разумевања, па ипак, да би довршило за разумевање карактеристичну потрагу за увидом и изношење на видело. Као самоусвајање разумевања, оно представља крај или разумевање које је дошло до себе самог: “У њему разумевање разумевајући присваја оно своје разумљено. У тумачењу разумевање не постаје ништа друго до оно само“.

У стварности тумачење жели да помогне *предразумевању* да дође до прозирности. То, у првом реду, служи усвајању сопствене ситуације разумевања и претпоставки које одређују бригаује сазнавање и понашање.²⁰

Разјашњавајући горе наведене Хајдегерове мисли, Гронден истиче да је сврха чињења прозирном *сопствене херменеутичке ситуације*, тј. рефлексивног уздизања сопствене предструктуре, „да се донекле контролише позадинска протумаченост, чиме се омогућава да, наспрам ње, на видело изађе другачијост ствари које треба открити“, односно, да се дође до „истинског *дијалога* између двеју специфичних позиција, а следствено томе и са тематиком и туђим мишљењем“²¹.

Говорећи даље о Хајдегеру Гронден истиче:

То инструментализује, интерпретативно „као“, које је конститутивно за људско разумевање, означава један неискazани начин опхођења опстанка [*Dasein*] у његовом свету. Хајдегер ту неискazanост изражава кроз разликовање „херменеутичког“ и „апофантичког“ (или исказног) „као“ ... херменеутичко „као“

¹⁹ Под *бивствовањем (битком)* се мни оно што одређује ентитете као ентитете, оно на бази чега се ентитети већ разумеју.

²⁰ Гронден, *Увод у филозофску херменеутику*, 146.

²¹ Исто, стр. 147.

које врши елементарно, интерпретирајуће предразумевање околних ствари на нивоу опстанка²²...

... као-структура је суштински предјезичка; ... једноставно припада нашем „одношењу“. Пред-структура разумевања је филозофски израз тога пред-предикативнога ... То је у складу са утемељујућим настојањем херменеутике да досегне оно што се налази пре исказа, или боље: у исказу или за њега, укратко: да досегне душу која се изражава речју²³.

На трагу Хајдегерових круцијалних увида, који су херменеутику начинили модерном, ослобађајући је ограничења романтичарске херменеутике, развијала се даље мисао Ханс-Георг Гадамера и Пола Рикера.

У односу на романтичарску херменеутику, Гадамер се ограђује од схватања херменеутике као некакве методе и сматра да је у покушају да је одреди као посебни метод духовних наука Дилтај, заправо, подлегао владајућој парадигми. Надаље, Гадамер је рехабилитовао улогу предрасуда у процесу разумевања, односно, истакао илузију просветитељске идеје о стицању правог разумевања, кроз потпуно уклањање предрасуда. Гадамеров појам *предрасуда* развио се из Хајдегеровог *предразумевања*, односно, предструктуре интерпретације. Према Гадамеру, предрасуде индивидуе никада не могу бити уздигнуте до нивоа свести. Пошто су у основи разумевања, предрасуде не могу бити предмет испитивања, али могу доћи у први план у дијалогу јер су често изазване у дијалогском сусрету.²⁴ Ефекат ометања предрасуда се може искусити. Он се манифестује у моћи да изненади, одушеви, заинтересује, збуни.²⁵ Истина, шта год она била, може се појавити само из дијалога. Оно што се појављује у дијалогу није ни моје ни твоје и стога превазилази сабеседникова субјективна мишљења тако да чак особа која води конверзацију зна оно што не зна. Аутентични дијалог открива нешто о учесницима. Он је веома супротан саморефлексивној, монадичној, интроспективној мисли.²⁶ Истински дијалог је карактерисан недостатком комплетности и структуре. Не зна се куда води јер није регулисан правилима и конвенцијама, а ипак има извесну

²² Гронден, *Увод у филозофску херменеутику*, стр. 143.

²³ Исто

²⁴ Гронден, 2010, 143.

²⁵ Chris Lawn, *Gadamer: A guide for the perplexed* (New York: Continuum International Publishing Group, 2007), 69.

²⁶ Исто, 71.

структуру. У њему се учесници мењају како иницијалне претпоставке бивају изазване, измењене, задржане пред јавним судом – у самом дијалогу. Није суштина у томе да се предрасуде освесте, више је реч о освешћивању темељних референтних тачака преиспитивајући их или уочавајући их кроз изненађење. Дијалог води томе да неко види ствари другачије – у новом светлу. Ипак, истина је процес који тече као искуство истине, кроз стално интерпретирање и реинтерпретирање.

Рикер у свом херменеутичком подухвату даље покушава да осветли суштину и домете интерпретације, при чему се осврће на оно што је код Хајдегера и Гадамера било занемарено. Реч је о *симболу*. У вези са симболом, Рикер истиче:

... интерпретацију симбола је вредно назвати херменеутиком само утолико уколико је део саморазумевања и разумевања бивствовања; ... у овом смислу херменеутика је филозофска дисциплина.²⁷

За Рикера, сваки симбол је знак, али није сваки знак симбол. Док знак има само манифестно значење симбол носи собом дубље, скривено значење. Ту особину симбола да значење није непосредно дато Рикер назива *непрозирност* и њоме је одређена дубина симбола. Из тог разлога симбол представља енигму која изазива интерпретирајућу интелигенцију да продре у њене дубине. Међутим, примарно значење није произвољно, оно служи као пролаз да се допре до скривеног значења и заправо је његов предуслов.

Рикер је значајан и с обзиром на питање „истинитости“ интерпретације. Наиме, у вези са овим Рикер истиче да „не постоји општа херменеутика ... постоје само засебне и супротстављене теорије с обзиром на правила тумачења“.²⁸ У том смислу, може се уочити да је интерпретација симбола „с једне стране ... схваћена као испољавање обнављања значења које ми је послато као порука, објава ... с друге стране, она је схваћена као демистификација, као редукција илузија“²⁹ – херменеутика поверења, спрам херменеутике сумње. И једна и друга имају право.

Рикерово схватање херменеутике нужно се одражава на схватање Ја и Сопства, о чему ће више речи бити касније.

²⁷ Alexis Itao, „Paul Ricoeur’s Hermeneutics of Symbols: A Critical Dialectic of Suspicion and Faith“, *KRITIKE*, IV, 2 (2010): 9.

²⁸ Исто, 37.

²⁹ Исто

2 ОСНОВНИ ПОЈМОВИ

2.1 Основни појмови аналитичке психологије

У овом поглављу су изложени основни појмови аналитичке психологије. Мада је почетна намера била да се њихов развој прикаже хронолошки, од првих формулација, насталих након Јунговог раздвајања од Фројда и психоанализе, па до позних Јунгових размишљања, и да се тако истакну њихове битне карактеристике, то је само делимично спроведено. Наиме, испоставило се да је веома тешко, можда и немогуће, издвојити јединствену линију развоја Јунгових мисли и њој одговарајућих појмова. Појмови аналитичке психологије, које је Јунг увео, налазе се у стању сталног реструктурирања и упутније их је схватити попут симбола³⁰ него као прецизно формулисане концепте. Ипак, тамо где се то чинило смисленим и где може водити бољем разумевању, није се одустало од принципа хронолошког приказа. У другим случајевима, као нпр. при излагању појма *психе*, уместо хронолошки представљеног развоја, показало се упутнијим указати на различите, паралелно егзистирајуће, токове мишљења.

Такође, с обзиром на велику разноликост Јунгових описа и промишљања једног истог феномена, при чему су нека виђења чак контрадикторна, постојала је стална опасност да се из расположивог материјала сложи мозаик који је „необјективни“ приказ аналитичке психологије, односно, који је слика оног што је аутор овог рада унапред желео да представи, прилагођујући га својим сопственим интересима. Да би се ова опасност стално имала на уму и свела на што мању меру, при излагању су обилно коришћени цитати или минимално измењене оригиналне формулације. Суздржавало се од показивања оригиналности кроз вештину парафразирања, како би омогућило читаоцу да, захваљујући датим референцама, сам преиспита ваљаност овде изложеног склопа. Оригиналност излагања је на овај начин свакако умањена, али постоји нада да је то, бар делимично, надокнађено избором и начином повезивања материјала. Аутор се нада да је на овај начин остварен основни циљ, а то је давање релативно јасног приказа Јунгове аналитичке психологије, уз појашњење неких од кључних појмова аналитичке психологије. Да би се ипак стекао утисак о развоју идеја и да се не занемари у потпуности

³⁰ Као најбоље могуће формулације оног што у датом тренутку још увек није познато

историјски контекст, уз референцу је додатно, у угластој загради, наведена година настанка или последње ревизије текста који се цитира.

Изузетно је битно имати на уму да су сви појмови аналитичке психологије тесно повезани и међусобно саодређујући, сходно јединственој природи *психе* чије посебне моменте представљају. Њих је немогуће независно излагати јер сваки понаособ употпуњује одређење свих осталих и део је јединствене мреже смисла. Стога, нужна жртва овог, као и сваког другог иоле сведенијег приказа аналитичке психологије, јесте систематичност излагања.

2.1.1 Психа, садржаји и аспекти психе

Основни појам који прожима Јунгов опус и обухвата и обједињује све остале појмове аналитичке психологије јесте појам *психе*, као јединственог устројства у оквиру којег се могу разликовати посебни моменти, али увек имајући у виду да као такви не постоје независно, већ само као моменти ове јединствене целине.

Пре него што се започне излагање, као полазно одређење на које ће се наслањати даље разумевање, корисно је предочити да се психа манифестује кроз представе и то не у неком случајном следу, већ је смисаона и сврховита структура, у представама изражена очигледност животних делатности.³¹

2.1.1.1 Природа психе

Јунг није имао доследан и коначан став по питању *психе*, те постоје значајне разлике између различитих одређења овог појма и то независно од времена када су настала. Штавише, може се наићи на међусобно супротстављене изјаве унутар истог рада. Ипак, оно што би се могло извући као заједничка црта, од првих поставки до последњих формулација, јесте одбијање материјалистичке тенденције да се психа посматра као проста рефлексија физичких и хемијских процеса³², односно, да је „схватање психе као епифеномена органских процеса у мозгу *материјалистичка предрасуда*“.³³ Јунг не спори чињеницу о постојању корелације

³¹ Карл Г. Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот, III књига*, (Нови Сад: Матица српска, 1978), 14 [1926].

³² Carl G. Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, (London: Bailliere, Tindal and Cox., 1920), 343 [1914]; Carl G. Jung, *The Collected Works, Vol 16*, (New York: Pantheon Books, 1958), 17 [1935]; Carl G. Jung, *The Collected Works, Vol 9, Part I, The Archetypes and the Collective Unconscious*, (London: Routledge, 1991), 57–58 [1954].

³³ Carl G. Jung, *The Collected Works, Vol 11* (New York: Pantheon Books, 1958), 11 [1937].

између органских процеса у мозгу и феномена психе, али спори да је природа те везе каузална. Не може се, каже Јунг, на основу корелације менталних процеса и процеса у мозгу закључити да испод свести нема ничег другог до физиолошких процеса и да је ум у мозгу.³⁴ Као аргумент за ову хипотезу наводи коначно признање психосоматских болести³⁵, где смер каузалности има другачији смер од оног који би био очекиван у случају да је психа тек последица функционисања мозга. Овде промене у психичком „узрокују“ промене у органском, а не обрнуто. У овом контексту треба схватити и Јунгове „еволуционистичке“ изјаве, попут следеће:

Утолико уколико високо развијени мозак новорођенчета дугује своју диференцијацију гомилању неизрецивих векова предачког живота, несвесна психа мора садржавати урођене инстинкте, функције и форме јединствене за предачку психу ...³⁶

Оно што је ту кључно јесте својеврсна „историчност“ психе, никако њена телесна, органска, или материјална природа и условљеност. Када Јунг говори о еволуцији ума под тим не мисли да је психа продукт еволуционог развоја структуре мозга, већ само то да психа, као и тело, има развојни карактер у смислу филогенезе, тј. да у себи, такође, носи наслеђе људског рода. Ипак, по питању природе корелације психе и органских процеса у мозгу Јунг остаје неодређен. Највише што се каже јесте да је реч о „некаквој повезаности“.³⁷ Додуше, овај проблем не оставља потпуно по страни већ га у познијим годинама поново разматра кроз увођење принципа *синхронизитета*, као равноправног принципу каузалности.

Из наведеног могло би се помислити да је Јунг дуалиста који схвата материју и психу попут Декартових *res extensa* и *res cogitans*. Међутим, он неретко износи прилично јаку сумњу у оправданост става о материји као онтолошкој категорији, што је посебно присутно у познијим радовима. Скоро је апсурдна предрасуда, каже Јунг, да постојање мора бити само физичко. Штавише, једина форма постојања о којој имамо непосредно знање је психичка, па слично можемо рећи да је физичко постојање само закључак, јер о материји знамо само кроз перцепцију психичких

³⁴ Carl G. Jung, *The Theory of Psychoanalysis* (New York: The Journal of Nervous and Mental Disease Publishing Company, 1915), 57 [1915].

³⁵ Jung, *The Collected Works, Vol 11*, 11 [1937].

³⁶ Carl G. Jung, *The Collected Works, Vol 16* (New York: Pantheon Books, 1958), 34 [1930]; слично Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, 451 [1915].

³⁷ Jung, *The Collected Works, Vol 11*, 104 [1940].

представа посредованих чулима.³⁸ Не само да психа постоји, она је сама егзистенција.³⁹ Материја је тек хипотеза.⁴⁰ Јунг чак уме да буде оштрији и директнији говорећи да је *психа* апсолутно нужно *sine qua non* целе егзистенције, те да је психичка егзистенција једина категорија егзистенције о којој имамо непосредно знање. Само је психичка егзистенција непосредно верификабилна.⁴¹ У степену у којем свет не преузима форму психичке представе, он је виртуелно непостојећи.⁴² Овај исказ има озбиљне импликације, које Јунг посебно не развија, већ само упућује на то да се, за разлику од Запада, Исток базира на психичкој реалности, тј. на психи, као главном и једином услову постојања.⁴³

Дакле, код Јунга се наилази на став да психа и материја егзистирају независно, уз неко необјашњиво међуодношење, али и на став да је психа једина категорија егзистенције. Ипак, то није све! Виђење којем је, чини се, био најсклонији је, заправо, треће: материја и психа су садржане у једном истом свету, у сталном су додиру и обе почивају на нејасним трансцендентним факторима, те постоји могућност да представљају два аспекта исте ствари⁴⁴, две форме једног истог трансцендентног бића. При том, једина непосредна реалност је психичка реалност свесних садржаја, који су, такорећи, означени са духовним или материјалним пореклом!⁴⁵ Нема сумње, каже Јунг, да је нешто испод ових представа што превазилази свест и да је несазнатљиво као такво.⁴⁶ Када се каже „материја“ заправо се креира симбол за нешто непознато, које исто тако може бити „дух“ или било шта друго: може чак бити Бог.⁴⁷ Научни материјализам је дао друго име за највиши принцип реалности и претпоставио да ово креира нову и уништава стару ствар. Називао се принцип егзистенције „Бог“, „материја“, „енергија“ или било како слично, не креира се ништа, само се мења симбол.⁴⁸ Ми не знамо да ли је оно што емпиријски схватамо као физичко, можда, у оном непознатом „другом“, тј.

³⁸ Jung, *The Collected Works, Vol 11*, 12 [1940].

³⁹ Исто, 12 [1940].

⁴⁰ Исто, 477 [1954].

⁴¹ Исто, 480 [1954].

⁴² Исто, 480 [1954].

⁴³ Исто, 481 [1954].

⁴⁴ Јоланда Јакоби, *Антологија Јунг, Човек и душа* (Нови Сад: Прометеј, 2009), 40; Карл Г. Јунг, *Одабрана дела, Динамика несвесног, I књига* (Нови Сад: Матица српска, 1978), 313 [1946].

⁴⁵ Jung, *The Collected Works, Vol 9, Part I*, 212 [1948].

⁴⁶ Jung, *The Collected Works, Vol 11*, 361 [1952].

⁴⁷ Jung, *The Collected Works, Vol 11*, 477 [1954].

⁴⁸ Исто, 477 [1954].

трансцендентном свету различитом од нашег искуства, идентично са оним што називамо психичким у нашем искуству.⁴⁹ Штавише, Јунг очекује да ће микрофизика, која истражује непознато материје, и аналитичка психологија, која истражује непознато психе, доћи до тога да имају исти предмет истраживања, само му прилазе из различитих смерова.⁵⁰

Овако представљено Јунгово виђење материје и психе, увелико подсећа на Спинозин монизам - једна супстанца са два атрибута. Ипак, у позадини лежи и нешто што је посебно значајно за предмет овог рада. Наиме, говорећи о телу и психи, Јунг истиче да се не сме правити уобичајена грешка занемаривања чињенице да је у питању јединствено живо биће. Подела на душу и тело није адекватна, јер је за живот спремној материји тела потребно психичко да би била способна за живот, али и душа мора претпоставити живо тело, да би њене слике могле да живе.⁵¹

Душа и тело⁵² су пар супротности и као такви израз *једног* бића, чија природа се не може спознати ни из материјалних појава ни из унутрашњег непосредног опажаја. ... једно несазнајно живо биће ... од споља појављује као материјално тело, изнутра сагледано, међутим, као низ слика животних делатности које се одвијају у телу. Једно је исто што и друго, тако да нас спопада сумња да на крају крајева то читаво одвајање душе и тела није ништа друго до свесна разумна мера раздвајања [средство разума у његовом досезању самосвести – раздвајање неизбежно за когницију]⁵³ једног те истог чињеничног стања у два вида, којима смо неправично приписивали чак и самостално постојање.⁵⁴

Говорећи о човеку, уместо да се говори о телу и души као засебним ентитетима, треба говорити о јединственом бићу које се сагледава из две перспективе, а за чију се коначну природу може тек рећи да нејасно изражава суштину „живота“. Управо из превиђања овог чињеничног стања наука, односно природно-научно становиште, које је реалистичко, не успева да реши загонетку живота, нити у органској материји, нити у мистериозним низовима представа душе.⁵⁵ Да би се по том питању направио корак напред потребно је променити

⁴⁹ Јакоби, *Антологија Јунг, Човек и душа*, 43.

⁵⁰ Jung, *The Collected Works, Vol 9, Part I*, 261 [1954].

⁵¹ Jung, *Одабрана дела, Дух и живот*, 14 [1926].

⁵² У енг. преводу стоји „*mind and body*“.

⁵³ У угластим заградама стоји мој превод са енглеског: „*a device of the reason in its pursuit of self-consciousness – a separation indispensable to cognition*“; Carl G. Jung, *Contributions to Analytical Psychology* (Broadway: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd, 1942), 84.

⁵⁴ Jung, *Одабрана дела, Дух и живот*, 14 [1926].

⁵⁵ Jung, *Contributions to Analytical Psychology*, 85 [1926].

перспективу и заузети нови став – *психолошки став* – који подразумева прихватање тога да оно што свету даје боју и звук јесте психа препуна представа и да је највиша реалност и рационална извесност која се назива „искуство“, чак у својој најједноставнијој форми, изузетно компликована мрежа психичких представа.⁵⁶ Све што знамо о свету и што непосредно доживљавамо су садржаји свести, који притичу из далеких, тамних извора.⁵⁷ Ми живимо непосредно само у свету представа.⁵⁸

Свака логичко-интелектуална формулација, без обзира колико је обухватна, лишава објективни утисак његове живости и квалитета непосредности ... губи се однос спрема правога објекта ... ставу „*esse in intellectu*“ недостаје додирљива реалност, док ставу „*esse in re*“ недостаје ум. Идеја и ствар ипак долазе заједно у психи човека која балансира између њих. Шта би представљала идеја када јој психа не би давала живу вредност? Шта би вредела објективна ствар када би психа задржала осећај смисла? Шта је заиста реалност ако није реалност у нама, неко „*esse in anima*“? Жива реалност нити је искључиви продукт актуелног, објективног понашања ствари, нити формулисаних идеја, оно пре долази кроз окупљање оба у живом психолошком процесу, кроз „*esse in anima*“ Само кроз посебну животну активност психе чулна перцепција добија такав интензитет и идеја такву ефективну силу, да су два нераздвојива конституента живе реалности.⁵⁹

Ова посебна активност психе, која се не може објаснити ни као рефлексивна реакција на чулне стимулусе нити као извршни орган вечних идеја је, као сваки живи процес, непрекидни стваралачки акт. Сваког дана психа ствара реалност.⁶⁰ Ја не оспоравам нити релативну важност реалистичког погледа, *esse in re*, нити идеалистичког становишта *esse in intellectu solo*; али желим да ујединим ове опозите са *esse in anima* ...⁶¹

Јунг каже да идеја и ствар долазе заједно у психи, раздвојеност се успоставља тек накнадно. Ово јединство идеје и ствари води ка јединству субјекта и објекта, човека и света, које је додатно истакнуто тиме што се каже да се психа, као живо јединство, не може објаснити ни као рефлексивна реакција на чулне стимулусе, ни као извршни орган вечних идеја. Овим се указује на то да није реч о неком субјекту

⁵⁶ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, стр. 15 [1926].

⁵⁷ Исто, 16 [1926].

⁵⁸ Jung, *Contributions to Analytical Psychology*, 87 [1926].

⁵⁹ Карл Г. Јунг, *Психолошки типови* (Београд: Дерета, 2003), 68 [1921].

⁶⁰ Исто, 69.

⁶¹ Jung, *Contributions to Analytical Psychology*, 87 [1926].

који у себи ствара рефлектовану слику некаквог спољашњег света, нити је реч о субјекту који ствара свет као представу – реч је о јединству идеје и ствари, субјекта и света. Као што је раније цитирано, опозити човек – свет, субјект – објект су настали као „средство разума у његовом досезању самосвести – раздвајање неизбежно за когницију“.

За разлику од реалистичког научног приступа и тражења потврде у некој реалној стварности, тј. тражења кореспонденције између представе и физичке чињенице, *психолошко становиште* питање валидности психичких чињеница види као бесмислено. Оне не могу бити предмет нити епистемолошке критике нити научне верификације⁶², већ ако су присутне оне су по себи валидне, „реалне“ – поставља се само питање њихове присутности.

2.1.1.2 Садржаји психе

У уводном делу поглавља психа је оквирно одређена као „след, низ слика [представа] у најширем смислу, али не случајна упоредност или узастопност, већ изнад свих мера смисаон и сврховит састав, у сликама изражена очигледност животних делатности“.⁶³ Како из овог следи да су садржаји психе представе, да би се исказ потпуније разумео неопходно је разјаснити појам *представе*, који има сложеније значење него што би се то у први мах могло претпоставити.

Развијајући своје појмове, између осталог захваљујући оштрој критици научне јавности, Јунг је назначио да често коришћену синтагму „несвесна представа“ треба пажљивије употребљавати и да је уместо ње исправније рећи „несвесни садржај“, јер нема смисла говорити о представи које субјект није свестан.⁶⁴ Несвесна представа је *contradictio in adiecto*.⁶⁵ Дакле, треба имати у виду да се *представа* у Јунговим текстовима појављује са два значења. У овом раду ће термин *представа* надаље означавати искључиво представе у ужем смислу, тј. свесне садржаје, уколико другачија употреба термина није посебно назначена. У складу са наведеним, Јунг је првобитни појам *архетипа*, о којем ће касније бити више речи, разложио на два аспекта – *архетип (по себи)* и *архетипску представу*.

⁶² Исто

⁶³ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 14 [1926]; Jung, *Contributions to Analytical Psychology*, 84 [1926].

⁶⁴ Јунг, *Одабрана дела, Динамика несвесног*, 259 [1946].

⁶⁵ Исто, 296 [1946].

Архетипска представа се не сме мешати са архетипом по себи, она, као представа, указује на непредстављиву основну форму⁶⁶, тј. *архетип*.

С обзиром на изречено, ако се жели строгост израза, уместо да се просто каже да су садржаји психе представе, упутније и прецизније је садржаје психе разликовати према њиховом односу спрам Ја. На тај начин могу се формирати два критеријума. Према првом, психички садржаји се разврставају према њиховом *тренутном* односу спрам Ја, док други критеријум психичке садржаје разврстава према њиховом *општем* односу спрам Ја.

Први критеријум се може назвати *критеријуму свесности*, јер заправо прави разлику између *свесних* и *несвесних садржаја*, тј. између *представа* и осталих садржаја. Основ разликовања чини *тренутни* однос датог садржаја спрам Ја. Садржаји који су тренутно у односу са Ја, који су представљени Ја, јесу *свесни садржаји* или садржаји свести, свесног дела психе. Садржаји који нису свесни спадају у категорију несвесних садржаја. У оквиру категорије несвесних садржаја могу се додатно разликовати садржаји *личног несвесног* и садржаји *колективног несвесног* или *архетипови*.

Према другом критеријуму основ за разликовање јесте *општи* однос датог садржаја спрам Ја. С једне стране налазе се садржаји, који *јесу или су некада били* представе, тј. били су свесни, чинили су или чине део свесног искуства, док су с друге стране они садржаји који никада нису били, нити могу бити у непосредном односу са Ја, већ могу бити само докучени из првих. Ја се тек посредно сусреће са њиховим постојањем. Ови садржаји су познати под термином *архетипови*, а у својој укупности чине *колективну психу*.

Треба имати у виду да су критеријуми поделе ипак творевина разума, која за циљ има интелектуално сагледавање јединственог феномена и ту јединственост увек треба имати на уму. Сваки садржај психе је јединствени феномен који има своје свесне и несвесне аспекте. Уз то, сви појединачни садржаји су увек увезани у неизбројиве комплексе веза, што заправо омогућује и одређује њихово постојање као појединачно препознатљивих феномена. Свој смисао и појединачно бивствовање они заправо дугују мрежи међусобних односа, која стоји у позадини.

⁶⁶ Исто, 311 [1946].

2.1.1.2.1 Свест и Ја

С обзиром на то да је *свесност* изложена као један од могућих критеријума класификовања садржаја психе, потребно је додатно осветлити појам свести.

Јунг каже да човека, заправо, чини човеком то што поседује свест.⁶⁷ Ако би се задржали само на опису свести као психичког процеса који има одређене карактеристике – усредсређеност на непосредну садашњост и оно следеће, располагање само индивидуалним искуственим материјалом од неколико деценија⁶⁸, селективност, усмереност, једностраност, ограниченост, искључивост⁶⁹... – ствари би биле једноставније. Нажалост, питање свести је исувише значајна тема у филозофији, која се прелила на Јунгова размишљања, због чега се одређење свести у аналитичкој психологији у великој мери усложило и прилично остало магловито. Једно од првих конкретнијих одређења свести дато је у речнику појмова на крају дела *Психолошки типови*, из 1920. године, где се наводи да је *свест* функција или делатност, активност, процес који одржава везу психичких садржаја са Ја.⁷⁰ Психички садржаји који су предмет акта свести називају се *садржајима свести*. Проблем са овим одређењем свести јесте то што се она дефинише у зависности од појма који је сам недовољно одређен – Ја. Ако се погледа Јунгово одређење појма Ја, у истом делу, постаје очито да се запада у својеврсну циркуларност јер се Ја повратно дефинише преко свести као „комплекс представа који чини средиште поља моје свести и за који ми се чини да има велики континуитет и идентитет са самим собом“.⁷¹ Није сасвим јасно шта се мни исказом „средиште поља моје свести“? Шта или кога овде представља реч „моја“? Ако се „моја“ односи на Ја, онда не само да се свест дефинише преко Ја, за чије одређење је повратно од кључне важности сама свест, већ се Ја дефинише и преко самог Ја, уколико се *моје* односи на њега?! Такође, Јунг каже „... за који ми се чини да има велики континуитет и идентитет са самим собом“ – ко је тај коме се *чини*, уколико то није само Ја? Зашто се релативизује уместо да се директно каже „*које има* континуитет и идентитет са самим собом“, без оног „*ми се чини*“? Видећемо

⁶⁷ Јунг, *Одabrана дела, Динамика несвесног*, 307 [1946].

⁶⁸ Исто, 40 [1931].

⁶⁹ Исто, 210 [1931].

⁷⁰ Јунг, *Психолошки типови*, 354 [1921]; Carl G. Jung, *Psychological Types* (New York: Pantheon Books), 535–536 [1923].

⁷¹ Јунг, *Психолошки типови*, 327.

касније да све ово није исход непажње и случајности, већ интуиције о дубљем стању ствари, тј. специфичној природи човековог битка. Осим поменутог, Јунг непосредно каже да је *Ја-комплекс*, како још назива Ја, тј. колико садржај свести, толико и њен услов!⁷² Уз то истиче да је Ја субјект свести.⁷³

Дакле, Ја је услов свести, субјект свести, али и садржај свести, објект свести и уз све то - средиште поља свести?! Ово је познати проблем са којим се сусрео и Хусерл у својим феноменолошким истраживањима, изражен кроз питање како је могуће да трансцендентално Ја, које ствара свет, истовремено буде, као емпиријско Ја, садржај тог света.

Схватајући тешкоћу проблема одређења свести, Јунг признаје да је бивство свести загонетка чије решење он не зна⁷⁴ и да се усуђује да изложи само формално одређење свести као квалитета оног психичког које ступа у однос са Ја. Овим предметом, којим се свест, као атрибут, квалитет, придружује објекту, ономе што ступа у однос са Ја, уместо субјекту као његов акт, само се наизглед увећава прихватљивост одређења Ја. Такво одређење, уз поменуту промену фокуса, могло би имати следећи облик: Ја је комплекс психичких садржаја који поседују квалитет свести и који су међусобно релативно чврсто повезани и задржавају извесну стабилност, као комплекс, током времена, тј. континуитет и идентитет. Нажалост, овакво одређење значајно занемарује то да Ја себе доживљава као субјект.

Јунг помиње да је могуће и постојање изолованих острва свести, која могу функционисати не знајући једно за друго, те да на инфантилном или примитивном нивоу свест има управо такву природу – архипелашку – и распламсава се тек по утицају спољашњих фактора, инстинката и афеката⁷⁵. С обзиром на то да се поједини свесни садржаји групишу и имајући у виду да је свест претходно описана као неодвојива од Ја, нужно се намеће постојање извесних, функционално ограничених, парцијалних Ја. Међутим, с временом се успостављају везе између ових изолованих острва, при чему се самосталност сваког понаособ губи и подређује централном комплексу Ја-свести.⁷⁶ Комплекси представа нису увек подређени централном Ја-комплексу и могу да делују као независни „субјекти“. У

⁷² Исто, 327; Jung, *Psychological Types*, 540 [1923].

⁷³ Јунг, *Психолошки типови*, 327; Jung, *Psychological Types*, 540 [1923].

⁷⁴ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 11 [1926].

⁷⁵ Јунг, *Одабрана дела, Динамика несвесног*, 286 [1946].

⁷⁶ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 13 [1926].

аналитичкој психологији се оваква острва свести означавају термином *комплекс*. Комплекси нису реткост, напротив, они чине једну од основних карактеристика човека. Чак је и Ја један истакнути комплекс међу осталима. Из овог разлога Јунг је своју психологију желео да назове психологијом комплекса, али је преовладао првобитни назив аналитичка психологија. Дакле, очито је да Ја није онај који целокупни свој битак може назвати „мој“, у смислу да је одговоран за њега.

У позном делу *Еон* Јунг поново покушава да сажето и јасније изложи своје поимање свести и Ја. Овде се за Ја каже да представља специфичан комплекс свесних садржаја, који почива на двема наизглед различитим основама – *соматској* и *психичкој*.⁷⁷ Израз „наизглед различитим основама“ није случајан, већ је у складу са, у овом раду раније описаним, виђењем природе психе.

За ендосоматске опажаје, тј. свесне садржаје психе који се интерпретирају као последица ендосоматских стимулуса, каже се да почивају на *соматској основи*. При том, соматска основа подразумева и садржаје који нису свесни, те не учествују у Ја. Не треба заборавити да је за Јунга соматска основа, уколико подразумева оно материјално, нешто закључено, тј. другог реда у односу на непосредни психички садржај. То што карактерише свесне психичке садржаје са соматском основом, каже Јунг, јесте да су директно асоцирани са Ја, да непосредно улазе у Ја-комплекс. Они су нека врста саприсутне свесности (енг. *awareness*), рефлексивне упућености на себе, али само као оно *Ја јесам*.

У вези са *психичком основом*, по Јунгу, Ја почива на укупном пољу свести. То не значи да се од њега састоји, јер се тада од њега не би разликовало⁷⁸, већ само да представља референтну тачку спрам које се поље свести одређује, а која је утемељена и ограничена описаним соматским фактором⁷⁹, односно, могло би се рећи, доживљајем да јесам. Називање Ја *референтном тачком* мни да се свесност неког садржаја одређује само спрам Ја. Овде Јунг, чини се, даје нешто већи значај соматској основи, него у ранијим радовима. Он покушава да ендосоматске психичке садржаје постави у центар Ја-комплекса, инсинуирајући већу стабилност њихових међусобних веза и указујући да чине језгро из којег се надаље развија Ја. Заправо, Јунг покушава најпре да заснује Ја на аперцепцији и да га тако постави као

⁷⁷ Carl G. Jung, *The Collected Works, Vol 9, Part II* (New York: Pantheon Books, 1959), 3 [1951]

⁷⁸ Карл Г. Јунг, *АИОН* (Београд: Атос, 1996), 12 [1951].

⁷⁹ Јунг, 1959, стр. 4 [1951].

оно *Ја јесам*, а потом да га повеже са оним *Ја мислим*, као *Ја мислим о (...)*. Јунг предсећа извесну разлику између *Ја јесам* и *Ја мислим о (...)*, али и њихову саприпадност. По њему, Ја се задобија током живота индивидуе кроз сударе соматског фактора са околином, и пошто се једном конституише као субјект наставља развој кроз даље сударе спољашњег и унутрашњег света.⁸⁰ Јунг овде говори о спољашњем и унутрашњем, при чему, чини се, границу одређује границом тела. Ово је битна изјава јер ја није самопостављено – Ја се „задобија“, Ја се конституише као *субјект*. Једно је Ја, као рефлексивна на себе, која прати све, а друго је Ја које се конституише из судара соматског фактора са светом, односно из оног *Ја мислим о (...)*, као субјект.

Указано је на то да је соматски фактор, соматска основа, ипак, закључен и да једино са чим се непосредно сусреће јесу представе интерпретирание као последица ендосоматских стимулуса. Стога, могло би се рећи да постоји априорна спремност да се одређени психички садржаји при представљању, као еквиваленту свесности, групишу и интерпретирају као соматски, телесни. Свесност, као аперцепција, као оно што мни енглеска реч *awareness*, је ту, али то још није Ја. Ја је пре оно што се поставља спрам представа или у односу на шта су постављене представе као интерпретација. Ја је конституисано, задобијено, а не као *awareness* самопостављено. Тако се уз свест, али само у којој постоји свет, „околина“, неминовно рађа и Ја. Када Јунг каже да се Ја даље развија кроз сударе спољашњег и унутрашњег света, то пре свега значи да се развија кроз асимилацију представа са којима се сусреће, зависно од начина на који се оне интерпретирају. Интерпретације ће, с једне стране, бити одраз заједничке интерпретативне мреже, тј. колективне психе, а с друге, личних садржаја, који су одраз историчности сваке индивидуе.. У суштини, Ја, као субјект, израста из колективне психе, као дељене интерпретативне мреже..

Терминологија „спољашњи и унутрашњи свет“ је заостатак филозофске традиције од којег се Јунг тешко одвајао, мада је често био на ивици. Суштина лежи у томе да ово разликовање на спољашње и унутрашње настаје тек са конституисањем Ја као субјекта и није примерено за одређивање битка човека у

⁸⁰ Jung, *The Collected Works, Vol 9, Part II, 5 [1951]*.

целости. Јунг је ово покушавао да изрази квалификујући Ја као *виртуелно* средиште свести.

Чини се да проблем дефиниције лежи у самој природи свести. Свест је увек свест о нечему. С друге стране, Јунг је сматрао да свест захтева оног коме ће нешто бити свесно: „Свест не може да постоји без субјекта, то јест Ја, са којим су садржаји повезани, коме ће нешто бити свесно, бити представљено. Свести је потребан центар, то јест Ја, коме је нешто свесно“.⁸¹ Кроз феномен свести је, заправо, изражен јединствени битак субјекта и објекта. Само свест чини могућом пар субјект – објект и указује на немогућност њиховог независног постојања. Тешкоћа дефиниције свести лежи у самој њеној бити. Будући да није био филозоф Јунг је ово питање тек овлаш захватио.

Проблем дефиниције Ја и свести у великој мери потиче из традиционалне онтолошко-гносеолошке перспективе, тј. виђења света као независног од субјекта који га сазнаје. Када се ствари сагледавају из другог угла, који се имплицитно скрива у Јунговим текстовима, проблем циркуларности одређења Ја и свести се значајно растаче. Јунг често истиче јединственост психе и то да је једина реалност са којом се непосредно сусрећемо реалност психичког, односно, реалност представа и да за нас нема друге реалности. Подела на материју и дух је последица потребе разума да ствара диференцијације. Само уколико постоји представа, као свесна, постоји Ја, али важи и обрнуто. Разликовање Ја као *субјекта* и неког садржаја свести као *објекта* вештачка је подела коју је направио интелект. Заправо се ради о истом битку у којем се распознају два момента термилошки означена као *субјект* и *објект*. При сваком покушају да се они независно посматрају треба увек имати у виду да је реч о јединственој целини, која само као таква јесте.

Код Јунга никада нећемо затећи Ја без представа као садржаја свести, нити Ја без свести, нити представе без Ја. Увек је реч о нераздвојивом јединству. Имајући у виду Јунгов став да је једина нама доступна реалност психичка реалност, а то су представе, поставља се питање како се уклапа у овакав концепт *свет* као нешто „спољашње“ у односу на овако схваћеног субјекта? У његовим текстовима, такође, налазимо да везе свести усмеравају мноштво међусобно повезаних садржаја ка

⁸¹ Карл Г. Јунг, *Архетипови и колективно несвесно* (Београд: Атос, 2003), 285–286 [1939].

једном фиктивном центру који представља Ја.⁸² С обзиром на то да се садржаји свести стално мењају, Ја, као њихов фиктивни центар, је такође променљиво и нестално. Ја, као *фиктивни центар*, мни да није реч о некаквој непроменљивој супстанци. Ја је у сталном реструктурирању, конституисању. Ја зависи од света, али и свет зависи од Ја. Штавише, они су моменти једног битка човека. Ја није неко *res cogitans* у својој непремостивој супротности спрам *res extensa*. Битак човека одређен је јединственом структуром *психе* чији су нам садржаји познати као једине непосредне реалности. Када се говори о „садржајима психе“ не мисли се да је психа скуп некаквих „садржаја“ или да је некакав омеђени простор унутар којег се они налазе, већ пре да је начин битка човека, такав да је он увек међу бићима која му се откривају откривајући њега самог. Ово је очигледна промена онтолошке перспективе, у оквиру које се, у извесном смислу, разрешава апорија Ја – свест – представа, тј. субјект – свест – објект.

Термином *представа* преводи се немачки термин *Bild*, али у *Психолошким типовима* Јунг скоро синонимно користи термине *Bild* и *Idee*. Када говори о ономе што касније бива познато као *архетип* и *архетипска представа* он користи термине *das Urbild* (примална представа) или *urtümliches Bild* (примордијална представа), при чему се *Bild* дефинише као „кондензовани израз психичке ситуације у целини“! Термин *Urbild* је описан као „мнемонички депозит, импринт (утиснуће) или енграм“.

Јунг говори и о границама Ја. Оне су тамо где почиње непознато, а то је оно што није у односу са Ја, што није свесно.⁸³ Ту спадају сви они могући ендосоматски садржаји који нису прекорачили праг свести и тако постали ендосоматски опажаји, као и сви они садржаји који нису успели да ступе у однос са Ја и постану представе, попут садржаја који нису у фокусу свести, затим оних заборављених, потиснутих, али и оних који би се могли пројавити у свести, али можда никада неће. У ствари, део *света* који се још није објавио, показао. Видећемо касније да, спрам *укупности објеката*, тј. *света*, Јунг корелативно постулира *целовити субјект*, тј. Сопство⁸⁴, као самерљиву величину.

⁸² Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 12 [1926].

⁸³ Јунг, *АИОН*, 11 [1926].

⁸⁴ У заједници аналитичких психолога у Србији, као превод Јунговог термина *Selbst* релативно се утврдила реч *Јаство*. У овом раду ће се, с обзиром на цео контекст рада, *Selbst* преводити као *Сопство*, што је такође често заступљени превод. Реч *Сопство* мање указује на

Очигледно је да се Јунгово одређење Ја значајно разликује од оног које је дато у класичној психоанализи. Пре свега, у теорији психоанализе, механизми одбране се виде као несвесни механизми Ја, док се у аналитичкој психологији не може говорити о несвесним садржајима Ја. Несвесни садржаји су искључиво садржаји психе, али не и садржаји Ја, као њеног мањег дела, који карактерише свест.

На крају овог излагања о Ја и свести, биће кратко представљен још један појам, који промиче у Јунговим текстовима, мада нигде није помно обрађен. Реч је о појму *колективна свест*.

Јунг овај термин користи тек у каснијим радовима и то ретко. Мада термин употребљава, махом, као да се његово значење унапред подразумева, местимично се може наићи на његова делимична одређења. Тако га, нпр. упоређује са Фројдовим термином Над Ја, за које каже да означава *колективну свест*, које је индивидуа делимично свесна, а делимично несвесна.⁸⁵ Такође, за њега термин *колективна свест* означава традиционални дух.⁸⁶

Свест сопственог Ја, каже Јунг, зависи од два фактора: услова *колективне (социјалне) свести* и несвесних колективних доминанти (архетипова) колективног несвесног. При том, по правилу, надвладава колективна свест са својим „разумним“ општим појмовима, који не стварају никаквих тешкоћа просечном схватању.⁸⁷ Субјективна свест се идентификује са представама и погледима колективне свести и тада потискује садржаје колективног несвесног.⁸⁸ Јунг, такође, помиње тзв. колективне ставове, који су изузетно трајни и који омогућују решења конфликта и који глатко уводе јединку у друштво.⁸⁹ Што је већи набој колективне свести, каже Јунг, тим више Ја губи свој практични значај и погледи и тенденције колективне свести донекле усисају Ја, чиме настаје „човек масе“.⁹⁰ Ја може задржати аутономију, ако се не идентификује ни са једним од два поменута фактора, тј.

супстанцијалност и у нешто већој мери има конотацију присвајања, чињења нечег својим сопственим.

⁸⁵ Jung, *The Collected Works, Vol 9, Part I*, 3, фус. 2 [1934/1954]; Carl G. Jung et al., *Man and his Symbols* (New York: Anchor Press, Doubleday, 1988), 227 [1961].

⁸⁶ Карл Г. Јунг, *Психологија и алхемија* (Лапово: Народна књига – Алфа, 1998), 78.

⁸⁷ Јунг, *Одабрана дела, Динамика несвесног*, 316 [1946].

⁸⁸ Исто, 317.

⁸⁹ Исто, 149 [1916].

⁹⁰ Исто, 317 [1946].

уколико се задржи у средини између њих, а то може само уколико је свесно постојања оба.⁹¹

Јунг сугерише да се колективна свест развија кроз историју, али да сваки нови облик носи трагове ранијег развоја. О томе говори, на пример, разматрајући фигуру/архетип Трикстера⁹², чије се архетипске представе, као колективне свесне форме, тј. колективне интерпретације, смењују током историје. Без обзира на ове смене, увек заостају трагови прошлих тумачења, колективно свесних форми. Пример је кићење новогодишње јелке, мада више нисмо свесни значења тог чина.

Колективна свест има сличности са појмом Персона, коју Јунг дефинише и као компликовани систем односа између индивидуалне свести и заједнице, као маску преко које је индивидуа у односу са другима и која прикрива њену праву природу. Персона је израз за одигравање једнозначних улога које заједница очекује да индивидуа одиграва.⁹³ Могло би се рећи да Персона оличава колективну свест, са акцентом на њену индивидуалну конкретизацију.

Јунг наговештава да колективна свест има пресудан утицај на живот индивидуе. Када говори о практиковању јоге, Јунг каже да су њене „истине“ толико део колективне свести, да их ученици са Истока макар интуитивно схватају. За разлику од њих, да би имао користи од таквог учења, Европљанин би морао да преокрене себе и да живи као људи Истока, са свим социјалним, моралним, религиозним, интелектуалним и естетским обавезама које би то укључивало. Немогуће је бити добар хришћанин или остати у својој вери или са својом моралношћу и у исто време практиковати јогу. Човек Запада не може тако лако одбацити своју историју, за коју би се скоро могло рећи да је записана у крви.⁹⁴

2.1.1.2.2 *Несвесно и садржаји несвесног*

Поменуто је да се у оквиру категорије несвесних садржаја могу додатно разликовати поткатегорије *личног* и *колективног несвесног*.

У поткатегорију *лично несвесно* спадају садржаји психе који су некада били свесни, тј. били су у односу са Ја, али *тренутно* нису. Овде припадају садржаји

⁹¹ Јунг, *Одабрана дела, Динамика несвесног*, 317 [1946].

⁹² Jung, *The Collected Works, Vol 9, Part I*, 255 и даље.

⁹³ Карл Г. Јунг, *Одабрана дела, О психологији несвесног. II књига* (Нови Сад: Матица српска, 1978), 210 [1943].

⁹⁴ Jung, *The Collected Works, Vol 11*, 500 [1954].

који су у несвесно доспели потискивањем из свести, као и сав онај материјал сакупљен током индивидуалне егзистенције, који би исто тако могао бити свестан да нема заборављања, померања фокуса свести и сл.

Поткатегорија *колективно несвесно* обухвата садржаје који никада нису директно ступили у однос са Ја. Штавише, њихово постојање се може само накнадно закључити преко представа на чије формирање имају утицај – архетипских представа – које, као садржаји свести, улазе у домен личног искуства. Ова врста садржаја психе означена је термином *архетип* и у својој укупности чини део психе који се означава као *колективно несвесно*. Колективно несвесно представља основну структуру психе, која махом остаје неопажена, мада се налази у основи сваког нашег разумевања.

Појам архетипа се у аналитичкој психологији развијао постепено, при чему су се за означавање оног што је њиме требало да буде обухваћено користили различити термини. Најпре у *Симболима прображаја* [1912] наилазимо на термин *имаго* којим Јунг жели да истакне живу независност у психолошкој хијерархији одређених психолошких услова, која је иначе суштинска одлика емоционалних комплекса.⁹⁵ Потом, у чланку *Психологија несвесних процеса* [1917] читамо да је колективно несвесно наслага искуства универзума свих времена и представа универзума у којима су се истакле поједине карактеристике, тзв. *доминанте*.⁹⁶ Ове *доминанте* су владајуће силе, богови, тј. репрезентације проистекле из доминирајућих закона и принципа, из просечних регуларности представа које је мозак примао као последицу процеса који дуго трају.⁹⁷ Управо наведено одређење ових садржаја психе одражава Јунгову склоност да их на почетку доводи у везу са еволуционим развојем мозга и његовом функцијом, о чему је већ било речи раније. Ипак, не треба заборавити да се Јунг истовремено пита да ли је орган извор функције или је управо обрнуто, њен продукт, тј. да је функција створила орган.

⁹⁵ Carl G. Jung, *Psychology of the Unconscious* (New York: Moffat, Yard and Co., 1916), 492, фуснота 6 [1912].

⁹⁶ Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, 432 [1917].

⁹⁷ Исто.

Јунг први пут користи термин *архетип*⁹⁸ 1919. години у чланку *Инстинкт и несвесно*⁹⁹ одређујући њиме опажања и схватања која су априори присутна, тј. наслеђене, урођене облике посматрања и интуиције, као неминовних априорних детерминишућих услова свих психичких процеса, који чине да опажање и схватање формирају специфично људске творевине.¹⁰⁰ Такође, каже Јунг, ми смо навикли да са уобичајеним и очитим појмовима оперишемо тако да више уопште нисмо свесни у којој мери су они засновани на архетиповима нашег сазнања.¹⁰¹ Јунг у овом чланку архетипове види као корелате инстинкта и обоје их смешта у колективно несвесно. При томе се *инстинкт* односи на делања, „равномерно и правилно понављане облике реаговања ... независно од тога да ли је овоме придружена свесна мотивација или не“¹⁰², док се *архетип* односи на праслике, прапредставе, типичне облике схватања „и свуда где се ради о равномерним и правилно понављаним схватањима, ради се о архетипу, независно од тога да ли је упознат његов митолошки карактер или не“.¹⁰³

У вези са раздвајањем појмова *инстинкта* и *архетипа* који за циљ имају да опишу човека као јединствено биће, а у складу са својим преовлађујућим схватањем психе, Јунг на крају чланка додаје: „Изгледа ми као да је обоје једна иста ствар, једна и иста животна делатност, коју само због бољег разумевања морамо замислити разложену у појмове“.¹⁰⁴

Учвршћивање термина *архетип* је текло постепено и извесно време су паралелно били у употреби различити термини. Тако нпр. у предавању из 1926. године, *Аналитичка психологија и поглед на свет*, које је уследило након већ уведеног термина *архетип*, поново се наилази на *доминанте несвесног* као термин за аутономне садржаје несвесног. Овај рад је значајан, између осталог, и због тога што наглашава да поменути садржаји нису наслеђене представе, већ наслеђене

⁹⁸ Јунг у чланку *Инстинкт и несвесно* каже да је идеју архетипова позајмио од Августина и цитира одломак из његовог *De Veritate*: „Природни инстинкти су активност оних способности, којима измичу сва општа сазнања која се у односу на узрок, средство и циљ доброг као и зла, лепог пријатног итд. чисто формирају сами од себе без дискурзивног разматрања“; Јунг, *Одабрана дела, Динамика несвесног*, 222, фус. 10

⁹⁹ Јунг, *Одабрана дела, Динамика несвесног*, 219–220 [1919].

¹⁰⁰ Исто

¹⁰¹ Исто, 222 [1919].

¹⁰² Исто

¹⁰³ Исто, 224 [1919].

¹⁰⁴ Јунг, *Одабрана дела, Динамика несвесног*, 225 [1919].

могућности представа, чак неопходност да се поново стварају оне представе које су доминанте несвесног од давнина изражавале.¹⁰⁵ Слична напомена је дата и у раду *О енергетици душе* из 1928. године¹⁰⁶ и *О психологији несвесног* из 1943. године. Додатна потреба за прецизнијом дефиницијом појма *архетип* уследила је након бројних оптужби за ламаркизам. Проблематично је било то што је Јунг, не трудећи се да истакне разлику, о архетиповима истовремено говорио као о унапред датим *представама* и схватањима и као о њиховим *апприори детерминишућим условима*, што је доводило до забуне.

У чланку *Der Geist der Psychologie*, из 1946. године, Јунг јасно и термилошки недвосмислено раздваја *архетип* и *архетипску представу*: „Архетипске представе које добијемо посредством несвесног, не смеју се мешати са *архетипом по себи*. Оне су разнолике творевине које указују на по себи непредстављиву основну форму“.¹⁰⁷ С овим разликовањем је постулирано и разликовање природе несвесних садржаја на *психичке у ужем смислу*, тј. представе и садржаје личног несвесног, и неке друге – *психоидне*. С обзиром на то да архетип по себи није и не може бити, као представа, непосредно доступан Ја, свестан, Јунг га назива *психоидним* фактором – његова права природа је трансцедентна свести.¹⁰⁸ Јунг природу архетипа означава и термином „дух“ јер се доживљава као спонтани подстицај, али по себи није психички садржај у ужем смислу, није представа. Он је елемент духа, али духа који није идентичан с човековим разумом, већ пре представља његов *spiritus rector*.¹⁰⁹ Постулирање *психоидне* природе ствари је наставак започетих размишљања о разлици између инстинкта и архетипа. Заправо, Јунг је мишљења да је права природа инстинкта и архетипа *психоидна*, тј. трансцендира и материјалну, и психичку сферу, које су само различити видови, атрибути исте суштине.¹¹⁰

Сасвим је јасно да је архетип појам који је накнадно изведен, докучен. Архетип се не може непосредно опазити, али његово дејство омогућује архетипске

¹⁰⁵ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 66 [1927].

¹⁰⁶ Јунг, *Одабрана дела, Динамика несвесног*, 126 [1928].

¹⁰⁷ Исто, 311, [1946]; слично Карл Г. Јунг, *Сан и тумачење снова* (Нови Сад: Психополис институт, 2011), 65 [1961].

¹⁰⁸ Јунг, *Одабрана дела, Динамика несвесног*, 311, [1946].

¹⁰⁹ Исто, 303, 314 [1946]; *spiritus rector* = анимирајући дух.

¹¹⁰ Исто, 314.

представе.¹¹¹ Појам архетипа није плод простог размишљања, већ се до њега дошло емпиријски, кроз уочавање сличности представа појединаца, независно од њихове припадности некој одређеној заједници или култури. Ипак, с обзиром на то да је реч о нечему закљученом, оно што се може с аподиктичком извесношћу рећи о архетипу увек су само очигледности или конкретизације које спадају у оквире свести.¹¹² Архетип постаје доступан свести тек када се испуни материјалом свесног искуства, посредством архетипске представе.¹¹³ Међутим, како је материјал свесног искуства ограничен, то нужно води извесној нејасности архетипске представе која треба да изрази неодређено велики и сложен непознати садржај. Да би то остварила и обелоданила нешто непознато треће, што се не да обухватити формулама интелекта, архетипска представа се служи најчешће метафорама и мноштвом симила.¹¹⁴ Никако се не може навести на шта се неки архетип коначно односи, свако тумачење остаје као-да.¹¹⁵ Смисао архетипа „по себи“ никад није био свестан и никада то неће бити, он је увек само тумачен и увек ће се само тумачити. При том, свако тумачење полаже право како на апсолутну истину и важење, тако и на поштовање и религиозну посвећеност.¹¹⁶ Архетип мора остати увек недостижни циљ тумачења архетипских представа, јер је сама архетипска представа, која га изражава, настала формирањем садржаја свесног искуства конкретне индивидуе. Имајући у виду да је свесно искуство индивидуа међусобно увек различито и ограничено, нужно се разликују и конкретне архетипске представе, као изрази архетипа. Мада показују извесну сличност, свака ће конкретна архетипска представа, због специфичности садржаја индивидуе које користи за изражавање, изражавати нешто што нека друга није у довољној мери успела.

Зато што се не може обухватити јединственом, прецизном, интелектуалном формулом архетип је за интелект попут утваре са којом треба раскрстити те га он жели свести на неки облик „коначне“ спознаје. Интелекту¹¹⁷ је тешко да остане са неодређеношћу, јер је диференцираност суштина разума, а томе се архетип опире.

¹¹¹ Јунг, *Одабрана дела, Динамика несвесног*, 312 [1946].

¹¹² Исто.

¹¹³ Јунг, *Архетипови и колективно несвесно*, 92 [1954].

¹¹⁴ Jung, *The Collected Works, Vol 9, Part I*, 157 [1951].

¹¹⁵ Јунг, *Архетипови и колективно несвесно*, 161 [1941].

¹¹⁶ Исто, 161 [1941].

¹¹⁷ Јунг, у овом контексту, термин *интелект* користи да оно што назива *језичким мишљењем*.

Било да је реч о еухемеризму¹¹⁸, хришћанској апологетици, рационализму у ужем смислу или позитивизму, свуда се ради само о тумачењу исте суштине, заодевању истог новим, чија је одлика да се сматра за апсолутну истину.¹¹⁹ Илузија је да се архетип може коначно објаснити и тиме решити. И најбољи покушај је само више или мање успешан превод у *други језик представа*.¹²⁰ Сам језик је представа!¹²¹

Поставља се питање зашто се уопште бавити нечим попут архетипске представе, кад њено тумачење не може никада задобити коначни облик?

Један од мотива за улагање труда у бављење архетипским представама јесте *вера*, проистекла из дугогодишњег искуства аналитичке психологије, у базичну поставку да су архетип и архетипска представа суштинске одреднице људског бића, те да самим тим одређују сваку индивидуу, без обзира на то да ли се Ја бави њима или не. Када је Јунг у интервју са Фриманом¹²² упитан да ли верује у Бога, његов одговор је био „Ја не верујем – знам“. За Јунга је *вера* у архетип ближа потврђеном знању, а не вери којој се приступа без икакве сумње. Додатни, и засигурно „убедљивији“, лични мотив за бављење архетипским представама јесте непосредни сусрет са основном карактеристиком архетипа – архетипови развијају *нуминозна* дејства, која се изражавају у афектима¹²³, тј. индивидуа је под дејством архетипа у стању снажне емоционалне узбуђености. Архетипове свест не може просто игнорисати, јер представљају душевне животне силе које траже да буду озбиљно узете у обзир и које се на најнеобичнији начин старају да буду уважене.¹²⁴ Захваљујући снажном афективном дејству, архетипска представа, која се намеће индивидуи као израз архетипа, просто захтева тумачење.¹²⁵ Какво год то објашњење или тумачење било, оно је учињено нашој сопственој души и имаће последице по сопствено здравље.¹²⁶

¹¹⁸ Рационалистичко тумачење митова о боговима.

¹¹⁹ Јунг, *Архетипови и колективно несвесно*, 162 [1941].

¹²⁰ Јунг, *The Collected Works, Vol 9, Part I*, 160, параграф 271; у енглеском преводу за „у други језик представа“ стоји „into an other metaphorical language“ (у неки други метафорички језик).

¹²¹ Јунг, *Архетипови и колективно несвесно*, 164 [1941].

¹²² John Freeman, *C.G. Jung: Face to Face* (BBC интервју, 1959).

¹²³ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 148 [1950].

¹²⁴ Јунг, *Архетипови и колективно несвесно*, 161 [1941].

¹²⁵ Јунг, *Одабрана дела, Динамика несвесног*, 281 [1946].

¹²⁶ Јунг, *Архетипови и колективно несвесно*, 164 [1941].

С обзиром на чињеницу да је природа архетипа колективна оно што се њим изражава нужно се односи не само на индивидуу, већ и на заједницу, те је, такође, предмет тумачења заједнице. Јунг каже да је

... сваки нови достигнути ступањ културног диференцирања свести суочен са задатком да пронађе ново тумачење које одговара том ступњу како би у нама још постојећи живот прошлости повезао са садашњим који је претио да умакне том животу прошлости. Ако се ово не догоди настаје свест без корена која више није оријентисана на прошлост, свест која беспомоћно подлеже свим сугестијама, тј. практично постаје пријемчива за све психичке епидемије. Са изгубљеном прошлошћу, која је управо постала „бездначност“, обезвређеност и нешто чему се не придаје важност, изгубљен је и Спаситељ.¹²⁷

Дакле, осим индивидуалног приступа архетипским представама, спрам индивидуално диференцираног нивоа свести, њима се прилази и на нивоу људске заједнице, тј. оне се интерпретирају с обзиром на достигнути ниво културне диференцијације свести. Ово је важан аспект јер уз колективно несвесно истиче колективну свест, која се спрам њега диференцира. Стога, изрази архетипова, осим непосредних архетипских представа у индивидуи, јесу и племенска тајна учења, којим су архетипске представе преобразене у свесне обрасце преношене традицијом, али и бајке и митови, као специфично утиснуте форме преношене кроз дуга временска раздобља.¹²⁸ Ипак, не треба сметнути с ума да архетипови по себи нису исто што и њихови изрази. Они су несвесне форме, активне *живе диспозиције*, које непрекидно утичу на наше мисли, осећања и радње.¹²⁹ Никако није довољно да се нпр. науче свесне елаборације архетипских представа и да се о њима размишља или уживљава и уосећава, јер архетипови бивају делатни у најинтимнијем животу индивидуе само када је захвате својом нуминозношћу.¹³⁰ Архетип карактерише јединствено, целовито људско биће, па је стога емоционална компонента архетипа равноправна са „интелектуалном“ и не сме се, мада је то и немогуће, занемарити.

Одакле потичу архетипови? Да ли су архетипови, заправо, други назив за Платонове идеје?

¹²⁷ Јунг, *Архетипови и колективно несвесно*, 162 [1941].

¹²⁸ Исто, 14 [1954].

¹²⁹ Исто, 92 [1954].

¹³⁰ Исто, 36 [1954].

Питање природе и порекла архетипова је неодвојиво од питања природе психе, о чему је већ било речи. Јунг априорну датост психичке структуре, чији су елементи архетипови, узима као чињеницу. При том, питање порекла архетипова сматра метафизичким питањем на које нема одговора¹³¹ и можда је најбоље на томе остати. Ипак, он се не уздржава у потпуности од излагања својих размишљања на ову тему. Тачно је да се код Јунга може прочитати да су архетипови „вечне урођене форме и идеје“¹³² или да су присутни од *почетка*¹³³, за разлику од садржаја личног несвесног, стечених током живота индивидуе. Међутим, треба обратити пажњу на овај *почетак*. По Јунгу, човек поседује преформирану психу која одређује његову врсту и која, када се ближе погледа, открива јасне одлике које воде порекло од породичних предака.¹³⁴ Он, такође, каже да обрасци функционисања својствени човеку, који кореспондирају са типичним ситуацијама, имају „примордијални“ карактер и својствени су целој врсти, те њихово „порекло“, ако га уопште имају, мора коинцидирати с почетком врсте.¹³⁵ Из наведеног се може закључити да уколико људска врста има свој почетак тада га имају и архетипови. Као квалитет људског бића они су незамисливи независно од самог човека. Нема смисла говорити о архетиповима мимо човека, као бића чији битак карактеришу. Дакле, архетипови су вечни у истом смислу у којем је вечан човек. Додатно, Јунг говори о архетиповима, тј. колективном несвесном, као о резултату психичког функционисања низа предака¹³⁶, као седименту искустава која су се понављала – нечему што има историју – а то је веома различито од Платонових вечних идеја. На овом месту, искрености ради, треба напоменути и то да Јунг, када говори да *дух*, под којим подразумева архетипове, има историју, такође истиче да под тим не подразумева изграђивање преношењем несвесних традиција путем језика, већ биолошки, праисторијски, несвесни развој у архаичном човеку.¹³⁷ У сваком случају, чини се скоро неспорним да су се архетипови током времена развили у јединствену, повезану мрежу, која карактерише битак човека као бића. Та

¹³¹ Јунг, *Архетипови и колективно несвесно*, 109 [1954].

¹³² Jung, *The Collected Works, Vol 11*, 518 [1953].

¹³³ Jung, *The Collected Works, Vol 9, Part II*, 8.

¹³⁴ Јунг, *Архетипови и колективно несвесно*, 91 [1954].

¹³⁵ Исто, 92 [1954].

¹³⁶ Јунг, *Одабрана дела, О психологији несвесног*, 74, 207 [1943/1928]; Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 40 [1931].

¹³⁷ Јунг, *Сан и тумачење снова*, 64 [1961].

значањска мрежа није настала *ad hoc*, већ кроз историју људске врсте, таложећи у себи миленијуме искуства.

На крају, о Јунговом поимању архетипова говори и следећи цитат:

Чак и кад би сви докази за егзистенцију архетипова нестали, и кад би нас сви паметни људи у свету уверили да таква ствар просто не може постојати, морали бисмо одмах да их измислимо, како бисмо сачували наше највеће и најважније вредности од нестајања у несвесном.¹³⁸

2.1.1.3 Додатно значење појма несвесно

Раније поменуто негативно одређење несвесног, као укупности психичких садржаја који нису свесни, тј. нису у непосредном односу са Ја, исувише је уско и пропушта неке од његових суштинских квалитета. Наиме, у аналитичкој психологији термин *несвесно* не означава тек прости скуп садржаја који нису свесни, већ се њиме исказује *сложена устројеност*, као део шире устројености - *психе*. Сви садржаји психе, свесни и несвесни, су међусобно повезани и саодређени. Као и психа у целини, несвесно, као њен део, јесте *динамично устројство*. Термином *несвесно* именује се један моменат психе спрам којег се, као други, може разликовати устројство свесних садржаја, са Ја као њиховим виртуелним центром. Међутим, свако разлагање психе на ова два момента се мора узети условно, имајући увек у виду њену целовитост. Свака представа, као једина непосредна реалност, увек је израз психе у целини, садејства несвесног и свести.

Већ на самом почетку развоја аналитичке психологије, у чланку *О значају несвесног у психопатологији*, из 1914. године, Јунг каже да несвесно „садржи све оне психичке догађаје који, због недостатка потребног интензитета њиховог функционисања, не могу да пређу праг који дели свесно од несвесног; тако да остају да делују испод површине свесног ...“.¹³⁹ Овде је битно запазити истицање једне веома битне карактеристике несвесног, а то је да оно *делује* испод површине свести. Дакле, није реч о инертном складишту садржаја који нису свесни, већ је несвесно непрекидно заокупљено формирањем и реформирањем тзв. несвесних фантазија.¹⁴⁰ Оно стваралачки продукује нове садржаје.¹⁴¹ Како каже Јунг, несвесно

¹³⁸ Jung, *The Collected Works, Vol 9, Part I*, 93 [1938].

¹³⁹ Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, 278 [1914].

¹⁴⁰ Исто, 446 [1916].

¹⁴¹ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 57 [1927].

се појављује као скуп свих садржаја који се налазе *in statu nascendi*¹⁴². По Јунгу, збивања која су се одвијала у свести, а потом испала из њеног фокуса, у несвесном настављају да се „даље одвијају као да су свесна“.¹⁴³ Међутим, то никако не значи да је свест „старија“ од несвесног. Напротив, Јунг је мишљења да се она развила из несвесног и да су „све психичке функције које нам се данас јављају као свесне, некада биле несвесне, а ипак су приближно деловале тако као да су биле свесне“¹⁴⁴ и да оно „што човек створи у облику психичких феномена већ је раније било присутно у природној несвесности“.¹⁴⁵ У том смислу, деловање несвесног је посебно видљиво у детињству, али је присутно и наставља да дела и у одраслом добу.¹⁴⁶ Штавише „и на јави ми и даље сањамо испод прага свести, а ово нарочито захваљујући потиснутим или иначе несвесним комплексима“.¹⁴⁷

Предност несвесног је што, за разлику од свести, располаже неизмерном ризницом наталоженог животног искуства предака и може на најпарадоксалнији начин саставити најхетерогеније елементе.¹⁴⁸ Осим тога, несвесном се не сме потурати психологија свести – његов менталитет је инстинктиван, нема издиференциране функције и не мисли на начин на који ми подразумевамо мишљење, те садржи исто толико идеја колико и осећања.¹⁴⁹ Управо у томе је кључна вредност несвесног у односу на свест. Његови производи су јединствени израз целовитог људског бића, свих психичких функција - осета, мишљења, осећања и интуиције – за разлику од свести, која је због своје усмерености и једностраности склонија истицању једне од њих.

О несвесним процесима се тек посредно и накнадно сазнаје преко њихових производа, представа /фантазија или кроз утицаје на наше свесно делање: омашке говора, неуротични симптоми, немогућност присећања, неочекивана неспретност која води повреди, неспоразуми, лажна сећања, погрешно разумевање.¹⁵⁰ Али, мада процеси који се одвијају несвесно нису непосредно доступни и повремено ометају

¹⁴² Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 57 [1927].

¹⁴³ Исто, 283.

¹⁴⁴ Јунг, *Одабрана дела, Динамика несвесног*, 307 [1946].

¹⁴⁵ Исто, 308.

¹⁴⁶ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 40 [1929].

¹⁴⁷ Исто, 282.

¹⁴⁸ Исто, 40.

¹⁴⁹ Јунг, *Одабрана дела, О психологији несвесног*, 199 [1943].

¹⁵⁰ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 283 [1929].

свест, Јунг претпоставља да су координисани са акцијама свести, изузев у патолошким случајевима када имају потпуну аутономију.¹⁵¹

2.1.1.4 Компензација и трансцендентна функција

Већ је поменуто да су свест и несвесно моменти јединствене устројености психе и да је њихово разликовање продукт деловања разума/интелекта, а не израз њихове суштине. Стога, свака промена у једном нужно је и промена у другом. Може се говорити о саодређености свести и несвесног, њиховом специфичном међусобном односу који је одраз тзв. *компензаторне природе психе*. Јунг у *Психолошким типовима* каже да је *принцип компензације* основни принцип у аналитичкој психологији.¹⁵² Под тим се, укратко, подразумева да је *став несвесног спрам става свести компензаторан*.¹⁵³ Пре него што се разложи ово одређење, важно је знати да постулирање компензаторног односа није плод теоретисања, већ су многобројни случајеви у пракси указали на такву природу психе.¹⁵⁴ Потврда се налази и у коришћењу овог принципа при тумачењу снова, као типичних манифестација несвесног, где се његова примена редовно показује оправданом.¹⁵⁵

У управо наведеном одређењу принципа компензације, под *ставом* се подразумева спремност да се дела у одређеном смеру. Реч је о извесној априорној спремности, а не о продукту размишљања, као последици одређене субјективне *констелације*, тј. комбинације психичких садржаја, која ће одредити смер делања у најширем смислу, у шта спада нпр. и схватање неког стимулуса на одређен начин.¹⁵⁶ Став је увек усмерен, мада тачка усмерености може бити и несвесна. Избор је увек припремљен унапред, као последица постојећег става. Међутим, може доћи до ометања избора јер је могуће да свест и несвесно имају супротно усмерене ставове, што се читава, нпр. у неурозама.¹⁵⁷ Присуство веома наглашених садржаја у пољу свести некада формира констелацију која представља свесни став, фаворизујући перцепцију и аперцепцију оног што му је

¹⁵¹ Jung *Collected Papers on Analytical Psychology*, 446 [1916]; Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 62 [1927].

¹⁵² Jung, *Psychological Types*, 218 [1921].

¹⁵³ Исто, 422.

¹⁵⁴ Jung, *The Collected Works, Vol 16*, 123 [1951].

¹⁵⁵ Исто, стр. 123.

¹⁵⁶ Jung, *Psychological Types*, 526 [1921].

¹⁵⁷ Јунг, *Психолошки типови*, 352 [1921].

истоврсно, истовремено инхибирајући оно што није. С обзиром да делује аутоматски, такав став је заслужан за једностраност свесне оријентације.¹⁵⁸ Одређена констелација садржаја може настати као последица васпитања, општег животног искуства или уверења и као таква такође производи одређени став.

Компензација, као формирање компензаторног става, у аналитичкој психологији представља опште функционално уравнотежење, урођену саморегулацију психичког апарата.¹⁵⁹ Свест увек врши разликовање и одабирање, одабирање води усмерењу, а усмерење искључује све што је ирелевантно, те је једностраност нужна.¹⁶⁰ Активност несвесног је компензаторна с обзиром на ову једностраност општег става произведеног функцијама свести.¹⁶¹ Несвесно окупља све оне отпале садржаје којима ће одржавати равнотежу спрам садржаја свести. Презентујући их свести на њу делује уравнотежавајуће, тако што указује на другачији проблем или модификује постојеће на неочекивани начин.¹⁶² Компензација, као процес пројављивања у свести несвесних, уравнотежујућих садржаја, је природни процес који се обавља аутоматски и није нужно праћена свесном елаборацијом. На пример, сан који се не протумачи такође води уравнотежењу става свести, јер самом појавом већ мења њену констелацију. Међутим, процес компензације може тећи уз активно учешће свести. Наиме, Ја се може привремено уздржавати од доношења одлуке о избору између опозита које је свест, током процене неке ситуације, раздвојила као такве. Такво смањење инвестираности Ега у дате опозите, њихов сукоб и потребу за одабиром једног, допустиће садржајима несвесног да се изразе у свести, излажући тако опис дате ситуације и са аспекта несвесног. Свесном прорадом оваквих садржаја долази до нове констелације свести, која првобитну ситуацију избора види на другачији начин, који често мења слику првобитног сукоба опозита из чега израња нешто треће, што није било претходно видљиво, које укида даљу неизвесност и даје ново усмерење. За разлику од првобитног стања које је нагињало ка искључиво свесном избору, новонастало стање укључује и уважава „глас“ несвесног. Цео овај процес у

¹⁵⁸ Jung, *Psychological Types*, 527–528.

¹⁵⁹ Исто, 532.

¹⁶⁰ Исто

¹⁶¹ Исто

¹⁶² Jung, *The Collected Works, Vol 11*, 489 [1939].

аналитичкој психологији је завредио посебан термин – *трансцендентна функција*.¹⁶³ Трансцендентна јер њен продукт надилази и превазилази супротстављене опозите, као оно треће које није дато. Јунг за ово користи латинску фразу *tertium non datur*, која у буквалном преводу значи „треће није дато“, али у логици означава немогућност треће опције између тачности или нетачности неке пропозиције.

При нормалном функционисању индивидуе уважена је и прихваћена целовитост њеног бића. Проблем настаје када се за целину сматра само оно што је садржај свести и при том се све остало одбацује, тј. када се уважава само свесни став. Што је свесни став ригиднији и не допушта било каква преиспитивања, позиција несвесног постаје снажнија, све до „насилног“ наметања, када почиње да омета функционисање свести. То се огледа у закочености даљег кретања тако што се ремети сваки избор и усмеравање. Ствара се мртва петља која често води ка неурозама или до колапса свесног става, при чему Ја некритички усваја став несвесног, било да се са њим идентификује или му се покорава, што је карактеристично за психозе.

Суштина компензације јесте да се обезбеди испољавање целовитости људског бића. У том смислу треба схватити њен аутоматизам. Она није покренута вољом Ја, не може се произвести када ми то хоћемо. Она просто јесте или није - *est ut est aut non est*.¹⁶⁴ Међутим, Ја и свест су битни с обзиром на начин како ће се према продуктима компензације, тј. продуктима компензаторног процеса, односити. Од тог односа зависи начин битка индивидуе.

2.1.1.5 *Сопство и индивидуација*

Сигурно један од најпрепознатљивијих, али истовремено један од најкомплекснијих и најинтигрантнијих појмова аналитичке психологије јесте појам *Сопство (Selbst, Self, Јаство, Сопственост, Себство)*¹⁶⁵. Реч је о појму који се уобличавао веома дуго и за који се може рећи да до самог краја није заокружен на задовољавајући начин. Међутим, Јунг је оправдање за мањкавост одређења налазио у природи самог феномена:

¹⁶³ Jung, *The Collected Works, Vol 11*, 489 [1939].

¹⁶⁴ Исто, 491 [1939]

¹⁶⁵ Исто, 43, фус. 86.

Али разјаснити себи шта смо као Сопственост, превазилази нашу могућност представљања, пошто би за ову операцију део морао да буде у могућности да схвати целину.¹⁶⁶

Интелектуално Сопственост није ништа друго до психолошки појам, конструкција, која треба да изрази нама непознајно суштаство, које као такво не можемо схватити, пошто оно превазилази наше могућности схватања, као што проистиче из његове дефиниције.¹⁶⁷

Контрадикција је неизбежна јер концепт *Сопства* допушта само противуречне изјаве. *Сопство* је по дефиницији ентитет обухватнији од свесне личности. Последично, ова не може дати ниједан свеобухватан суд о *Сопству*; сваки суд и изјава о томе су непотпуни и морају се допунити (али не поништити) условљеном негацијом ... *Сопства* није филозофски концепт као Кантове ствари по себи, већ емпиријски концепт психологије ...¹⁶⁸

Из наведеног разлога, појам *Сопства* остаје флуидан и више интуитивни покушај да се опише феномен који у искуству сусреће, али се никада не открива до краја. Овакво стање ствари погодује развоју веома различитих интерпретација *Сопства*, што не мора обавезно бити мана, већ може представљати и предност аналитичке психологије. Наиме, незадовољство нагони на активан однос према феномену, а истовремено присуство различитих интерпретација производи сталну напетост, која одржава свежину и даје живост целој дисциплини. Такође, уколико аналитичку психологију посматрамо као психолошку дисциплину заинтересовану за човека као индивидуу, што је у тесној вези са феноменом *Сопства*, тада се концептуализација нужно помаља као проблем. У вези са тим Јунг истиче:

С обзиром на индивидуалну психологију наука се мора одрећи својих захтева. Јер говорити о научној индивидуалној психологији је по себи *contradictio in adjecto*. Нужно је да само колективни део индивидуалне психологије буде предмет научног истраживања, јер је индивидуално – сходно дефиницији – нешто јединствено и неупоредиво. „Научна“ индивидуална психологија је порицање индивидуалне психологије.¹⁶⁹

Пре детаљнијег представљања појма Сопства, упутно је укратко појаснити оно што се мни под терминима *јединка (индивидуа)*, *индивидуалност* и *колективно*.

¹⁶⁶ Јунг, *Одабрана дела, О психологији несвесног*, 193 [1928].

¹⁶⁷ Исто, 258 [1928].

¹⁶⁸ Jung, *The Collected Works, Vol 11*, 262, фус. 18 [1954].

¹⁶⁹ Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, 464 [1916].

Под *индивидуом* се подразумева појединачно биће. Уколико се говори о психолошкој индивидуи њу карактерише њој својствена и у извесном погледу једнократна психологија.¹⁷⁰ Оно што чини психолошку индивидуу јединком није јединственост њених садржаја, који су суштински колективни, већ јединственост њиховог склопа. Ова својственост и особитост индивидуе у психолошком смислу означава се као *индивидуалност*.¹⁷¹ Дакле, индивидуалност је карактеристика јединке, индивидуе, али не и психолошких елемената који је конституишу.

Под *колективним* се подразумевају сви они психолошки садржаји (представе, појмови, схватања, осећања, психолошке функције) који су својствени истовремено већем броју јединки – друштву, народу, човечанству.¹⁷² Међутим, сваки колективни садржај се може пројавити само кроз индивидуу:

... живо биће егзистира само у облику живих јединки, тј. индивидуа, животни закон је у крајњој линији увек *индивидуално живљени живот*. Дакле, *објективно-психичко*, које се у суштини не може замислити другачије него као универзална и једнообразна датост (која значи исти психички предуслов за све људе) мора се индивидуирати чим хоће да се искаже, јер нема другог избора, него да се изрази кроз саму индивидуу.¹⁷³

Имајући у виду поменута одређења индивидуе, индивидуалности и колективног, те принципска ограничења при дефинисању самог феномена, у наставку ће бити хронолошки изложен Јунгов приступ феномену *Сопства*, као и различити покушаји његовог концептуалног одређења. Наравно, немогуће је излагање овог појма независно од других основних појмова аналитичке психологије, пре свега независно од појма *индивидуације*, са којим је суштински повезан.

У једној од првих употреба, у раду *Појам несвесног*, из 1916. године, термин Сопство означава нешто сасвим другачије од оног што ће се под њим подразумевати касније. Наиме, термином Сопство се у резимеу рада означава један аспект Ја. Истиче се да за разлику од свесне личности, тј. свесног Ја, којег конституишу свесни лични садржаји, постоји и несвесно или подсвесно Ја,

¹⁷⁰ Јунг, *Психолошки типови*, 328 [1921].

¹⁷¹ Исто, 324.

¹⁷² Исто, 328.

¹⁷³ Карл Г. Јунг, *О развоју личности* (Београд: Футура, Петроварадин и Мултидисциплинарни центар за подстицање интеграционих процеса и хармонизацију права, 2005), 158 [1934].

конституисано несвесним личним садржајима¹⁷⁴. Овај други аспект Ја назван је *Сопство*.¹⁷⁵ Свесно и несвесно Ја Јунг у овом раду обједињује под термином *персона*, чије ће се значење драстично изменити током наредних година. Наспрам персоне постављени су свесни и несвесни садржаји колективне природе, именовани као *не-Ја*. Садржаји не-Ја се у искуству појављују као квалитети објекта. Веома је занимљиво то да Јунг овде, као јединствену основу „интерпретације“ објекта, осим у факторима колективно несвесног, види и у факторима колективне свести. Тај аспект колективно свесног касније је у великој мери занемарен. Овде изложен концепт Ја још увек је под утицајем Фројдове психоанализе, што се најпре уочава кроз допуштање да се истим појмом обухватају, поред свесних, и несвесни садржаји. Раније је поменуто да је Јунг у потпуности напустио овакво одређење Ја. Могло би се рећи да је у овом периоду Јунг осећао потребу да нагласи постојање одређених садржаја који нису свесни, али који такође чине оно што би представљало *личност*. Чини се да, у намери да ово истакне, чак уместо Ја користи посебан термин – *персона* (лат. *личност, особа, карактер, али и маска*). Групу несвесних личних садржаја, тј. несвесних садржаја насталих кроз искуство индивидуе, Јунг је назвао *Сопство* и подвео га под шири појам Ја. Једино значење овако представљеног термина *Сопство* које се одржало и касније јесте његово контрастирање спрам *свесног Ја*, те истицање специфичности њиховог односа за формирање личности/индивидуе. Термин *Сопство* је послужио као први корак у касније изричитом одвајању несвесног у целини, како колективног, тако и личног, од појма Ја. У коначном значењу, термин Ја односиће се само на *свесно Ја*, што у оквирима аналитичке психологије представља својеврсни плеоназам.

У овом делу се, такође, у записку налазе неки битни аспекти оног што ће касније бити обухваћено терминима *Сопство* и *индивидуација*. На пример, Јунг истиче да су сви елементи који чине *персону*, као композицију свесне и несвесне личности, увек колективни, тј. универзални људски квалитети, који су најчешће непрепознати као такви, али да је *посебан избор* елемената који учествују у тој композицији индивидуалан.¹⁷⁶ У контексту разматраног рада *свесну личност* чине они садржаји свести чија универзалност није препозната, док *несвесну личност*

¹⁷⁴ Одређени као потиснути материјал личне природе, који је некада био свестан.

¹⁷⁵ Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, 472 [1916].

¹⁷⁶ Исто

чине несвесни садржаји који су последица потискивања, а некада су били релативно свесни. С обзиром да су једном били свесни, ови садржаји се, такође, када поново продру у свест, не препознају као универзални. Управо то непрепознавање универзалности садржаја који чине персону, тј. свесну личност, маскира *начин њиховог избора* у издвојен склоп који је, заправо, исечак колективне психе. Увиђање да је психологија субјекта подједнако колективна и индивидуална јете кључни моменат. Формирани склоп колективних компоненти, а пре свега *начин избора*, је оно што је индивидуално. Анализом и растакањем персоне освешћују се начињени избори и њима претходећи конфликти, који су до тада најчешће обитавали у тами. Такође, отвара се капија за улазак у свест садржаја колективно несвесног који саодређују актуелне и будуће изборе. Тиме се открива *права личност* – индивидуа. Јунг користи и термин *морална индивидуалност*¹⁷⁷, што ће добити своје појашњење у каснијим радовима. Битна карактеристика персоне, како је овде дефинисана, јесте њена идентификација са *типичним* ставом којим се управља, при чему се потискују и занемарују друге могућности. Пробијање несвесних садржаја чини да се индивидуалност пројави и са њом истакне *нови став* као психолошки феномен уједињења Ја и не-Ја, који више није *типичан*, већ *индивидуалан*.¹⁷⁸ Није згорег још једном напоменути да је овде термином не-Ја Јунг означио укупност садржаја колективне свести и колективно несвесног. У поменутом новом *ставу* и *моралној индивидуалности* леже битни аспекти онога што ће касније представљати један од најпрепознатљивијих појмова аналитичке психологије, појам Сопства.

Да би приближио претходно описане појмове и процесе Јунг се послужио познатом метафором Буридановог магарца, коришћеном за сликовито предочавање проблема слободе воље.¹⁷⁹ По Јунгу, суштина је у самом постављању питања. Не ради се о томе да ли је лева или десна бала сена већа и да ли јести леву или десну – што блокира рационалну одлуку јер је критеријум избора обесмишљен једнакошћу бала сена - већ је поента у томе шта се жели, за чим се жуди. Фокусирањем на бале сена, уместо на себе, одлази се од себе, не зна се шта се заиста жели. Право питање

¹⁷⁷ Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, 466 [1916].

¹⁷⁸ Исто

¹⁷⁹ У немогућности да направи избор и одлучи се између две у свему једнаке бале сена, магарчева воља постаје блокирана и он умире од глади.

је *шта је у овом моменту природни правац раста индивидуе!*¹⁸⁰ Променом фокуса укида се вештачко ограничавање на избор између две бале сена и шири се хоризонт могућих питања и одговора. Прави одговор се неће наћи у нечијем добром савету, мудрој филозофији или формалној религији, већ се до њега долази једино прегледом искри/клица живота проистеклих из природне сарадње свесног и несвесног, индивидуалног и колективног.¹⁸¹ У пракси, одговор се рађа кроз деловање *фантазије* (имагинације), као психолошке функције која има корен како у свесном, тако и у несвесном, како у индивидуалном, тако и у колективном. Продукт ове функције је *симбол*, којем се, каже Јунг, мора приступити херменеутички. Он представља израз нечег што још није сасвим познато и што се налази у фази формирања.¹⁸² Као резултат херменеутичког бављења симболом добија се *психолошка линија развоја* (*животна линија*) чија је природа како индивидуална, тако и колективна. Њену „тачност“ или исправност није могуће „научно“ потврдити, односно, то је бесмислено јер је она, пре свега, индивидуална и као таква измиче научним уопштавањима и проверама. Осим тога, њена суштина није у „тачности“, већ се потврђују кроз *вредност за живот*, која се одражава у повећању осећања живота индивидуе (*Lebensgefühl*) или порасту њеног знања. Веома је важно истаћи да *животне линије* не представљају принципе или идеале универзалне и вечне важности, већ су исход непрекидно активног процеса адаптације, захваљујући којем трендови и тенденције либида¹⁸³ индивидуе постају свесни.¹⁸⁴ Развој индивидуалности се одвија уз уважавање целине бића, тј. уз давање свесне подршке оном што долази из сфере несвесног.¹⁸⁵

Кроз описани процес диференцирања од колективног, формира се *индивидуа* као *специфична личност* која се не може коначно омеђити, с обзиром на то да је у непрестаном настајању/диференцирању. Она није *персона*, као прост склоп садржаја који су просто свесни или су били свесни, и који су у овом Јунговом делу означени и као садржаји Ја. Ова *личност* је *производ избора* који су чињени кроз елаборацију продуката фантазије/имагинације, уз уважавање њихове неличне

¹⁸⁰ Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, 467 [1916].

¹⁸¹ Исто, 467 [1916].

¹⁸² Исто, 468 [1916].

¹⁸³ Појам либида је представљен у наставку рада.

¹⁸⁴ Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, 469–470 [1916].

¹⁸⁵ Исто, 471.

природе, али и уз прихватање колективне природе свесних садржаја који чине персону, а чији је колективни карактер првобитно био занемарен. Тиме је личност дубоко укореењена у јединствено свесно-несвесно тло. Основа овако описане индивидуе/личности је у сржи оног што ће касније означавати термин Сопство.

У *Психолошким типовима* (1921), делу које је, између осталог, имало амбицију да кроз уврштени појмовник постави темељ терминологији аналитичке психологије, појам *Сопства* добија нови облик. Мада одредница *Сопство* у појмовнику није посебно развијена, већ упућује на одредницу *Ја*, дело у целини казује о Сопству много више него што би се у први мах претпоставило. Описивање Сопства под ставком *Ја* није случајно. Тиме је истакнута нераскидива повезаност ова два феномена.

Сопство се сада одређује као „субјект моје целокупне, дакле и несвесне психе“¹⁸⁶, за разлику од *Ја* које је „само субјект моје свести“.¹⁸⁷ Појам Сопства је, у односу на рад из 1916. године, значајно проширен. Осим садржаја личног несвесног, Сопство сада обухвата и садржаје колективног несвесног, па чак и само *Ја*. Дакле, односи се на целокупност психичких садржаја. Оно што је раније било међусобно супротстављено као *персона* (*Ја* конституисано личним садржајима = *свесно Ја*, конституисано свесним личним садржајима + *Сопство*, конституисано личним несвесним садржајима) и *не-Ја* (*колективни садржаји – свесни и несвесни*) сада је постављено у сасвим другачији однос. Новим одређењем однос *Сопство – Ја* више није комплементаран, тј. допуњавајући, унутар ширег појма *персоне*, већ инклузиван – „...Сопство би било (идеалан) фактор који обухвата и укључује *Ја*“.¹⁸⁸ Ова измена у одређењу појма Сопства је од суштинске важности.

Сопство и *Ја* се називају субјектима. Претпостављени су један ужи субјект – *Ја* – искључиво везан за свест и један шири, надређени субјект – Сопство – који уз несвесно обухвата и *Ја*. Јунг говори и о *колективном несвесном* као иманентној психолошкој структури *субјекта који претходи развоју Ја*. Тај „истински базични субјект“¹⁸⁹, обухватнији од *Ја* чијем развоју претходи, јесте Сопство. Оно што се

¹⁸⁶ Јунг, *Психолошки типови*, 327 [1921].

¹⁸⁷ Исто

¹⁸⁸ Јунг, 1953, 540 [1921].

¹⁸⁹ Исто, 475.

сознаје као објекат сазнања нужно је саодређено субјектом, тј. субјективним чиниоцем који представља „психолошку акцију или реакцију која се са деловањем и утицајем објекта стапа у ново психичко чињенично стање“.¹⁹⁰ То „ново психичко чињенично стање“ је увек свесна представа, као једина непосредна реалност! Како је Ја одређено свешћу, оно егзистира само уз психичке чињенице које су свесне, те спадају у домен предоченог, „видљивог“, „познатог“ света и то оног који се показује у непосредној ситуацији. Стога, неопходно је да, осим Ја, постоји један шири субјект који би егзистирао уз свет у целини, укључујући и његов за Ја непознати део. Такав субјект назван је Сопство. *Сопство* и *свет* су самерљиви фактори, комензурабилне количине¹⁹¹, како каже Јунг, а не Ја и свет. Свет у целини је постојао пре Ја као субјекта и као емпиријске личности, као што је пре Ја постојало и Сопство. Прецизније, ради се о једном битку, који се тек с појавом Ја препознаје у својим моментима *субјекта* и *објекта*, *Ја* и *света*. При том, једини емпиријски субјект и емпиријска личност је Ја, док Сопство изражава недокучивог, целовитог субјекта и целовиту личност. Сопство садржи и све оне могућности које чине неактуелизовани аспект људске индивидуе, субјект у потенцији, које ће се тек пројављивати кроз индивидуу и творити Ја.

Колективно несвесно, као унапред дата психолошка структура субјекта, може се интерпретирати као тло потенцијалног, неоствареног, нереализованог, неактуелизованог Сопства, али и света, пре сваке конкретне манифестације, пре разликовања јединственог битка човека на моменте субјект и објект. Сопство носи и импулс ка индивидуацији, захваљујући којем се, кроз процес диференцијације, актуелизује као *индивидуално Сопство*. Индивидуално Сопство је део, извадак, представник, нечег универзално присутног које се изнова рађа у сваком створењу.¹⁹² Није Ја иницијатор овог процеса, нити је крајња инстанца која управља диференцијацијом, већ се она спроводи уз континуирану асистенцију „вишег субјекта“, тј. Сопства. Штавише, Ја се развило захваљујући деловању Сопства. Диференцијација је догађање Сопства. Од тренутка формирања Ја, психичка диференцијација се може одвијати свесно, уз сарадњу Сопства и Ја. Управо то чини разлику између просте диференцијације и *индивидуације*. Није свака

¹⁹⁰ Јунг, *Психолошки типови*, 277 [1921].

¹⁹¹ Jung, *Psychological Types*, 478; Јунг, *Психолошки типови*, 279 [1921].

¹⁹² Исто, 475 [1921].

диференцијација индивидуација. Тек уколико постоји свест о особености, о различитости од других, говори се о индивидуацији. *Индивидуација* је процес свесног диференцирања који образује психолошку индивидуу¹⁹³, а свести нема без Ја. Индивидуација има за циљ развитак индивидуалне личности.¹⁹⁴ Мада се индивидуација често налази у опозицији спрам колективних норми, зато што по себи јесте диференцијација у односу на опште и формирање појединачног, индивидуално становиште није нужно супротно од колективног, већ само другачије оријентисано. Индивидуација није исто што и индивидуализам. Индивидуација не може бити увек супростављена колективној норми јер би у том случају сама представљала норму. Напротив, индивидуација уважава норме и оне су јој потребне како би се индивидуа оријентисала спрам друштва и утврдила нужне везе јединке с њим.¹⁹⁵ Индивидуација значи проширивање сфере свести и свеснога психичког живота.¹⁹⁶ Дакле, имајући у виду да је циљ индивидуације развитак индивидуалне личности и да индивидуација представља свесно диференцирање, може се рећи да нема личности без Ја и свести, односно, без свесног разликовања себе од других. Међутим, то не значи да нема свести и Ја без личности!

До сада је већ јасно да је појам индивидуације неодвојив од појма Ја. Диференцијација подразумева избор, а у случају индивидуације, као свесног диференцирања, реч је о свесном избору, или прецизније, о свести избора. У ситуацијама „конflikта дужности“, које провоцирају свест о избору, не постоји само један и јасан критеријум на основу којег се може рационално донети одлука. Напротив, Ја бива блокирано при избору и свако тврдоглаво инсистирање на рационалном само би учврстило виђење безизлазности ситуације и немогућности даљег напредовања, када се не би дешавало нешто посебно. Или се ситуација превазилази аутоматски, без учешћа Ја, које тада као да трпи ћуди судбине, или се Ја неко време вољно уздржава од доношења одлуке и избора између свесних опозита, чиме изражава подозрење према уском хоризонту свести. У другом случају „воља за свој циљ одабира Сопство и тиме ослобађа расположиви либидо

¹⁹³ Јунг, *Психолошки типови*, 328 [1921].

¹⁹⁴ Исто, 324.

¹⁹⁵ Исто

¹⁹⁶ Исто

од било какве везе са свесним садржајима“.¹⁹⁷ Одабирање Сопства за циљ овде значи допуштање садржајима несвесног да уђу у свест и буду прихваћени као смислени.

Уколико Ја не би допустило да се износ либида, расположив вољи, повуче из свесних опозита, дошло би до застоја (случај Буридановог магарца) и повећања тензије између њих. То би за исход могло имати губитак контроле Ја над вољом, као њему расположивим делом либида. Либидо би се потом спонтано улио у природне токове, што би се манифестовало пробијањем несвесних садржаја у свест, чија су количина и снага такви да неспремно Ја не би успело да успостави однос са њима и подредило би им се, било уз осећање потпуне немоћи, било идентификовањем са њима, стварајући илузију да је само њихов творац. На тај начин би се пробила брана која је довела до уставе и живот би поново текао, али на један дисхармоничан начин несклада између Ја, Сопства и света. Ја би тада живело у царству принуде. Човек не би био индивидуа као личност.

До хармоније не може доћи уколико се Ја држи по страни. Истински „субјект“ - Сопство - садржи Ја као свој неодвојиви део, а одлука о избору треба да дође из целовитог бића. Сарадњом Ја, тј. одустајањем од задржавања либида у свесним опозитима, снижавањем притиска да се донесе одлука, либидо се ослобађа од везаности и доприноси издизању у свест садржаја који су, до тада, били ван њеног фокуса. Ови садржаји се у свести појављују као симболи и у њу уводе представе психолошког развоја јединке у њеним сукцесивним стањима, пружајући модел за даље кретање између свесних опозита.¹⁹⁸ Овако опажени садржаји задобијају мотивациону вредност и вољно им се даје могућност за развој у свесном вођењу живота.¹⁹⁹ На овај начин остварена сарадња свести и несвесног, Ја и Сопства, означава се термином *трансцедентна функција*. У избору даљег пута на крају одлучују и Ја и Сопство, па се може рећи да је учињени избор карактеристика личности „веће“ од оне која је одређена само са Ја. Овде лежи и одговор на питање како *несвесна личност* може уопште бити личност, кад самим тим што је несвесна не може бити доживљена као моја. Заправо, када Ја за циљ своје воље одабира Сопство, оно прихвата да постоји један целовити субјект, којег је и само део, чији

¹⁹⁷ Jung, *Psychological Types*, 145 [1921].

¹⁹⁸ Јунг, *Психолошки типови*, 85 [1921].

¹⁹⁹ Исто, 93

избор доживљава као свој, а то му се потврђује кроз осећање које прати дати избор. Срж индивидуације чини управо то прихватање новог центра одлуке, који се налази између свесног и несвесног, те узима у обзир обоје, уместо да центар одлуке види у Ја које је ексклузивно полагало право на избор. Та потпунија личност, ка којој води прихватање новог центра одлуке, јесте оно што се означава термином Сопство.

Ја је склоно да се поистовети са Сопством и да прогласи себе субјектом описаног процеса, што је илузија која води дисхармонији са светом – поремећају адаптације - јер оно што је са светом самерљиво није Ја већ Сопство.²⁰⁰ Подручје могућности доступно Ја много је уже од оног којем је центар Сопство. Ограниченост и једностраност Ја-свести врши насиље над објектом/светом, али и над субјектом. Уместо прилагођавања и хармонизације јавља се жудња за савлађивањем. Насилно зауздавање објекта у сувише уске границе заправо неочекивано води његовој доминацији.

Јунг 1928. године објављује ревизију и допуну већ поменутог рада *Појам несвесног*, из 1916. године. Осим усаглашавања неких од првобитно изложених појмова са каснијим разрадама, рад је значајно проширен новим поглављем под називом *Индивидуација*, у којем се посебна пажња посвећује концепту Сопства. У односу на првобитни текст, Сопство се сада потпуно другачије одређује.

Појам *персоне* се одваја од Ја, и за њу се каже да је „компромисна формација са којом се појединац појављује пред колективом и тако игра неку улогу ... компромисна творевина у чијем су формирању понекада други много више учествовали него он сам“.²⁰¹ Тај исечак из колективне психе је настао више или мање произвољно и случајно.²⁰² Јунг персону сада одређује као свесну личност која се састоји од збира психичких чињеница, које се осећају као *личне*. За персону је карактеристично то да се Ја са њом често идентификује, сматрајући да су избори који су сачинили ову „личност“ искључиво његови. Не увиђа се да су у највећем делу при доношењу одлука више одлучивали „други“ и да је оно што се доживљава као сопствена личност пре скуп друштвених улога које јединка одиграва, а које, по

²⁰⁰ Jung, *Psychological Types*, 478 [1921].

²⁰¹ Јунг, *Одабрана дела, О психологији несвесног*, 171 [1935].

²⁰² Исто, 169-170.

себи, нису индивидуалне, већ колективне. Избори се врше и одлуке доносе не уважавајући целину бића, већ спрам онога што намећу социо-културни захтеви. Могућности које се чине отвореним јесу својеврсни нужни правци кретања које, као такве, тренутно сагледава Ја.

Иза *персоне*, као ипак у одређеном смислу диференциране јединке, такође стоји Сопство. Оно је увек у основи диференцијације. Али, овде се његово делање одвија махом по аутоматизму. Индивидуа у значајној мери остаје недовољно свесна својих избора и различитости спрам других. Учињени избори се доживљавају као *једине* исправне могућности, при чему они сами, као и све друге стазе, губе карактер стварних *могућности*. Особа је, у психолошком смислу, још веома недиференцирана. Спознавање стварног и правог бића иза персоне, тј. *индивидуалног Сопства*, представља „долажење себи и прихватање сопствених стварних могућности“.²⁰³ Долажење себи је исто што и постати појединачно биће, своја најинтимнија, последња и неупоредива јединственост - *постати своје Сопство*.²⁰⁴ Тиме што одређену стазу прихватам заиста као *могућност* чиним истински избор и постајем индивидуа, личност. У овом контексту треба схватити термине „самоостварење“ и „самоиспуњење“, који се некада заменски користе за *индивидуацију*²⁰⁵, а често се сувише смело интерпретирају као указивање на постојање једне унапред дате, непроменљиве супстанце у позадини или неке врсте судбинског пута. Јунг нешто касније говори о томе да *спознавање* није најпримеренији израз за означавање односа између Ја и Сопства. Сопство није нешто што постоји по себи као такво и што Ја спознаје. Јунг каже да је исправније рећи да Ја *опажа* Сопство²⁰⁶ као неки ирационални, недефинисано постојећи делатни фактор. Он се показује кроз уређивање представа које, независно од Ја, ступају у однос са Ја, указујући на могућности. Реч „опажа“ овде истиче живу непосредност дешавања, а не означава толико некакав процес спознаје.

Када се говори о индивидуацији, не треба погрешно схватити да је реч само о диференцијацији у односу на колективно у виду социо-културних захтева који су познати Ја. Захтеви *колективног несвесног* су, такође, условљавајуће чињенице и

²⁰³ Јунг, *Одабрана дела, О психологији несвесног*, 173 [1935].

²⁰⁴ Исто, 189.

²⁰⁵ Исто

²⁰⁶ Исто, 261.

тек увиђањем обе групе фактора може се бити у стању да се направи разлика између оног што ја желим и оног што ми се намеће од несвесног или нпр. од установе у којој радим.²⁰⁷ Уколико опште представе и идеје, које индивидуу изједначавају са другима, остану несвесне, индивидуа ће помоћу њих бити несвесно повезана са другим индивидуама, тј. неће бити издиференцирана, индивидуирана.²⁰⁸ Јунг каже да такав човек, којем недостаје индивидуалност, дела несвесно, а то јесте својеврсна присила јер дела онако какав у суштини није, он не бира себе. Не знајући зашто дела он, самим тим, са чињеним не може бити ни сагласан, ни несагласан, па сходно томе не може ни преузети одговорност за чињено. Одговорност се може преузети само уколико се избор види као *мој* избор између *могућности*. Стога ће се онај који дела несвесно осећати обезвређеним и спутаним у неетичком стању, које је као несагласност са собом неподношљиво. Овог ће се ослободити тек ако дела и буде онакав какав осећа да јесте.²⁰⁹ На тај начин човек, преузимајући став „то сам ја, тако поступа, преузима одговорност без обзира што се устежем“²¹⁰ постаје личност, индивидуа, тј. остварује Сопство.

Нажалост, однос између Сопства и Ја, мада додатно осветљен, и у овом раду остаје прилично нејасан. Поред оног до сада наведеног, Јунг каже да се Ја осећа као објект непознатог и надређеног субјекта²¹¹, што доводи у питање самосталност и сврсисходност Ја. Али, паралелно наводи да Ја није потчињено Сопству, већ придодато!²¹² Ја *опажа* да на њега, али и из њега, јер Ја је део Сопства, делује психички фактор, који на невероватан начин може измаћи његовој свесној вољи и креирати изванредне идеје, али и непожељне ћуди и афекте.²¹³ Тек када се ово прихвати као израз једне целовите личности, комплетније од Ја, тј. када Ја са несвесним ступи у однос и заједнички бирају пут, постиже се ново средиште, актуелизује се Сопство, човек индивидуира, постаје права личност. Успоставља се нови центар одлуке који се више не поклапа са Ја, али који је са Ја саодређен. Тај центар одлуке има карактер нечега што је резултат, што се постепено оформило и

²⁰⁷ Јунг, *Одабрана дела, О психологији несвесног*, 213 [1935].

²⁰⁸ Исто, 245 [1935].

²⁰⁹ Исто, 245 [1935].

²¹⁰ Исто, 245–246.

²¹¹ Исто, 261.

²¹² Исто

²¹³ Исто, 248.

искусило кроз многе напоре²¹⁴, али је и циљ живота, пошто је најпотпунији израз судбинске комбинације, која се назива индивидуа.²¹⁵ Сопство је и остварени резултат и циљ. Међутим, Сопство није одувек познати, једини, за дату јединку унапред постојећи, циљ ка којем се ходи, већ увек *могућност* која се указује. Циљ који се стално ствара.

Јунг је свестан великих захтева које његове формулације о Сопству постављају разумевању. Он се правда говорећи да Сопство, интелектуално, није ништа друго до психолошки појам, конструкција која треба да изрази нама непознајно суштаство, које као такво не можемо схватити, пошто превазилази наше могућности схватања.²¹⁶ Зато се ограђује говорећи да не сматра да је дао било какве коначне одговоре и да његов спис треба схватити као експлоративни покушај одговора.²¹⁷ *Сопство* и *психа* су феномени који не могу бити концептуализовани. Концептуализацију врши Ја, а део никада не може обухватити целину.

Мада уверен да је немогуће дати коначну формулацију Сопства, Јунг не одустаје и у позним радовима наставља са покушајима да пружи што јаснији опис.

Једно од познатијих Јунгових дела, из доба позног стваралаштва, у целости је посвећено појму Сопства. Реч је о делу *Еон*, из 1951. године, чији је поднаслов *Истраживање феноменологије Сопства*. С обзиром на то да је и сам термин *Сопство* пре симбол него ознака прецизно формулисаног појма, у *Еону* се Јунг бави симболичким представама Сопства, пре свега представом Христа.²¹⁸

У овом делу сазнајемо да Сопству, с обзиром на индивидуалност коју исказује, припадају атрибути једнократности и јединствености, али му, такође, као трансцендентном појму који изражава укупност свесних и несвесних садржаја, припадају и атрибути општости и вечности!²¹⁹ Као симболичку представу овакве природе Сопства Јунг наводи лик Христа, који је као историјски човек јединствен и једнократан, а као Бог општи и вечан. Терминологијом аналитичке психологије, релативно вечна и општа природа исказује се кроз концепт архетипа, те Јунг каже

²¹⁴ Јунг, *Одабрана дела, О психологији несвесног*, 260 [1935].

²¹⁵ Исто, 261.

²¹⁶ Исто, 258 [1935].

²¹⁷ Јунг, *Психолошки типови*, 262 [1921].

²¹⁸ Jung, *The Collected Works, Vol 9, Part II*, 37, 62 [1954].

²¹⁹ Јунг, *АИОН*, 65 [1950].

да је Сопство архетип, чак најважнији архетип.²²⁰ Међутим, као што је познато, архетип се може „пројавити“ само у виду архетипске представе, тј. једино уз посредовање Ја, као једнократне и јединствене појаве. При разматрању Христа као симболичке представе Сопства не сме се сметнути с ума да представа Христа указује на савршеност, и то у смислу добра, док је одлика Сопства комплетност, а не савршеност.²²¹ По Јунгу, симболички гледано, ова „допуна“ до комплетности у симболу Христа налази се у Антихристу. При реализацији Сопства индивидуа може тежити савршености, али с обзиром на то да архетип намеће комплетност наместо савршености индивидуа мора патити због супротности својих намера.²²² У контексту хришћанске симболике ово стање је предочено мукама на крсту распетог Христа.²²³ Сопство стално упућује на постојање различитих, чак опречних могућности, истичући слободу делања, али и припадајућу одговорност. За Јунга је задатак индивидуације, актуелизације индивидуалног Сопства, препознавање наше комплетности као обавезујућег личног задатка. Ако се то свесно и добровољно прихвати, путем индивидуације ће се ходити уз све мере предострожности, уместо да се она догађа мимо нас са често непријатним последицама.²²⁴ Уколико ово унутрашње стање није осветљено, оно се као судбина намеће појединцу извана, тј. сукоб се пројектује на свет који је тада подељен на супротности.²²⁵ Тада се заправо не ради о индивидуацији, већ о простој диференцијацији.

Архетип увек обухвата, осим делања и оног ко дела, и ситуацију спрам које се дела. Тако и Сопство обухвата онога ко дела – човека у целини – и ситуацију спрам које се дела - свет у целини. Самим тим Сопство се не може локализовати у простору Ја-свести, који је ограничен на оно познато, тренутно свесно, већ је попут атмосфере која окружује човека, чије се границе не дају установити.²²⁶ Ипак, већ је раније поменуто да је архетип празна форма и да се о њему закључује тек накнадно, на основу чињеница личног искуства. Стога, помало парадоксално, мада је обухватније и „старије“ од Ја, Сопству је потребна помоћ Ја које ће га опазити и

²²⁰ Јунг, *АИОН*, 65, 69, 233 [1950]..

²²¹ Исто, 70.

²²² Исто

²²³ Исто, 71.

²²⁴ Исто

²²⁵ Исто, 72 [1950].

²²⁶ Исто, 147; Jung, *The Collected Works, Vol 9, Part II*, 167 [1954]

готово изградити, као да раније није постојало и да је у бивствовање дошло тек бригом и преданошћу човека.²²⁷ Ову карактеристику природе Сопства Јунг је упоредио са догмом о троличној природи Бога у хришћанству – у том смислу је, каже Јунг, Сопство спрам Ја и отац и син.

Оно што је изнето у *Еону*, поновљено је у раду *Симболизам преображаја у миси*, из 1954. године. Ту налазимо да се Сопство актуелизује прелазећи из несвесног потенцијала у освешћено стање, и да га можемо сазнати само у оном обиму у којем је, као оно наше, постало човек. Таква интеграција садржаја Сопства, „очовечење“ Сопства, постиже се истраживањем и освешћењем мотива који нас покрећу. Кроз својеврсно прикупљање оног што је растурено, неосвешћено, Ја се шири и ступа у однос са свим оним што нас такође чини али није било на видику.²²⁸ Сопство нам остаје увек непознато у целости и доступно је једино кроз наше ограничено искуство, на основу којег покушавамо да из појединачних аката схватимо целину.²²⁹ Речи да индивидуација значи *постати своје Сопство* не треба схватити дословно. Такво нешто је заправо немогуће, јер по природи ствари Сопство нам увек измиче, увек је корак, пре више корака, испред. Може се рећи да се Ја асимптотски приближава Сопству, али га никада не досеже. Индивидуација је ходање уз оријентацију на центар који је Сопство. Архетип Сопство нас нагони на превазилажење наше несвесности²³⁰, указује на пут индивидуације.

Овај кратки хронолошки приказ Јунгових размишљања о феномену Сопства, склопљен на основу неколико његових кључних дела, показује сву сложеност одређења Сопства. Оно што би се, у извесној мери, могло извући као закључак јесте да се код Јунга могу препознати два одвојена аспекта Сопства.

С једне стране, термином Сопство се указује на корелативни субјект свега оног што представља свет у целини. Свет и Сопство заједно чине моменте јединственог устројства, карактери су истог битка – психе, као једине егзистенције. Као што се спрам свесних садржаја, као једине доступне реалности, тј. *познатог света*, поставља Ја као субјект, тако се наспрам *укупности света*, којој, осим оног

²²⁷ Јунг, *АИОН*, 147 [1950].

²²⁸ Jung, *The Collected Works, Vol 11*, 263 [1954].

²²⁹ Исто, 262–263.

²³⁰ Исто, 263 [1954].

што је познато, припада и оно што је још непознато, постулира један *целовити субјект* – *Сопство* – као том укупном свету самерљива величине. Нити има света без субјекта, нити субјекта без света. Сваки од ових момената зависи од разликовања оног другог у јединственој структури психе. Овако одређено Сопство представља ризницу могућности које делом леже у видокругу Ја, а делом су ван њега. Ја, као своје, не види оне које нису на хоризонту свести. Оне обитавају у мрежи несвесне психе и могу се представити Ја само као продукти несвесних процеса, попут нпр. представа сна. Сопство овде изражава општу карактеристику битка људског бића.

С друге стране, термином Сопство означава се живи, јединствени, непоновљиви феномен – индивидуа као личност. Као што се Ја одређује као виртуелно средиште поља свести, тако се и Сопство одређује као виртуелно средиште укупности свесних и несвесних садржаја. Ја је индивидуални, јединствени склоп елемената, који су у суштини колективни. Склоп који задржава свој идентитет до извесне тачке. У оквиру различитих склопова ових, иначе, колективних елемената – различитих Ја – у погледу њихове јасности, емоционалне обојености и обима показују се бесконачне варијације. Без обзира на колективну природу елемената, сваки је склоп понаособ, свако Ја, јединствен, непоновљив. Међутим, Ја не изражава целокупност људског бића. Оно је одређено не само свесним, већ и несвесним садржајима. Пре свега несвесним, невољним изборима који су учествовали и учествују у формирању датог склопа. Сопство овде изражава оно што се актуелизује као израз битка конкретне индивидуе. Ја, као виртуелни центар средишта поља свести и самим тим зависно од садржаја свести, задржава свој идентитет само до извесне тачке и његово трајање је релативно. Поље свести индивидуе је у сталном реструктуирању, а са њим се помера и његов виртуелни центар. Сходно компензаторној природи психе, промена констелације садржаја свесног дела психе нужно води промени констелације несвесних садржаја, па ће се и Сопство, схваћено као виртуелно средиште укупности психе, свесног и несвесног дела, „померати“. Свако Ја има своју јединствену тачку Сопства, чиме је одређена јединствена егзистенција индивидуе. Положај ове тачке је у сталној промени јер „Између свесног и несвесног постоји врста 'релације неодређености'²³¹, јер је

²³¹ Јунг овде алудира на Хајзенбергов принцип неодређености у физици.

посматрач неодвојив од посматраног и на њега утиче самим актом посматрања. Другим речима, прецизно посматрање несвесног утицаће на посматрање свесног и обрнуто.²³²

Излагање концепта *Сопства* закључиће се цитатом који прилично сажето и јасно предочава основне тешкоће који у вези са његовим одређењем искрсавају:

... када би човек био само створење које постаје као резултат нечег што већ постоји несвесно, он не би имао слободу и свест би била без сврхе ... Психологија мора мислити на чињеницу да упркос узрочном језгру човек ужива у осећају слободе, који је идентичан са аутономијом свести ... Апсолутно предодређена свест и потпуно зависно Ја били би бесмислена фарса, јер би све протицало добро, или чак боље, несвесно. Постојање Ја свести има смисао само уколико је слободна и аутономна. Установљујући ове чињенице, то је тачно, ми установљавамо антиномију, али смо у исто време дали и слику ствари какве јесу. ... У стварности је увек присутно обоје: надређеност Јаства и хибрис свести.²³³

2.1.1.5.1 Личност

У претходном тексту је више пута употребљаван термин *личност*, а да претходно није изложено шта се под њим подразумева. Јунг је говорио о томе како је *личност* у обичном говору неодређена и лоше дефинисана реч.²³⁴ Нажалост, ни код њега овај појам није до краја диференциран и тешко га је разликовати од неких раније представљених појмова. Јунг каже да је личност емпиријски представљена Ја-комплексом²³⁵, али да Ја-комплекс, ипак, није исто што и личност. За разлику од Ја, личност означава целовитост људског бића.²³⁶ У том смислу, појам *личност* је скоро истоветна са појмом Сопства. Јунг, такође, каже да се људска личност састоји од две компоненте - свесног и несвесног дела личности – од којих се једна, свесна, може мање-више јасно ограничити и дефинисати, док друга чини одређење укупне личности практично немогућим²³⁷, јер су границе несвесног непознате. О несвесном делу личности нема непосредног сазнања. На њега тек указују ефекти које изазива и на основу којих се може претпоставити.

²³² Јунг, *АИОН*, 198 [1950].

²³³ Jung, Carl G. *The Collected Works, Vol 11*, 259 [1954].

²³⁴ Јунг, *О развоју личности*, 160 [1934].

²³⁵ Јунг, *Одабрана дела, Динамика несвесног*, 285 [1946].

²³⁶ Јунг, *О развоју личности*, 149 [1934].

²³⁷ Jung, *The Collected Works, Vol 11*, 40 [1940].

На једном месту, описујући свесни део личности, Јунг каже да је она више или мање самовољни исечак из колективне психе који се састоји од збира психичких чињеница, које се *осећају као личне*, при чему атрибут „личан“ изражава искључиву припадност тој одређеној личности.²³⁸ Дакле, у вези са термином *личност*, имајући у виду наведено, упутније је акценат ставити на карактеристику *припадности*. Без *осећања припадности* – „мојости“ – појам *личности* остаје недовољно одређен. Често цитирано указивање на то да се термином *персона* означавала маска коју су глумци користили у антици, само заводи на погрешан траг. Није битно то да је оно што ме представља маска, већ да је то „моја“ маска. Да је прихватам као своју. Припадност по себи захтева постојање оног коме нешто припада.

Али шта би онда била несвесна личност? Ја нема непосредан однос са несвесним садржајима, оно их не може видети као своје. Ко је онда тај који, као личност, несвесне садржаје види као себи припадајуће?

Несвесни садржаји су доступни Ја само посредно, преко продуката несвесног који су увек представе. Ја представе види као своје представе, али не и као представе које је само креирало. Оне се доживљавају као готови производи, који су често у толикој мери збуњујући да је једноставније прогласити их бесмисленим и занемарити. У сржи индивидуације лежи *прихватање Ја* да оно није, као личност, израз укупности индивидуе. Прихватање да постоји један обухватнији фактор који и њега садржи, који је креатор збуњујућих представа, али чији је Ја сакреатор, јер представе потребују Ја, само у односу с Ја егзистирају. Тај фактор, који обухвата и само Ја, је *личност* у пуном значењу термина. Њему припада оно што није непосредно доступно за Ја, али њему припадају и садржаји Ја. За означавање ове личности такође се користи термин Сопство. До прихватања Ја да је део једне целовите личности долази тако што оно

... бива гурнуто из свог централног и доминантног положаја и доспева у улогу пасивног посматрача коме недостају средства да безусловно докаже своју вољу; ово последње мање стога што је воља ослабљена већ много пре што је спутавају извесна размишљања. Наиме, ја не може а да не открије да притицање несвесних садржаја активише личност, обogaћује је и гради обличје које по опсегу и интензитету на изванредан начин прераста сопствено Ја. Ово искуство паралише

²³⁸ Јунг, *Одабрана дела, О психологији несвесног*, 169–170 [1935].

исувише егоцентричну вољу и уверава Ја да је његово повлачење на другоразредни положај још увек боље од безизлазне борбе ... На овај начин воља се, као расположива енергија, постепено подређује јечем фактору, тј. новом, целовитом обличју, који сам ја обележио као Сопственост (Selbst).²³⁹

Да би се направило разликовање између појмова *личност* и *Сопство*, можда је упутније под *личношћу* подразумевати Ја које је чињеницу постојања обухватнијег фактора прихватило као такву и које је прихватило да оно само, Ја, не одређује у потпуности битак индивидуе, већ да је он одређен управо тим обухватнијим фактором, који се терминолошки означава као *Сопство*. Ја које прихвата постојање Сопства и које са њим свесно одржава однос, нпр. кроз бављење продуктима имагинације, прихвата садржаје који долазе из Сопства као садржаје припадне индивидуи, самим тим као своје, чиме прихвата и изборе који следе, као и одговорност за њих. Такво Ја, Ја на путу индивидуације, јесте *личност*.

Веома је важно напоменути да је *личност* за Јунга нешто што се само кроз живот и у животу постепено развија, а карактеришу је одређеност, целовитост и сазревање.²⁴⁰ Мада Јунг уме да говори о личности као највишем остварењу *урођене* особености²⁴¹, треба имати на уму да она ипак није унапред непроменљиво дата, већ је реч о *особености у потенцији* која се само кроз живот, животна искуства, актуелизује. Оно што је *урођено* јесте, заправо, импулс ка уособљавању, ка индивидуацији. Јунг каже да живо биће егзистира само у облику живих јединки, тј. индивидуа и да је животни закон у крајњој линији увек *индивидуално живљени живот*. Стога, *објективно-психичко* се мора индивидуирати да би се исказало, јер нема другог начина осим да се изрази кроз саму индивидуу.²⁴² У томе лежи клица личности. За остварење личности неопходни су храброст и прилагођавање на универзалну датост, уз највећу могућу слободу сопственог одлучивања²⁴³, а слободе одлучивања не би било уколико је исход унапред дат. Тешко је или немогуће докучити у шта ће се развити заматак личности, она ће постати очигледна тек кроз наша дела.²⁴⁴ Личност није коначни циљ, који се може досећи, она се

²³⁹ Јунг, *Одабрана дела, Динамика несвесног*, 323 [1946].

²⁴⁰ Јунг, *О развоју личности*, 151 [1934].

²⁴¹ Исто, 152.

²⁴² Исто, 158.

²⁴³ Исто, 151.

²⁴⁴ Исто

непрекидно остварује кроз делање. Појам личност има суштину у *остваривању*, а не у *остварености*. Она се потврђује једино кроз своје остваривање.

Постајање личношћу није лагодан процес јер подразумева освешћивање оног што стоји скривено у колективним изборима, те нужно издвајање из неразлучености и несвесности гомиле, што представља извесно *усамљивање*.²⁴⁵ Усамљивање овде мни нужност самосталног ношења бремена права на сопствени избор, у смислу немогућности налажења подршке или оправдања у групи за учињени избор, за одлуке које отварају мој индивидуални пут. Усамљивање никако није изоловање од других. Без других нема индивидуације, јер пут којим ходим је мој само с обзиром на путеве којима ходи други.

Личност не настаје из жеље или убеђења Ја.²⁴⁶ Она се ствара кроз ситуације које захтевају тешке изборе – највеће невоље, кризе. Ако би њен развој водило искључиво Ја, онда би се све сводило на акробатику воље и Ја би се придавао значај већи него што га заиста има. Већ је раније било речи о ограничености хоризонта Ја. Ја самог себе никада не би могло да доведе у ситуацију правог избора, на који унапред не би имало спреман одговор. Ситуација кризе је та која подстиче свесну моралну одлуку да се изабере *сопствени пут*.²⁴⁷ Развој личности значи *верност сопственом закону*.²⁴⁸ Уколико то изостане, подлеже се аутоматизму. Други путеви су конвенције моралне, друштвене, политичке, филозофске и религиозне природе.²⁴⁹ Јунг није противник конвенција, нити развој личности подразумева нужно супротстављање њима. Оне су неопходне, али се не смеју схватити као идеал, ни у моралном, ни у религиозном погледу, јер у том случају покоравање конвенцијама увек значи одрицање од целовитости и *бекство* од сопствених последњих консеквенција.²⁵⁰ Бекство од сагледавања свих мојих могућности, као индивидуе, бекство од одговорности за изборе које морам прихватити као „моје“. Права личност има увек опредељење и верује у њега, има индивидуално осећање које га води да се повинује сопственом закону - ко има *опредељење*, чује *унутарњи*

²⁴⁵ Јунг, *О развоју личности*, 154 [1934].

²⁴⁶ Исто, 153.

²⁴⁷ Исто, 154.

²⁴⁸ Исто

²⁴⁹ Исто

²⁵⁰ Исто

глас душе, он је *опредељен*.²⁵¹ Уколико недостаје опредељење, личност је мања и тим више постаје неодређена и несвесна и на крају се стапа са друштвом, расплињујући се у целини групе, при чему на место унутрашњег гласа ступа глас друштвене групе и њених конвенција, а на место опредељења – колективне потребе.²⁵² Треба знати да је величина личности у томе што се она слободном одлуком жртвује свом опредељењу²⁵³, није реч о *покоравању* тајанственом гласу. Самим тим она на себе преузима ризик и води рачуна о мерама опреза. Како каже Јунг, проблематика унутарњег гласа је пуна тајних замки и клопки, најопасније, најклизавије подручје, пуно странпутица као и сам живот - али онај ко није у стању да свој живот изгуби, неће га ни добити.²⁵⁴ За Јунга, у мери у којој човек не постане личност, у тој мери је пропустио смисао свог живота.²⁵⁵

На крају, истакнимо још једном, само Ја које прихвата својим оне могућности индивидуе до којих је дошло кроз однос са Сопством, посредством уважавања оних представа које не доживљава као своје производе, и, сходно томе, прихвати одговорност за донете изборе, такво Ја је Ја на путу индивидуације. Такво Ја је личност.

2.1.1.6 *Либидо*

Либидо је свакако један од најзапаженијих појмова аналитичке психологије, који се развио кроз разликовање спрам појма *либида* у Фројдовој психоанализи. Прво знатно одступање Јунговог схватања либида од Фројдовог дефинисања тог појма изнето је у *Преображаји и симболи либида*²⁵⁶, 1912. године. Дело је, у ствари, конципирано као једно опширно излагање новог схватања овог концепта. Јунг овде наводи да је његово одређење либида много ближе Фројдовом ранијем схватању²⁵⁷, али да је Фројдов појам касније попримио другачију конотацију, која је имала претерано сексуални карактер. Наиме, по Јунгу, Фројд 1905. године, у раду *Три доприноса сексуалној теорији*, мења свој став и појам либида уско дефинише као

²⁵¹ Јунг, *О развоју личности*, 155 [1934].

²⁵² Исто, 156.

²⁵³ Исто, 158.

²⁵⁴ Исто, 163.

²⁵⁵ Исто, 161.

²⁵⁶ *Wandlungen und Symbole der Libido*.

²⁵⁷ Carl G. Jung, *Psychology of the Unconscious* (New York: Dodd, Mead and Co., 1949), 140 [1912].

сексуални импулс, сексуалну потребу. За разлику од Фројда, Јунг инсистира на томе да се психоаналитичка теорија ослободи чисто сексуалног становишта:

Уместо тога желео бих да представим енергијско гледиште у психологији неуроза.

Сви психолошки феномени могу бити размотрени као манифестације енергије ...

Ова енергија је субјективно и психолошки схваћена као *жеља*. Ја је називам *либидо*, користећи реч у изворном значењу, које никако није само сексуално.²⁵⁸

У *Преображајима и симболима либида* Јунг либидо види као „посебан капацитет за концентрисање интересовања“²⁵⁹ који се може изразити као одређена „сума енергије“²⁶⁰, чије особине покретљивости и преношења носе тајну развоја културе.²⁶¹ Ова енергија, по Јунгу, представља „покретачку снагу наше сопствене душе“.²⁶² У наредним радовима, Јунг је по питању појма либида још експлицитнији. Тако у кореспонденцији са др Лојем (Loÿ) из 1913. каже „... под либидом ја подразумевам највише оно што је у антици представљено космогеничким принципом Ероса²⁶³; у модерној терминологији једноставно ’психичка енергија’“²⁶⁴, затим у раду *О психологији несвесних процеса* наводи да је либидо „технички израз за психичку енергију“²⁶⁵, а у *Психолошким типовима* даје следећу сажету дефиницију:

Под либидом разумевам психичку енергију. Психичка енергија је интензитет психичког процеса, његова психолошка вредност ... психолошка вредност [се] просто одређује по њеној детерминативној снази, која се испољава у одређеним психичким дејствима ... Ја не хипостазирам појам енергије, него га употребљавам као појам за интензитет или вредност. Питање да ли постоји нека специфична психичка снага или не нема никаквог посла с појмом либидо.²⁶⁶

Битно је скренути пажњу на то да Јунг, као одговор на критике, посебно истиче да се не бави питањем да ли постоји неки посебни тип/квалитет енергије који би се назвао „психичком енергијом“. Појам енергије код њега је искључиво квантитативан, а не квалитативан.

²⁵⁸ Carl G. Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, 231 [1913].

²⁵⁹ Jung, Carl G. *Psychology of the Unconscious*, 48 [1912].

²⁶⁰ Исто, 71.

²⁶¹ Исто, 20.

²⁶² Исто, 128.

²⁶³ Принцип односа.

²⁶⁴ Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, 272 [1913].

²⁶⁵ Исто, 407.

²⁶⁶ Јунг, *Психолошки типови*, 333 [1921].

У претходним редовима је указано на Јунгову „десекуализацију“ појма либида, међутим, значајна разлика у односу на Фројда је и у погледу схватања покретљивости либида. Наиме, Јунг приписује Фројду тврдњу да се либидо, кроз сублимацију, може вољно преусмерити у одређеном правцу, при чему преусмеравањем не мења свој квалитет сексуалности, већ само објект. За разлику од тога, Јунг инсистира на томе да било какво вољно преусмеравање либида није могуће на дуже стазе. Вољно преусмеравање подразумева делање у складу са рациом, међутим, искуство није потврдило да се живот одвија само у складу са рациом. Напротив, постоји подједнако моћна ирационална сфера која води живот. Живот је истовремено управљан рационалним и ирационалним. Инсистирање на рационалном померању интересовања, тј. усмеравања либида, било би као да реку терамо да тече узводно, а не у складу са природним падом који одређује њен ток. Тако долази до застоја и штете, тј. њена снага постаје деструктивна. По Јунгу, уколико се кроз психоаналитички рад разбију неадекватне форме кроз које се енергија испољавала, остаје вишак енергије који се може вољно усмерити, али само краткотрајно, за трајније усмеравање потребно је пронаћи одговарајући природни канал, а и то није једном за свагда.²⁶⁷

Каснија разрада појма *либидо*, односно *психичке енергије*, спроведена је у раду *О енергетици душе*, из 1928. године. Овде се либидо такође описује као појам аналоган концепту енергије у физици, међутим, оно што би требало посебно истаћи као значајно јесте да је либидо одређен и као „скраћени назив за начин посматрања“.²⁶⁸ Не говори се о некаквој мистериозној супстанци, како су то многи знали да протумаче. Када се користи појам либидо у енергетском смислу, заправо се каже да поред механицистичког гледишта, које је чисто каузално и свако збивање схвата као последицу узрока, постоји и друго гледиште – енергетско – које је финално (телеолошко), а коначни циљ је постизање опште равнотеже.²⁶⁹ Јунг говори о тешкоћи да се при објашњењу појава истовремено примењују оба гледишта. Чини се да су она заправо преокрет један у другог и да прихватање једног по нужди искључује друго. Оно што утиче на превагу неког од два гледишта није

²⁶⁷ Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, 397–401 [1917].

²⁶⁸ Јунг, *Одабрана дела, Динамика несвесног*, 101 [1928].

²⁶⁹ Исто, 71.

објективно понашање ствари, већ психолошки став истраживача и мислилаца.²⁷⁰ Са истим проблемом су се сусрели физичари, а Нилс Бор га је 1927. године формулисао као *принцип комплементарности*, којим се исказује да је „цјеловита слика неке реалности, састављена из елемената који су међусобно супротни, а у међусобном су јединству ... Ни један ни други од тих елемената не представља нити може у потпуности приказивати ту цјелину, а када се упореде одвојено, међусобно се искључују ... најадекватнија формулација [би] била да је комплементарност јединство супротности ... Комплементарност према томе постоји не само у свим појавама него и у процесима проучавања и описивања појава, како експериментално, тако и теоријски“.²⁷¹

По Јунгу, свако збивање захтева примену оба гледишта, а одлука о томе које ће у одређеном моменту имати предност је прагматична, тј. зависи од могућности успеха.²⁷²

Дакле, појам *либида*, као и појам *енергије*, пре свега одређује начин посматрања. Либидо је помоћно средство:

Либидо с којим оперишемо не само да није конкретан или познат већ је заправо једно Х, чиста хипотеза, слика или жетон, исто толико мало конкретно схватљив колико и енергија физичког света.²⁷³

За Јунга, оно што можемо запазити није енергија, већ су то збивања која се дешавају. Ова збивања су праћена променама интензитета које описујемо помоћу „кретања“ енергије. У физици, не опажамо саму енергију, већ једино механичка, топлотна, електромагнетска и друга збивања, а потом, примењујући појам енергије као начин објашњења, њој придајемо квалитет механичке, топлотне, електромагнетске, итд. који она по себи нема. Јунг каже да је „ова забуна неизбежна, јер не можемо замислити количину, уколико то није количина нечега. То нешто мни се као супстанца“.²⁷⁴ Квантитативни појам, као што је енергија, описује само *односе интензитета*, а никада супстанцу или ствари, за разлику од

²⁷⁰ Јунг, *Одабрана дела, Динамика несвесног*, 73 [1928].

²⁷¹ Драгиша Ивановић, *Историјско-филозофска питања физике* (Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1985), 247–248.

²⁷² Јунг, *Одабрана дела, Динамика несвесног*, 74 [1928].

²⁷³ Исто, 101.

²⁷⁴ Jung, *Contributions to Analytical Psychology*, 29 [1928].

квалитативног појма којим се управо описује ствар, супстанца.²⁷⁵ Зато, каже Јунг, згодно је разликовати „чисти појмам енергије“, који има само квантитативно одређење, од „примењеног појма енергије“ који се увек односи на конкретне супстанце у покрету, односно на понашање сила. Користећи *енергетски начин објашњавања* ми говоримо само о интензитету и промени интензитета, а како ће се та промена у неком збивању манифестовати и опазити јесте потпуно друга ствар. Аналогно томе, у психолошким збивањима такође треба разликовати од самог *либида*, који нема квалитативно одређење, оно што је опажљиво, што се да изразити кроз промену интензитета или „кретања“ либида, нпр. нагон, хтење, пажња, жеља, афекат, учинак, ... које називамо *психичким снагама*. Јунг овако постулирани либидо види као појам погодан за објашњавање свих животних збивања, а не само психолошких процеса који представљају само њихов део.²⁷⁶ На овај начин отвара се пут објашњавању психосоматских појава.

Јунг користи израз „канализација либида“ да искаже оно што је аналогно трансформацијама енергије, тј. могућност да се одређени психолошки феномени помоћу *подесних средстава* конвертују у друге динамизме.²⁷⁷ Та „подесна средства“ су у физичком свету машине, а у психичком свету симболи. И прво и друго су манифестација *људске културе* као природног производа диференцијације људског бића. Захваљујући психичком механизму који каналише либидо у *аналогне објекта инстинкта*²⁷⁸ енергија која би природно отицала у спровођење инстинктивних радњи усмерава се у обављање других, корисних делатности, тј. у друге динамичке форме које су употребљиве за користан рад. Та психичка машина која конвертује енергију из једног облика у други, тј. каналише либидо, јесте *симбол*. Захваљујући овако каналисаном либиду активира се *функција имагинације*.²⁷⁹ Наравно, постоји онај део либида који се не може повући из одређених функционалних система јер би то угрозило сам живот, али, по Јунгу, у човеку постоји изваншар вишак либида који се може извести из свог природног

²⁷⁵ Jung, *Contributions to Analytical Psychology*, 29 [1928]; слично: Carl G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections* (New York: Vintage Books, Random House, Inc., 1963), 208 и Carl G. Jung, *The Psychology of Kundalini Yoga* (New Jersey: Princeton University Press, 1999), 8 [1932].

²⁷⁶ Јунг, *Одабрана дела, Динамика несвесног*, 86–87 [1928].

²⁷⁷ Jung, *Contributions to Analytical Psychology*, 41 [1928].

²⁷⁸ Исто, 42.

²⁷⁹ Исто, 46.

тока. Тај вишак у извесној мери се усмерава помоћу оног што називамо *воља*, али када су потребни изузетно велики напори, чини се да она није довољна. Тада ступа на дело процес формирање симбола. Међутим, њих не смишља свест, већ се рађају из несвесног као откровење или интуиција и често се пројављују у сновима.²⁸⁰

За Јунга, симболи су израз оног што се назива *дух*, а што се од искона супротставља слепој превази инстинкта, тј. природи. Овај поларитет *природе* и *духа* заправо је основа и израз оног што се зове *психичка енергија*. *Дух* није дериват сексуалног нагона, како то Јунг спочитава Фројду, већ фактор *sui generis*²⁸¹, као што је то и инстинктивни део људске природе. Док нагони могу да имају разбијајући ефекат на јединство индивидуе, вукући сваки на своју страну, *дух* је оно што се њима супротставља вршећи интегративну функцију. У Фројдовој психоанализи симптоми се редукују на узроке који им стоје у основи и када се схвати да имају коначни сексуални карактер ту је крај. Остаје неодговорено на питање куда и шта чинити са енергијом која је у њима била заробљена. Очекује се да ће сам чин увиђања покретача који лежи у основи неког проблема довести до његовог решења. То често тако бива, али се не завршава увек задовољавајућим стањем. По Јунгу, оно до чега се долази редукцијом је инфантилна поливалентна клица као претходница нормалне и зреле сексуалности, али исто тако и духовних својстава индивидуе.²⁸² Тачка до које анализа води је попут раскрснице са које се поново могу видети различити путеви којима се може поћи. Корита којима поново природно може потећи либидо. Симбол, који се несвесно продукује, успева да енергију, интересовање, раније заробљену у симптому, претвори у нову, прогресивну животну динамику, усмеравајући индивидуу на пут који јој у том животном тренутку одговара. Овим се већ дотиче проблематика симбола и интерпретације симбола у аналитичкој психологији, што ће бити представљено у наставку текста.

²⁸⁰ Jung, *Contributions to Analytical Psychology*, 48 [1928].

²⁸¹ Исто, 58.

²⁸² Јунг, *Одабрана дела, Динамика несвесног*, 124 [1928]

2.1.2 Символи и интерпретација симбола

2.1.2.1 Символ у аналитичкој психологији

Један од концепата који су се најмање мењали кроз развој аналитичке психологије јесте концепт *символа*. Од првих дана раздвајања од Фројда, Јунг је кроз однос према симболу изражавао основне разлике између психоанализе и аналитичке психологије. За Јунга, симбол је, најчешће, представа, свесни психички садржај, тј. психички садржај који је у односу са Ја. Од осталих представа разликује се по томе што се не интерпретира као оно непосредно дато, или као оно што недвосмислено реферише на нешто дато, тј. познато. Символ се посматра као нешто што носи вишак значења. Односно, као нешто што захтева труд интерпретације да би се разумело. Ипак, као симбол се сагледавају и радње, нпр. ритуалне или несвесне.

Символ није психички садржај који указује на ограничени број узрока, који се редукционистички откривају кроз анализу – код Фројда свођење на инфантилни хедонизам, код Адлера свођење на инфантилну жељу за моћи²⁸³ - нити је само знак за нешто потиснуто и скривено, већ је, у исто време, покушај да се укаже на начин даљег психолошког развоја индивидуе – ретроспективној вредности симбола додаје се проспективна.²⁸⁴

Оно што бечка школа²⁸⁵, каже Јунг, назива симболом заправо је знак. Ту се дати психички садржај интерпретира семјотички, тј. као знак одређеног примитивног нагонског процеса.²⁸⁶ Јунг не одриче ту могућност нити њену корисност у пракси, али јој одриче ексклузивност. За Јунга, симбол је више од знака и његова вредност не лежи само у историјским узроцима, већ он има значење за актуелну садашњост и будућност.²⁸⁷ Символ је израз процеса у несвесном, који указује на линије будућег развоја²⁸⁸, на могућности. Јунг жели да симбол одреди

²⁸³ Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, xv [1916].

²⁸⁴ Исто, xiv.

²⁸⁵ Назив за психоанализу која се развијала у кругу психоаналитичара блиских Фројду.

²⁸⁶ Jung, *Contributions to Analytical Psychology*, 232 [1922–1925]; Jung, *Psychological Types*, 82, фус. [1921]; Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 219 [1931].

²⁸⁷ Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, xiv [1916].

²⁸⁸ Исто, xiv.

као израз двоструког карактера психе, који у исто време одражава и каузални и телеолошки принцип.

Дакле, симбол није *знак* за нешто наместо чега стоји и тако прикрива оно што је, иначе, опште познато. Напротив, он је израз оног што је још увек непознато у потпуности и што је у поступку формирања²⁸⁹, израз интуитивне перцепције која се не може нити боље схватити, нити другачије изразити²⁹⁰, могућност и наговештај значења вишег и ширег него што га захватају наше тренутне моћи.²⁹¹ Симбол је најбољи могући израз за тренутно стање ствари које не могу другачије бити изражене, осим мање или више блиским аналогијама.²⁹² Изражен аналогијама и метафорама, симбол не обухвата и не објашњава већ указује на далеки, несхватљиви, нејасно наслућени смисао који се налази изван њега, а који се не може задовољавајуће изразити неком речју језика.²⁹³ Симбол није ни појам, ни алегорија. Оно што се може превести у *концепт* је ментални комплекс унутар граница Ја-свести, каже Јунг, и он неће донети ништа ново, нити у њему има шта друго до оно што смо тамо сместили.²⁹⁴ Али, оно што се изражава *симболом* је ментални комплекс који садржи креативно семе неограничених могућности.²⁹⁵

По Јунгу, симболом изражени садржај је релативан у односу на актуелно стање свести и то увек треба имати на уму.²⁹⁶ Симбол је неодвојив од индивидуе чији је израз. Може се теоријски говорити о релативно чврстим симболима, чије се елаборације крећу истим, међусобно упоредљивим токовима, на основу којих би се могле изводити претпоставке о општој структури несвесног, али се они никако не смеју доводити у везу са садржајно познатим и појмовно формулисаним стварима.²⁹⁷ Прави садржај је увек неодређен, иначе се не би радило о симболима, већ о знаковима.²⁹⁸ Симбол је жив. Увек непозната, тешко схватљива и у крајњој

²⁸⁹ Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, 468–469.

²⁹⁰ Jung, *Contributions to Analytical Psychology*, 232 [1922–1925].

²⁹¹ Исто, 240–241.

²⁹² Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, 468–469 [1916]; Jung, *Psychological Types*, 82, фуснота [1921].

²⁹³ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 25 [1926].

²⁹⁴ Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, 96–97 [1926].

²⁹⁵ Исто

²⁹⁶ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 219 [1931]; слично: Јунг, *Сан и тумачење снова*, 60 [1961].

²⁹⁷ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 219 [1931].

²⁹⁸ Исто

линији никада сасвим одређена величина.²⁹⁹ Символ умире када се исцрпи његово значење, губи своју покретачку снагу и постаје мртви знак.

Јунг у Психолошким типовима наводи још једну, веома битну, карактеристику симбола, његову дуалну природу, тј. чињеницу да истовремено поседује атрибуте реалног и нереалног.³⁰⁰ Када би био само реалан, каже Јунг, тада не би био симбол, јер се не би разликовао од реалног феномена. С друге стране, да је потпуно „нереалан“ представљао би само празну фантазију, која не одговара ничему реалном.³⁰¹

2.1.2.2 Фантазијско и језичко мишљење као нивои интерпретације

Јунг није много писао о језику, али је, из примера тумачења садржаја које су клијенти доносили, више него јасно да је језику придавао велики значај. При интерпретирању, Јунг се неретко позивао на етимологију речи, колоквијализме, метафору, митове, књижевност. Осим тога, његово дело обилује покушајима да се језичка грађа искористи за поткрепу његових идеја.

У оквиру једног од круцијалних Јунгових дела - *Преображаји и симболи либида* - које је обележило, а делом и узроковало, разилажење са Фројдом и класичном психоанализом, налази се текст *О две врсте мишљења*, у којем Јунг, нешто шире него на другим местима, излаже своје виђење језика. Текст је посебно значајан јер чињеница да су у последњој ревизији из 1950. године начињене минималне корекције овог поглавља указује да су Јунгова првобитно изнета размишљања о језику остала непромењена.

Размишљања о језику Јунг је представио исказујући сагласност са Болдвиним (*James Mark Baldwin, 1861–1934*) схватањем изнетим у делу *Мишљење и ствари: Студија о развоју и значењу мисли*.³⁰² Укратко, наводи Јунг³⁰³, Болдвин каже да су значења која се користе у просуђивању у својим претпоставкама и импликацијама већ развијена кроз потврду социјалног општења. Појединац користећи своје постојеће знање и судове гради нове конструкције и своје мисли излаже „проблемски“, условно, и шаље их у свет као сопствене, личне,

²⁹⁹ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 219–220 [1931].

³⁰⁰ Jung, Carl G. *Psychological Types*, 141–142 [1921].

³⁰¹ Исто

³⁰² *Thoughts and Things: A Study of the Development and Meaning of Thought*.

³⁰³ Карл Г. Јунг, *Симболи преображаја* (Београд: Атос, 2005), 26-27 [1950].

али при том се служи постојећим језиком и тиме примењује значења која су већ конвенционална и у социјалној употреби. Лични суд, школован методима социјалне репродукције и учвршћен захваљујући дејству социјалног света, пројектује своју садржину поново у тај свет. Платформа за свако кретање које води објави индивидуалног суда - ниво из којег је практички захваћено ново искуство - је у свако доба већ социјализована.³⁰⁴

То да су језик и мишљење истовремено лични и социјални, Болдвин назива њиховом *синомском карактеристиком*. За Болдвина, па тиме и за Јунга, језик је регистар традираног знања, хроника националних освајања, скуп постигнућа која је створио геније појединаца.³⁰⁵ Тако образован систем социјалних „узора“, наводи се даље, одражава процесе суђења целе расе и постаје школа за суд нових генерација. Оно што је овде значајно јесте образовање, школовање суда, тј. то да у сваком појединачном случају ефикасан суд јесте и заједнички суд и да настаје развитаком функције језика. У језику је опипљиво, стварно и историјско оруђе за развитак и одржавање психичког значења. Описано мишљење, као мишљење у речима, неодвојиво је од језика и Јунг га назива усмереним, језичким³⁰⁶ или логичким мишљењем. Према Јунгу, његове су карактеристике усмерена пажња, подређеност логици, *прилагођавање стварности*, али и то да се од њега замарамо и да га тек повремено користимо.³⁰⁷ Када говори о *прилагођавању стварности* Јунг се позива на Џејмсову дефиницију логичког мишљења као „спретности да се нове чињенице узму како треба у обзир“.³⁰⁸ Дакле, циљ језичког мишљења је *прилагођавање стварности*, тако што ће се нове чињенице узети у обзир „како треба“. Односно, што ће се спровести „психички процес асимилације“.³⁰⁹ Асимилацијом се проширује свест тако што нова „чињеница“ постаје свесна уклапањем у мрежу међусобно већ повезаних свесних садржаја. Мало пре је

³⁰⁴ Jung, *Psychology of the Unconscious*, 18 [1912].

³⁰⁵ Јунг, *Симболи преображаја* [1950].

³⁰⁶ Jung, *Psychology of the Unconscious*, 19: у енглеском преводу стоји „... we might perhaps call it, thinking in internal speech“ (прим. прев. „можда бисмо га могли назвати мишљење унутрашњим говором“).

³⁰⁷ Јунг, *Симболи преображаја*, 24 [1950].

³⁰⁸ Исто, 421, фус. 4.

³⁰⁹ Исто, 24 [1950]; Јунг под асимилацијом подразумева процес приближавања, већ констелисаном субјективном материјалу, неког новог садржаја свести или, уопштено, приближавање објекта субјекту, без обзира да ли је реч о спољашњем објекту или „психолошком“ објекту, нпр. идеји.

поменуто да је платформа за свако кретање које води објави, али претходно и формирању, индивидуалног суда у свако доба већ социјализована. Управо та карактеристика кретања, које води објави, да је покренуто из претходно постојеће социјалне платформе, јесте оно што се препознаје као осећање „прикладности“ или као законита својственост садржине која долази до израза – као узимање чињеница у обзир „како треба“.

Дакле, *језичко мишљење* зависи од традиције, образује се, „школује“, при чему је главни посредник традиције језик као историјско оруђе за развој и одржавање значења. Језичко мишљење је оруђе културе и развило се вековним „васпитним радом“ из субјективно-индивидуалног у објективно-социјално.³¹⁰ Захваљујући њему се „како треба“ прилагођавамо стварности, а то „како треба“ проиходи из увек претходно формиране социјалне платформе, увек с обзиром на традицију. Језичко мишљење је за Јунга неодвојиво од свести и вољног усмерења, а они, по њему, сужавају видике на већ експлицирано разумевање, тј. на јавне интерпретације, чиме је, у крајњој инстанци, одређен начин прилагођавања свету. Неизбежна усмереност, ограниченост ширине и једностраност свести сужавају границе у оквиру којих човек разуме свет и себе. Јунг указује на то да је смер интересовања којим се пошло од Ђордана Бруна (*Giordano Bruno, 1548–1600*) и Јохана Кеплера (*Johannes Kepler, 1571–1630*) утицао на развој језичког мишљења, да би потом повратно био подржан таквим мишљењем. Ова повратна спрега је на крају довела до доминације виђења једног хладног, рашчараног света и човека отуђеног од њега, те науке и технике као најјаснијег израза актуелног језичког мишљења.³¹¹

Говорећи о усмереном, језичком мишљењу, Јунг каже да не постоји некакво „надјезичко“ мишљење, мишљење без речи. Ипак, постоји нешто слично, каже Јунг, али то свакако није језичко мишљење.³¹² То нешто друго, различито од језичког мишљења, спутаног значењима утврђеним социјалним конвенцијама карактеристичним за актуелни историјски тренутак и ограниченог усмереношћу и једностраношћу свести, јесте посебан тип „мишљења“ чији су хоризонти далеко

³¹⁰ Јунг, *Симболи преображаја*, 28 [1950].

³¹¹ Исто, 29.

³¹² Исто, 26.

слободнији и шири, тзв. *фантазијско мишљење*. За разлику од језичког мишљења, чију грађу чине речи и језички појмови, фантазијско мишљење се одвија у представама/сликама – „слика се тиска уз слику, осећање уз осећање“.³¹³ Ово мишљење се може назвати „надјезичким“, у смислу да слике [представе] и осећања, као оно „неизрециво“, надилазе речи – зна се о чему се ради, али је тешко пронаћи речи за то.³¹⁴ Ово мишљење није пуко ређање представа као избледелих перцепата који долазе један након другог по принципу простих асоцијација (по близини, по сличности, ...). Не. Наш дух, каже Јунг, још носи обележја развитка кроз који је прошао [архетипови] и све оно древно понавља бар у сновима и фантазијама.³¹⁵ Некада установљена значења, некада свесни обичаји и општа убеђења још увек живе и пројављују се кроз фантазијско мишљење. Оно што је некада било толико јако да чини животну сферу неког високо развијеног народа, тврди Јунг, није могло нестати потпуно из људске душе током нпр. свега осамдесет покољења, од Грка до нас.³¹⁶ Кроз фантазијско мишљење се пројављује *смисао*. Смисао који лежи у интерпретативној мрежи психе и који се у кругу свести и језичког мишљења, због њихове нужне ограничености, не може на прави начин пројавити. Фантазијско мишљење је специфичан начин разумевања. Заправо, први ниво тумачења у којем се *нешто види као нешто*, а који још није дошао до пуног изражаја. Наш дух има објективну инстинктивно-архајску³¹⁷ подлогу, која је затечена датост, која не зависи ни од индивидуалног искуства ни од субјективно-личне произвољности.³¹⁸ Смисао који та подлога носи је оно што се пројављује кроз фантазијско мишљење.

Фантазијским мишљењем имплицитно предразумевање спонтано задобија први ниво израза. Пројављују се међусобне релације између ствари које сусрећу у свету и човека. То је заправо први степен интерпретације, који још увек није дошао до своје језичке форме. Међутим да би се процес интерпретације довео до краја и да би се релације смисла, које стоје у позадини, изван досега свести, протумачиле и водиле ка новим спознајама света, те нужно и ка самоспознаји, потребно је да се

³¹³ Јунг, *Симболи преображаја*, 29.

³¹⁴ Исто, 423, фус. 21 [1950].

³¹⁵ Исто, 36.

³¹⁶ Исто, 35.

³¹⁷ Овде поменути израз „инстинктивно-архајска подлога“ треба да укаже на нешто попут увек присутног имплицитног предразумевања..

³¹⁸ Исто, 37.

оно што се изнедрило у фантазијском мишљењу освести и језички изрази. Тек изражено у форми језика оно може постати доступно језичком мишљењу и утицати на даљи развој друштва и појединца. Фантазијско мишљење, као први ниво интерпретације, открива потенцијалне правце који су или заборављени, или превиђени, или неоткривени, који су имплицитно присутни, док језичко мишљење и језик представљају довршетак интерпретације. Управо у томе, каже Јунг, лежи „*највећа вредност фантазијског мишљења, да спаја усмерено, језичко мишљење с најстаријим „слојевима“ људског духа, који се налазе испод прага свести*“.³¹⁹ Представе које су продукт фантазијског мишљења не могу се непосредно употребити, оне су само сировина којој је, да би добила смисао, потребно да се преведе на језик одговарајућег доба³²⁰, у рационалне појмове и категорије нашег садашњег језика, у оквиру којих ће бити разумљиве.³²¹ Спајање фантазијског мишљења са језичким јесте довршетак интерпретације која, заузврат, проширује домен језичког. Као што је претходно поменуто „језик је ... скуп постигнућа која је створио геније појединаца“, али и обрнуто, сваки појединац до постигнућа долази служећи се постојећим језиком и тиме примењује значења која су већ конвенционална и у социјалној употреби.

2.1.2.3 *Интерпретација симболичких садржаја*

У оквирима аналитичке психологије интерпретација/тумачење се може одредити као „спајање фантазијског мишљења са језичким“. Реч је о спонтаном процесу или свесном, вољном поступку који пролази кроз више нивоа експликације, од почетног изражавања у оригиналном феномену пројављеног смисла (реч, ликовни израз, покрет, ...) до релативно јасног и сложеног језичког изрази. Укратко, интерпретација би била процес разумевања који фантазијским мишљењем пројављени смисао води ка његовом језичком изразу, односно, који га чини доступним језичком мишљењу. Ово „довршавање“, фантазијским мишљењем већ започете, експликације смисла чини један од основа психотерапеутске праксе аналитичке психологије. У терминологији аналитичке психологије овај процес се назива и асимилацијом несвесног материјала.

³¹⁹ Јунг, *Симболи преображаја*, 37 [1950].

³²⁰ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 75 [1927].

³²¹ Јунг, *Сан и тумачење снова*, 95 [1961].

Први корак ка језичком *обликовању* врши клијент који, у покушају да искомунцира своје искуство, износи симболички садржај у заједнички простор, најчешће у језичком облику (али и у форми ликовног дела, покрета, звука, ...), чиме га поставља у фокус свести и у поље језика. У процес интерпретације је, већ самим својим присуством као онај други који ненаметљиво поставља захтев за комуникацијом, неминовно укључен аналитичар. Осим овог пасивног делања, аналитичар у поступку има и активни удео. Треба запазити да поменуто *обликовање* није просто превођење изворног представног садржаја у медијум језика, већ много више од тога – увођење у јавну сферу значења, покретање усмереног мишљења, освешћивање, довођење у везу са Ја, стављање на располагање вољи, ... У наставку ће детаљније бити изложени поједини моменти овог укратко описаног поступка, који чини срж специфичне праксе аналитичке психологије.

У аналитичкој психологији се на сличан начин третирају различити садржаји које клијент доноси, нпр. разни производи креативног чина (песма, слика, скулптура, ...), симптоми неког „поремећаја“ или описи било каквог делања у свету. Претпоставља се да сви они могу имати исти карактер, тј. да могу представљати оно што се обухвата термином *симбол*. Као што се Јунгово поимање *симбола* није значајно мењало од времена разилажења са Фројдом до последњих објављених радова, тако су и основни принципи интерпретације симбола у аналитичкој психологији доживели мало измена.

У погледу симболичке природе, један садржај се посебно издваја – *сан*. Постоје многи разлози да се однос према сну узме као пример односа аналитичке психологије према симболима уопште, односно, да се сан третира као репрезентативни представник симболичких творевина. Између осталог, више је него очито да сан представља феномен који Ја не препознаје као свој производ, те самим тим оно што изражава је непознато, тј. израз је интуитивне перцепције која се не може нити боље схватити нити другачије изразити, а то је посебна одлика симбола. Такође, сан је продукт који је израстао из целовитости психе. Његов израз је условљен како несвесним, које га формира, тако и свешћу, која суделује уступајући му елементе од којих се склапа његова форма. Управо на тај начин сан ступа у поље свести. Када се каже да несвесно формира сан, имају се у виду како лично несвесно, тако и детерминанте колективног несвесног, тј. архетипови.

Захваљујући описаним карактеристикама сна, оно што се у даљем тексту односи на интерпретацију сна може се уопштити на све симболичке творевине.

Додатни разлог за издвајање сна као репрезента симболичких садржаја јесте чињеница да се ради о опште познатој и у непосредном искуству скоро свима доступној појави. Осим тога, интерпретација снова је „техника“ по којој се аналитичка психологија, најчешће, препознаје као посебан психотерапеутски модалитет. Међутим, не треба изгубити из вида да је, без обзира на то што се кроз интерпретацију снова често долази до кључних увида, пракса аналитичке психологије далеко разноврснија и сложенија. У овом приказу аналитичке психологије, посебно њене терапеутске праксе, многи аспекти, посебно они који имају заједничке црте са другим психотерапеутским модалитетима, су изостављени као мање значајни за предмет истраживања овог рада.

При интерпретацији снова, самим тим и симбола уопште, Јунг као кључне и практично једине сигурне теоријске претпоставке истиче следеће две: *сан има смисао* и *сан свесној спознаји додаје нешто битно*.³²² Наравно, он напомиње и да је сан психичка структура, психички феномен, те га као таквог треба и разматрати. Принципи интерпретације сна требало би да одражавају основне принципе психе, не сме им се противуречити, али њихов број не треба без потребе ни увећавати.³²³ Све даље хипотезе за Јунга су занатска правила и морају бити подложне сталним модификацијама.³²⁴

Дакле, сан је психички феномен и као таквом му треба приступити. Као што је раније помињано, нема смисла доказивати „истинитост“ психичког феномена, он је једноставно ту и то као чињеницу треба прихватити. За сан то додатно значи да није суштина у испитивању истинитости „исказа“ које сан износи, тј. да ли оно што изражава одговара некој „реалности“. Не може се на тај начин изводити закључак да ли или не сан нешто изврће, скрива или нетачно исказује. Сан је по себи, као феномен, „реалан“ и право питање није да ли је „истинит“ већ како га разумети. Аналитичка психологија према сновима, и симболима уопште, заузима став да су смислене творевине и да није исправно одбацити их пре него што се уложи труд

³²² Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 211 [1931].

³²³ Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, 301 [1914].

³²⁴ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 211 [1931].

у покушај њиховог разумевања. То што говоримо о бесмислености сна јесте заправо последица пројектовања³²⁵ у сан наше немогућности да га разумемо.³²⁶

Јунг тврди да сан, својим манифестним значењем, не прикрива неки стварни, латентни смисао, како је то говорио Фројд. Напротив, сан ништа не скрива већ ми не разумемо његов језик³²⁷ - „’Манифестна’ слика сна јесте сам сан и садржи сво значење сна ... Ми кажемо да сан има лажну фасаду само зато што не успевамо да видимо унутар њега. Боље би било да кажемо да радимо на нечему попут текста који је неразумљив, не зато што има фасаду – текст нема фасаду – већ просто зато што га не можемо прочитати“.³²⁸ Стога се сну прилази са покушајем да се разбере као текст који није сасвим јасан, који је нпр. писан на древном језику који нам више није близак, где су неке речи непознате или је текст непотпун. Сан не обмањује, његов смисао је непосредно дат, али кроз израз који нам није близак. Њега треба дешифровати, научити како да га прочитамо, попут тешко читљивог текста.³²⁹ Након тога указаће се смисао којег изражава.

Схваћен као тешко читљиви текст, сан се тумачи у складу са уобичајеним методом који би применио сваки филолог при читању таквог текста.³³⁰ Јунг под тим подразумева да се до значења неког елемента израза сна долази најпре тако што се паралелно сагледавају многа могућа значења у оквиру различитих *контекста* у којима се дати елемент може наћи. Најпре се разматра „лични“ контекст у оквиру којег дати елемент поседује одређено значење – контекст личног животног искуства - а потом и контексти општих ситуација из свакодневног живота, али и контексти у оквиру којих се дати елемент може наћи у књижевности, митологији, религији ... заправо свим областима људског битисања. Овде „дати елемент“ не означава оригиналну представу сна, оригинални феномен, већ исход првог нивоа

³²⁵ Пројекција је један од највише разматраних механизма у оквиру аналитичке психологије. Основа пројекције лежи у самој природи психе, као јединствене структуре, која обухвата и субјект и свет. Диференцирање света од субјекта настаје тек кроз рађање свести која истиче ове, у почетку стопљене, посебне моменте психе.

³²⁶ Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, 300 [1914]; Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 212 [1931].

³²⁷ Карл Г. Јунг, *Аналитичка психологија, Предавања са Тавистока* (Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2002), 88 [1935].

³²⁸ Jung, Carl G. *Dreams (Jung Extracts)* (Princeton: Princeton University Press. Kindle Edition, 2012), Kindle Location 2039.

³²⁹ Јунг, *Одабрана дела, Динамика несвесног*, 392 [1945]; Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 212 [1931].

³³⁰ Јунг, *Аналитичка психологија, Предавања са Тавистока*, 88 [1935].

интерпретације, прве свесне обраде којом је оригинална представа, феномен, изражена у виду „датог елемента“ у сврху комуникације, а то је најчешће, мада не искључиво, језички израз. Тако је остварен први сусрет фантазијског и језичког мишљења. Истраживање *контекста* је битно јер су *елементи израза сна*³³¹ (реч, цртеж, покрет, скулптура, ...) којима су искомунициране представе сна, тј. симболи сна и сан у целини као симбол, с обзиром на њихову комуникациону функцију, уједно и апстрактни или општи појмови. Јунг каже да их је као такве, индивидуа првобитно сусрела и прихватила у контексту свог индивидуалног ума и самим тим их разуме и примењује на индивидуални начин.³³² Тако ће одређена реч за различите индивидуе имати, у извесној мери, различита значења, чак и међу онима са истом културном позадином. Разлика у значењу ће, наравно, бити највећа међу људима који се сасвим разликују по својим друштвеним, политичким, верским или психолошким искуствима и тек потреба за прецизном дефиницијом открива невероватне варијације, не само у чисто интелектуалном разумевању појма, већ посебно у његовом емоционалном тону и његовој примени, које иначе остају потпражне и не примењују се.³³³

Поступак обогаћивања изворног садржаја сна, којим се кроз сагледавање у оквиру различитих контекста проширује опсег могућих значења датог елемента сна, Јунг назива *амплификација*³³⁴, а тако прикупљени садржај назива *материјалом сна*. Амплификација се, укратко, састоји у брижљивом, свесном расветљавању асоцијативних спојева који су груписани око датог елемента сна.³³⁵ Очито је да се овај поступак заснива на једној од кључних карактеристика психе, тј. оној да су сви њени садржаји међусобно повезани и да појединачно имају смисао само захваљујући целокупној структури психе као јединственој интерпретативној мрежи.

Јунг термин *амплификација* користи у два значења.

Прво значење указује на поступак којим се клијент упућује на асоцирање спрам одређеног елемента сна у циљу откривања „личног“ контекста који датом елементу даје смисао. Овакве асоцијације откривају контекст који је специфичан за

³³¹ У даљем тексту *елементи сна*.

³³² Карл Г. Јунг, *Човек и његови симболи* (Београд: Народна књига – Алфа, 1996), 42 [1961].

³³³ Исто, 42.

³³⁴ Јунг, *Аналитичка психологија, Предавања са Тавистока*, 89 [1935].

³³⁵ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 211 [1931].

клијента, а који произилази из његовог јединственог животног искуства, његове личне животне историје. Открива се мноштво индивидуалних значења која обитавају заклоњена унутар плашта општег појма, искоришћеног да се изрази, искомуницира, оригинални феномен, представа сна. Начин на који се асоцира значајно се разликује од Фројдовог метода „слободних асоцијација“. Амплификација не допушта значајније удаљавање од елемента сна. Увек се враћа на полазни елемент. Уместо ланца створеног карикањем асоцијације на асоцијацију, добија се звездаста структура асоцијација, у чијем је језгру *увек* дати елемент сна.

Друго значење појма *амплификација* указује на поступак обogaћивања садржаја сна контекстима у којима се разматрани елемент сна затиче у склопу опште језичке праксе или општег културног наслеђа. У овом смислу схваћена, *амплификација* допушта да у асоцирању учествује и аналитичар. Циљ је да се што шире сагледају могуће „јавне“ употребе неке коришћене речи или израза - у свакодневној комуникацији са другима, у језичком наслеђу пренетом књижевношћу, митовима, бајкама, ... На овај начин се проширује спектар њиховог могућег значења. Аналитичар, заједно са клијентом, покушава да дође до значења појединих елемената сна тако што их ставља у шири културни контекст, самим тим језика и језичке праксе. Оправдање за аналитичарево непосредно учешће у овом обogaћивању материјала лежи у томе што он са клијентом дели исти или сличан језички и културни простор. Будимо искрени, аналитичка психологија овде чешће говори о колективном несвесном као оном што је заједничко, а које се пројављује кроз плодове културе. Ово питање је разматрано раније у тексту. Ипак, треба истаћи да се, осим о колективном несвесном, говори и о утицају колективне свести, као опште прихваћеном погледу на свет.

На основу карактеристике психе да су њени садржаји широко међусобно повезани – све је у вези са свим – може се очекивати да ће материјал који се прикупља амплификацијом бити изузетно обиман. Поставља се питање када се зауставити и како знати које су асоцијације кључне за интерпретирање конкретног сна? Поступак амплификације није циљ самом себи и једном се мора окончати да би се наставило са поступком тумачења. Стога, у пракси, амплификацијом прикупљени и одабрани материјал, на основу којег ће се даље развијати

интерпретација, представља само узорак чија репрезентативност није загарантована. У вези са овим Јунг истиче да са асоцијацијама треба стати када се нађе *довољно* материјала за схватање значења сна и да је очигледно да то представља произвољан критеријум, те да зависи од вештине и циља истраживача.³³⁶ Последично, не може се са поузданошћу тврдити ваљаност овако изведене интерпретације. О томе ће бити више речи нешто касније.

Следећи корак ка довршетку експликације смисла пројављеног у фантазијском мишљењу произилази, такође, из основних принципа који, по Јунгу, карактеришу психу и психичке садржаје. Реч је о каузалном и телеолошком принципу.³³⁷

За разлику од Фројда, Јунг је истицао телеолошки аспект човекових активности. Он је инсистирао на томе да нас природа људског ума приморава да заузмемо и финално (телеолошко) гледиште, поред каузалног, јер смо свакодневно суочени са тим да нас, поред каузалности, кроз живот води и циљ, сврха коју испуњавамо.³³⁸ Под финалношћу Јунг подразумева иманентну психолошку тежњу за остварењем циља, што се другачије може исказати и као „осећај сврхе“.³³⁹ Како је више него очигледно да се свесно мишљење не води само узимањем у обзир историјских детерминанти, већ је окарактерисано и својим телеолошким, проспективним значењем, нема разлога да се за сан, као специфични тип мишљења (фантазијско мишљење), не претпостави исто. Јунг се слаже да свака психичка структура, посматрана с каузалног становишта, јесте резултат претходећих психичких садржаја, али посматрана с финалног (телеолошког) становишта, она има и своје посебно значење и сврху у актуелном психичком процесу.³⁴⁰ Док Фројд нагиње концепцији човека чија су делања последица нагонске потребе и тежње за њеним задовољењем, спрам чега је и тумачење сна редуktivни поступак којим се долази до овог почетног узрока, Јунг упозорава на то да је каузалност само један од два начина посматрања, ни мање, ни више вредан или исправан у односу на финално (телеолошко) виђење ствари.³⁴¹ Јунг се при том позива и на Канта, који је

³³⁶ Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, 206 [1914].

³³⁷ Јунг је касније о овоме говорио као о *принципу каузалности и принципу синхронизитета*.

³³⁸ Исто, x [1914]; слично у Јунг, *Сан и тумачење снова*, 178 [1931].

³³⁹ Jung, *Dreams (Jung Extracts)*, Kindle Location 780 .

³⁴⁰ Исто, Kindle Location 749.

³⁴¹ Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, x [1917].

указивао да су каузално и телеолошко гледиште чисти регулативни принципи мишљења и да разум не може потврдити ваљаност ниједног од њих.³⁴² Надаље, стање ствари је такво да нам је немогуће да ова два гледишта примењујемо на исту ствар истовремено, а да нам се то не чини контрадикторним.³⁴³ Овде се треба подсетити да је иста чињеница у физици изражена кроз формулисање тзв. *принципа комплементарности* (Нилс Бор), са чиме је Јунг, нарочито преко Паулија са којим је сарађивао, био добро упознат.

Дакле, сан као психичка структура собом изражава историју свог настанка, али и циљеве који представљају одреднице будућег развоја. Да би интерпретација довела до разумевања које ће одражавати целовитост сна као психичке структуре, требало би имати у виду оба аспекта. Први је редукционистички аспект који, на основу материјала сакупљеног амплификацијом, тзв. *материјала сна*, пратећи ланац узрока открива почетна искуства која су претходила појединим елементима сна и обично води до основних тенденција или идеја изложених овим материјалом. Анализа и редукција воде каузалној истини и суочавају нас са непознатим, најчешће нежељеним и одбациваним делом наше природе. Уколико се на овом заустави, оно што би требало да буде симбол биће претворено у мртви знак за несвесни садржај. Ако се схвати искључиво на овај начин, интерпретација неће бити на дуже стазе од помоћи за живот, већ ће водити само резигнацији и беспомоћности.³⁴⁴ Други аспект интерпретације је финални (телеолошки, синтетички) који, не пориче налазе каузалног аспекта. Он се, такође, заснива на материјалу сна, али питање које га усмерава је другачије. Не пита се шта је узроковало овај сан, већ која је његова сврха, који ефекат намерава да изазове.³⁴⁵ Овај аспект интерпретације води конструктивној истини и помаже нам да живимо стварајући наду и унапређујући могућности даљег развоја.³⁴⁶ Када каузално-редуктивна интерпретација, свдећи сан на његова компонентна сећања и инстинктивне процесе који су им у основи, само врти исту ствар на различите начине време је за увођење синтетичке интерпретације.³⁴⁷

³⁴² Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, xi.

³⁴³ Исто

³⁴⁴ Исто, xiv, xv [1916]

³⁴⁵ Исто, 305 [1914].

³⁴⁶ Исто, xiv-xv.

³⁴⁷ Исто, 310.

Јунгова основна теоријска претпоставка у вези са интерпретацијом снова, поменута на почетку овог поглавља, којом се каже да сан свесној спознаји додаје нешто битно, делимично изражава можда кључни принцип или барем најплоднију хипотезу³⁴⁸, за разумевање сна у аналитичкој психологији. У овој претпоставци је имплицитно садржан постулат о компензаторној природи психе. И раније, при излагању појма симбола у аналитичкој психологији, је истакнуто да је значење симбола увек релативно у односу на свест. Симбол није знак, нема једно, непроменљиво значење, тј. није тек ознака која једнозначно стоји за неки садржај, већ је његов смисао увек релативан спрам свести, спрам Ја. Стога, да би се смисао сна интерпретацијом довео до експликације, неопходно је добро се упознати са ставом свести, јер између свести и сна, као продукта несвесног, постоји најфинији одмерени узајамни однос, који је компензаторне природе.³⁴⁹ Сврха сна је да успостави равнотежу спрам често једностраног става свести и да укаже на другачије могућности. Потребно је размотрити и филозофска, религиозна и морална убеђења свести³⁵⁰ да би се у наставку тумачења запитало - који се свесни став компензује?³⁵¹ У том смислу ће сан донети нешто ново свести. Али та новина се не може само интелектуално извести као проста супротност ономе што је препознато као свесни став. Не. Она је израз целокупног бића човека. Исти свесни став спрам нечега неће у различитим индивидуама покренути креирање истог или сличног сна. С друге стране, исти или сличан сан неће изражавати исти смисао за различите сневаче. Сан увек проиходи из целине бића, која није истоветна са свешћу. Суочавање са сном је суочавање са целокупношћу индивидуе из које је произашао.³⁵² *Мој* сан означава мене, *мој* живот и *мој* свет, читаву *моју* стварност, насупрот теоријској структури коју је подигао други, туђи ум због својих личних разлога и циљева, каже Јунг.³⁵³ Он зато избегава термин *комплементарно* за означавање односа између Ја и несвесног и уместо њега користи термин *компензаторно* јер, како каже, термином *комплементарно* изражава се допунски део који нема заједничког са оним што допуњује до целине и тако асоцира на

³⁴⁸ Јунг, *Сан и тумачење снова*, 56 [1961].

³⁴⁹ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 217 [1931].

³⁵⁰ Исто, 219.

³⁵¹ Исто, 216.

³⁵² Јунг, *Сан и тумачење снова*, 90 [1961].

³⁵³ Карл Г. Јунг, *Човек и његови симболи* (Београд: Народна књига – Алфа, 1996), 59 [1961].

опречност. За разлику од њега термин *компензаторно* допушта извесно прожимање, срањивање и упоређивање различитих података или становишта.³⁵⁴ Компензаторни садржај може бити опречан, али може бити и сагласан са оним што компензује. Уколико став свести није претерано једностран, већ само недовољно јасан или чврст, сан може носити смисао потврде и подршке ставу свести.

Дакле, у поступку интерпретације, тј. експлицирању смисла израженог кроз сан или, другим речима, спајања фантазијског и језичког мишљења, први корак је увек изражавање непосредног феномена у циљу комуникације. Тако добијени елементи израза сна, али и израз сна у целини, сагледавају се у различитим контекстима у којима се појављују, како би се предочио широки спектар њихових значења. Надаље се проверава како се на овај начин добијена значења елемената сна уклапају међусобно и у целину сна, али и у јединствену целину клијента као индивидуе. Аналитичар током интерпретације увек има у виду целу личност и све оно што му је до тада познато у вези са њом. Као израз целовитости бића, сан не може противуречити другим изразима те исте целовитости. Уклапање у целину подразумева да ли и како значења елемената сна доприносе разумевању његовог настанка – редукционистички прилаз – и да ли и како доприносе разумевању сврхе која се кроз сан изражава – синтетички приступ. При том, узима се у обзир компензаторна функција сна, која за сврху има уравнотежење ставова свести и несвесног, са крајњим циљем испољавања целовитости бића.

Основни принципи који су управо представљени јесу корисне смернице за поступак интерпретације који се спроводи у пракси аналитичке психологије, али никако не чине исцрпну листу. Интерпретација је много захтевнији задатак који претпоставља психолошко уживљавање, способност комбиновања, интуицију, познавање света и људи и специфична знања која зависе од ширине образовања тумача.³⁵⁵ Она се не може формализовати и било коме улисти у главу.³⁵⁶ Интерпретација снова у аналитичкој психологији није прецизна метода која ће доследном применом поуздано водити резултату. Интерпретација је пре *вештина* и као таква поставља посебне захтеве интерпретатору, пре свега извесну

³⁵⁴ Јунг, *Сан и тумачење снова*, 162 [1945].

³⁵⁵ Исто, 161.

³⁵⁶ Исто, 89.

самоспознају.³⁵⁷ У том смислу Јунг исказује помало елитистичко виђење тврдећи да ова вештина није подједнако доступна сваком јер у великој мери поред мишљења, тј. интелекта, захтева коришћење функција интуиције и осећања.³⁵⁸ Сваки клијент и његов сан су посебан задатак, при чијем решавању рутина може бити корисна, али само док се не дотакну суштински проблеми јер тада и најбриљантније теоријске премисе постају само празне речи, тада самом животу треба препустити вођство.³⁵⁹ Ипак, о досезању крајњег исхода поступка интерпретације може се говорити тек када се интуиција постави на сигурну основу познавања чињеница и њихових логичких веза, што није увек могуће учинити, али бар треба увек имати на уму.³⁶⁰ У супротном, интерпретација би завршила у некој врсти подељеног сна.³⁶¹

У горњем излагању недостаје једна од кључних карактеристика интерпретације у аналитичкој психологији, а то је њен дијалогски карактер. У наставку ће управо бити речи о овом аспекту тумачења, али и о односу аналитичке психологије према методу и питању ваљаности/валидности интерпретације.

* * *

Јунг истиче да је свако психолошко истраживање, самим тим и интерпретација, однос две људске индивидуе, од којих ниједна не може бити одвојена од своје субјективности, те је стога свака једностраност искључена и напредак је могућ само уколико се успостави међусобна сагласност.³⁶² Током интерпретације долази до конфронтације два индивидуална и конкретна човека, од којих сваки поседује индивидуалне особине, које делују у извесном смислу као предрасуде.³⁶³ С обзиром на то да ни један ни други то не могу избећи, крајње је сумњива претпоставка да аналитичарева теорија и техника представљају апсолутну истину која обухвата целину људске психе.³⁶⁴ Уместо тога, аналитичар треба да се постави спрам пацијента не као биће са супериорним знањем, већ као према

³⁵⁷ Јунг, *Сан и тумачење снова*, 89 [1961].

³⁵⁸ Исто, 90

³⁵⁹ Исто

³⁶⁰ Jung et al., *Man and his Symbols*, 92 [1961].

³⁶¹ Исто

³⁶² Јунг, *Сан и тумачење снова*, 51 [1961].

³⁶³ Исто, 52

³⁶⁴ Исто

сопственом еквиваленту – личности – живој индивидуалној целовитости.³⁶⁵ Овакав став га неминовно избацује из лагодне позиције у којој је заштићен теоријом и методом, и непосредно га, укључује у стварни однос. Да би интерпретација била успешна, аналитичар мора жртвовати своја предубеђења, своје предрасуде. Не ради се о одустајању, већ о њиховом релативизовању, што није мали подвиг, с обзиром да често покреће етичка преиспитивања.³⁶⁶

Дакле, интерпретација није једносмерно преношење знања, већ неизбежно узајамни однос, „не може се заобићи чињеница да је терапијски поступак продукт међусобног утицаја у коме учествује цело биће како пацијента, тако и лекара – сусрет две личности“.³⁶⁷ Обоје из овог процеса излазе измењени.

Претходно истицање интерпретације као релационог поступка је уједно увод за излагање Јунговог посебног односа према теорији и методи. За разлику од природних наука и бројних психолошких дисциплина, као и неких психотерапеутских модалитета који метод виде као сигурно оруђе за досезање коначног циља, а теорију која им је у основи као јасно и чврсто концептуално уоквирење правог стања ствари, аналитичка психологија, најблаже речено, према методу гаји став опреза. У аналитичкој психологији уочљиво је неповерење према трагању за истином које робује строгом методу и према теорији која тежи да постане догма. Мањкавост широко прихваћених ставова према теорији и методу Јунг је прилично јасно истакао у *Психолошким типовима*. Тема којом се бави ово дело је колико типологија људи, толико и разматрање могућности теоријског захватања истине, односно преиспитивање става о досезању коначне истине која би се представила у виду јединствене теорије. Јунг недвосмислено каже да у стварању научних концепата и теорија неизбежно има много оног што је лично.³⁶⁸ При том, под личним подразумева тзв. *психолошку личну једначину*, која би се у најкраћем описала са: „Види се оно што се најбоље може видети из себе!“³⁶⁹ Поред тога што лична једначина одређује перцепцију појединца, она је важна за презентацију или комуникацију оног опаженог и можда још више за

³⁶⁵ Јунг, *Сан и тумачење снова*, 53 [1961].

³⁶⁶ Исто, 56.

³⁶⁷ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 298 [1929].

³⁶⁸ Jung, *Psychological Types*, 16 [1921].

³⁶⁹ Исто

интерпретацију или апстракцију експерименталног материјала.³⁷⁰ Немогуће је, каже Јунг, испоштовати захтев да посматрач или истраживач посматра *само* објективно, тј. да буде неутралан. Напротив, можемо бити задовољни већ ако се постигне то да се не види превише „субјективно“.³⁷¹ О слагању субјективног запажања или интерпретације са објективним чињеницама, по Јунгу, може се говорити само ако се не инсистира на универзалности дате интерпретације, већ ако се поље њене валидности ограничи на поље тренутног разматрања.³⁷² Да би се кретало ка сазнању неопходно је да посматрач буде информисан о сопственим усмереностима и сопственој личности.³⁷³ Он додаје да је то могуће тек ако се *ослободи* утицаја компромисног колективног мишљења и осећања, тј. ако се досегне јасна *замисао/концепција* о својој сопственој индивидуалности.³⁷⁴ Индивидуалност је овде стављена насупрот несвесности сопствених предубеђења/предрасуда, утопљености у колективно, неразлучености себе од других, спутаности и једностраности мишљења. *Ослобођеност* не значи изоловање од свих утицаја, што је немогуће, већ свесност и прихватање њиховог деловања. У складу са изреченим, Јунг за сопствени допринос психологији каже да је тек лична исповест, односно „моја предрасуда захваљујући којој видим ствари на такав и такав начин“.³⁷⁵ Што важи и за све остале теорије и њихове творце.

Немогућност „објективности“ метода Јунг је илустровао³⁷⁶ на експерименталном методу, као неприкосновном егземплару објективног приступа у науци. Јунг каже да експеримент природи намеће ограничене услове, пошто је изазива да одговори на питања која су поставили људи. Због тога је сваки одговор природе унапред оптерећен врстом питања, а уз то се не сагледава у потпуности. Наиме, одговор природи је сведен избором истраживача, односно селекцијом варијабли чију промену посматра. При том, небројено мноштво података, који су такође део одговора на исто питање, остаје изван погледа. Стога, закључује Јунг, природнонаучни поглед на свет није ништа друго до психолошки прејудуцирани

³⁷⁰ Jung, *Psychological Types*, 16 [1921].

³⁷¹ Исто, 17.

³⁷² Исто

³⁷³ Исто

³⁷⁴ Исто

³⁷⁵ Sonu Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychology* (New York: Cambridge University Press, 2003), 90.

³⁷⁶ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 124 [1950].

делимични поглед.³⁷⁷ Питања и одговори које експеримент даје су нужно зависни од претходних концепција истраживача, на основу којих су одабрани, што одређује и „истину“ до које се на тај начин дошло.

Постоји још један проблем са применом строгог метода у аналитичкој психологији. Сваки клијент је непоновљива индивидуа у специфичној животној ситуацији па је примена неке опште теорије или технике практично немогућа.³⁷⁸ Зато, сваког клијента треба посматрати као нови доживљај и пре свега се ради о томе да се пронађе индивидуални приступ.³⁷⁹

У аналитичкој психологији трагање за „истином“ није доследна примена метода који ће нужно довести до ње, већ, напротив, стално мењање стајалишта са којег се проблем сагледава, што нужно подразумева отвореност ка оном другачијем, другом. Свако стајалиште даје различит одговор, а истини се приближава кроз суочавање ранијег става или гледишта с новим. Штавише, свако ново виђење је могуће само захваљујући претходном и почива на разликовању спрам њега. Током интервјуа са Анијелом Жафе (*Aniela Jaffé*) вођеним за потребе писања Јунгове биографије – *Сећања, снови, размишљања* – Јунг каже: „... извињавам се што понављам ствари. То сам исто чинио и у мојим књигама, увек разматрам одређене ствари изнова и то увек из новог угла. Моје мишљење је, такорећи, кружно. То је метод који ми одговара. То је на неки начин нова врста перипатетике“.³⁸⁰ Овде је термин „метод“, у ствари, позив на избегавање стриктног метода који води једном, коначном одговору. Заузимање оваквог става јесте један од кључних принципа аналитичке психологије као психотерапеутске праксе: „... лекар не рачуна ни са једном теоријском претпоставком и вољан је да у сваком појединачном случају открије сасвим нову теорију снова“.³⁸¹ Мада се ова изјава односи на интерпретацију снова, она има општу важност, јер је сан репрезентативни представник симболичких садржаја који се обрађују у психотерапији/анализи. Међутим, то да се „не рачуна ни са једном теоријском претпоставком“ не значи да се нема никакво стајалиште, већ да се буде отворен за

³⁷⁷ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 124 [1950].

³⁷⁸ Јунг, *Сан и тумачење снова*, 61 [1961].

³⁷⁹ Исто, 90.

³⁸⁰ Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychology*, 16.

³⁸¹ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 210 [1931].

оно друго „јер нам је нешто теорије увек потребно да бисмо били у стању да *јасно*³⁸² сагледамо ствари“.³⁸³ *Јасно* овде мни да се мора кренути од нечег спрам чега би се оно друго разликовало, али то од чега се полази не треба третирати као једину истину. Да би се показало оно друго мора се имати нешто у односу на шта је оно друго виђено. Само у релацији појавиће се други, друго. Свако инсистирање на једностраном тумачењу, које је у складу са неком теоријом или предубеђењем, и ако оствари успех оствариће га тек краткотрајно, сугестијом.³⁸⁴ Стабилности успеха допринеће *разумевање*, а „оно не може бити једнострано ... тамо где је једнострано, ја бих мирно говорио о неразумевању ... у суштини је мало важно да ли лекар разуме; међутим, све зависи од тога да ли пацијент разуме. Стога, разумевање би пре требало да буде споразум, сагласност која је плод узајамног размишљања“.³⁸⁵ Интерпретација која „не постиже добровољну сагласност пацијента, практички је нетачна. Пацијента не морамо подучавати некој истини – у том случају обраћамо се само његовом разуму – већ он мора да се развије према овој истини, а тако се допире до његовог срца, што иначе дубље допире и захвата“.³⁸⁶ Јунг јасно каже да треба „одређено тумачење сна сматрати неважећим све док се не нађе образац којим се постиже и пацијентова сагласност“.³⁸⁷ Међутим, не ради се о било каквој сагласности са интерпретацијом, већ интерпретација која води истини мора бити посебно *искуство истине* - „ако је самом сневачу ово тумачење познато, оно не значи ништа више од понављања, чија се сврха не може видети“³⁸⁸; „Стварно решење долази само изнутра, и то само зато што је пацијент заузео ново становиште“.³⁸⁹ Треба запазити да *ново становиште* не значи некакво „брисање“ старе личности и успостављање нове. Не, ново је ту захваљујући старом. Не ради се о искључивости већ о фузији. Јунг је то изразио на следећи начин:

За асимилацију садржаја сна је од највеће важности да се не озледи или чак уништи ниједна стварна вредност свесне личности, јер у том случају више никог не би било ко би могао да асимилије. Стриктно пазити да остану очуване вредности свесне личности пошто је компензација помоћу несвесног делотворна

³⁸² Мој курзив

³⁸³ *Одабрана дела, Дух и живот*, 124 [1931].

³⁸⁴ Исто, 209.

³⁸⁵ Исто, 208.

³⁸⁶ Исто

³⁸⁷ Исто, 209.

³⁸⁸ Карл Г. Јунг, *Симболи преображаја* (Београд: Атос, 2005), 23 [1950].

³⁸⁹ Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, 251 [1913].

само када сарађује са интегралном свешћу ... Код асимилације се никада не ради о или-или већ о или-и-или.³⁹⁰

Имајући у виду оно што је претходно изложено, у вези са валидацијом интерпретације у аналитичкој психологији, могло би се као суштинско извући следеће: *интерпретација је нужно зависна од интерпретатора и мера валидности интерпретације је клијент*. Интерпретација се развија кроз дијалог, а никако као искључиви резултат делања „премудрог“ аналитичара и она представља споразум, сагласност која је плод узајамног размишљања.³⁹¹ Аналитичар мора увек имати на уму да уколико се клијент опире интерпретацији, она мора бити преиспитана. Или интерпретација није одговарајућа, или клијентова свест још није спремна на асимилацију интерпретираних садржаја.³⁹² Не сме се сва „кривица“ пребацити на клијента само зато што се чини да је интерпретација коју смо дали у сагласности са теоријом. Мора се имати на уму да предрасуде аналитичара непрестано делују и да стварају несавладиву тежњу да уместо оног што не разуме уметне сопствене садржаје. Зато Јунг инсистира на томе да се у почетку интерпретације аналитичар строго клони од примена теоријских хипотеза³⁹³, тј. да се оне привремено суспендују, поставе у заграду.

Додатно, у складу са Јунговим општим ставом према методу и истини, сматра се да интерпретација никада није коначна, да увек постоји додатна могућност неразумевања или да постоје други, у датом тренутку интерпретирања неексплицирани, аспекти разумевања, те се тумачењу истог сна, симбола, наново враћа не би ли се тумачено додатно разумело и осветлило са још несагледаних стајалишта. Штавише, само бивствовање на извештан начин представља разумевање симбола.

Јунгов став о психичким поремећајима и психотерапеутским методама је сажето изложен у следећем цитату:

... теорије о неурозама и методама њиховог третмана су сумњиве. Веома ми је забавно када пословни, модерни лекари изјављују да раде по „Адлеру“, „Канкелу“, „Фројду“ или, чак, „Јунгу“. Једноставно, не постоји и не може бити такво нешто и чак и кад би било тај би био на најсигурнијем путу ка неуспеху.³⁹⁴

³⁹⁰ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 219 [1931].

³⁹¹ Исто, 208 [1931].

³⁹² Јунг, *Сан и тумачење снова*, 56 [1961].

³⁹³ Исто

³⁹⁴ Jung, *The Collected Works, Vol 17*, 112 [1924/1946].

2.2 ОСНОВНИ ПОЈМОВИ МОДЕРНЕ ХЕРМЕНЕУТИКЕ

2.2.1 Хајдегера фундаментална онтологија

Хајдегер је, израстајући из Хусерлове феноменологије, започео сопствени филозофски подухват, који је у основи био херменеутички, а за предмет је имао сам *битак*. Као што наводи Шмит³⁹⁵, већ у предавањима из 1919. године Хајдегер истиче да је искуство нечега доживљено из одређене оријентације, са одређеним расветљењем и спрам одређене позадине. Оно што је искушено, доживљено, већ има одређено значење у оквиру контекста значења, које му се не додељује накнадно. Оно је доживљено као такво у тренутку. Овакав доживљај показује неодрживост разликовања субјект – објект, које долази тек касније. Да би такво искуство издвојио Хајдегер му додељује посебан термин, *es weltet*, који би се могао превести са „светује се“ (од именице *свет*). Свој херменеутичко-филозофски подухват Хајдегер је започео управо с намером да феноменолошки опише ово *es weltet*. Још један термин који је требало да означи смисао овог искуства је – фактицитет (*Faktizität*). Фактицитет је ознака за онтолошки карактер „нашега“, „властитога“ *Dasein*-а.³⁹⁶

Године 1923. Хајдегер држи курс под називом *Онтологија – Херменеутика фактицитета*, у којем јасно објашњава улогу херменеутике у његовој филозофији:

... термин [херменеутика], прије, казује одређено јединство ... *излагања фактичности* [фактицитета] које доводи до сусрета, погледа, захвата и појма ...

Херменеутика има задатак да онтолошки карактер свагда властитога опстанка [*Dasein*] њему самоме учини приступачним и да то саопшти, да се бави самоутуђењем којим је опстанак [*Dasein*] погођен. У херменеутици се опстанку образује могућност постајања и бивања *разумијевајућим* за себе самога.³⁹⁷

Овај правац размишљања код Хајдегера достиже кулминацију у делу *Битак и време*, које ће примарно бити разматрано у наставку.

³⁹⁵ Lawrence K. Schmidt, *Understanding Hermeneutics* (Durham: Acumen Publishing Limited, 2010), стр. 51.

³⁹⁶ Мартин Хајдегер, *Онтологија, Херменеутика фактицитета* (Нови Сад: Академска књига, 2007), 13; *Dasein* је Хајдегеров посебан термин за означавање људског бића, са акцентом на његов специфични битак.

³⁹⁷ Schmidt, *Understanding Hermeneutics*, 21.

2.2.1.1 Егзистенција, *Dasein*, битак-у-свету, разумевање и интерпретација

Покушавајући да одговори на питање о смислу битка – о оном што одређује биће као биће, оном тамо-на-чему је биће свагда већ разумљено – Хајдегер, у склопу једног припремног онтолошког истраживања, које назива *фундаменталном онтологијом*³⁹⁸ и *егзистенцијалном аналитиком Dasein-а*, пажњу усмерава на једно посебно истакнуто биће. То „биће [које] термилошки схватамо као тубитак [*Dasein*]“³⁹⁹ смо свагда ми сами.⁴⁰⁰ Али то биће није тек једно биће међу осталима, већ је у нечему посебно. Оно увек некако разуме себе у свом битку, тј. с његовим битком и кроз његов битак тај битак му је откључен (*erschlossen*).⁴⁰¹ *Dasein* бивствује на начин разумљења битка.⁴⁰² То специфично бивствовање Хајдегер назива *егзистенција (Extisenz)*. *Dasein* разуме самог себе и за то водеће разумевање егзистирања Хајдегер користи термин *егзистенцијелно разумевање*. Пошто специфичност овог бића није нека стварственост, већ његов начин битка, односно, то да је његова суштина да „свагда има бити свој битак као свој“⁴⁰³, Хајдегер је одлучио да га означи посебним термином – *Dasein* (Тубитак). Није реч о неком *има*, тј. неком предручном (*vorhanden*) бићу, ствари, које се може одредити предручним „својствима“, категоријама, већ о бићу чија је суштина *егзистенција* и које се описује „свагда њему могућним начинима да јест“⁴⁰⁴. Зато назив *Dasein*, којим се означава то биће, не изражава његово *има* него *битак*⁴⁰⁵, а карактери који се на њему испостављају, тј. који га одређују, не називају се *категоријама*, већ *егзистенцијалијама (Existenzialien)*. Хајдегер је заинтересован за разлагање склопа повезаности структура који конституише егзистенцију – *егзистенцијалност (Existenzialität)* – којег разуме као устројеност битка бића које егзистира, тј. *Dasein-а*.⁴⁰⁶

³⁹⁸ Мартин Хајдегер, *Темељни проблеми феноменологије* (Загреб: Деметра, Филозофска библиотека Димитрија Савића, 2006), 247.

³⁹⁹ Мартин Хајдегер, *Битак и време* (Београд: ЈП Службени гласник, 2007), 31.

⁴⁰⁰ Исто, 69.

⁴⁰¹ Исто, 31.

⁴⁰² Исто, 32.

⁴⁰³ Исто, 32.

⁴⁰⁴ Исто, 70.

⁴⁰⁵ Исто

⁴⁰⁶ Исто, 32.

Без обзира на то што се бунимо против „душевне супстанце“ или „постварења свести“, каже Хајдегер, свака идеја о „субјекту“ управо води ка томе. Да би се поставило питање шта то позитивно треба да се разуме под непоствареним битком субјекта, душе, свести, духа, особе, треба најпре легитимисати онтолошко порекло саме стваровитости.⁴⁰⁷ Нажалост, при примени ових назива (душа, свест, дух, особа) битак тако означеног бића се увек поима као саморазумљив у смислу предручнобитка ствари.⁴⁰⁸ Ово је додатни разлог што Хајдегер избегава ове називе, као и назив „човек“, за означавање бића које ми сами јесмо⁴⁰⁹, те уводи нови термин. *Dasein* није неки трансцендентални субјект који ствара значења, као код Хусерла, и његова суштина се потпуно промашује ако се схвати као неки примарно дати субјект.⁴¹⁰

Хајдегер као основну устројеност битка *Dasein*-а, из које ће се *a priori* разумети његова одређења, поставља *битак-у-свету* (*In-der-Welt-sein*). При том, истиче да је то „изворна и постојано цела структура“, чији се појединачни моменти могу разматрати (*свет*, *У-битак* и *Сопство/Selbst*, тј. *сабитак* и *самобитак*), али увек „при сталном задржавању-у-погледу свагда претходне целине“.⁴¹¹ Кроз излагање ове априорне устројености битка *Dasein*-а, између осталог, откривају се непримереност уобичајеног разликовања субјекта и објекта, те феномен света и световности, који у средиште пажње доводе *смисао* и *значење*.

Бићу које поседује врсту битка *У-битка* (*In-sein*) његовим ту-битком већ је откривено нешто такво попут света.⁴¹² Поседовање врсте битка *У-битка* мни да се *Dasein* увек „односи“ некако спрам света. То не значи да је тамо негде изван *Dasein*-а неко друго биће с којим се он састаје, већ се то друго биће може „састати“ са *Dasein*-ом само уколико може себе да покаже полазећи сâмо од себе унутар једног *света*.⁴¹³ Као биће чији је битак *У-битак*, човек може да „има“ свет, тј. може околосветски сусретајуће биће изричито да открије, да зна о њему, да њиме

⁴⁰⁷ Хајдегер, *Битак и време*, 74.

⁴⁰⁸ Исто, 77.

⁴⁰⁹ Исто, 74.

⁴¹⁰ Hubert L Dreyfus, *Being-in-the-world, A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I* (Cambridge: The MIT Press, 1995), 13.

⁴¹¹ Хајдегер, *Битак и време*, 67.

⁴¹² Исто, 84.

⁴¹³ Исто, 86.

располаже.⁴¹⁴ Надаље, „’Свет’ онтолошки није никакво одређење *оног* бића које суштински *није* тубитак него је један карактер самог тубитка“⁴¹⁵, а „облик ’световно’ ... мни једну врсту битка тубитка“⁴¹⁶. У излагању *света* Хајдегер полази од унутарсветског бића, које сусреће из тог света. То биће које *Dasein* примарно налази у свету јесте биће битка *приручности* (*Zuhandenheit*). Његов битак је такав да оно увек упућује од нечега на нешто⁴¹⁷, тј. поседује карактер *упућености* (*Verweisung*), што ће рећи да је откривено тиме што је упућено на нешто. Карактер битка таквог бића јесте *удовољење* (*Bewandtnis*).⁴¹⁸ Приручно биће је такво да увек има неко удовољење, тј. нечему служи, за нешто је применљиво. Али и то чему служи нечему служи и када се настави кретање уз ланац удовољења на крају се долази до тога да је све „ради једне могућности његовог [*Dasein*-овог] битка“⁴¹⁹, тј. „коначно се враћа натраг на једно Чему при којем нема више никаквог удовољења ... него је биће – чији је битак одређен као *битак-у-свету* – чијој устројености битка припада сама световност (*Weltlichkeit*)“.⁴²⁰ Важно је истаћи да „које удовољење има неко приручно, то је свагда предскицирано из целовитости удовољења“⁴²¹, а оно „’раније’ је од појединачног прибора [приручног]“. Склоп повезаности упућивања, каже Хајдегер, као *значењкост* (*Bedeutsamkeit*) конституише *световност* и може формално да се схвати као систем релација.⁴²² Дакле, „значењкост сачињава структуру света, онога у чему тубитак као такав свагда већ јесте“⁴²³, а с битком *Dasein*-а је суштински већ открит један склоп повезаности онога приручног.⁴²⁴ Захваљујући *световности*, из света сусрећу унутарсветска бића, чији је битак *приручност* – „биће може да се показује у свом битку само уколико ’има’ света“⁴²⁵. *Dasein* је увек у неком одређеном свету који је конкретизација основних релација, тј. система референци које га априори конституишу, а које су означене термином

⁴¹⁴ Хајдегер, *Битак и време*, 86.

⁴¹⁵ Исто, 94.

⁴¹⁶ Исто, 95.

⁴¹⁷ Исто, 99.

⁴¹⁸ Исто, 115.

⁴¹⁹ Исто

⁴²⁰ Исто, 116.

⁴²¹ Исто, 115.

⁴²² Исто, 120.

⁴²³ Исто, 119.

⁴²⁴ Исто

⁴²⁵ Исто, 103.

световност.⁴²⁶ Такав свет је услов могућности да бића сусрећу. Ипак, поменути систем релација није нешто домишљено, него су то „односи у којима свагда већ борави бринући обазир као такав“.⁴²⁷ А *обазир (Umsicht)* је оно чиме се води *Dasein* ступајући у посебан однос – *употребљавајући-спретно-рукујући опход (Umgang)*⁴²⁸ – са приручним бићем. У обазиру стално унапред већ визирана целина сине као склоп повезаности прибора, а с њом се јавља свет.⁴²⁹ Управо захваљујући томе што унутарсветско биће, на описани начин, уопште може да сусреће, постоји могућност да се у пољу тог бића учини приступачним и оно што је још само *предручно*.

До сада је било више речи о моменту *свет*, јединствене устројености *битак-у-свету*, који се не може раздвојити од осталих момената. У наставку ће бити укратко наведено шта Хајдегер, подразумева да лежи у оном *битак-у*, тј. шта казује термин *У-битак*.

Битак-у-свету је суштински разоткривање (*Erschlossenheit*). Једна форма овог разоткривања/откључења је *брињење (Besorgen)*, у смислу да се кроз наше бављење стварима оне откривају, али и у смислу да се *Dasein*, кроз бављење стварима, открива самом себи.⁴³⁰ Хајдегер је терминолошки раздвојио ова два мода разоткривања. За разоткривање *Dasein*-а и битка задржан је термин *откључење (Erschlossenheit)*, док је за разоткривање бића другачијих од *Dasein* уведен термин *откривање (Entdecken)*. Сам термин *Da-sein* указује на ову откљученост. Префикс *Da*, који у немачком језику има значење слично нашем „Ту“, указује на то да смо ми увек некако *ситуирани* у свету, увек смо у неким посебним околностима, тј. у свету смо на начин *У-битка*. Ову ситуираност, откљученост *У-битка*, Хајдегер назива *Lichtung*. Немачка реч *Lichtung* има значење пропланка, чистине у шуми, чиме Хајдегер сугерише отворени простор у којем се могу сусретати бића. Такође, *Licht* значи светлост, што сугерише да се бића показују у светлу нашег разумевања битка.⁴³¹ Оно што расветљава, што *Dasein* чини самом себи „отвореним“ и

⁴²⁶ Paul Gerner, *Heidegger's Being and Time: An Introduction* (New York: Cambridge University Press, 2007), 45.

⁴²⁷ Хајдегер, *Битак и време*, 120.

⁴²⁸ Исто, 100.

⁴²⁹ Исто, 106.

⁴³⁰ Gerner, *Heidegger's Being and Time: An Introduction*, 71.

⁴³¹ Dreyfus, *Being-in-the-world, A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, 163.

„светлим“ јесте *брига* (*Sorge*) и та расветљеност чини могућим сво разбистравање и осветљавање, свако докучивање/свесност (*vernehmen*), „виђење“ и имање нечег.⁴³² Брига (*Sorge*) је у овом контексту специфичан термин за битак *Dasein*-а, који Хајдегер одређује као „испред-себе-већ-бити-у-(свету-) као битак-при (унутарсветски сусретајућем бићу)“.⁴³³

Отвореност *егзистенције* омогућује да *Dasein* било шта сусреће, укључујући и свој У-битак, као разоткривајућу активност, тј. *Dasein*-ово бити-своје-ту. Откљученост онога Ту, конституишу *нахођење* (*Befindlichkeit*), *разумевање* (*Verstehen*) и *западање* (*Verfallen*), а артикулацију добија *беседом* (*Rede*).⁴³⁴ *Нахођење* и *разумевање* су *еквипримордијални*, што значи да не претходе једно другоме, да се не могу извести једно из другог, али и да су саодређени. Такође, оба су једнакоизворно одређени *беседом*. *Нахођење* увек има своје *разумевање* (*Verständnis*), а *разумевање* је увек у неком расположењу (*gestimmt*).⁴³⁵ Оно што се означава као расположење, страст, афекат и сл. (*Stimmung*) јесте конститутивно за свако одношење према бићу, али увек само заједно с *разумевањем*, које сваком расположењу, свакој страсти и афекту даје његову јасноћу.⁴³⁶

Нахођење је термин којим се означава карактеристика *Dasein*-овог битка да *Dasein* увек себе налази тако да га се тичу ствари и начини делања. Оно како се *нахођење* онтички познаје јесте *угођај/расположење* (*Stimmung*) који чини отвореним оно како неке јесте, доносећи битак у његово Ту.⁴³⁷ Различити модуси *нахођења*, које Хајдегер не разматра појединачно, су познати под традиционалним називима *афекти* и *осећања*. Три суштинска одређења *нахођења* су откључење бачености (*Geworfenheit*), свагдашње откључење целог битка-у-свету и свето-отвореност.⁴³⁸

Баченост, као одређење *нахођења*, односи се на то да *Dasein* увек налази да он *јесте* и то тако да *као битак-у-свету јесте то Ту*. Баченост назначавала фактичност изручења, тј. тога да је *Dasein* изручен у свом битку, при чему

⁴³² Хајдегер, *Битак и време*, 405.

⁴³³ Исто, 232.

⁴³⁴ Исто, 403.

⁴³⁵ Исто, 178.

⁴³⁶ Хајдегер, *Темељни проблеми феноменологије*, 309.

⁴³⁷ Исто, 170.

⁴³⁸ Исто, 172.

фактичност истиче да није реч о чињеничности неког предручног, већ о једном у егзистенцију преузетог карактера битка *Dasein*-а. У нахођењу *Dasein*-а откључено је то „Да он јест и има да јесте“.⁴³⁹ Пре сваког сазнавања и хтења и изван и преко сваког њиховог домета откључења, *Dasein* је самом себи откључен у расположењу, као изворној врсти битка *Dasein*-а.⁴⁴⁰

Друго одређење нахођења се односи на то да је *расположење* свагда већ откључило битак-у-свету као целину и тако чини могућим неко себе-усмеравање према Имати неко расположење (*Gestimmtheit*) није исто што и неко унутрашње, психичко стање, већ је једна егзистенцијална врста једнакоизворне откључености света, сатубитка и егзистенције, јер је сама егзистенција битак-у-свету.⁴⁴¹ О *сатубитку* ће бити више речи касније.

Треће одређење нахођења, свето-отвореност, се односи на то да нас се оно што унутарсветски сусреће увек тиче. У нахођењу егзистенцијално лежи откључујућа упућеност на свет из којег оно тицајуће може да сусреће.⁴⁴² Управо захваљујући томе што *Dasein*-ов битак карактерише нахођење ми можемо бити чулна бића.

Други конституент откључености оног Ту, поред нахођења, је *разумевање*. Хајдегеров термин *разумевање* се не односи на когнитивно разумевање, већ, као егзистенцијал, на једну општу карактеристику *Dasein*-овог битка. Термином *разумевање* се означава оно „знати како“, моћи/умети (*können*).⁴⁴³ Реч је о предуслову за сваку врсту одношења (*Verhalten*), било практичног, било когнитивног.⁴⁴⁴ Оно за шта смо компетентни у *разумевању*, схваћеном као егзистенцијал, јесте сам битак. Разумевање је *Dasein*-ова способност да јесте, да буде (*Seinkönnen*). Моћи-бити, као врста битка коју *Dasein* има, лежи у *разумевању* и *Dasein* није никада неко предручно, које додатно поседује неку способност, већ је примарно могућно-битак, свагда оно што може бити и на начин на који јесте своја

⁴³⁹ Хајдегер, *Темељни проблеми феноменологије*, 170.

⁴⁴⁰ Хајдегер, *Битак и време*, 171.

⁴⁴¹ Исто, 172.

⁴⁴² Исто, 173.

⁴⁴³ Dreyfus, *Being-in-the-world, A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, 184.

⁴⁴⁴ Martin Heidegger, *The basic problems of phenomenology* (Bloomington: Indiana University Press, 1998), 276.

могућност.⁴⁴⁵ Разумевање откључује *Dasein* у смислу разоткривања његових могућности и тога да јесте његове могућности. Разумевање подразумева да је *Dasein* компетентан, „зна како“ бити-у-свету, тј. бити према унутарсветским бићима (*Besorgen*), бити према или са Другима (*Fürsorge*) и бити према себи.⁴⁴⁶

Разумевање поседује егзистенцијалну структуру пројекта (*Entwurf*), што ће рећи да оно пројектује битак *Dasein*-а на његово Ради-чега и на значењкост, као световност његовог свагдашњег света.⁴⁴⁷ Овде није реч о неком прављењу плана и понашању спрам њега, већ о томе да је *Dasein* себе свагда већ пројектовао и све док јесте јесте пројектујући, увек разумевајући себе из могућности.⁴⁴⁸ За разумевање је битно приметити да оно може себе да положи примарно у откљученост света, тј. да тубитак може себе да разуме најпре и онајчешће из свог света или разумевање може да се примарно баца у оно Ради-чега, тј. да *Dasein* егзистира као он сам. Разумљење може бити несвојствено/неаутентично (*uneigentliches*) или може бити својствено/аутентично (*eigentliches*), проистичући из свог властитог сопства.⁴⁴⁹

Трећи аспект откључености, којег Хајдегер описује као еквипримордијалан са нахођењем и разумевањем, јесте *беседа* (*Rede*). Мада реч *Rede* указује на језик, битно је напоменути да Хајдегеров термин *Rede*⁴⁵⁰ не означава сам језик, већ егзистенцијално-онтолошки темељ језика.⁴⁵¹ Човек се показује као биће које беседи, каже Хајдегер, али то не значи да је њему својствена могућност гласовног позвучења, него да то биће јесте на начин откривања света и самог *Dasein*-а.⁴⁵² *Беседа* је артикулација разумљивости (*Verständlichkeit*), а оно што је у беседећој артикулацији рашчлањено јесте целина значења (*Bedeutungsganze*).⁴⁵³ Целина значења може бити рашчлањена на значења (*Bedeutungen*), која су оно артикулисано тога што се може артикулисати, а то је разумљивост онога Ту.⁴⁵⁴ Реч артикулација (*artikulieren*), овде коришћена, наглашава „спојеве“ оног што се

⁴⁴⁵ Martin Heidegger, *Being and Time*, превели John Macquarrie и Edward Robinson (Oxford: Basil Blackwell Publisher Ltd, 1985), 183.

⁴⁴⁶ Gornier, *Heidegger's Being and Time: An Introduction*, 79.

⁴⁴⁷ Хајдегер, *Битак и време*, 180.

⁴⁴⁸ Исто, 181.

⁴⁴⁹ Исто

⁴⁵⁰ Хајдегер *Rede* користи за превођење грчког λόγος и јасно га одваја од *Sprache* и *Gerede*; Heidegger, *Being and Time*, 47, фус. 3.

⁴⁵¹ Heidegger, *Being and Time*, превели John Macquarrie и Edward Robinson, 195.

⁴⁵² Хајдегер, *Битак и време*, 201.

⁴⁵³ Исто, 197.

⁴⁵⁴ Исто

артикулише, за разлику од синонимне речи „*gliedern*“ која се исто преводи, али више истиче елементе или чланове оног што се артикулише.⁴⁵⁵

Конститутивни моменти беседе су О-чему беседе, тј. беседено, саопштење/ комуникација (*Mitteilung*), објављивање (*Bekundung*). У саопштењу се конституише артикулација разумевајућег једног-са-другим-битка и важно је разумети да се не ради о неком преношењу доживљаја из унутрашњости једног субјекта у унутрашњост неког другог субјекта, већ да је Са-битак суштински већ отворен у са-нахођењу и са-разумевању.⁴⁵⁶ У беседи, Са-битак постаје „експлицитно“ дељен и присвојен.⁴⁵⁷ Објављивањем, беседећи *Dasein* изговара, изражава себе (*Sichaussprechens*), али не као неко претходно унутрашње, већ он иначе, као битак-у-свету, разумевајући јесте „вани“.

Изведени модови примарних егзистенцијала *разумевања, нахођења и беседе су интерпретација и исказ.*

У интерпретацији/излагању (*Auslegung*) разумевање разумевајући присваја своје разумљено, већ разумљени свет бива интерпретиран, тј. оно приручно изричито долази у разумевајући визир.⁴⁵⁸ То изричито разумљено поседује структуру онога *Нешто-као-Нешто*.⁴⁵⁹ То *Као* конституише интерпретацију. Битно је напоменути да Хајдегер каже како обазирно-излагајућем-опходу (*umsichtig-auslegende Umgang*) са околосветским приручним није нужно потребно да оно обазирно изложено такође већ и разложи у неком одређујућем *исказу* и да је свако претпредикативно просто виђење оног приручног по самом себи већ разумевајуће-излагање⁴⁶⁰, тј. интерпретирање. Не мора се свака интерпретација завршити исказом. Интерпретација постоји и пре исказа, односно, изворно провођење излагања, тј. интерпретације, не лежи у неком теоријском исказном ставу, него у обазирно-бригујућој (*umsichtig-besorgenden*) акцији.⁴⁶¹ Интерпретацијом се приручна бића чине изричитим с обзиром на *Као* структуру, тј. с обзиром на њихову укљученост у целину мреже међусобних упућености. Треба

⁴⁵⁵ Heidegger, *Being and Time*, превели John Macquarrie и Edward Robinson, 195.

⁴⁵⁶ Хајдегер, *Битак и време*, 198.

⁴⁵⁷ Heidegger, *Being and Time*, превели John Macquarrie и Edward Robinson, 205.

⁴⁵⁸ Хајдегер, *Битак и време*, 184.

⁴⁵⁹ Исто

⁴⁶⁰ Исто, 185.

⁴⁶¹ Исто, 193.

правити разлику између *херменеутичког Као* и *апофантичког Као*. Интерпретација у виду херменеутичког *Као* претходи исказу. У односу на *херменеутичко Као*, исказ уводи једну суштинску новину. Он бића артикулише с обзиром на одређене карактеристике, предикате, тј. она се откривају као предручна.⁴⁶²

Окрент⁴⁶³ је покушао да простијим језиком искаже однос разумевања и интерпретације, описујући *разумевање* као могућност која интерпретацијом бива осведочена, реализована и самим тим учињена експлицитном.

Посебан Хајдегеров допринос је то што је истакао да је кључна карактеристика сваке интерпретације да има својствену предструктуру (*Vor-Struktur*), термилошки представљену кроз *предимање* (*Vorhabe*), *предвид* (*Vorsicht*) и *претхват* (*Vorgriff*). Интерпретација се увек оснива у неком *предимању*, чиме се каже да оно унутарсветски сусретајуће, оно приручно, свагда већ има неко удовољење откључено у разумевању света, а које се интерпретацијом излаже. При том, оно се увек разуме само из *целовитости удовољења* (*Bewandnitsganzheit*) која не мора, и углавном није, експлицитно схваћена. Међутим, како појашњава Окрент⁴⁶⁴, нешто се може интерпретирати у контексту различитих сврха за чије остварење може бити употребљено. Ово фокусирање на одређену сврху, својеврсно усмерење које отвара одређени видик на хоризонту *предимања*, Хајдегер именује као *предвид*. Коначно, оно што је већ у *предимању* држано и *предвидом* захваћено кроз интерпретацију постаје појмљиво. Није лако схватити шта је Хајдегер мислио под *претхватом*, као трећом карактеристиком предструктуре интерпретације, посебно ако се под интерпретацијом не подразумева она која је исказана. Стиче се утисак да термином *претхват* (*предмнијевање*⁴⁶⁵) покушава да се изрази својеврсна склоност *Dasein*-а ка интерпретацији датог унутарсветски сусретајућег на начин сагласан ранијим интерпретацијама. При том, сусретајуће се интерпретира или насилним покушајем повезивања са ранијим интерпретацијама, упркос отпору бића да се смести у њему

⁴⁶² John Sallis, „Language and Reversal“, у *Martin Heidegger: in Europe and America*, уредник Edward Ballard, Charles Scott (Hague: Martinus Nijhoff, 1973), 133–135.

⁴⁶³ Mark Okrent, *Heidegger's Pragmatism* (New York: Cornell University Press, 1988), 55.

⁴⁶⁴ Исто, 57.

⁴⁶⁵ Мартин Хајдегер, *Битак и вријеме* (Загреб: Напријед, 1985), 171.

непримерене појмове, или црпљењем појмова из самог бића. Предструктура *предимање – предвид – претхват* се назива и *херменеутичком ситуацијом*.

Говорећи о предструктури разумевања Хајдегер, заправо, говори о оном што је у модерној херменеутичкој теорији познато под називом *херменеутички круг*, и што у својој основној форми представља идеју да увек разумемо или интерпретирамо из неких претпоставки, да нема разумевања без претпоставки.⁴⁶⁶ Према Хајдегеру, свака интерпретација, излагање (*Auslegung*) које „треба да прибави разумевање, мора да је већ разумело оно што треба да изложи“.⁴⁶⁷ За Хајдегера херменеутички круг⁴⁶⁸ није нешто што је негативно и чега се треба ослободити, није зачарани круг, тј. *circulus vitiosus*, већ је карактеристика разумевања као одлике самог битка човека и не може се избећи – „Биће којем се као битку-у-свету ради о његовом битку самом, поседује онтолошку структуру круга“.⁴⁶⁹ Хајдегер каже да „оно одлучујуће није да се изађе из круга, него да се уђе у њега на прави начин“⁴⁷⁰, што, према Грондину⁴⁷¹, значи да се мора прихватити да постоје антиципације у сваком разумевању, да се оне могу разматрати кроз саморазумевање разумевања, које Хајдегер назива интерпретацијом (*Auslegung*), и да би требало да се одбаце оне антиципације које су *наметнуте* самим стварима како би се замениле аутентичнијим, чија би се уверљивост показала из самих ствари. Неке од наших антиципација, интерпретирајући Хајдегера каже Грондин, су слепо преузете из непреиспитаних традиција или преовлађујућег *наклапања* (*Gerede*) и ометају разумевање самих ствари. Зато, интерпретација не треба да пусти да јој „предимање, предвид и претхват свагда буду унапред дати досеткама и народним појмовима“⁴⁷² већ треба да се израђује из саме ствари.

Хајдегер термину *исказ* додељује три значења: показивања, предикације и саопштавања/исказивања-ван. Под *показивањем* се подразумева пуштање да се биће види само од себе. Показивање мни само биће, а не некакву његову пуку представу, поготово не неко психичко стање оног исказујућег, као његово

⁴⁶⁶ Jean Grondin, „The hermeneutical circle“, у *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, уредник Niall Keane, Chris Lawn (Chichester: John Wiley & Sons, 2016), 299.

⁴⁶⁷ Хајдегер, *Битак и време*, 188.

⁴⁶⁸ Хајдегер не користи израз „херменеутички круг“, већ „круг разумљења“

⁴⁶⁹ Хајдегер, *Битак и време*, 189.

⁴⁷⁰ Исто

⁴⁷¹ Исто

⁴⁷² Исто

представљање тог бића.⁴⁷³ Под *предикацијом* се подразумева да о једном „субјекту“ бива „исказан“ један предикат, да он бива *одређен* њиме.⁴⁷⁴ Свака предикација може бити то што јесте само као показивање. Коначно, *саопштавање* мни пустити да се са-види оно на начин одређивања показано, тј. поделити с Другим биће показано у својој одређености.⁴⁷⁵ Исказу као саопштавању припада изговореност, тј. исказано, као оно саопштено, може од стране Других да буде „подељено“ са оним ко исказује, а да они сами то показано и одређено биће немају у дохватљивој и видљивој близини.⁴⁷⁶ Такође, оно казано може да буде „даље-казано“.

2.2.1.2 *Субјект? Selbst, Mitsein, das Man, Man-selbst*

Након овог краћег представљања *света* и *У-битка*, као момената структуре *битак-у-свету*, у наставку ће бити речи о другим моментима ове јединствене целине, којима се одговара на питање *Ко је то биће Dasein - Conство (Selbst), сабитак (Mitsein), Се (das Man), Се-conство (Man-selbst) и самобитак (Selbstsein)*.

Хајдегер истиче да је формални одговор на питање „ко то биће [*Dasein*] свагда јесте“ привидно већ дат – „Тубитак је биће које свагда ја сам јесам, битак је свагда мој“.⁴⁷⁷ Али ово није довољно. Разгрнући заблуде у одговарању на питање Ко, Хајдегер каже:

То Ко одговара себи из самог Ја, из 'субјекта', 'сопства'. То Ко јесте оно што се кроз промене држања и доживљаја одржава као оно идентично и при том се односи према тој многострукости. Ми га онтолошки разумемо као ... предручно, ... у основи лежеће – разумемо га као *subjectum*. Овај има ... карактер *conства*. Тубитак је неизговорено унапред појмљен као оно предручно.⁴⁷⁸

Поимање *Dasein*-а као нечег *предручног*, заводи на то да Ја видимо као нешто несумњиво дато што треба одвојити од другог исто тако датог – од „света“ и других Ја – и да се чини евидентним да се то може учинити рефлексивним Ја-докучивањем.⁴⁷⁹ Међутим, *Dasein* није биће битка *предручности*, каже Хајдегер. Он као такво Ја погрешно интерпретира себе. Битак *Dasein*-а је *егзистенција*, а не *предручност*. Дакле, „ако је 'Ја' једна есенцијална одређеност тубитка, онда она

⁴⁷³ Хајдегер, *Битак и време*, 190.

⁴⁷⁴ Исто

⁴⁷⁵ Исто, 191.

⁴⁷⁶ Исто

⁴⁷⁷ Исто, 148.

⁴⁷⁸ Исто

⁴⁷⁹ Исто, 149.

мора да буде егзистенцијално интерпретирана⁴⁸⁰. Сопство треба да буде појмљено као један начин битка *Dasein*-а⁴⁸¹ јер „... ’супстанца’ човека није дух као синтеза душе и тела, него *егзистенција*“⁴⁸². Дакле, „’субјекатски карактер’ властитог тубитка и Других одређује [се] егзистенцијално, а то значи из извесних начина да јест“⁴⁸³.

Тражење одговора на питање Ко свакодневног тубитка „у анализи оне врсте битка у којој се тубитак најпре и понајчешће задржава“⁴⁸⁴, показује да *Dasein* најпре и понајвише *није он сам*. То Ја се некад „у свагдашњем феноменалном склопу повезаности битка ... разгрће као његова ’супротност’“⁴⁸⁵. При чему „’Не-Ја’ ... никако не казује ... биће које је суштински лишено ’Јаства’ већ мни једну одређену врсту битка самог ’Ја’ ... самоизгубљеност“⁴⁸⁶. Као „’најреалнији субјекат’ свакодневице“⁴⁸⁷, као најчешћи одговор на питање Ко, разгрће се *das Man*. *Das Man* није ни овај ни онај, ни сам није, нити су то понеки нити сума свих, он је неко неутрално Се. Он управља свим излагањима света и битка и у свему задржава право.⁴⁸⁸ *Das Man* претходно даје свако суђење и одлучивање и одузима одговорност свакидашњем *Dasein*-у.⁴⁸⁹ Свако је онај Други и Нико није он сам.⁴⁹⁰ Сопство свакодневног тубитка је *Се-сопство* (*Man-selbst*), које се разликује од *својственог* (*eigentlich*), тј. особито захваћеног сопства, *самобитка* (*Selbst-sein*). Изгубљеношћу у *das Man* је свагда већ одлучено о најближем фактичком моћи-бити *Dasein*-а – о задацима, правилима, мерилима, хитности и досегу бринуће-скрбећег (*besorgen, fürsorge*) битка-у-свету. *Das Man* је одузело *Dasein*-у захватање ових могућности битка и чак прикрило да је њиме спроведено прећутно растерећење изричитог избора. *Dasein* треба вратити натраг самом себи из изгубљености у *das Man*. *Dasein* треба да бира избор, да се одлучи за једно моћи-бити (*Seinkönnen*) из властитог сопства, да егзистира као *самобитак*. Међутим, *самобитак* не почива у

⁴⁸⁰ Хајдегер, *Битак и време*, 149.

⁴⁸¹ Исто, 151.

⁴⁸² Исто

⁴⁸³ Исто, 160.

⁴⁸⁴ Исто, 151.

⁴⁸⁵ Исто, 150.

⁴⁸⁶ Исто

⁴⁸⁷ Исто, 163.

⁴⁸⁸ Исто, 161.

⁴⁸⁹ Исто

⁴⁹⁰ Исто, 162.

неком изузетном стању субјекта, разрешеном од *das Man*, напротив, оно је једна *егзистенцијелна модификација das Man* у својствени *самобитак*.⁴⁹¹

Као што није никада дат један субјекат без света, тако није дато ни неко изоловано Ја без других.⁴⁹² У том свету увек сусреће и *Dasein* Других, који су такође ту. Али Други не сусрећу као неко предручно, него „се у свом околосветском бринућем битку у свету показују из онога у свету приручног“.⁴⁹³ Ствари сусрећу из света у којем су оне приручне за Друге, а тај свет је унапред увек већ такође и мој свет. У том свету ствари које су приручне за мене такође сусрећу Друге. Свет *Dasein*-а је *сасвет (Mitwelt)*. Стога, *Dasein*-ов битак-у-свету је суштински конституисан *сабитком (Mitsein)*⁴⁹⁴, а термином *сатубитак (Mitdasein)* означен је битак како Други сусреће у свету. Зато што је *Dasein* сабитак, *Dasein* Других може да сусреће у његовом свету,⁴⁹⁵ тј. сабитку припада откљученост сатубитка Других - пошто му је битак сабитак, у разумевању битка *Dasein*-а већ лежи разумевање Других.⁴⁹⁶ Управо зато, међусобно познавање зависи од тога колико је властити *Dasein* самог себе разумео, односно свој сабитак учинио себи прозирним.

2.2.1.3 *Својствено (eigentlich) Конство (Selbst)*

Први одговор на питање Ко гласио је – *Man-selbst*. Реч је о погрешној самоинтерпретацији, о „бекству тубитка пред самим собом као својственим моћи-бити-сопство“⁴⁹⁷, тј. предавању под власт *das Man*, западању у „свет“. Ово бекство оснива се у једном изворном феномену – *Angst* (стрепња).⁴⁹⁸ За разлику од страха, у *стрепњи* се не открива као извор претње неко конкретно унутарсветско биће, тим пре што се западањем не бежи од унутарсветских бића, већ се њима хрли у сусрет. Оно спрам чега је *стрепња* јесте сам *свет*. У *Angst*, „свет поседује карактер потпуне безначајности“,⁴⁹⁹ Он није одсутан, већ је „унутарсветско биће по самом себи тако потпуно неважно, да се на основу ове незначајности онога унутарсветског намеће

⁴⁹¹ Хајдегер, *Битак и време*, 316.

⁴⁹² Исто, 150.

⁴⁹³ Исто, 158.

⁴⁹⁴ Исто, 154.

⁴⁹⁵ Исто, 155.

⁴⁹⁶ Исто, 158.

⁴⁹⁷ Исто, 223.

⁴⁹⁸ Исто, 225.

⁴⁹⁹ Исто

још једино свет у својој световности“.⁵⁰⁰ У *стрепњи* „’Свет’ више ништа не може да понуди, а исто тако мало може и сатубитак Других“.⁵⁰¹ *Стрепња* упојединачава тубитак и доводи га пред његов свет као свет и самог себе пред самог себе као битак-у-свету.⁵⁰² Тако се у тубитку отвара „битак ка најсвојственијем моћи-бити, а то значи слободо-битак за слободу себе-самог-бирања и себе-самог-захватања“.⁵⁰³

Не треба заборавити да је *стрепња* нахођење (*Befindlichkeit*) и да као такво отвара „како некеме јест“, а у овом случају то је „нелагодност“.⁵⁰⁴ Више нема оне „свакодневне присности“ и умирене самосигурности“, који су одраз западајућег израстања тубитка у „свету“, оног Код-куће јавности.⁵⁰⁵ Нема сигурности већ донетих избора. Влада нелагодност због бачености *Dasein*-а, због њему самом у његовом битку изрученог битка-у-свету. Каже Хајдегер: „Та неугодност стално прогони тубитак и угрожава, премда неизречито, његову свакидашњу изгубљеност у Се“.⁵⁰⁶ *Стрепња* је оно што „одузима тубитку могућност да западајући разуме себе из „света“ и јавне изложености“⁵⁰⁷ и што „упојединачава тубитак на његов најсвојственији битак-у-свету, који као разумевајући суштински себе пројектује на могућности“.⁵⁰⁸ *Стрепња* „враћа тубитак натраг из његовог западања и чини му отвореним својственост [*Eigentlichkeit*] и несвојственост [*Uneigentlichkeit*] као могућности његовог битка ... [које] показују се у стрепњи као по себи самима, неискривљене унутарсветским бићем, уз које тубитак најпре и понајчешће приања“.⁵⁰⁹

Стрепња је праћена позивом у то да својствено будемо, али је нелагода присутна јер не можемо да одговоримо на тај позив зато што је дошло до колапса значења и смисла.⁵¹⁰ Овај позив Хајдегер назива позивом савести (*Gewissensruf*) који не даје експлицитан одговор на шта она позива. То је позив који позива ћутке наше својствено Сопство (*Selbst*) у егзистенцију и при томе га осведочује. Савест

⁵⁰⁰ Хајдегер, *Битак и време*, 226.

⁵⁰¹ Исто

⁵⁰² Исто, 227.

⁵⁰³ Исто

⁵⁰⁴ Исто

⁵⁰⁵ Исто, 228.

⁵⁰⁶ Heidegger, *Being and Time*, превели John Macquarrie и Edward Robinson, 215.

⁵⁰⁷ Хајдегер, *Битак и време*, 226.

⁵⁰⁸ Исто, 227.

⁵⁰⁹ Исто, 230.

⁵¹⁰ William Blattner, *Heidegger's Being and Time, A readers: guide* (London: Continuum international publishing group, 2006), 157.

нас доводи пред егзистенцијалну/онтолошку кривицу која, заправо, представља суочавање са тим да ми нисмо сами положили основ свог бића (задуженост)⁵¹¹, већ га као таквог морамо преузети, као и пред чињеницу да је наша слобода избора ипак ограничена. Ограничена тиме да избором било које, једне, могућности морамо одбацити све остале (одговорност).⁵¹² *Dasein* јесте основ своје егзистенције, али као бачени основ он је не одређује у потпуности. *Dasein* себе пројектује у могућности у које је бачен. Задуженост нас суочава са тим да постоји нешто изнад нас што нам је поставило основ који морамо прихватити као свој. Зовом савести *Dasein* је позван да препозна и прихвати тзв. онтолошку кривицу, која је скривена од *Man-selbst*.⁵¹³ Разумевањем овог позива *Dasein* прихвата да има савест! Зов савести га зове назад у прихватање кривице као 'ништавног' основа – бачености – али га зове и напред у кривицу, као прихватање 'ништавности' пројекције. На овај начин се превазилази изгубљеност у *das Man*. Ово „ћутљиво, на стрепњу спремно себе-пројектовање на највластитије бити-крив“⁵¹⁴, Хајдегер назива *одлучност (Entschlossenheit)*.

Одлучност представља својствени мод откључености *Dasein*-а, у којем је он откључен с обзиром на свет, битак-у и Сопство (*Selbst*).⁵¹⁵ Одлучност, као својствена откљученост, не чини приручни „свет“ „садржајно“ другачијим, нити се мења круг оних Других, већ су *битак ка приручном и сабитак с Другим* сада одређени полазећи од њиховог највластитијег моћи-бити-сопство.⁵¹⁶ У одлучности *Dasein* постаје транспарентан себи, као бачено моћи-бити које себе може да пројектује само на одређене фактичке могућности.⁵¹⁷ Наспрам одлучности имамо неодлучност којом се изражава то да „тубитак бива 'живљен' као Се-сопство од стране разумне двозначности јавности у којој се нико не одлучује, а која је ипак већ увек закључила“.⁵¹⁸ Управо одлучност значи „пустити да се буде прозван из изгубљености у оно Се“.⁵¹⁹ Хајдегер даље каже да „одлучност 'егзистира' само као

⁵¹¹ Полт овај аспект кривице назива *задуженост, indebtedness*; Richard Polt, *Heidegger: An introduction* (New York: Cornell University Press, 1999), 89.

⁵¹² Исто; У Полтовој терминологији – *одговорност, responsibility*.

⁵¹³ Gornert, *Heidegger's Being and Time: An Introduction*, 140.

⁵¹⁴ Хајдегер, *Битак и време*, 346.

⁵¹⁵ Исто, 347.

⁵¹⁶ Исто

⁵¹⁷ Исто

⁵¹⁸ Исто, 348.

⁵¹⁹ Исто

разумевајући-себе-пројектујућа одлука⁵²⁰, која није тек неко прихватајуће захватање препоручених могућности, већ је управо она „откључујуће пројектовање и одређивање свагдашње фактичке могућности“.⁵²¹ Ипак, потребно је знати да и „одлука такође остаје упућена на оно Се и његов свет ... тек открива оно фактички могућно, и то тако да га она захвата на онакав начин како је оно као највластитије моћи-бити могућно у ономе Се“.⁵²²

Да би се окарактерисала у потпуности својствена егзистенција, уз одлучност, Хајдегер истиче *предвођење* (*Vorlaufen*). Под тим се мни специфично суочавање са смрћу, као једном истакнутом могућности *Dasein*. У предвођењу, као разумевајућем приближавању смрти, не ради се о неком „чињењу расположивим нечега збиљског, него ... могућност онога могућног само постаје 'већа'“.⁵²³ Тиме се у предвођењу смрт разгрће као могућност безмерне немогућности егзистенције, чиме се *Dasein* откључује себи с обзиром на ту крајњу могућност. Тако *Dasein*-у постаје очигледно да се, пошто је смрт *највластитија* могућност, може отргнути од онога Се. Затим, пошто без обзира на везе са другима смрт остаје само његова могућност, *Dasein* разуме да је *упојединачен* на самог себе. Такође, *непретецивост* смрти као могућности, тј. да иза ње нема даљих могућности, пушта фактичке могућности распростре пре ње да се својствено разумеју и одаберу, уместо да се буде изгубљен у могућностима које се случајно намећу.⁵²⁴ Поред свега поменутог, смрт као непретецива могућност, тј. могућност немања сваке даље могућности, откључује, као могућност, и *самонапуштање*, тј. ломи свако тврдокорно остајање при свагда досегнутој егзистенцији.⁵²⁵

Термин којим су обједињена оба наведена аспекта својствене егзистенције, одлучност и предвођење, је *предводећа одлучност* (*vorlaufende Entschlossenheit*). Она се може описати и као „битак ка смрти одређено хтети-имати-савест ... [којим се] ослобођено од илузија доводи у одлучност 'поступања'“.⁵²⁶ Говорећи о овоме

⁵²⁰ Хајдегер, *Битак и време*, 348.

⁵²¹ Исто

⁵²² Исто, 349.

⁵²³ Исто, 309.

⁵²⁴ Исто, 311.

⁵²⁵ Исто

⁵²⁶ Исто, 361.

Хајдегер, мада дискретно, каже да „заједно с трезвеном стрепњом која доводи пред појединачено моћи-бити, иде опремљено *радовање*⁵²⁷ тој могућности“.⁵²⁸

У одлучности је откључено оно Ту које, као такво, Хајдегер назива *ситуација*.⁵²⁹ Ситуација није тек некакав сплет околности у којем се тубитак нађе. Препознавање „ситуације“ као некаквог „општег положаја“, губљење себе у најближим „могућностима“ и прорачунавање „случајева“ који се заправо не препознају, а који се узимају као властито постигнуће, припада *das Man*-у, а не својственом *Dasein*-у. Ситуација је за *das Man* суштински затворена.⁵³⁰ Оно што је кључно за ситуацију јесте да акценат није на некаквим „спољашњим“ околностима, већ на пројектовању могућности. Не ради се о томе да одлучност најпре спозна ситуацију и стави је испред себе, већ *Dasein*, као одлучан, већ „поступа“⁵³¹, при чему се „поступа“ не односи само на некакву практичну акцију, наспрам теоријске. „Одлучно преузимање фактичког „Ту“ истодобно значи и одлуку за ситуацију“.⁵³²

Битно питање јесте одакле се „црпе могућности на које тубитак себе фактички пројектује“?⁵³³ Одговор који Хајдегер даје гласи: „Одлучност ... откључује свагдашње фактичке могућности с обзиром на наслеђе“⁵³⁴ које та одлучност, као бачено, преузима“.⁵³⁵ У одлучном долажењу натраг на баченост скривено је једно себи-наслеђем-предавање наслеђених могућности.⁵³⁶ Извор могућности се налази у наслеђу које се дели са другима из заједнице, наслеђу као богатству интерпретација себе, које је нека култура акумулирала миленијумима.⁵³⁷ Ово преузимање могућности из наслеђа није просто понављање већ, уколико је својствено, оно као одлучност откључује ситуацију и уз одлуку поступа. *Dasein* је избором избора, преузео немоћ препуштености самом себи и постао видовит за

⁵²⁷ (Мој курзив) Ово је битно напоменути јер у делу *Битак и време* Хајдегер истиче *Angst*, као битан *Befindlichkeit*, међутим, овде се запажа да је уочио и пратеће радовање, које посебно не разматра. Могло би се рећи да је у аналитичкој психологији овај моменат описан кроз указивање на *нуминозно*.

⁵²⁸ Хајдегер, *Битак и време*, 362.

⁵²⁹ Исто, 349.

⁵³⁰ Heidegger, *Being and Time*, превели John Macquarrie и Edward Robinson, 346–347.

⁵³¹ Исто, 347.

⁵³² Хајдегер, *Битак и време*, 440.

⁵³³ Исто

⁵³⁴ У српском преводу: „из наслеђа“.

⁵³⁵ Heidegger, *Being and Time*, превели John Macquarrie и Edward Robinson, 435/384, прим. прев.

⁵³⁶ Хајдегер, *Битак и време*, 441.

⁵³⁷ Polt, *Heidegger: An introduction*, 101.

случајеве откључене ситуације.⁵³⁸ *Судбина* је термин којим Хајдегер означава изворно догађање⁵³⁹ *Dasein*-а, које лежи у својственој одлучности и у којем се он наследно-предаје у једној наслеђеној, али ипак изабраној могућности.⁵⁴⁰ У до сада наведеном, увелико се назире испреплетаност *прошлости*, која је присутна кроз наслеђе, *будућности* која се огледа у могућностима на које се *Dasein* пројектује и *садашњости*, која као да представља тачку њиховог сусрета у ситуацији и одлуци. Заправо се пројављује *временитост* *Dasein*-а, тј. његово одређење као бића које „као будуће биће једнакоизворно билући јесте, [које] може – наслеђем предавајући самом себи наслеђену могућност – да преузме властиту баченост и да тренутно буде за 'своје време'“.⁵⁴¹

У горе наведеном цитату подвучена је реч која се односи на садашњост – *тренутно* (*Augenblick*) – којој треба додатно посветити пажњу. У енглеском преводу (Macquarrie & Robinson), термин је преведен као „*moment of vision*“, а тај део текста гласи „... може, предајући себи могућности које је наследио, преузети своју сопствену баченост и бити у тренутку визије за 'своје време'“⁵⁴². У Штамбаховом (Stambaugh) преводу термин је преведен са „*Moment*“, а одговарајући превод дела текста на српски би гласио: „... може предати себи своје наслеђене могућности, преузети своју сопствену баченост и бити у Тренутку за 'своје време'“.⁵⁴³ Меквари и Робинсон истичу да превођење немачке речи *Augenblick* са „момент“, тј. „тресута“, када се ради о Хајдегеровој употреби те речи, није сасвим адекватно. Мишљења су да је Хајдегер у виду имао више буквално значење ове речи, у енглеском преводу „*a glance of the eye*“, чему би боље одговарао превод са

⁵³⁸ Хајдегер, *Битак и време*, 442.

⁵³⁹ Хајдегер термин „догађање“ користи да би се исказивало да *Dasein* није нека проста сума „моменталних збиљности доживљаја који један за другим долазе и ишчезавају ... већ протеже самог себе на тај начин да је његов властити битак унапред конструисан као протезање“, *Dasein* егзистира, а покретност егзистенције се одређује из протезања *Dasein*-а, које се назива догађањем *Dasein*-а. Ово догађање, као протегнуто себе-протезање, именује се као повесност. (Хајдегер, *Битак и време*, 430).

⁵⁴⁰ Хајдегер, *Битак и време*, 442.

⁵⁴¹ Исто, 443.

⁵⁴² „... can, by handing down to itself the possibility it has inherited, take over its own thrownness and be in the moment of vision for 'its time'“; Heidegger, *Being and Time*, превели John Macquarrie и Edward Robinson, 437.

⁵⁴³ Martin Heidegger, *Being and Time*, превео Joan Stambaugh (Albany: State University of New York Press, 1996), 352: „... can hand down to itself its inherited possibility, take over its own thrownness and be in the Moment for 'its time'“.

„*moment of vision*“. Хар (Наар)⁵⁴⁴ интерпретира *Augenblick* као екстатичку изворну тачку из које извире темпоралност као целина, потпуна, неподељена, увијена у атом, невидљива за баналност свакодневице. Цитирајући Хајдегера, каже да *Augenblick* није тек неко пролазно „сада“ већ судар будућности и прошлости и да оно што је најтеже схватљиво у вези са њим јесте да је „вечност у *Augenblick*-у“. *Augenblick* треба схватити у активном смислу, као протежуће према прошлости и будућности, које их захвата у трептају. Хајдегер каже да га треба схватити као у одлучности држану *занетост*⁵⁴⁵, оним што се сусреће као могућности и околности за брињење у ситуацији. Не треба испустити ову *занетост*, као и претходно истицање радовања које прати одлучност, јер је очито да Хајдегер запажа тај аспект, који је, чини се, остао прикривен заокупљеношћу *стрепњом*. Реч „држано“ у исказу „у одлучности држано“, каже Хар⁵⁴⁶, јесте с обзиром на прошлост и будућност и означава да је прикупљена цела темпоралност, када „у блицу“ битак-у-свету држи свој свет у видику. Хар наводи и везу коју Хајдегер налази између *Augenblick* и старогрчког термина каирос.

Могућност егзистенцијелног моћи-бити, на које *Dasein* себе пројектује, изричито се добија из предањем наслеђеног разумевања *Dasein*-а и тада одлучност постаје понављање неке наслеђене могућности егзистенције. Ово понављање Хајдегер види као изричито предање наслеђа, тј. повратак у могућност тубилог⁵⁴⁷ тубитка.⁵⁴⁸ Није реч о простом „повнављању“. „Својствена повесност разуме повест као „повратак“ онога могућног и зна за то да се могућност враћа само ако је егзистенција судбински-тренутно за њу отворена у одлучном понављању“.⁵⁴⁹ Оно што је у својственој егзистенцији откривено (а у несвојственој егзистенцији

⁵⁴⁴ Michel Haar, *Heidegger and the essence of man* (New York: State University of New York Press, 1993), 37.

⁵⁴⁵ „resolute rapture“ (Heidegger, *Being and Time*, превели John Macquarrie и Edward Robinson 387); „resolute raptness“ (Heidegger, *Being and Time*, превео Joan Stambaugh, 311). Меквари и Робинсон истичу тешкоћу у превођењу немачког „in der Entschlossenheit gehaltene Entrückung“, те се одлучују за реч „rapture“, која задржава смисао неке врсте усхићене заокупљености, што у српском преводу потпуно изостаје (Хајдегер, *Битак и време*, 391). У хрватском преводу исто место је преведено са „... задржану понесеност тубитка“ (Хајдегер, *Битак и вријеме*, 384).

⁵⁴⁶ Haar, *Heidegger and the essence of man*, 37.

⁵⁴⁷ *Dasein* који више не егзистира назива се “Тубили тубитак“ јер *Dasein* није неко предручно, да би „прошао“, него је „ту-био“.

⁵⁴⁸ Хајдегер, *Битак и време*, 443.

⁵⁴⁹ Исто, 449.

прекрито) јесте оно што се назива Сопство (*Selbst*). То није некакав ентитет, већ карактеристика битка.⁵⁵⁰

2.2.1.4 *Интенционалност, однос субјект - објект*

На крају овог поглавља биће истакнута разлика Хајдегеровог поимања свести, интенционалности и субјекта, у односу на традиционално виђење, тј. у односу на традицију која се развијала почев од Декарта, преко Канта, до Хусерла. Хајдегерово излагање ових појмова може бити посебно значајно за разматрање онтолошких претпоставки Јунгове аналитичке психологије, као и неких од кључних појмова, попут *представе* и *субјекта*, израженог кроз појмове Ја, Ја-комплекс, Ја-свест и Сопство.

Концепт *интенционалности*, који је предложио Brentano (*Franz Clemens Honoratus Hermann Brentano, 1838–1917*), као суштинску карактеристичку менталних аката, усвојио је у свом феноменолошком подухвату Хусерл, као једну од основних, кључних карактеристика свести. Код Хусерла, *интенционалност* подразумева то да су ментална стања попут опажања, веровања, жеље, страха и намере увек о нечему, тј. усмерена на неки објект, који је некако описан, без обзира на то да ли он ван ума постоји или не.⁵⁵¹ Индивидуални ум је увек усмерен према објектима захваљујући менталном садржају који их репрезентује⁵⁵²— *интенционалном садржају*. Сходно томе, Хусерл је представио човека као суштинску свест која у себи садржи значења, тзв. интенционални садржај, који даје смисао свему што људи сусрећу.⁵⁵³ Хусерл говори о менталној „синтези“ коју врши свест на бази које се опажа постојани објект, тако да и опажање и акција захтевају менталну активност.⁵⁵⁴ Хусерлова интенционалност је извесно придавање значења, чиме сваки акт одношења спрам бића поприма карактеристике *сазнавања*.⁵⁵⁵

Хајдегер сматра да је оваква интерпретација интенционалности двоструко погрешна. Прво, она је искривљено објективирање интенционалности, тј. схватање

⁵⁵⁰ Michael Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time* (DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press, 1989), 177..

⁵⁵¹ Dreyfus, *Being-in-the-world, A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, 48.

⁵⁵² Исто, 2.

⁵⁵³ Исто

⁵⁵⁴ Исто, 46.

⁵⁵⁵ Исто, 53.

да је интенционалност неки објективни, постојећи, однос између два постојећа, а друго, она представља искривљено субјективирање.⁵⁵⁶

Започевши анализу интенционалности разлагањем опажаја, перцепта, на опажање, опажено и опаженост опаженог, као конституената јединства опажаја, Хајдегер је дошао до тога да је оно што се назива опажајем заправо опажајуће *себеусмеравање на* опажено, чиме се, у ствари, каже да опажај и опажено у његовој опажености припадају скупа у опажености.⁵⁵⁷ То да се опажање усмерава на опажено, значи да се односи спрам њега и Кант о томе говори као о субјективној синтези у којој опажено улази у однос са опажањем као когнитивном способности. Овде је опажање узето као пример за све начине *одношења, држања (Verhalten)*, као што су нпр. представљање, мишљење, суђење, љубав, ... Одношења се односе спрам нечега, она су усмерена на нешто, реферишу на нешто.⁵⁵⁸ Одношења, каже Хајдегер, имају структуру *себеусмеравања на, усмерености на*, коју феноменологија назива *интенционалност*.⁵⁵⁹ У интенционалности се могу разликовати моменти *intentio*, као оно према чему одношења, и *intentum*, као оно на шта усмерености. То да опажај има интенционални карактер мни да се опажање, тј. његов *intetio*, односи на опажено, тј. на његов *intentum*. Из овога се чини да интенционални однос може постојати само ако постоје оба члана тог односа, односно, да за постојање односа између психичког субјекта и нечег другог, субјект потребује неки физички објект и уколико њега не би било, психички субјект би, без интенционалне релације, могао постојати изоловано за себе.⁵⁶⁰ Све то делује саморазумљиво, каже Хајдегер, али је суштински погрешно. Интенционалност се интерпретира као постојећи однос између психичког субјекта и физичког објекта, који придлази субјекту захваљујући појави постојања неког објекта. Из тога се изводи да може постојати неки издвојени психички субјект, који би тада био без интенционалности. Међутим интенционални однос спрам објекта не припада субјекту тек са постојањем и посредством објекта, већ је сам субјект интенционално структуриран.⁵⁶¹ Интенционални однос не израста најпре кроз

⁵⁵⁶ Хајдегер, *Темељни проблеми феноменологије*, 70.

⁵⁵⁷ Heidegger, *The basic problems of phenomenology*, 57.

⁵⁵⁸ Исто, 57.

⁵⁵⁹ Исто, 58.

⁵⁶⁰ Исто, 60.

⁵⁶¹ Исто

актуелно постојање објеката, већ лежи у самом одношењу, нпр. опажању, било да је реч о илузији или не, јер да бих се варао у опажању оно већ мора бити опажање нечега.⁵⁶² Опажање је у самом себи, по својој структури, конституисано овим односом, било да то према чему се *односи/држи* постоји или не. У „релацији опажања“, опажај није тек једна од тачака одношења, релата, која најпре упада у опажање као нешто што је по себи слободно од релације, већ је ова релација, коју означава термин интенционалност, априорни карактер одношења онога што означавамо као на себе одношење (*self-comporting*).⁵⁶³ Интенционално одношење је плеоназам јер интенционалност, као структура на себе односећег субјекта, припада суштинској природи одношења – као нпр. када бисмо казали просторни троугао.⁵⁶⁴ Дакле, интенционалност није некакав објективни однос између две постојеће ствари, већ је, као односни карактер одношења, једно одређење субјекта.⁵⁶⁵

Нажалост, из овога се, често, погрешно изводи да су *одношења* одношења Ја, тзв. доживљаји субјекта. Каже се да су ови доживљаји интенционални и као такви припадају Ја, тј. иманентни су субјекту, односно припадају субјективној сфери. Каже се да се интенционални доживљаји, као припадни субјективној сфери, односе само на оно што јој је иманентно, нпр. опажања се, као нешто психичко, усмеравају на осете, представе, слике памћења и одредбе, које мишљење, као иманентно, додаје.⁵⁶⁶ Жариште прве погрешне интерпретације је лежало у *intentio*, а друга грешка је узрокована погрешним тумачењем *intantum*-а.

Међутим, то да је *intantum* субјективне природе, с обзиром на то да интенционалност има карактер доживљаја који припадају сфери субјекта, нема феноменолошко оправдање, него је, ипак, некаква теорија. Рећи да смо током избегавања препрека које опажамо у опажању усмерени на осете, а не на објекте, јесте чиста теорија, тврди Хајдегер.⁵⁶⁷ Опажање је усмерено на само постојеће биће, које, као постојеће, интендира и не зна ништа о осетима које схвата. Чак и када се, у илузији, погрешно опази човек, уместо дрвета, не сме се рећи да је опажање усмерено на дрво, или чак на представу човека. Не, оно је усмерено на човека самог,

⁵⁶² Heidegger, *The basic problems of phenomenology*, 60.

⁵⁶³ Исто, 61.

⁵⁶⁴ Исто

⁵⁶⁵ Исто

⁵⁶⁶ Исто, 62.

⁵⁶⁷ Исто, 63.

не на представу, у опажању је дат сам човек. Смисао илузије је управо да као постојеће схватам оно што опадам и што верујем да опадам, самог човека, а не представу човека. То само опажено је оно на шта је усмерено опажање.⁵⁶⁸ Дакле, само интенционално одношење, као такво, оријентише себе према постојећем и треба видети да је интенционалност оно у чему се састоји трансценденција.⁵⁶⁹

Сада је јасно да нема смисла поставити питање како субјективни интенционални доживљај може да се односи спрам нечег објективно постојећег. Не треба се питати како иманентни интенционални доживљај задобија трансцендентну валидност, већ треба видети да се управо од интенционалности и ничег другог састоји трансценденција. Не треба интенционалност тумачити на основу произвољног појма субјекта, Ја и субјективне сфере, већ управо субјект треба видети као суштински одређен овим непристрасним виђењем карактера интенционалности и његовом трансценденцијом.⁵⁷⁰ Да би се избегле конотације које носи термин *субјект*, између осталог, Хајдегер је за биће коме припадају интенционална одношења сковао посебан термин – *Dasein*.

Резиме претходног излагања је следећи⁵⁷¹:

- Интенционалност није некакав постојећи однос између постојећег, субјекта и објекта, већ једна структура која сачињава односни карактер одношења *Dasein*-а као таквог,
- Интенционална структура одношења није нешто што је иманентно тзв. субјекту и што би тек потребовало трансценденцију, него је интенционално устројство одношења *Dasein*-а управо онтологјски услов могућности сваке трансценденције.

Хајдегер се супротставља томе да је искуство, суштински, однос неког одређеног у себи садржаног (*self-contained*) субјекта са пратећим менталним садржајем (унутрашње) и неког независног објекта (спољашње). Некада имамо такво искуство себе, али оно није једино и није примарно, већ изведено и повремено.⁵⁷² Такво искуство увек претпоставља нешто примарно, а то је битак-у-

⁵⁶⁸ Heidegger, *The basic problems of phenomenology*, 63.

⁵⁶⁹ Исто

⁵⁷⁰ Исто, 64.

⁵⁷¹ Исто, 65.

⁵⁷² Dreyfus, *Being-in-the-world, A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, 5.

свету, који се не може изложити у терминима субјект/објект. Ми смо увек укључени у неки однос са бићима и примарно се постављамо спрам њих без претходне рефлексије. Тек када се повучемо из ове укључености ми себе видимо као субјекте који контемплирају о неком објекту и тек тада избија цело поље разликовања субјект – објект, унутрашње – спољашње, перцепција – перципирано, итд.⁵⁷³ Теоријско знање, које је примерено описано терминима субјект/објект, утемељено је на примарнијем „знати-како“.

За потребе овог рада истаћи ћемо и то да Хајдегер за *представе* (*representations*) каже да се „... по својој суштинској природи, односе на нешто представљено [*represented*]; оне указују или реферишу на то, али не на такав начин да би им се та референтна структура најпре морала прибавити; оне је пре имају од самог почетка као ре-презентације [*re-presentations*, у смислу *поновне* презентације]“.⁵⁷⁴

2.2.2 Гадамерова филозофска херменеутика

У овом кратком приказу биће представљени неки од основних увида у вези са херменеутичким проблемом *разумевања*, које је изложио немачки филозоф Ханс Георг Гадамер (*Hans-Georg Gadamer, 1900-2002*), обједињујући их под називом *филозофска херменеутика*. Приказ се у главном ослања на Гадамерово капитално дело *Истина и метод*. За циљ овог дела, у предговору другом издању, Гадамер истиче да је био филозофске природе: да се испита „оно што нам се дешава изван нашег хтења и чињења“.⁵⁷⁵ Под тим се мисли на то *како је разумевање могуће?* Поменуто питање, за чијим одговором Гадамер трага, претходи сваком разумевајућем понашању субјективности и методском понашању разумевајућих наука.⁵⁷⁶ С обзиром на то, Гадамер користи израз *херменеутика*, пре свега, имајући у виду Хајдегера који је показао да *разумевање* није неки начин понашања субјекта већ сам начин битка *Dasein*-а.⁵⁷⁷ Реч *херменеутика* је употребљена да означи

⁵⁷³ Dreyfus, *Being-in-the-world, A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, 45.

⁵⁷⁴ Heidegger, *The basic problems of phenomenology*, 67.

⁵⁷⁵ Ханс-Георг Гадамер, *Истина и метод* (Београд: Федон, 2011), 11.

⁵⁷⁶ Исто, 12.

⁵⁷⁷ Исто

„основну покренутост тубивствовања [*Dasein*-а] која чини његову коначност и историјност и која стога обухвата целину његовог искуства света“.⁵⁷⁸

Мада је смисао Гадамерових истраживања да открије оно што је заједничко свим начинима разумевања, он је говорећи о херменеутичком проблему и разумевању, увелико вођен примером разумевања текста, тј. писане традиције. Стиче се утисак да је у *Истини и методу* то аспект који благо преовлађује. Ипак, основни принципи који се износе важе за разумевање уопште. Овде ће бити изложено Гадамерово виђење *интерпретације* и *разумевања* за које су карактеристични следећи изрази: херменеутички круг, предрасуде, традиција, херменеутичка свест и историјски-делатна свест, херменеутичка ситуација, хоризонт и стапање хоризоната, апликативна природа разумевања, те дијалогска структура и језичка природа разумевања.

2.2.2.1 Херменеутички круг и бесконачност разумевања

Једна од основних карактеристика разумевања уопште јесте његова *кружна природа*, представљена тзв. *херменеутичким кругом*. Херменеутичким кругом се изражава чињеница да разумевање увек започиње неким пројектовањем целине и неким претходно већ датим појмовима, који се затим, како процес разумевања одмиче, непрекидно замењују прикладнијим. Стални задатак разумевања јесте замена првобитних појмова прикладнијим, односно израда нових пројекција, антиципација које тек треба потврдити на *стварима*.⁵⁷⁹ Процес разумевања почиње увек од неког предразумевања, односно од предубеђења која су унапред дата. Ова предубеђења могу бити како с обзиром на начин на који сами користимо језик, тако и с обзиром на сам садржај који је језиком изражен.⁵⁸⁰ Наше разумевање нечијег текста или говора зависиће од освешћености начина на који ми користимо језик и од тога како ми видимо неку ствар. Други не мора да користи језик на исти начин као ми нити да разуме неку ствар као ми. Антиципације смисла неће бити исте за једног Србина, Кинеза или Арапина када се сусретну нпр. са реченицом „Ти си као пас!“.

⁵⁷⁸ Ханс-Георг Гадамер, *Истина и метод* (Београд: Федон, 2011), 12.

⁵⁷⁹ Исто, 348; термин *ствар* (*Sache*) који Гадамер користи односи се на „оно о чему је реч“, тј. предмет разумевања, а не просто ствар у смислу некаквог предмета.

⁵⁸⁰ Исто, 349.

Од интереса је истаћи једну битну разлику између романтичарског виђења кружне природе разумевања и разумевања како га види Гадамер.⁵⁸¹ Херменеутички круг подразумева стално кретање од дела према целини и обрнуто, при чему се разумевање непрестано развија. За романтичарску херменеутику, ово кретање у концентричним круговима шири јединство схваћеног смисла да би се процес закључио постизањем усклађености свих делова са целином – изостанак те усклађености представљао би неуспех разумевања. Романтичарска херменеутика је, по Гадамеру, разумевање видела као коначан процес, који је омеђен границама аутора чији се текст разумева. Захваљујући томе, веровало се да ће се премештањем у душевно стање аутора – *дивинаторни акт* – решити све тешкоће на које се у разумевању наилази. Тиме је у први план постављен аутор онога што се разумева, односно, задатак разумевања *ствари* сведен је на задатак разумевања аутора. Управо се томе противи Гадамер. У разумевању се, по њему, не ради о разумевању аутора, већ о разумевању онога што се каже, што је речено, изражено. Не премешта се у душевно стање аутора, већ у перспективу из које је он формирао своје погледе. Не враћа се на ауторову субјективност, већ се креће у простору смисла. Херменеутика не објашњава разумевање као неко тајанствено општење душа, већ као учешће у заједничком смислу.⁵⁸²

Разумевање о којем Гадамер говори је бесконачан процес и увек је одређено предразумевањем и антиципацијама које оно ствара. Кретање се никада не зауставља, али оно није јурење сопственог репа и заробљеност у зачараном кругу. Након сваког круга разумевања наше предразумевање није више исто као што је било, а самим тим није иста ни антиципација целине. Користи се израз херменеутички *круг* јер је уочљиво да се оно што је предмет разумевања тумачи оним што ће се само разумети тек након што се разуме предмет разумевања. Ова метафора круга, ипак, није сасвим примерена. Разумевање које карактерише херменеутички круг није непрестано долажење на исто место са којег се кренуло, већ се кругови шире, разумевање се развија. Можда је много примеренија метафора за овај процес спирала. Кретање по спирали је наизглед кружно, али нови круг се не исцртава из исте тачке са које је започет претходни. Она је блиска, али ипак не

⁵⁸¹ Гадамер, *Истина и метод*, 377.

⁵⁸² Исто, 378.

иста и „круг“ који се из ње формира обухватиће унутар себе оно прошло али ће бити и зачетак новог, наредног. У свему овоме се истиче један континуитет, историчност у којој лежи корен одговора на питање: откуда долазе предубеђења, предрасуде које леже у основи сваког разумевања?

2.2.2.2 *Предрасуде, традиција и историчност разумевања*

Битни појмови којима се карактерише историјска димензија разумевања, код Гадамера, су појмови *предрасуде* и *традиција*. Извор раније поменутих антиципација целине и предодређености Гадамер је нашао у *традицији* коју је желео да рехабилитује након што су јој била приписана искључиво негативна одређења, чему је, по његовом мишљењу, највише допринело просветитељство.

Борбу за слободу коришћења сопственог разума просветитељство је поистоветило са борбом против ауторитета, односно са борбом против предрасуда. Под ауторитетом се овде не подразумевају само утицајне личности, било из прошлости, било из садашњости, већ и *традиција*, која представља неку врсту безименог ауторитета. У просветитељству је термин *предрасуда* задобио искључиво негативно значење, што није одувек било тако. Оне су једнострано окарактерисане као нешто лоше, нешто што је увек усмерено против истине, тј. што омета пут ка њој, и захтевано је да се искорене и да се као једини ауторитет прихвати разум. За просветитељство, све што долази из традиције не мора бити истинито и једини исправни приступ традицији је уз сумњу и веру да ми то можемо боље знати. Зато је просветитељство, по Гадамеру, у ситуацијама када разум остане нем пред традицијом, када му оно што традиција говори изгледа бесмислено, било склоно да то оквалификује као разумљиво једино у контексту епохе у којој је настало и да га одбаци као нешто што не носи истину по себи.⁵⁸³ Такав став претпоставља да оно што је пренето традицијом не доноси ништа битно изван контекста у којем је поникло. Оно није *истина*, већ важи само у ограниченем контексту дате епохе. Тако је просветитељство отворило у гордости, не схватајући да изоловањем себе од традиције сече грану на којој седи. Историјска свест, која се развила из просветитељства и указивала на значај контекста епохе, није схватила да и сама подлеже истом принципу, да је и сама зависна од контекста сопственог

⁵⁸³ Гадамер, *Истина и метод*, 358.

временског тренутка и да је њено полагање искључивог права на истину подједнако илузорно. Сам ум, каже Гадамер, постоји за нас само у конкретном историјском виду, тј. стално зависи од околности у којима делује.⁵⁸⁴ Како Гадамер лепо каже, основна предрасуда просветитељства је предрасуда против предрасуда.⁵⁸⁵

Ми не располажемо слободно својим предрасудама и предубеђењима која нам окупирају свест⁵⁸⁶ па их се, стога, не можемо по жељи ослободити. Не ради се о томе да нам је нешто силом прилепљено као страном телу, већ је реч о нечему што одређује сам наш битак. Просветитељство и историјска свест су покушали да игноришу ову онтолошку карактеристику, илузорно верујући да је могуће ослободити се предрасуда и тако „чист“ сместити се у изоловани круг неке епохе у оквиру којег ће се ствари које из ње долазе „објективно“ разумети. Међутим, занемарено је нешто што је основа битка човека, а то је да је он сам, хтео то или не, веровао или не, увек у мрежи историјских утицаја. У сваком разумевању на делу је утицај историје јер сама питања која се постављају, као и мотивација за постављање одређених питања, одређени су њоме.⁵⁸⁷

Говорећи о ауторитету, Гадамер истиче да разлика између ума и ауторитета није тако непремостива како приказује просветитељство. Ауторитет не пада с неба већ се стиче. У основи ауторитета није пука послушност, већ је он повезан са сазнањем. Поштовати ауторитет у погледу неке ствари ипак значи просудити, признати да други има бољи увид, бољи суд - а то су заправо радње ума свесног својих граница.⁵⁸⁸ Овакво виђење ауторитета Гадамер проширује на традицију као безимени ауторитет. Њена суштина није у томе што се она слепо следи. Њена суштина је у *чувању* као акцији ума. Она није ствар чисте инерције, већ афирмације. Уз сваку револуцију и промену, које настају као акција ума, активни су и прихватање и чување, који су такође слободно изабране акције.⁵⁸⁹

Дакле, *традиција*, каква је горе описана, као безимени ауторитет онога што смо наследили, али не као пука инерција и беспоговорна послушност, одређује наше историјско бивствовање, тј. има моћ над нашим деловањем, понашањем и

⁵⁸⁴ Гадамер, *Истина и метод*, 359.

⁵⁸⁵ Исто, 352.

⁵⁸⁶ Исто, 382.

⁵⁸⁷ Исто, 389.

⁵⁸⁸ Исто, 363.

⁵⁸⁹ Исто, 366.

одређује наше установе.⁵⁹⁰ Таква традиција јесте извор предрасуда којима ми започињемо свако разумевање. Ми се не ослобађамо од традиције већ се увек смештамо у њу, оно што она говори је увек део нас.⁵⁹¹ Гадамер каже да традиција важи без образложења и да

... пре него што себе разумемо кроз процес самопреиспитивања ми себе на очигледан начин разумемо у породици, друштву и држави у којима живимо ... Самосвесност индивидуе само је пламсање у затвореном кругу историјског живота. Зато предрасуде појединца, много више него његови судови, јесу историјска стварност његовог бивствовања.⁵⁹²

Ово деловање традиције Гадамер истиче као кључни елемент који чини праву природу духовних наука, за разлику од природних.⁵⁹³ Истраживања духовних наука ношена су кретањем самог живота и њихов предмет и тема истраживања конституишу се захваљујући мотивацији која је на *посебан* начин мотивисана садашњошћу.⁵⁹⁴ Овим „*посебан*“ се жели истаћи да је и садашњост подједнако условљена прошлошћу, традицијом, коју духовне науке такође имају као предмет свог истраживања.

Историјској суштини човека, каже Гадамер, припада посебно искуство (*Erfahrung*)⁵⁹⁵, које он назива и *херменеутичким искуством*. Пре свега, реч је о искуству кроз које човек долази до свести о својој коначности и о границама моћи и самосвести његовог планирајућег ума.⁵⁹⁶ Овде искуство не представља поседовање нечег коначног, напротив, оно је живо. Општи карактер овог искуства је да оно важи само док га не оповргне ново искуство⁵⁹⁷, а то се стално дешава. Херменеутичко искуство има аспект и старог и новог и ова два аспекта су неодвојива. Ново искуство је увек искуство негације, односно, оно је ново управо зато што одудара од наших очекивања.⁵⁹⁸ Суштина искуства је у превазилажењу, а кроз њега је старо увек у вези са новим. Кроз процес стицања искуства о неком

⁵⁹⁰ Гадамер, *Истина и метод*, 365.

⁵⁹¹ Исто, 366.

⁵⁹² Исто, 360.

⁵⁹³ Исто, 367.

⁵⁹⁴ Исто, 369.

⁵⁹⁵ Исто, 454.

⁵⁹⁶ Исто, 455.

⁵⁹⁷ Исто, 447.

⁵⁹⁸ Исто, 453.

предмету мењају се и наше знање и његов предмет, при чему нови предмет садржи истину о старом.⁵⁹⁹ Са становишта *херменеутичке свести* ова дијалектика искуства се не завршава у неком закљученом знању, већ у отворености за искуство која је отворена самим искуством!⁶⁰⁰ Искусан човек није онај који поседује неко коначно, заокружено знање, већ онај који је радикално недогматичан.⁶⁰¹ Он је управо захваљујући искуствима која је стицао оспособљен да стиче и учи из нових.⁶⁰²

Следећа битна карактеристика *херменеутичког искуства* је његова веза са традицијом. О овој вези Гадамер говори као о Ја-Ти односу. Традицију не *сазнајемо* кроз искуство, већ с њом *разговарамо*, с њом се има однос као с неким Ти.⁶⁰³ Традиција је партнер у дијалогу.⁶⁰⁴ Али, напомиње Гадамер, то није однос где ово Ти желимо да начинимо предвидљивим и претворимо га у средство за наше циљеве, нити однос где га признајемо као личност, а да при том претендујемо да познајемо захтеве другог искључиво са свог становишта.⁶⁰⁵ У оба та случаја другог заправо игноришемо. Прави, живи однос са традицијом, као однос са Ти, подразумева препознавање и прихватање сопствене историчности, сопствене укоренености у тој традицији, која не ограничава, већ омогућује сазнање.⁶⁰⁶ Подразумева отвореност према традицији, допуштање да нам се она обрати и спремност да оно што каже прихватимо иако може бити против нас.⁶⁰⁷ Живи однос са традицијом подразумева прихватање тога да нама владају предрасуде и да их се не можемо лишити, да смо историјски условљени. Игнорисање води томе да се искуси моћ предрасуда и да оне нама неконтролисано овладају као *vis a tergo*.⁶⁰⁸ Овакво искуство, *херменеутичко искуство*, је у основи оног што Гадамер назива *историјски-произведена свест*. Суштина херменеутичке свести лежи у спремности за искуство, а не у некаквој методолошкој самоизвесности.⁶⁰⁹

⁵⁹⁹ Гадамер, *Истина и метод*, 453.

⁶⁰⁰ Исто, 454.

⁶⁰¹ Исто

⁶⁰² Исто

⁶⁰³ Исто, 456.

⁶⁰⁴ Исто, 457.

⁶⁰⁵ Исто

⁶⁰⁶ Исто, 460.

⁶⁰⁷ Исто, 461.

⁶⁰⁸ Исто, 460.

⁶⁰⁹ Исто, 461.

Веома је битно схватити да *разумевање* није неко искључиво субјективно делање, некаква чисто рефлексивна радња. У разумевању се ради о узајамности кретања традиције и интерпретатора, где традиција носи наше предразумевање и антиципацију смисла. За традицију је битно и заједништво у њеном дељењу. Она је ту како за мене тако и за друге, те је у том смислу и нешто „објективно“. Али, ту није реч о окамењеној ствари која се дели. Традиција је жива. То заједништво у дељењу ствара се кроз однос према традицији. Ми јесмо њиме одређени али га и сами стварамо тако што разумевајући учествујемо у догађању традиције и тиме, такође, сами одређујемо то догађање.⁶¹⁰ Као учествовање у догађању традиције, *разумевање* је чин сталног посредовања прошлости и садашњости.⁶¹¹

2.2.2.3 *Херменеутичка ситуација и стапање хоризоната*

Предрасуде делују неприметно и свесни смо их тек када су изазване, тј. када ствари не одговарају нашим очекивањима. Свест која је кључна за разумевање, али која се не стиче лако јесте свест о томе да смо под сталним утицајем историје – свест о *херменеутичкој ситуацији*.⁶¹²

Проблем са *херменеутичком ситуацијом* јесте што се ми увек налазимо у њој и не можемо је сагледати „објективно“ са неке неутралне тачке. Ми све што видимо видимо управо из ње. Зато је можемо описати као тачку са које је доступан одређени *хоризонт*, тј. видокруг. Херменеутичка ситуација, као историјска предатост, је предуслов самог разумевања, основа свим субјективним намерама и акцијама и ограничава сваку могућност разумевања традиције у некој историјској другојачијости.⁶¹³ Онај ко разумева не бира произвољно своје гледиште, већ је његово место увек унапред дато.⁶¹⁴ Да би се разумевање омогућило, треба прихватити постојање сопствене *херменеутичке ситуације* и њој примереног *хоризонта*, тј. треба суспендовати сопствене предрасуде. *Суспензија* овде није исто што и одбацивање, које је, заправо, немогуће. Суспензија предрасуда је пре допуштање питања – отварање могућности и држање тих могућности отвореним.⁶¹⁵

⁶¹⁰ Гадамер, *Истина и метод*, 380.

⁶¹¹ Исто, 377.

⁶¹² Исто, 389.

⁶¹³ Исто, 390.

⁶¹⁴ Исто, 422.

⁶¹⁵ Исто, 387.

Не ради се о заборављању сопствених предрасуда и слепом прихватању оног другачијег. То се не може. Не може се просто преместити у херменеутичку ситуацију другог и тако имајући туђи хоризонт разумевати из њега. Изоловани, затворени хоризонт је апстракција. Разумевање је увек *стапање хоризоната* у један заједнички, обједињујући хоризонт. Да би се оно друго приказало у свој својој различитости треба бити свестан постојања сопствених предрасуда. Само тада оно може своју фактичку истину да супротстави нашем предубеђењу.⁶¹⁶ Ми не разумевамо премештањем у нечију херменеутичку ситуацију тако што просто мењамо хоризонт. Напротив, ми већ морамо имати хоризонт да бисмо се преместили у неку ситуацију.⁶¹⁷ У супротном, без сопственог хоризонта, не бисмо могли видети другу ситуацију као различиту, другачију. Једино што *херменеутички обучена свест* захтева јесте та отвореност за различитост, али отвореност која увек подразумева довођење у везу тог другог, страног мишљења са сопственим.⁶¹⁸ Преместити се у нечију херменеутичку ситуацију заправо значи у њу унети себе, са својим хоризонтом, чиме тек постајемо свесни различитости, тј. индивидуалности другог, али и себе. Ово премештање није ни емпатија ни потчињавање другог нашим мерилима, већ уздизање до више општости која превазилази партикуларност и интерпретатора и аутора чији се продукт интерпретира⁶¹⁹ – *стапање хоризоната*.

Дакле, свако разумевање је увек одређено херменеутичком ситуацијом интерпретатора. Имајући у виду оно што је до сада речено о традицији и историјском битку човека, стварни смисао који ословљава интерпретатора у разумевању одређен је и целином тока историје која одређује херменеутичку ситуацију. Управо у томе, каже Гадамер, лежи објашњење романтичарске формуле да се аутор може разумети „боље“ него што је он себе разумео, тј. да смисао надмашује аутора. Не зато јер смо свеснији оног што је на њега утицало, а што он није експлицитно сагледавао, већ због тога што је разумевање увек и продуктивна, а не само репродуктивна активност.⁶²⁰ „Боље“, каже Гадамер, заправо значи „другачије“ - ми увек разумемо на другачији начин. Зато је откривање правог

⁶¹⁶ Гадамер, *Истина и метод*, 351.

⁶¹⁷ Исто, 393.

⁶¹⁸ Исто, 350.

⁶¹⁹ Исто, 394.

⁶²⁰ Исто, 383.

смисла, тј. разумевање, *бесконачан процес*. Кроз сусрет са другачијим, а он се по питању исте ствари изнова дешава у свакој епохи, јер је увек другачија херменеутичка ситуација, стално се откривају нови извори грешака, али се откривају и раније неслућене смисаоне везе.⁶²¹ Зато се не може говорити о тачности или нетачности интерпретације, али се може говорити о *продуктивности временске дистанце*, која омогућава да локалне и ограничене предрасуде одумру, а да се истакну оне које управљају истинским разумевањем.⁶²²

Гадамер говори о томе како нас у нади и страху увек погађа оно најближе, те да под утицајем тог најближег приступамо ономе што долази из прошлости.⁶²³ Можемо додати да под утицајем тог најближег приступамо свему. У том смислу говоримо о *хоризонту садашњости* преко којег наш поглед не сеже.⁶²⁴ Међутим, не треба заборавити да не постоји неки изоловани, затворени *хоризонт садашњости*. Он није образован одвајањем од прошлости, већ је у процесу непрестаног формирања, кроз трајно преиспитивање предрасуда, чији важан део јесте управо сусрет са прошлостју и разумевање традиције из које потичемо.⁶²⁵ Разумевање је, каже Гадамер, процес стапања тих хоризоната, који *наизглед* постоје засебно.⁶²⁶ Историјска свест, која је свесна своје различитости, и стога одваја свој хоризонт од хоризонта традиције, заправо је сама попут наслаге преко делујуће традиције, те одмах спајањем оног што је међусобно одвојено себе изражава у јединству историјског хоризонта којег тако стиче.⁶²⁷ У процесу разумевања долази до стапања хоризоната, тј. историјски хоризонт се укида оног часа када се и пројектује и постизање тог спајања на контролисан начин заправо обавља *историјски произведена свест*.⁶²⁸ Овај нови, велики хоризонт, којег заједнички чине историјски хоризонт и хоризонт садашњости, обухвата историјску дубину наше самосвести!⁶²⁹

⁶²¹ Гадамер, *Истина и метод*, 386.

⁶²² Исто

⁶²³ Исто, 394.

⁶²⁴ Исто, 395.

⁶²⁵ Исто

⁶²⁶ Исто

⁶²⁷ Исто, 396.

⁶²⁸ Исто

⁶²⁹ Исто, 393.

2.2.2.4 Апликативни карактер разумевања

Још једна битна одлика разумевања, коју је Гадамер истакао, јесте његов *апликативни карактер*. Разумевање увек подразумева *примену*. Оно никада није просто понављање или репродукција, већ увек примена на садашњу интерпретаторову ситуацију.⁶³⁰ Разумевање је *посебан случај* примене општег на конкретну ситуацију, јер се ту не ради о простом логичком подвођењу посебног под неко унапред дато опште.⁶³¹ *Примена* није нешто што следи након стеченог знања, као што нпр. неко за свагда научено теоретско знање примењујемо накнадно у пракси или неко претходно стечено мајсторско искуство изнова ангажујемо при изради ствари. Разумевање подразумева да се у сваком тренутку, у свакој конкретној ситуацији, разуме на нов и другачији начин.⁶³² Интерпретатор, да би разумео, не сме, али и не може, занемарити себе и мора повезати оно што разумева са конкретном херменеутичком ситуацијом у којој се сам налази.⁶³³ Да би ово појаснио Гадамер наводи специфичност спровођења закона, што никада није просто подвођење под опште правило, већ се пресуда увек доноси као интерпретација закона с обзиром на специфичну ситуацију, правним тумачењем се конкретизује закон у сваком појединачном случају.⁶³⁴ Такође, наводи и врло убедљив пример моралног знања, које се не учи рутински, већ се исправно делање увек одређује спрам ситуације која од неког захтева делање. Примена увек саодређује разумевање. Делање и разумевање су тешко одвојиви. Како каже Гадамер, може се говорити само о *сликама-водиљама* које важе као шеме које се конкретизују тек у ситуацији онога који делује. Не ради се о вечним нормама, нити о пуким конвенцијама, већ је природа ствари таква да се она одређује тек у процесу примене тих слика-водиља.⁶³⁵

Онај који разумева другог не стоји по страни већ размишља заједно с другим из перспективе *специфичне* повезаности с њим, као да је и сам погођен његовом муком.⁶³⁶ Не треба погрешно разумети да Гадамер овим говори о емпатији. Реч је

⁶³⁰ Гадамер, *Истина и метод*, 397.

⁶³¹ Исто, 402, 416.

⁶³² Исто, 398.

⁶³³ Исто, 416.

⁶³⁴ Исто, 408, 423.

⁶³⁵ Исто, 412.

⁶³⁶ Исто, 415.

о кретању у истој сфери смисла и неизбежном повезивању са сопственом ситуацијом, а не о уживљавању или саосећању. Мада се смисао који се разумева конкретизује и довршава тек у тумачењу интерпретатора, никако се не ради о произвољности.⁶³⁷ Правник никада неће рећи да је примена закона потпуно слободна, нити ће филолог рећи да је тумачење текста потпуно слободни избор.⁶³⁸ Полагаће се извесно право на „објективност“. Ипак, с друге стране, интерпретатор не може заузети неку историјску дистанцу и поставити се као потпуно одвојен од предмета разумевања. Разумевање увек укључује апликацију.⁶³⁹

Наука, чији су истакнути представници природне науке, је та која жели да искључи сваку субјективност, која поставља захтев да може разумети само онај који није укључен, који се држи по страни, ко је на дистанци, али то није могуће у случају духовних наука. Питање је да ли је нешто такво уопште могуће?

Интерпретатор се увек сам налази у делатно-повесној, *историјски произведеној свести* и у разумевању он увек разумева себе.⁶⁴⁰ Разумевати нешто увек подразумева примену сопствених предрасуда. Увек је апликација. Кроз нарушавање очекиваног наше предрасуде бивају изазване и постаје се свесним њиховог постојања, а с обзиром на то да представљају основу нашег битка, тиме се разумева и сопствени битак. Херменеутичка свест је отворена, она допушта и препознаје различитост другог, али самим тим и сопствену индивидуалност. Боље разумевање предмета разумевања увек је и боље разумевање себе. Постати свестан постојања сопствених предрасуда и њихове нужности јесте бивати свестан своје херменеутичке ситуације, разумевати свој битак. Треба имати на уму да је сваки смисао повезан са Ја, да сваки смисао предања постаје конкретан (тј. разуме се) у својој повезаности с разумевајућим Ја.⁶⁴¹

2.2.2.5 Дијалошка структура и језичка устројеност разумевања

На крају овог кратког прегледа основних херменеутичких појмова, које је представио Гадамер у делу *Истина и метод*, биће изложено виђење дијалошке

⁶³⁷ Гадамер, *Истина и метод*, 426.

⁶³⁸ Исто

⁶³⁹ Исто

⁶⁴⁰ Исто, 436.

⁶⁴¹ Исто, 593.

структуре разумевања и улоге језика, као једног од најистакнутијих Гадамерових доприноса херменеутичкој мисли.

Гадамер сматра да је структура херменеутичког искуства суштински одређена *питањем*. Различитост ствари, тј. новина искуства, потиче из отворености, а отвореност има структуру питања – тако или овако? – и тек питање отвара бивствовање оног што је упитано.⁶⁴² Гадамер каже да питање увек има предност над одговором и да је управо оно у основи *знања*, које увек значи бављење супротностима.⁶⁴³ Нема знања без отварања према непознатом, различитом, другачијем, супротном, а оно је увек кроз питање. Знање задобија само онај који зна да не зна, јер само он може постављати питања.⁶⁴⁴ Међутим, није лако поставити питање. Питање је оно што омогућује одговор, што даје правац из којег се једино може дати одговор који ће бити смислен.⁶⁴⁵ Питање мора отворити хоризонт могућности, мора се конкретизовати у „тако или овако“.⁶⁴⁶ Поставити питање значи сагледати сопствени хоризонт. Суочити се са сопственим предрасудама. Из ове предности питања над одговором следи значај *дијалектике* као умећа постављања питања, односно, умећа вођења *правог дијалога*.⁶⁴⁷ Дијалог се води са оним другим, без обзира да ли је то особа или текст. За прави дијалог је, по Гадамеру, кључна истрајност у отворености према другом, истрајност која подразумева истинско слушање, без жеље да се други потчини и његово мишљење надвлада, већ напротив, да се његови аргументи појачају, како би се кроз различитост у односу на наше отворила даља питања. Разумевање има форму дијалога, односно, разговора, споразумевања. Када наше мишљење одудара од мишљења које му стоји насупротив, излаз се тражи у кретању тамо-амо дијалога, што подразумева да су учесници у дијалогу спремни да признају вредност онога што им је страно, да не одбацујући своје одмеравају туђе противаргументе, што води једном неприметном, али не произвољном, *преношењу гледишта*.⁶⁴⁸ Код Гадамера ово важи како за разговор између саговорника, тако и за разумевање текста. Оно

⁶⁴² Гадамер, *Истина и метод*, 462.

⁶⁴³ Исто, 465.

⁶⁴⁴ Исто, 463.

⁶⁴⁵ Исто, 462.

⁶⁴⁶ Исто, 463.

⁶⁴⁷ Исто, 467.

⁶⁴⁸ Исто, 489.

што им је заједничко јесте то да се у оба случаја има у виду оно што се поставља пред некога – *ствар* о којој се разговара или коју покушавамо да сагледамо у тексту. Битно је уочити да Гадамер не ставља акценат на учеснике дијалога као *субјекте*, већ на оно што се налази између њих, на *ствар* која је предмет разговора. Прави дијалог не одређују сами саговорници, већ га усмерава ствар која је предмет разговора; људи јесу учесници дијалога али у првом плану је мишљење које изражавају, оно што се ту, између њих, појављује, које није ни моје, ни твоје, већ премашује субјективна мишљења саговорника.⁶⁴⁹

Занимљиво је Гадамерово поимање разумевања, тј. интерпретације текста као својеврсног дијалога. Текст је посебан случај јер с друге стране не постоји саговорник коме се може непосредно поставити питање и од кога би се добио нови, другачије формулисани одговор. Текст који треба да разумемо је у писму фиксирани говор, он је одвојен од аутора и стојимо сами наспрам њега. Поставља се питање шта је ту заправо дијалог? С ким и како се води разговор? По Гадамеру, интерпретација је та којом се текст враћа из отуђења у живу садашњост разговора. Текст треба схватити као одговор на питање које интерпретатор покушава да реконструише. У интерпретатору питање добија живот и из њега се даље шири хоризонт у оквиру којег леже други могући одговори. Кроз откривање овог хоризонта појављује се јасније *ствар* која је прави предмет разумевања. Тако текст постаје саговорник - он нуди одговор, али и запиткује. Треба бити обазрив да се не би направила грешка историцизма и да се тако откривени хоризонт питања схвати као „објективно“ дат, изоловано од „субјективности“ интерпретатора. Тај значењски хоризонт, по својој суштини, није затворен. Његово откривање, као својеврсна реактуализација у разумевању, јесте само једна историјска могућност оног што се разумело, што је нужност нашег историјског постојања - други интерпретатори након нас увек ће другачије разумевати.⁶⁵⁰ Мора бити јасно да не постоји неко становиште изван наше историјске условљености са којег би се разумевало и са којег би проблем који се поново сазнаје кроз интерпретацију био увек идентичан.⁶⁵¹

⁶⁴⁹ Гадамер, *Истина и метод*, 469.

⁶⁵⁰ Исто, 475.

⁶⁵¹ Исто, 478.

Дијалог са текстом је дијалог, а не монолог, зато што нас текст најпре прозива да реконструишемо питање на које је он могући одговор, затим нас упућује на суочавање са сопственим предрасудама и, што је кључно, кроз новоотворени хоризонт питања поставља нова питања. Он на тај начин, пре свега, поставља *ствар* о којој је реч између себе и нас, доводећи нас у ситуацију да је разумевамо, уз неизбежни апликативни аспект самог разумевања. Интерпретација текста је дијалог са текстом јер не дозвољава да се наше разумевање ствари изметне у производ некакве самоволне субјективности, што би водило у произвољност, што не би било право разумевање. Текст се опире произвољности. Интерпретација није произвољна, већ се током ње *ствар* показује у ширем хоризонту, који настаје стапањем хоризонта текста и нашег хоризонта.

Суштински, оно што је описано да се дешава при разумевању текста не разликује се од разумевања нечијег говора. Текст само до екстрема истиче неке суштинске особине разумевања. И у разговору ми реконструишемо питање и хоризонт питања саговорника, да бисмо на крају до разумевања дошли кроз стапање хоризоната. Разлика је што у случају разговора имамо прилику да у реконструкцију укључимо и живу реч аутора.

У дијалогу је оно место где Гадамер открива језик као кључни фактор разумевања. *Комуникација смисла*, која се врши у дијалогу, могућа је само уз помоћ *језика!*⁶⁵² Стапање хоризоната је, заправо, учинак језика!⁶⁵³

Дакле, разумевање саговорника у разговору и интерпретација текста као заједничко имају дијалошку структуру, кроз коју се откривају две битне карактеристике – *примарност ствари над субјектом и језичка природа разумевања*. У разговору саговорник покушава да се са другим споразуме око *ствари*, док при интерпретацији текста, слично, интерпретатор покушава да разуме *ствар* коју казује текст. Такође, ово разумевање/споразумевање се, у оба случаја, нужно дешава у *језичкој форми*.⁶⁵⁴ Преношење гледишта између саговорника, које је кључна карактеристика дијалога, заправо представља долажење до *заједничког*

⁶⁵² Гадамер, *Истина и метод*, 469.

⁶⁵³ Исто, 480.

⁶⁵⁴ Исто, 481.

мишљења и језика.⁶⁵⁵ Разумети ствар, споразумети се око ње, није да се најпре нешто разуме па да се накнадно преточи у речи, већ је само догађање разумевања долажење-у-језик саме ствари.⁶⁵⁶ Проналажење заједничког језика поклапа се са чином разумевања и споразумевања.⁶⁵⁷ Није да разговор само претпоставља заједнички језик, већ га и ствара⁶⁵⁸.

За Гадамера, језик није пуко средство, оруђе, које човек користи да би за потребе комуникације репрезентовао неки унапред дати свет. Он није прости производ конвенције, нити је имитационог карактера, попут копије која има нешто од оног што репрезентује. Права природа језика је другачија. Исправност речи се не одређује тиме да ли она указује, реферише, на неку *унапред дату* ствар. Напротив, реч је увек исправна, увек јесте, јер у супротном не би била реч, не би имала значење, већ би представљала празно звучање. Реч је реч само уколико већ мни ствар. Сама реч је увек значење, али она не претходи сваком искуству бивствујућег, већ је неодвојива од њега. Самом искуству је својствено да тражи и налази речи које га изражавају.⁶⁵⁹

Гадамер указује на сложеност односа мишљења и говора и за његово представљање служи се аналогијом са религијском догмом једносуштности Бога Оца и Сина. У истом контексту Гадамер говори о унутрашњој речи – *вербум* – за коју Августин каже да се не може показати у свом истинском бивствовању човеку, јер се на сваком људском језику нешто другачије каже, каже се каквим га ми видимо чулима, а не какво јесте. Та унутрашња реч није ни изговорена, ни замишљена у сличности звука, за разлику од спољашње речи, која се препознаје као реч одређеног језика.⁶⁶⁰ Ова унутрашња реч је промишљање ствари до краја, процес изражавања мисли који је одређен коначношћу људског бића, односно његовим дискурзивним разумевањем, јер наше разумевање не обухвата оно што зна у једном укључујућем погледу, већ из себе мора извлачити оно што мисли и презентовати га себи као у једном унутрашњем дијалогу са собом.⁶⁶¹ Постоји

⁶⁵⁵ Гадамер, *Истина и метод*, 489.

⁶⁵⁶ Исто, 481.

⁶⁵⁷ Исто, 490.

⁶⁵⁸ Исто, 481.

⁶⁵⁹ Исто, 525.

⁶⁶⁰ Исто, 529.

⁶⁶¹ Исто, 530.

сукцесивност дискурзивности људског мишљења, али она није у основи временска, каже Гадамер, не ради се о простом следу мисли већ о мишљењу једног па другог, у чему постоји некакво знање о томе како да се нека ствар повеже са следећом.⁶⁶² Гадамер овај процес квалификује као *emanatio intellectualis*, *духовни процес*.⁶⁶³ Овде је битно то да се не ради о неком акту сазнавања који претходи формирању речи, већ да је оно сам чин сазнања, акт истовремен са формирањем мишљења.⁶⁶⁴

За разлику од речи Бога, која га изражава у *потпуности* и *непосредности*, људска реч никада не може да изрази људски ум у потпуности, већ је он увек растурен у мишљења о овом или оном⁶⁶⁵ – *дискурзиван*. Свака наша мисао је *догађај* ума и реч људске мисли, која је усмерена према ствари, никада не може ствар садржати као целину унутар себе. Због тога постоји тежња мишљења да стално прелази на нове концепције јер се не може у потпуности реализовати ни у једној.⁶⁶⁶ За Гадамера, свеодређујућа основа херменеутичког феномена јесте коначност нашег историјског искуства, а поредак и структура тог искуства се изворно обликују и стално мењају у самом језику.⁶⁶⁷ Наше целокупно искуство света, посебно оно херменеутичко, развија се из језичке средине, језика као медијума.⁶⁶⁸ Медијум језика, који се односи на целину бивствујућег, повезује историјску суштину човека са собом (језиком) и светом.⁶⁶⁹ Веома је битна та целина језика, захваљујући којој свака реч која се изговори собом побуди одјек целине језика којој та реч припада, као и целину погледа на свет који је тој целини у основи.⁶⁷⁰ Зато је уз реч која се исказује увек присутно и оно неисказано.⁶⁷¹ Говорење увек уводи у игру *целину смисла*, коју, због коначности људског говорења, никада не може у потпуности изразити.⁶⁷² Људско говорење носи бесконачност смисла, али је коначно у свом разлагању и тумачењу.⁶⁷³

⁶⁶² Гадамер, *Истина и метод*, 532.

⁶⁶³ Исто; у енглеском преводу уместо „духовни процес“ стоји „mental process“; Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London, New York: Continuum, 2006), 422.

⁶⁶⁴ Гадамер, *Истина и метод*, 533.

⁶⁶⁵ Исто, 534.

⁶⁶⁶ Исто

⁶⁶⁷ Исто. 573.

⁶⁶⁸ Исто

⁶⁶⁹ Исто. 574.

⁶⁷⁰ Исто

⁶⁷¹ Исто

⁶⁷² Исто

⁶⁷³ Исто

У вези са односом језика и мишљења, згодно је истаћи оно што Гадамер каже у вези са интерпретацијом текста, јер ти увиди покривају и шире поље. Наиме, он говори о томе да је оно што је записано издигнуто у *јавну сферу значења* и тако одвојено од аутора и првобитне публике којој је било намењено.⁶⁷⁴ Речи су на тај начин уздигнуте у *сферу смисла* којег изражавају и тиме досежу извесну *идеалност*, која превазилази коначност и пролазност.⁶⁷⁵ Међутим, слично важи и за изговорену реч, с тим што текст, као фиксирани говор, до крајности истиче овај елемент смисла, стављајући у други план елементе емоционалне експресије и сл. који прате живи говор. Изговорена реч се, тим што је настала у саобраћању између људи, такође, на сличан начин као писана, вазнела у *сферу смисла* која јој улива дах „вечности“. Штавише, сама способност језика да се може записати потиче од природе говора да учествује у идеалности смисла који је њиме искомунциран.⁶⁷⁶ Разумевање се догађа управо ту, у овој сфери смисла, која је увек посредована језиком. Да би се нешто разумело оно се мора ту наћи, а ту стиже само посредством језика, посредством речи која се узноси у сферу смисла. Свест која разумева је увек историјска свест која комуницира с традицијом. Како традицију чини *континуитет памћења*, захваљујући којем она може постати део нашег света и захваљујући чему нешто из ње може бити изречено непосредно⁶⁷⁷, чини се да баш овај *континуитет памћења*, заједно са језиком кроз који се пројављује, образује *сферу смисла* о којој Гадамер говори.

Од значаја за овај рад је и Гадамерово поимање начина формирања појмова. Наиме, он не види формирање појмова у језику као процес који прати структуру логике, тј. шему индукције, апстракцију и генерализацију. Напротив, класификаторска логика по њему долази тек накнадно, захваљујући ономе што је већ припремио језик.⁶⁷⁸ Ми се током говора не водимо експлицитно класификацијама и општостима рода, у језичкој свести нема експлицитне рефлексije о ономе што је заједничко различитим стварима.⁶⁷⁹ Све што се о нечему

⁶⁷⁴ Гадамер, *Истина и метод*, 495.

⁶⁷⁵ Исто, 493.

⁶⁷⁶ Исто, 495.

⁶⁷⁷ Исто, 493.

⁶⁷⁸ Исто, 540.

⁶⁷⁹ Исто, 539.

каже речено је у склопу посебних околности које се имају у виду те је, на крају, употребљени општи појам обogaћен датим погледом на ствар.⁶⁸⁰ Наравно да се при говору користе већ постојеће речи, које имају општа значења, али када се таква реч употреби, да би се нешто изразило, не мора то бити примена логичког класификовања, сродност не мора бити генеричка (генеричка општост). Напротив, најчешће се следи шире искуство и трага се за сличностима у појави ствари или у њиховим значењима за нас.⁶⁸¹ У вези са овим Гадамер каже:

Артикулација речи и ствари коју сваки језик изводи увек представља природно образовање појмова које се јако разликује од система научног образовања појмова. Она у потпуности следи људски аспект ствари, систем човекових потреба и интереса. Ономе што нека језичка заједница сматра битним за неку ствар може се давати исто име као другим стварима које су можда сасвим другачије у сваком погледу, све док имају исто својство битно заједници. Давање имена ни у ком случају не одговара суштинским појмовима науке ни њеном класификаторском систему рода и врсте.⁶⁸²

У овој способности да изрази сличност лежи, како каже Гадамер, генијалност језичке свести, чија се суштинска природа изражава у метафоричности.⁶⁸³ Мишљење се служи залихом речи и појмова коју је створио језик, али се у метафоричком преношењу појмови непрестано развијају и језик живи. Реч која је постала знак губи своју примарну везу са мишљењем и њихов однос постаје инструменталан, као у наукама⁶⁸⁴, али се суштина везе мишљења и језика одржава у свакодневном језику који, поред науке и њених термина, наставља својим током.

Ако се има у виду Гадамерова тврдња да суштину традиције чини то да она постоји у језику, да је суштински језичког карактера⁶⁸⁵, стиче се утисак да основа метафоричности језика лежи у традицији која у њему обитава, која се њиме преноси, односно у колективном памћењу. Као што је поменуто, оно што је заједничко стварима одређено је и оним што језичка заједница види битним у њима. Захваљујући ономе што је у датом језику наслеђено, баштињено традицијом, језик јесте поглед на свет одређене заједнице. Али, каже Гадамер, не може се тек

⁶⁸⁰ Гадамер, *Истина и метод*, 539.

⁶⁸¹ Исто

⁶⁸² Исто, 547.

⁶⁸³ Исто, 539.

⁶⁸⁴ Исто, 545.

⁶⁸⁵ Исто, 492.

простим учењем страног језика као таквог сусрести са новим погледом на свет, нужна је употреба тог језика у саобраћању с његовим говорницима или у проучавању литературе на том језику.⁶⁸⁶ Знати неки језик значи моћи мислити у њему. Не можемо никако побећи од сопственог језика, он је увек присутан. Научити и разумети туђ језик значи допустити му да нам се у својој различитости обрати. Сопствени језик није препрека јер тек ако укључимо сопствени поглед на свет може нас заокупити оно казано, тек тако ћемо га препознати као различито.

Након излагања основних карактеристика речи, тј. говора и језика, може бити јасније Гадамерово поимање језичке природе разумевања, односно, *језичке интерпретације*.

Нема разлике између разумевања и интерпретације, каже Гадамер, они су међусобно неодвојиви.⁶⁸⁷ *Свако разумевање јесте интерпретација*. Не интерпретира се да би се разумело, већ је сама интерпретација чин разумевања, провођење разумевања, начин на који се одвија разумевање.⁶⁸⁸ То је чин који се до краја реализује тек у експлицитности *језичке интерпретације*, која омогућује однос са другим.⁶⁸⁹ Језичка интерпретација је форма сваке интерпретације, чак и оне која се примењује на нешто што није текст, нпр. ликовно или музичко дело.⁶⁹⁰ Међутим, не треба схватити да интерпретативне идеје леже спремне у неком лингвистичком складишту из којег их треба извући да би појасниле оно што се опире непосредном разумевању. *Разумевање се појављује, догађа у медијуму језика, као интерпретација која се одвија у језику који допушта ствари да дође до речи.*⁶⁹¹ Овај међусобни однос разумевања, интерпретације и језика, јединство разумевања и интерпретације, изражава један, раније поменути, општији однос - нераскидиво јединство мишљења и језика.⁶⁹² Гадамер инсистира на томе. Ми никада не можемо у потпуности наше говорење одвојити од себе и поставити га за предмет рефлексије, јер свако мишљење о језику се и само враћа у језик - ово обитавање

⁶⁸⁶ Гадамер, *Истина и метод*, 554.

⁶⁸⁷ Исто, 503.

⁶⁸⁸ Исто, 491.

⁶⁸⁹ Исто, 502.

⁶⁹⁰ Исто, 503.

⁶⁹¹ Гадамер, *Истина и метод*, 491; Gadamer, *Truth and Method*, 390; Ханс-Георг Гадамер, *Истина и метода* (Сарајево: ИП „Веселин Маслеша“, 1978), 422.

⁶⁹² Гадамер, *Истина и метод*, 492, 507, 508.

мишљења у језику је дубока тајна језика и мишљења.⁶⁹³ Језик је празан ако се занемари садржај којег исказује, у њему тада ништа не остаје. Уколико се проучава без конкретног садржаја запоставља се то да он није само предмет који се може истраживати, већ и да обухвата све што икада може бити предмет истраживања.⁶⁹⁴ Одвајање језика од садржаја је апстракција која замагљује његову праву суштину.

Језичност разумевања не значи да се може разумети само оно изговорено или написано. Ми, наравно, разумевамо и оно што није реч (слика, музика, вајарско дело, ...). Међутим, по Гадамеру, нешто такво се не разумева само из себе, већ је разумевање увек интерпретација⁶⁹⁵ која се, као таква, одвија у медијуму језика и којом се врши повезивање са традицијом која у језику обитава. Све што се разумева вазноси се, посредством језика, у сферу смисла и једино тако може бити разумљено. Разумевање је интерпретација (и обрнуто) тиме што се посредством језика отвара један значењски хоризонт, херменеутички хоризонт, у оквиру којег разумевано задобија своје значење. До одређеног значења се долази стављањем разумеваног у однос спрам целине могућих значења у оквиру које се крећемо, а та целина је, по Гадамеру, изражена језиком. Ми се кроз њу крећемо говорећи и разумевање јесте превођење разумеване ствари на наш језик. Према томе, разумети јесте преводити на познати језик. Интерпретација је увек посредовање између појмова интерпретатора и оног што се имплицитно налази у интерпретираној ствари, а које као неко по-себи интерпретатор не може непосредно видети. Интерпретацијом се у игру уводе сопствене предрасуде, али не да би се надредиле или подредиле разумеваној ствари, већ да би се препознале и преиспитале. Интерпретатор не говори изворним језиком разумеване ствари, неопходно је превођење, стапање хоризоната, а то је интерпретација, да би се потом, уколико дође до стапања хоризоната, на заједничком језику могло мислити. Гадамер ово изражава казујући да свака интерпретација мора да се прилагоди херменеутичкој ситуацији којој припада.⁶⁹⁶ У успешном разговору, захваљујући језику, саговорници долазе под

⁶⁹³ Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2008), 62.

⁶⁹⁴ Гадамер, *Истина и метод*, 510.

⁶⁹⁵ Исто, 494.

⁶⁹⁶ Исто, 502.

утицај истине предмета разговора која их повезује у ново заједништво којим бивају преображени и не остају оно што су били.⁶⁹⁷

Језичност човековог херменеутичког искуства одређује и посебну природу људског света. Гадамер каже да свет постоји за човека на начин на какав не постоји ни за једно друго биће, односно, он је вербалан по природи, тј. језички је устројен.⁶⁹⁸ У сазнавању себе и света ми смо увек већ обухваћени језиком и како човек ураста у језик тако га он уводи у одређени однос и понашање спрам света⁶⁹⁹ - у том смислу је човеково *бивствовање-у-свету* примордијално језичко. Језик је независан од појединца⁷⁰⁰ и представља извесни *поглед на свет*.⁷⁰¹ Ипак, по Гадамеру, треба имати на уму и да свет није различит од виђења у којима се појављује.⁷⁰² Језик нема живот независан од света који се у њему језички изражава, већ је његов стварни битак у чињеници да је свет представљен у њему.⁷⁰³ Захваљујући језику човек *има* свет, што заправо значи да има однос према свету, оријентацију спрам њега⁷⁰⁴, какав друга бића немају. За разлику од човека, друга жива бића су усађена у свет, немају слободу спрам свог окружења, као што је човек има. Захваљујући језичком устројству његовог света, човек се може дистанцирати од окружења, али не у смислу потпуног одвајања, измештања из окружења, већ у смислу заузимања другачијег односа према њему.⁷⁰⁵ За разлику од комуникација између животиња, која нема значајнију варијабилност и чији је зов увек тек сигнал који припаднике исте врсте наводи на одређено понашање, језик је суштински варијабилан, тј. постоје разне могућности да се нешто каже унутар једног језика, а може се изрећи и на различитим језицима.⁷⁰⁶ За разлику од осталих живих бића, у језику се људи споразумевају око самих ствари и односа између њих, а укупност свега тога јесте свет – у људском језику се разоткрива „свет“.⁷⁰⁷ Језичко

⁶⁹⁷ Гадамер, *Истина и метод*, 482.

⁶⁹⁸ Исто, 556; Гадамер, *Истина и метода*, 479.

⁶⁹⁹ Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, 63.

⁷⁰⁰ Гадамер, *Истина и метод*, 556.

⁷⁰¹ Gadamer, *Truth and Method*, 440.

⁷⁰² Гадамер, *Истина и метод*, 561.

⁷⁰³ Исто, 556.

⁷⁰⁴ Исто

⁷⁰⁵ Исто, 558.

⁷⁰⁶ Gadamer, Hans-Georg. *Philosophical Hermeneutics*, 60.

⁷⁰⁷ Гадамер, *Истина и метод*, 559.

споразумевање раскрива само бивствујуће.⁷⁰⁸ Животиње комуницирају, али немају језик. Захваљујући језику постоји *свет као заједничко тло* које повезује оне који разговарају и суштина језика јесте у разговору јер тек у процесу споразумевања језик се потпуно реализује.⁷⁰⁹ Дакле, језик није пуко средство које се употребљава. Људско искуство света је суштински језичко или како Гадамер такође каже - свет је језички устројен.⁷¹⁰ Имајући језик човек *има свет*.

Гадамер поставља и питање адекватности појма *свет-по-себи*. По њему, неоспорно је да свет може да постоји и да ће вероватно постојати без човека⁷¹¹, али је јасно и то да не постоји никакво вањско становиште, изван људског, које би било мерило за исправност нашег искуства света. Као што је поменуто, свет није различит од виђења у којима се појављује⁷¹², а у сваком таквом *виђењу* света подразумева се бивствовање-света-по-себи.⁷¹³ Дакле, свако људско искуство света је језичко и као такво једно „виђење“ света које је суштински отворено за даља ширења. Раније су поменути коначност људске природе и дискурзивност људског ума, чиме је условљено да је свака наша мисао *догађај* ума и да реч људске мисли, усмерена према ствари, никада не може садржати ствар као целину унутар себе. Стога, истакнуто је, постоји тежња мишљења да стално прелази на нове концепције, јер се не може у потпуности реализовати ни у једној.⁷¹⁴ Неко виђење света, одређени језички поглед на свет, у стању је да се кроз ову тежњу ка новим концепцијама прошири и обухвати друга виђења. Сопствено виђење, из којег се друго види као другачије, не одбацује се као неистинито, већ је у стању да разуме аспект света који се појављује у другом језику.⁷¹⁵ Језичка структура људског искуства света у стању је да обухвати најразноврсније животне односе.⁷¹⁶ На пример, без обзира на то што нам је познат модел хелиоцентричног планетарног система, у језику Сунце и даље *излази и залази*, и даље се *рађа*. Језик је тај који отвара целину људског односа према свету и у њему тек бива видљива стварност

⁷⁰⁸ Гадамер, *Истина и метод*, 558.

⁷⁰⁹ Исто, 559.

⁷¹⁰ Исто, 560.

⁷¹¹ Исто, 561.

⁷¹² Исто

⁷¹³ Исто, 560.

⁷¹⁴ Исто, 534.

⁷¹⁵ Исто, 562.

⁷¹⁶ Исто

изван свести појединца⁷¹⁷ јер захваљујући суштинској дијалошкој структури језика, као разговора, споразумевања, он није творевина рефлексивне мисли. Јесте да је реч производ делања ума особе и да се формира промишљањем у себи, али реч не изражава ум него ствар на коју се мисли, мисао која тражи израз односи се на ствар, садржај који се мисли.⁷¹⁸ Свет представља себе кроз језик.⁷¹⁹

Бивствовање-по-себи на чије сазнавање полажу право природне науке, нпр. физика и биологија, односи се само на посебан онтолошки хоризонт, на сазнавање оног што је дато у простору и времену и тога како је оно предмет искуства.⁷²⁰ Овако постављен *битак-по-себи* је релативан с обзиром на начин на који је постављен маниром истраживања саме науке.⁷²¹ Међутим, када се има у виду човеков однос према свету као целини, језик одређује тај однос, свет је изражен у језику.⁷²² Бивствовање-по-себи света који се јавља у језику није исто као за науке, оно нема карактер предметности, јер се никада не може преместити у неко становиште изван језика с којег би свет могао да постане предмет.⁷²³ У језичком уобличавању искуства света не мери се и не израчунава нешто предручно, већ до речи долази бивствујуће онако како се као бивствујуће и значајно показује човеку, као оно што човек препознаје као постојеће и значајно.⁷²⁴ Ствари, као јединице нашег искуства света, су конституисане својом прикладношћу и значајем којима долазе до речи, тј. бивају донете у језик, а традиција поново говори кроз наше разумевање и интерпретацију ње.⁷²⁵ Није овде реч само о тумачењу старих текстова, већ се традиција обраћа кроз сваку реч, и кроз реч савременика, саговорника.

За Гадамера је херменеутичко искуство језичко, оно је дијалог између интерпретатора и традиције која до нас долази као реч.⁷²⁶ При том, оно је за интерпретатора *догађај* који га је снашао, а не некакво пуко сазнавање предмета методолошким средствима.⁷²⁷ Херменеутичко искуство је догађај јер нас је

⁷¹⁷ Гадамер, *Истина и метод*, 563.

⁷¹⁸ Исто, 536.

⁷¹⁹ Исто, 564.

⁷²⁰ Исто, 566.

⁷²¹ Исто, 567.

⁷²² Исто, 562, 567.

⁷²³ Исто, 567.

⁷²⁴ Исто, 572.

⁷²⁵ Исто

⁷²⁶ Исто, 578–579.

⁷²⁷ Исто, 578.

реч/традиција прозвала, упитала, и предмет је ушао у игру приказујући се у увек новим могућностима смисла, захваљујући увек новим примаоцима.⁷²⁸ Не ради се о нечему до чега је довело наше истрајно методолошко поступање. Напротив, нешто је догађај. Оно што раније није постојало сада постоји, догађа се и то зато јер традиција поново долази до говора. По Гадамеру, језик отвара димензију дубине из које традиција досеже оне који данас живе.⁷²⁹ Догађај који се одиграва у сваком разумевању јесте ова језичка комуникација између садашњости и традиције.⁷³⁰ Херменеутички догађај представља долажење у језик, долажење до речи, оног што је у традицији и тај догађај је уједно усвајање и тумачење.⁷³¹ Како Гадамер каже, није реч о некој нашој акцији, већ о акту саме ствари⁷³², који пре представља једно трпљење, подношење, *догађај* који се некоме *дешава*.⁷³³ Херменеутичко искуство претпоставља слушање, а то значи остављање по страни, чим га смисао текста опорекне, оног што себе намеће, на бази предрасуда, као очекивано значење.⁷³⁴

Занимљиво је Гадамерово описивање *спекулативне природе језика* кроз коју жели да истакне разлику између језика схваћеног као грађевине коју чине искази и стварног језика. По њему, постоји суштинска разлика између исказа, који би требало да садржи некакав „чист“ смисао схватљив из њега самог, и праве језичке природе људског искуства света. Језик се на састоји од фиксних и одређених пропозиција, већ од покретних и неодређених елемената, због чега је суштински спекулативан.⁷³⁵ Право говорење, тј. казивање оног што се мисли, чињење себе разумљивим, јесте држање у јединству смисла оног што је речено са бесконачношћу оног што није речено.⁷³⁶ Гронден цитира Гадамера: „Оно што је изречено, није све. Тек оно неисказано доводи оно исказано до речи која нас може дотаћи.“⁷³⁷ Не ради се овде само о томе да реч увек зависи од контекста, већ да је

⁷²⁸ Гадамер, *Истина и метод*, 579.

⁷²⁹ Исто, 580.

⁷³⁰ Исто

⁷³¹ Исто, 581.

⁷³² Исто

⁷³³ Исто, 583.

⁷³⁴ Исто

⁷³⁵ Chris Lawn, Keane Niall, *The Gadamer Dictionary* (New York and London: Continuum International Publishing Group, 2011), 136.

⁷³⁶ Гадамер, *Истина и метод*, 588.

⁷³⁷ Гронден, *Увод у филозофску херменеутику*, 175.

присутна стална међуигра реченог и нереченог, која одржава непрестано кретање језика и омогућава непрекидно рађање нових значења. Онај који говори је спекулативан уколико његове речи не изражавају бивствујуће него однос према целини бивствовања.⁷³⁸

Историјски произведена свест, у којој се довршава херменеутичко искуство, *зна* да је свако усвајање традиције историјски другачије и да представља искуство тек једног „аспекта“ ствари.⁷³⁹ Интерпретација је спекулативна уколико није закључена. Без обзира на то да ли је интерпретатор свестан спекулативности своје интерпретације или не, интерпретирајућа реч је увек реч интерпретатора, не реч интерпретираног текста, а усвајање није никад пука репродукција. Реч интерпретатора није понављање реченог у тексту, већ нешто попут нове творевине разумевања.⁷⁴⁰ Сваки смисао тумаченог постаје конкретан (тј. разуме се) у својој повезаности са разумевајућим Ја, а не у реконструкцији неког првобитно интендирајућег Ја, или реконструкцији неког Ја првотног смисаоног мњења.⁷⁴¹

За разумевање је битно и то да се не ради о томе да неки субјект методолошки поступа, већ сама ствар врши активност коју смисао трпи, а говорење је субјективни рефлекс тако покренутог спекулативног кретања.⁷⁴² Спекулативног јер није реч о појављивању нечег појединачно датог, већ о долажењу до речи целине смисла. Свака реч којом се изражава смисао, као и реч интерпретације, није предметна већ спекулативна. Она је реализација чина разумевања, као актуелности историјски произведене свести, *неухватљива је* по свом бивствовању, а ипак рефлектује слику која се пред њом појави.⁷⁴³

Овде се уочава универзалност језика коју Гадамер истиче. Делатност саме ствари је долажење смисла до речи, улажење у језик, па у том смислу „бивствовање које се може разумети јесте језик“.⁷⁴⁴ Долажење до речи није задобијање другог постојања, већ оно у виду чега нешто себе представља припада његовом бивствовању.⁷⁴⁵ Тачно је да се оно што долази до речи разликује од саме изговорене

⁷³⁸ Гадамер, *Истина и метод*, 588.

⁷³⁹ Исто, 592.

⁷⁴⁰ Исто, 593.

⁷⁴¹ Исто

⁷⁴² Исто, 594.

⁷⁴³ Исто, 593.

⁷⁴⁴ Исто, 594.

⁷⁴⁵ Исто, 595.

речи, али је сама *реч* реч искључиво захваљујући оном што у њој долази до речи. Реч постоји у свом физичком бивствовању само да би себе укинула у оном што је речено. Док говоримо ми ретко обраћамо пажњу на саму реч коју изговарамо, уместо тога усмерени смо на ствар. С друге стране, оно што долази до речи, *ствар*, није дато пре језика, већ у речи добија сопствену одређеност.⁷⁴⁶ Онтолошко устројство разумљеног је језик, а наш однос према бивствујућем је интерпретација.⁷⁴⁷ Наш однос према свету јесте језички по природи и стога га можемо разумети.⁷⁴⁸ Када Гадамер каже „бивствовање које се може разумети јесте језик“, нагласак треба да буде на оном *може*⁷⁴⁹, а не на *јесте*. Гадамеру се не сме исхитрено приписати језичко-онтолошка теза да све што јесте мора бити исказано у исказној форми.⁷⁵⁰ У вези са тим Гронден цитира Гадамера: „Наравно, под принципијелном језичношћу разумевања не може се подразумевати то да се свако искуство света збива само као говорење или у говорењу“.⁷⁵¹ Како је разумевање језичке природе, наглашава се коначност језичког догађања у којем се разумевање конкретизује, оно је увек у процесу конкретизовања.⁷⁵²

У овом поглављу су, на један крајње сведен начин, представљене основне идеје које је Гадамер изложио у оквиру његове филозофске херменеутике. Наравно, с обзиром да Гадамерова мисао није тема овог рада, многа питања су остављена отвореним, доста тога је остало недоречено, а у потпуности су изостављене критике низа еминентних аутора. Ипак, оно што је изнето, требало би у довољној мери да послужи за отварање и вођење „ненатегнутог“ дијалога између филозофске херменеутике и аналитичке психологије, који ће бити представљен у наставку.

2.2.3 Рикерова херменеутичка феноменологија и теорија интерпретације

Један од најзначајнијих аутора у области модерне херменеутике јесте француски филозоф Пол Рикер (*Paul Ricoeur, 1913–2005*). Поље проблема којима

⁷⁴⁶ Гадамер, *Истина и метод*, 595.

⁷⁴⁷ Исто, 594.

⁷⁴⁸ Исто, 596.

⁷⁴⁹ Гронден, *Увод у филозофску херменеутику*, 176.

⁷⁵⁰ Исто

⁷⁵¹ Исто

⁷⁵² Гадамер, *Истина и метод*, 596.

се Рикер бавио било је широко, али у овом кратком представљању његовог дела биће представљене само оне теме које су од непосредног значаја за овај рад, а то су: појам дискурса, симбол и метафора, теорија интерпретације, представа, свест, рефлексивност, сопство и нарративни идентитет.

Рикер је за ово истраживање веома значајан аутор, имајући у виду да је био добро упознат са Фројдовом психоанализом, додуше искључиво теоријски, што је потврђено и посебним делом⁷⁵³, а несумњиво је био упознат и са Јунговим опусом. Разлог зашто се одлучио за писање дела о Фројдовој психоанализи, а не о Јунговој аналитичкој психологији, према самом Рикеру, јесте првенствено то што је Фројдова догматичност и релативна доследност омогућавала лакше захватање проблема, док је код Јунга тешко било сагледати заокружену целину.⁷⁵⁴

2.2.3.1 Појам дискурса код Рикера

С обзиром на то да је појам *дискурса* један од кључних у Рикеровим размишљањима о херменеутици и имајући у виду да се овај термин у неким другим контекстима употребљава са различитим значењима, на почетку ће се јасно изложити шта се под њим подразумева. Када говори о дискурсу Рикер не мисли на језик као систем, на чему се градила лингвистика као наука, већ је ближи ономе што је Де Сосир (*Ferdinand de Saussure, 1857–1913*) називао *parole*, наспрам *langue*. Појам дискурса истиче оно *индивидуално* и *дијахронично* у језику и *реченицу* као синтетичку структуру која се разликује од било какве аналитичке комбинације дискретних ентитета.⁷⁵⁵ Језик означен термином *дискурс* је истовремено и *догађај* и *значење*. Као *догађај*, он је творевина тренутка, појављује се и нестаје, док као *значење* има трајност јер се може идентификовати и реидентификовати. Аспект значења опстаје и након одвајања дискурса од аутора и његове конкретне ситуације, нпр. посредством писаног текста. Премештањем пажње на дискурс Рикер истиче двоструки аспект језика. С једне стране, о језику се може говорити као о *систему* знакова, чиме се подвлачи његов синхронистички аспект, јер се тиме

⁷⁵³ Фр. *De l'interprétation*, енг. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*; срп. *О тумачењу: оглед о Фројду*

⁷⁵⁴ Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (New Haven and London: Yale University Press, 1970), 176. цитат

⁷⁵⁵ Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the surplus of meaning* (Fort Worth: The Texas Christian University Press, 1976), 6–8.

смешта изван времена, те има само виртуелно постојање. С друге стране, о језику се може говорити као о *дискурсу* који има временско постојање у трајању и следу и који језику даје актуелност и егзистенцијални темељ.⁷⁵⁶ Ова два аспекта воде одвајању поља семантике од поља семјотике. Док је *семјотика* наука о знаковима и бави се растављањем језика на његове конститутивне делове, *семантика* има за основну јединицу реченицу, као актуелни *догађај* језика и занима је смисао и интегративне процедуре језика.

Треба упамтити да је реченица *догађај* језика који није проста сума речи као знакова система. Мада је речи чине, она није изведена из њих и није знак. Са реченицом се јавља *смисао*, њом се нешто каже о нечему. Такође, веома је важно истаћи моменат актуализације језика у дискурс, чиме се језички систем, као виртуелан и ванвременски, уводи у време као догађај – извођењем се актуелизују наше језичке способности.⁷⁵⁷ Дискурс је чин и као такав може се разматрати са становишта његовог „садржаја“, тј. оног шта је о нечему речено и са становишта тога шта неко чини изговарајући.⁷⁵⁸ Дискурс се актуелизује као догађај, али то није све, он се и разумева, а разумева се као значење/смисао. Ово значење је, као пролазност коју желимо да разумемо, оличено у синтези функција *сингуларне идентификације* и *предикације* у реченици, чиме дискурс превазилази самог себе као пролазност догађаја. У томе се види интенционалност језика у феноменолошком смислу као однос *ноесис* – *ноема*. Ако је језик интендирање смисао изражава ноематско у њему.⁷⁵⁹ Ипак, смисао може бити оно што говорник намерава да каже, али и оно што реченица по себи значи, те је и ноетички и ноематички. Такође, дискурс подразумева поларност између онога *шта* се о нечему каже и тога *о чему* се говори, што Рикер разликује кроз термине *смисао* и *референца* дискурса. При том, *референцу* одређује као моћ дискурса да се примени на ванјезичку реалност о којој говори изречено, на неки свет.⁷⁶⁰ Међутим, Рикер истиче да језик има референцу само када је примењен и да *реферисати* мни оно што реченица ради у одређеној *ситуацији* и сходно одређеној *употреби*, као и оно

⁷⁵⁶ Paul Ricoeur, *Interpretation Theory*, 9.

⁷⁵⁷ Исто, 11.

⁷⁵⁸ Paul Ricoeur, „Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics“. *New Literary History*, 6, 1 (1974): 98.

⁷⁵⁹ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 12.

⁷⁶⁰ Ricoeur, „Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics“, 98.

што говорник чини када примењује речи на реалност.⁷⁶¹ Не треба сметнути с ума да је то када неко реферише на нешто у одређено време *догађај*, али и да тај догађај задобија своју структуру из *смисла*, тј. говорник реферише на то нешто на основу идеалне структуре смисла.⁷⁶² Ова дијалектика смисла и референце је значајна за Рикера јер одражава однос између језика и онтолошког услова битка у свету. Говорећи ми увек претпостављамо постојање појединачних ствари које идентификујемо. Нисмо задовољни само смислом, већ увек претпостављамо и реферисање на нешто, односно, постулирамо егзистенцију. Ипак, не ради се о пуком претпостављању ванјезичког. За Рикера, језик није свет, него *зато што смо у свету*, што смо додирнути ситуацијом и зато што себе свеобухватно оријентишемо спрам ње ми нешто имамо да кажемо, *имамо искуство* које исказујемо, које доводимо у језик. Интенционално указивање на ванјезичко не почива на претпостављању, већ је суштина у томе да се креће од искуства битка у свету, као онтолошког основа, према његовом изражавању у језику, јер зато што најпре имамо шта да кажемо језик није усмерен само на идеално значење, већ и реферише на оно што јесте.⁷⁶³ Како да знамо да знак стоји наместо нечег ако своју усмереност ка томе за шта стоји не прима из своје употребе у дискурсу?

Осим тога, може се говорити и о референци као реферисању дискурса на оног који говори, посредством специфичних средстава која функционишу у реченици, нпр. личне заменице, глаголска времена и сл. те је реченица, као јединица дискурса, интенционална и рефлексивна.⁷⁶⁴ Дискурс истовремено са реферисањем на свет реферише и на свог говорника, јер је на концу говорник тај који реферише на свет говорећи.⁷⁶⁵

Укратко, дискурс се може посматрати кроз следеће поларности: *догађај – смисао, сингуларна идентификација – универзална предикација, пропозициони акт – илокуторни акт, смисао – референца, референца на реалност/свет – референца на себе.*⁷⁶⁶

⁷⁶¹ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 20.

⁷⁶² Исто

⁷⁶³ Исто, 21.

⁷⁶⁴ Ricoeur, Ricoeur, „Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics“, 98.

⁷⁶⁵ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 22.

⁷⁶⁶ Исто, 12.

2.2.3.2 Символ као интенционална структура вишеструког значења

Пишући о симболима, Рикер наводи бар три поља у којима се они затичу: поље ониричког, поље поетске имагинације и поље феноменологије религије.

У делу *О тумачењу: оглед о Фројду*, Рикер је приступио пољу ониричког кроз испитивање доприноса Фројдове психоанализе теорији интерпретације. Према Рикеру, Фројд је делом *Тумачење снова*⁷⁶⁷ закорачио у херменеутичке воде, а потом се увелико укључио у расправу о језику, сагледавајући по моделу сна, тј. по аналогiji са сном, досетку, мит, уметничко дело и религиозне „илузије“⁷⁶⁸, претендујући да изнова протумачи тоталитет психичких продукција које припадају култури – од снова, преко уметности и морала, до религије.⁷⁶⁹ Стога, Фројдова психоанализа се природно наметала као предмет Рикеровог интересовања, а „дијалог“ са Фројдом помогао му је и да јасније уобличи своја одређења појмова *символ* и *интерпретација*.

Фројд је посматрао сан као модел *израза* људске жеље, којим је она прерушена, те у њему треба тражити различите односе жеље и језика.⁷⁷⁰ Рикер разликује два дискурса у психоанализи. С једне стране постоји тзв. *семантика жеље*, а с друге својеврсна *динамика, енергетика жеље*, која се изражава у терминима пражњења, потискивања, катексе и сл. Жеља долази до говора, омета говор или не успева да досегне говор.⁷⁷¹ Треба приметити да се *динамика*, тј. *енергетика*, артикулише само у семантици и да „променљивости нагона [судбине нагона] ... могу се досећи једино у променљивости [преокрету] смисла“.⁷⁷² Психоанализа покушава да текст сна (не тумачи се сан, већ *текст* сна), као и текст његових аналогона, тј. мита, уметничког дела и сл. замени другим текстом, који би био некакав прави текст жеље. Текст који је оно што би жеља казала када не би имала ограничења.⁷⁷³ Центар анализе није жеља, већ њен језик. Према психоанализи, човек, као човек жеље, иступа маскиран и језик је, најпре и у

⁷⁶⁷ *Die Traumdeutung*

⁷⁶⁸ Рикер, *О тумачењу: оглед о Фројду* (Београд: Ј. П. Службени гласник, 2010), 18.

⁷⁶⁹ Исто, 16.

⁷⁷⁰ Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, 6.

⁷⁷¹ Исто

⁷⁷² Пол Рикер, *О тумачењу: оглед о Фројду*, 17; Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, 6.

⁷⁷³ Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, 15.

највећем делу, изобличен и хоће да каже нешто друго но што каже⁷⁷⁴, вишесмислен је.

Рикер указује да психоанализа нема ексклузивитет у бављењу вишесмисленим изразима. Они су од суштинског значаја и за *феноменологију религије*, која се са њима суочава у великим космичким симболима (Земља, Небо, Вода, Дрвеће, Камење, ...) и великим наративима о почетку и крају, тј. митовима. Ипак, за разлику од психоанализе, феноменологија религије има поверења у изразе којима се бави. За њу они нису изобличени, обмањујући, већ представљају испољавање дубине у чулном – у имагинацији, гестовима, осећањима.⁷⁷⁵

Ову посебну област језика, илустровану кроз психоанализу и феноменологију религије, као место сложених сигнификација, којима је неко друго значење истовремено скривено и дато у непосредном значењу, ову област двоструког смисла, Рикер назива *симболом*.⁷⁷⁶

Рикеров појам *симбола* се, прецизно, односи на

... групу израза којима је заједничко да назначују посредни смисао у непосредном смислу и кроз њега и који на тај начин призива нешто као дешифровање, укратко и прецизније, тумачење.⁷⁷⁷

Поједини битни аспекти Рикеровог одређења симбола додатно су истакнути следећим цитатима:

Симбол се јавља када језик ствара знакове сложеног степена, у којем значење, не задовољавајући се указивањем на једну ствар, назначује друго значење доступно само у првој интенционалности и кроз њу.⁷⁷⁸

... сужавам појам симбола на двосмислене или вишесмислене изразе, чија је значењска текстура саодносна [*корелативна*] раду тумачења, који у њима јасно изриче други или вишеструки смисао.⁷⁷⁹

Симбол постоји тамо где је лингвистички израз по својој двосмислености или вишесмислености приправан за рад тумачења. Овај рад подстиче *интенционална структура, која се не састоји у односу смисла са ствари, него у архитектури смисла, у односу смисла са смислом, другог смисла са првим, иако овај однос јесте или није аналогија, иако први смисао скрива или раскрива*

⁷⁷⁴ Рикер, *О тумачењу: оглед о Фројду*, 18.

⁷⁷⁵ Исто, 18–19.

⁷⁷⁶ Исто, 18.

⁷⁷⁷ Исто, 23.

⁷⁷⁸ Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, 16.

⁷⁷⁹ Рикер, *О тумачењу: оглед о Фројду*, 24.

други смисао. Ова текстура чини могућим тумачење, премда је једино ефективни покрет тумачења чини манифестном.⁷⁸⁰

Запажа се да Рикер симбол дефинише као *језички, лингвистички израз*. Оно што тумачи психоанализа није сан по себи, а још мање жеља по себи, већ је то језичка форма сна, извештај сна, који се читава као симбол. Слично, елементи универзума (нпр. небо, вода, вегетација, ...) носе симбол (Небо – моћно, постојано, узвишено, суверено, мудро; Вода – прочишћујуће, оживљујуће, претеће, променљиво, ...; Вегетација – рађајуће, умируће, обнављајуће, ...) али они ту димензију немају као непосредне чулне перцепције, већ је преузимају тек у универзуму дискурса.⁷⁸¹ Укратко, према Рикеру, не постоји симболичко пре човека који говори.⁷⁸²

Рикер, такође, потцртава тесну везу између *симбола* и *тумачења*. Наиме, тумачење чини да се структура која представља симбол манифестује. Симбол и тумачење су појмови који се узајамно одређују и ограничавају.⁷⁸³ У *Конфлику интерпретација* Рикер је још директнији: „Симбол и интерпретација тако постају корелативни концепти; постоји интерпретација где год је вишеструко значење и управо се у интерпретацији манифестује вишеструкост значења“.⁷⁸⁴

У делу *О тумачењу: оглед о Фројду* Рикер указује на специфичности његовог одређења појма *симбол*, у односу на нека друга виђења. Он наглашава да под симболом не подразумева „општу функцију посредовања помоћу којег дух, свест, конструише све своје светове опажања и дискурса“.⁷⁸⁵ То је за Рикера преширока дефиниција, којом Касирер термином *симболичко* означава све начине давања значења реалности, тј. означитељску функцију у целини. На тај начин се губи из вида специфична карактеристика симбола, а то је да његова „интенционална текстура призива читање другог смисла у првом, дословном, непосредном смислу“.⁷⁸⁶ Рикер термин *симбол* ограничава на ужу групу израза „којима је заједничко да назначују посредни смисао у непосредном смислу и кроз њега и који

⁷⁸⁰ Рикер, *О тумачењу: оглед о Фројду*, 28.

⁷⁸¹ Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, 14.

⁷⁸² Рикер, *О тумачењу: оглед о Фројду*, 26.

⁷⁸³ Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, 9.

⁷⁸⁴ Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretation: Essays in Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1974), 13.

⁷⁸⁵ Рикер, *О тумачењу: оглед о Фројду*, 21.

⁷⁸⁶ Исто, 23.

на тај начин призивају нешто као дешифровање, укратко и прецизније, тумачење⁷⁸⁷. Такође, Рикеров термин *симбол* се не односи на структурално двојство знака као означитеља и означеног у Де Сосировом смислу, тј. на двојство чулног знака (означитеља) и значења (означеног) које он носи, нити се односи на интенционално двојство знака (сада као јединства означитеља и означеног) и ствари, тј. назначеног објекта. Двојство на које указује Рикеров термин симбола је вишег нивоа, то је двојство смисла са смислом. Оно већ претпоставља претходна два двојства. Овде је реч о знаку који већ има првобитни смисао, дословни, али преко њега упућује на други смисао. Од суштинске је важности рад *тумачења/интерпретације* који у симболима, као вишесмисленим изразима, „јасно изриче други или вишеструки смисао“⁷⁸⁸. С обзиром на ово, корелативни појам *тумачења* је строго одређен. Није тумачење када се разумева шта каже чулни знак, нпр. изговорена реч, већ се термин *тумачење* користи само у случају када се има у виду сложена интенционална структура у којој прво значење интендира нешто, али тај објект заузврат реферише на нешто друго што је интендирано само кроз првобитни објект.⁷⁸⁹

У вези са интерпретацијом, битно је напоменути да Рикер *аналогiju* која се примењује у тумачењу симбола не своди на *закључивање* по аналогiji, у строгом смислу. Не ради се о неком излагању споља два односа и закључивања на основу проматрања, већ о томе да се посредни смисао образује у дословном смислу – „... симбол је само помицање првог смисла, који нас интенционално изједначава са симболизованим а да интелектуално нисмо могли загосподарити сличношћу“⁷⁹⁰.

2.2.3.3 *Лингвистичко-нелингвистичка природа симбола и његов однос са метафором*

У касније написаном делу *Теорија интерпретације*, Рикер ублажава свој став о лингвистичкој природи симбола и експлицитно каже да је по том питању обазривији него у време писања *Симболизма зла и Огледа о тумачењу*.⁷⁹¹ У тада сроченим дефиницијама симбола, у други план је запала, или је чак потпуно

⁷⁸⁷ Ricoeur, *The Conflict of Interpretation*, 23.

⁷⁸⁸ Рикер, *О тумачењу: оглед о Фројду*, 24.

⁷⁸⁹ Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, 12.

⁷⁹⁰ Рикер, *О тумачењу: оглед о Фројду*, 28.

⁷⁹¹ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 45.

изостала, једна битна карактеристика. Рикер каже да је у то време симбол дефинисао као *семантичку структуру* двоструког значења, међутим, сада је мишљења да симболу треба приступити као двосмисленој структури која није чисто семантичка, за разлику од метафоре.⁷⁹² Симбол има своју лингвистичку и нелингвистичку димензију⁷⁹³, те има смисла говорити о семантичким и несемантичким цртама симбола.

Семантичке црте симбола су оне које се могу разматрати у оквиру лингвистичке и логичке анализе у терминима сигнификације и интерпретације и преклапају се са одговарајућим цртама метафоре.⁷⁹⁴ Као и код метафоре, интерпретација која се води примарном сигнификацијом указује на вишак значења и усмерити ка секундарној сигнификацији. Међутим, за разлику од метафоре, код које се, захваљујући раду сличности, различити концепти удружују, дајући тако, попут стереоскопског вида, дубину, код симбола постоје другачији односи.⁷⁹⁵ Ниједан концепт не може да испуни захтев за мишљењем који је изродио симбол, тј. ниједна дата категоризација не може исцрпити све семантичке могућности симбола.⁷⁹⁶ Јесте да симбол узрокује мисао само уколико узрокује говор⁷⁹⁷ и да симболизам увек налази израз у елементима језика и не постоји док човек не проговори⁷⁹⁸, ипак, постоје црте симбола које се не могу пренети на језик.⁷⁹⁹ Нешто се у њему опире лингвистичкој, семантичкој и логичкој транскрипцији.⁸⁰⁰ Симбол не може бити исцрпно третиран концептуалним језиком јер у њему има више него у било којем концептуалном еквиваленту. То не значи да се мора искључиво бирати или симбол или концепт. Штавише, управо рад концепта осведочава вишак значења које носи симбол.⁸⁰¹

Оно што је специфично за симбол, што му даје несемантичку природу, јесте његова укорененост у подручја нашег искуства, која се отварају различитим

⁷⁹² Ricoeur, *Interpretation Theory*, 45–46.

⁷⁹³ Исто, 54.

⁷⁹⁴ Исто, 57.

⁷⁹⁵ Исто, 56.

⁷⁹⁶ Исто, 57.

⁷⁹⁷ Исто, 55.

⁷⁹⁸ Ricoeur, *The Conflict of Interpretation*, 13.

⁷⁹⁹ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 55.

⁸⁰⁰ Исто, 57.

⁸⁰¹ Исто

методама истраживања.⁸⁰² Сан, који психоанализа накнадно разматра као израз прерушене, прикривене жеље, је у искуству сневања. Слично, религијски симболи, су присутни тек захваљујући сложеним понашањима којима човек призива, умољава или одбија натприродне силе, које пребивају у дубинама људске егзистенције, надилазе је и владају њоме.⁸⁰³ Дакле, симболичка активност није аутономна, већ је везана за неку прелингвистичку активност и задатак многих дисциплина јесте управо откривање линија које придружују симболичку функцију таквим активностима.⁸⁰⁴ Као примере, у *Теорији интерпретације*, Рикер наводи психоанализу, поезију и феноменологију религије.

У психоанализи, симболичка активност је гранични феномен повезан са границом између жеље и културе, као границом између нагона и њихових делегираних или афективних представника, односно, између примарног потискивања, које погађа прве сведоке наших нагона и секундарног, које се јавља накнадно и допушта да се појаве само неодређени заменски знакови или знакови знакова.⁸⁰⁵ То што се знак у психоанализи налази на граници између конфликта нагона и међуигре означивача захтева да психоанализа развије мешани језик који спаја речник енергетике нагона са егзегезом текста.⁸⁰⁶ Међуигра сила, која се одвија аутоматски, механички, тј. оно што је Фројд означио као „рад сна“ – померање, кондензација, декомпозиција, ... - опире се свођењу на лингвистичке процесе, па ипак не може се прочитати нигде осим баш у сну или симболичком тексту.⁸⁰⁷ За разлику од метафоре, која се јавља у прочишћеном универзуму логоса, симбол се премишља на граници биоса и логоса и сведочи укотвљеност дискурса у живот.⁸⁰⁸

У поезији, песник се ослобађа лексичких, синтактичких и стилских ограничења, па чак и везаности уобичајеним интендираним референцама свакодневног и научног језика, које су условљене чињеницама, емпиријским објектима и логичким ограничењима нашег уобичајеног начина мишљења.⁸⁰⁹ Али, он ради кроз језик у једном хипотетичком, поетском свету и поетски језик није

⁸⁰² Ricoeur, *Interpretation Theory*, 57.

⁸⁰³ Исто, 58.

⁸⁰⁴ Исто

⁸⁰⁵ Исто

⁸⁰⁶ Исто

⁸⁰⁷ Исто, 59.

⁸⁰⁸ Исто

⁸⁰⁹ Исто

усмерен према вани већ ка некој унутрашњости која је ништа друго до расположење структурисано и изражено песмом.⁸¹⁰ Расположење које песма структурише и изражава је посебан начин битка у свету и одношења спрема њега, као и разумевања и интерпретације света. Расположење песме, каже Рикер, коезистира са унутрашњим редом симбола артикулисаних њеним језиком⁸¹¹ и песма стога није произвољна игра речи.⁸¹² Поетски дискурс је с једне стране слободан, а с друге ограничен доношењем у језик начина битка које обични поглед замагљује или чак потискује.⁸¹³ Сузбијање свакодневног, обичног дискурса, тј. редукција његових референцијалних вредности, је негативни услов који омогућује да у језик уђу нове релације које изражавају значење реалности, а кроз њих у језик такође долазе нови начини битка у свету, живљења у њему и пројектовање наших најдубљих могућности у свет.⁸¹⁴

Последњи пример који Рикер наводи за укорененост симбола у несемантички ред јесте симболизам светог, нуминозног. Језик, за Рикера, овде није привилегован. Свето се, као превербални аспект искуства, може подједнако пројављивати нпр. у камењу или дрвећу. Свето функционише као логика кореспонденција која карактерише свети универзум и указује на специфичност визије света *homo religiosus*-а.⁸¹⁵ Везе у нелингвистичкој димензији светог се појављују на нивоу елемената природног света попут неба, земље, воде и ватре. Тако се спрема божанске трансценденције налази непосредно *свето* осведочено у плодности земље, изобиљу вегетације, плодности мајчинске материце. Свето прожима све и види се у кретању звезда, обнови вегетације сваке године и смени живота и смрти. У овом смислу су симболи везани за универзум светог.⁸¹⁶

Наведени примери јасније истичу основну разлику између метафоре, која има строго лингвистичку природу, и симбола, који поседује и несемантичке црте.

⁸¹⁰ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 59.

⁸¹¹ Исто

⁸¹² Исто, 60.

⁸¹³ Исто

⁸¹⁴ Исто

⁸¹⁵ Исто, 61.

⁸¹⁶ Исто

Метафора је слободна инвенција дискурса, док је симбол увек везан за неку прелингвистичку активност и у том смислу симболичка активност није аутономна.

Метафора је јаснија од симбола зато што је њој већ претходио рад језика, рад који је удаљио изјаву од ствари и који је унутар изјаве раздвојио/удаљио предикат од субјекта.⁸¹⁷ Принципи артикулације који метафору чине необичном формом предикације нису присутни у симболичком реду.⁸¹⁸ У случају симбола се не говори о схватању сличности једне ствари са другом на исти начин као код метафоре. Код симбола су ови односи неодређенији и нејасније артикулисани на логичком нивоу. Зато се у случају симбола радије говори о *асимилацији*, уместо о схватању. Асимилирањем, односно, тиме што чини сличном неку ствар са другом, симбол чини сличним нас са оним што се на такав начин означава. Све границе постају нејасне – оне између ствари, као и оне између ствари и нас.⁸¹⁹

Нелингвистичке црте симбола су одговорне за још једну битну разлику симбола у односу на метафору. Тачно је да метафора, као семантичка иновација, постоји само у тренутку инвенције и тиме што јој недостаје сваки статус у установљеном језику она је у строгом смислу речи *догађај* дискурса.⁸²⁰ Ипак, она нужно губити свежину кроз признавање од стране језичке заједнице. Она умире. Њена је судбина да иде ка томе да буде најпре схваћена као полисемија речи, а потом као тривијална, мртва метафора. Код симбола ствари стоје другачије. Симбол, зато што је укореењен у трајну констелацију живота, осећања и универзума и због тога што они имају невероватну стабилност, никада не умире, већ се само трансформише.⁸²¹ Симбол је вечно млад.

Не треба разумети да наведене разлике потпуно одвајају симбол од језика. Напротив, Рикер истиче да симболизам ради само ако је његова структура интерпретирана.⁸²² Да би било који симбол функционисао нужна је минимална херменеутика.⁸²³ Као што је већ поменуто, не постоји симболичко пре човека који говори.⁸²⁴ Тако се логика кореспонденције, карактеристична за симболизам светог,

⁸¹⁷ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 56.

⁸¹⁸ Исто

⁸¹⁹ Исто

⁸²⁰ Исто, 64.

⁸²¹ Исто

⁸²² Исто, 62.

⁸²³ Исто, 63.

⁸²⁴ Рикер, *О тумачењу: оглед о Фројду*, 26.

увек манифестује посредством дискурса, јер без мита или ритуала *свето* би остало неманифестовано.⁸²⁵ Ипак, стиче се утисак да Рикер даје нелингвистичој страни симбола извесну примарност казујући: „Светост природе открива себе у симболичком исказивању себе. Откривање темељи казивање, а не обрнуто“.⁸²⁶ Оно што тражи да буде донето у језик увек је нешто моћно, стварајуће, покретајуће, а човек је одређен као *моћ егзистирања* која се посредно распознаје као *моћ нагона*, који походе наше фантазије, затим као *начини битка у имагинацији*, који разгоревају поетски свет и као *оно најобухватније, најмоћније нешто*, које нам прети толико дуго колико се осећамо невољеним – у свим тим регистрима и можда неким другим, каже Рикер, појављује се *дијалектика моћи и форме*, која обезбеђује да језик хвата само пену на површини живота.⁸²⁷

Метафора у језик доноси семантику која је тек имплицитно присутна у симболу. Оно што је нејасно у симболу, а то је асимилација једне ствари другој и нас у стварима, као и бескрајна кореспонденција између елемената, метафора појашњава тензијом метафоричке изјаве.⁸²⁸ Метафора треба у језику да изрази поменути „вечну младост“ симбола, што није лако имајући у виду њену склоност ка умирању, тј. банализовању у конкретной језичкој заједници. Да би то остварила, напомиње Рикер, метафора се штити од ишчезавања посредством широке мреже међуозначавања. Једна метафора призива другу и тако свака понаособ остаје свежа захваљујући моћи да побуди целу мрежу. Посебно су значајне тзв. корене, доминантне метафоре, које узрокују и организују мрежу која служи као спој између симболичког и метафоричког нивоа. Оне, с једне стране, окупљају парцијалне метафоре из различитих области нашег искуства и доводе их у извесну равнотежу, а с друге стране, имају моћ да изазову концептуалну разноврсност, тј. неограничени потенцијал интерпретација на концептуалном нивоу.⁸²⁹

Метафоричка игра се може сагледавати на различитим нивоима организације – ниво реченице, ниво песме, тј. дела, ниво језичке заједнице или културе, ... Штавише, истиче Рикер, постоје одређене метафоре које Вилрајт (*Philip*

⁸²⁵ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 62.

⁸²⁶ Исто, 63.

⁸²⁷ Исто

⁸²⁸ Исто, 69.

⁸²⁹ Исто, 64.

Wheelwright, 1901–1970) назива *архетиповима*, јер покривају цео људски дискурс.⁸³⁰

Метафора је *лингвистичка процедура* у којој је депонована симболичка моћ, али је симбол тај који има корене у магловитом искуству моћи.⁸³¹ Метафора је тек језичка површина симбола, као дводимензионалног феномена, код којег његово семантичко лице реферише на оно несемантичко.⁸³² Рикер сматра да одређена базична људска искуства обликују непосредни симболизам који организује најпримитивнији метафорички ред.⁸³³ Овај изворни симболизам приања за најнепроменљивији људски начин бивствовања у свету. Симболичко искуство захтева осмишљавање помоћу метафоре, осмишљавање које она делимично обезбеђује кроз своју организациону мрежу и њене хијерархијске нивое. Дакле, *системи симбола конституишу резервоар значења чији метафорички потенцијал тек треба да буде изречен*. Ипак, дубоки ниво симболичког искуства постаје доступан само у степену у којем је формиран и артикулисан на лингвистичком и литерарном нивоу јер најупорније метафоре чврсто приањају за сплет симболичке подструктуре и метафоричке надструктуре, на шта указује историја речи и културе.⁸³⁴

2.2.3.4 *Објашњење, разумевање и интерпретација*

Рикерови појмови објашњења, разумевања и интерпретације се наслањају на његово одређење *дискурса*. У Рикеровој теорији интерпретације *акт читања* је неизбежни пратилац *акта писања*, те је *дијалектика догађај – значење*, при писању, праћена *дијалектиком разумевања (verstehen) – објашњење (erklären)*, при читању.⁸³⁵

Израз *разумевање*, како га Рикер користи, често је ближи традиционалном одређењу, него значењу Хајдегеровог *Verstehen*. Ипак, појмови *објашњење, разумевање и интерпретација* код Рикера нису идентични са њиховим одређењима у романтичарској херменеутици. Рикер не прави оштру епистемолошку и

⁸³⁰ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 65.

⁸³¹ Исто, 69.

⁸³² Исто

⁸³³ Исто, 65.

⁸³⁴ Исто, 65.

⁸³⁵ Исто, 71.

онтолошку поделу између *објашњења* и *разумевања*, као посебних методологија и посебних сфера реалности (природа и дух). Такође, термин *интерпретација* се код њега не односи само на разумевање писаних израза живота, већ одражава дијалектику између објашњења и разумевања.⁸³⁶ Код Рикера, *објашњење* је усмереније на аналитичку структуру текста, док је *разумевање* више усмерено на интенционалном јединству дискурса.⁸³⁷ Термин *интерпретација* покрива цео процес објашњења и разумевања у њиховом дијалектичком јединству.⁸³⁸ Ова дијалектика се може сагледавати кроз два аспекта, као *кретање од разумевања ка објашњењу* и као *кретање од објашњења ка разумевању*. У првом случају је разумевање наивно схватање смисла целине текста, а у другом је софистицирани мод разумевања, подржан експланаторном процедуром.⁸³⁹ Може се рећи да је у почетку разумевање *погађање*, да би на крају било *присвајање/апропријација*.⁸⁴⁰ Као посредник, између ове две фазе разумевања, налази се *објашњење*.⁸⁴¹ Током првог кретања објашњење се показује као *валидација*, а током другог као *дубља семантичка анализа, структурна анализа*. Дијалектика између разумевања као погађања и објашњења као валидације, јесте друга страна дијалектике између догађаја и значења. Такође, дијалектика између објашњења и разумевања као апропријације чини другу страну дијалектике између смисла и референце.⁸⁴² Термини погађање, валидација и апропријација биће објашњени у наставку.

Тиме што је прекинуо везу са менталном интенцијом аутора, текст је створио непсихолошки, семантички простор, у којем се одвија разумевање.⁸⁴³ Разумевање је генерисање новог догађаја из текста у којем је оспољен иницијални догађај.⁸⁴⁴ Објективно значење није исто што и ауторова намера, она је недоступна непосредно, и може се конструисати на различите начине, због чега је неизбежно *погађање*. Текст је нем, не учествује директно у дијалогу, читалац мора да говори

⁸³⁶ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 73.

⁸³⁷ Исто, 74.

⁸³⁸ Исто

⁸³⁹ Исто

⁸⁴⁰ Исто

⁸⁴¹ Исто, 75.

⁸⁴² Исто, 80.

⁸⁴³ Исто, 75–76.

⁸⁴⁴ Исто, 75.

и за себе и за текст. Стога, разумевање текста је конструкција, генерисање новог догађаја на основу текста којим је опредмећен иницијални догађај⁸⁴⁵ – конструкција која је нужно прожета погађањем.

Шта се погађа?

Конструкција вербалног значења, пре свега, подразумева конструкцију значења као целине. Ова целина се појављује као хијерархија надређених и подређених тема различитог значаја, која својом сложености ствара вишезначност, отварајући могућности различитих конструкција.⁸⁴⁶ Да би се реконструисала архитектура текста улази се у циркуларни процес у којем целина одређује значење неког њеног дела, а део повратно одређује целину. Не постоји никаква нужност или доказ који би пресудили шта је битно, а шта не, то је предмет погађања.⁸⁴⁷

Конструкција, такође, подразумева да је текст конструисан као индивидуална творевина и да представља јединствено дело. Он јесте креиран према некаквим генеричким правилима, али га карактерише посебност. Стога, тексту се, као индивидуалном, може прићи сужавањем опсега генеричких појмова, који укључују литерарни род, класу текстова којима дати текст припада и типове кодова и структура који се секу у датом тексту. Ова локализација и индивидуализација јединственог текста такође је погађање.⁸⁴⁸

На крају, текст има потенцијалне аспекте значења који се могу актуелизовати на различите начине, као што је то случај са симболичким значењима. Теорија метафоре и симболичких израза значајно је проширила поље смислених израза, укључењем проблематике вишеструких значења у општу проблематику значења. Да ли смисао треба конструисати на основу примарног или секундарног значења, такође је погађање.⁸⁴⁹

Дакле, интерпретација је у приличном степену зависна од *погађања*. Ипак, мада текст пружа основу за различите конструкције значења, нису све интерпретације једнаке. Њихов број није бесконачан, текст представља ограничено поље могућих конструкција.⁸⁵⁰ Стога, процес конструкције прате процедуре

⁸⁴⁵ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 75.

⁸⁴⁶ Исто, 76.

⁸⁴⁷ Исто, 77.

⁸⁴⁸ Исто

⁸⁴⁹ Исто, 78.

⁸⁵⁰ Исто, 79.

валидације, којима се тестирају описана погађања, што је одлика дијалектичког односа *разумевања* и *објашњења*. Овде није реч о некаквој емпиријској верификацији и одлуци да ли је интерпретација тачна или не, већ о установљавању колико је интерпретација вероватна, на основу онога што се зна. У питању је аргументативна дисциплина.⁸⁵¹

Погађање и *валидација* стоје у међусобном кружном односу, као субјективни и објективни приступ тексту. Уколико би се претпоставке (погађања) на основу којих се спровела конструкција повратно потврђивале самом том конструкцијом, радило би се о тзв. зачараном кругу. Међутим, од ове опасности спасавају тзв. *процедуре инвалидације*, аналогне Поперовом (*Karl Popper*) принципу фалсификације.⁸⁵² Реч је о *сукобљавању различитих интерпретација*. Прихваћена интерпретација не само да треба да буде вероватна, већ мора бити и вероватнија од осталих.⁸⁵³ Она треба да објашњава више чињеница које пружа текст, укључујући потенцијалне конотације, и да нуди бољу квалитативну конвергенцију између црта које узима у обзир.⁸⁵⁴ За разлику од добрих, лоше интерпретације су уске и неуверљиве. Може се рећи да добра интерпретација задовољава *принцип складности и конвергенције* и *принцип пуноће*.⁸⁵⁵ Јасно је шта се подразумева под складношћу и конвергенцијом, а под принципом пуноће Рикер подразумева да добра интерпретација треба да укључи све што се може у њу уклопити – да „песма значи све што може значити“.⁸⁵⁶

До сада је разматрана *дијалектика разумевања као погађања и објашњења као валидације*, која је наличје *дијалектике догађаја и значења*, тј. разматрано је кретање од разумевања ка објашњењу.⁸⁵⁷ Међутим, постоји и други аспект *дијалектике објашњења и разумевања*, као наличје *дијалектике смисла и референце*⁸⁵⁸, тј. као кретање од објашњења ка разумевању. Референца овде

⁸⁵¹ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 78.

⁸⁵² Исто, 79.

⁸⁵³ Исто

⁸⁵⁴ Paul Ricoeur, „Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics“, *New Literary History*, 6, 1 (1974): 104.

⁸⁵⁵ Исто, 104.

⁸⁵⁶ Исто

⁸⁵⁷ Видети стр. 168 у овом раду

⁸⁵⁸ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 80.

представља пуно испољење дискурса у степену у којем значење није само идеални објекат којег интендира говорник, већ актуелна реалност на коју смера.⁸⁵⁹

Писани говор, за разлику од усменог, измешта „саговорнике“ из заједничке ситуације, тј. из аспекта реалности на који се може непосредно указати. Референца писаног језика није остензивна. Песме, есеји и књижевна дела говоре о стварима, догађајима, ситуацијама и карактерима које евоцирају, али они нису ту. Не могу се показати. Текстови не говоре о актуелној ситуацији, већ реферишу на свет самог дела. Зато се може рећи да само човек има свет, а не само ситуацију, тј. има свет (*Welt*), а не само окружење (*Umwelt*⁸⁶⁰) јер на исти начин на који текст ослобађа значење од туторства менталне интенције, он ослобађа референцу граница остензивне референце.⁸⁶¹ Може се рећи да је свет скуп референци које су отворили текстови.⁸⁶² Уочљиве су две последице укидање остензивног карактера референце. Једна је ширење реферисаног на реалност, тј. ширење са ситуације на свет, док је друга извесна потпуна апстракција окружујуће реалности.⁸⁶³ Сходно апстракцији окружујуће реалности, читалац/интерпретатор може заузети два става, који се налазе у дијалектичкој међуигри.

Први став је став сумње да постоји било каква референца на реалност и текст се третира као ентитет без света. Тако текст више нема спољашњост већ само унутрашњост и постаје затворени систем знакова, чиме укида „световну“ димензију дискурса, као што је укинуо везу дискурса са субјективном интенцијом аутора. Читање у овом случају подразумева преношење себе унутар „ограда“ овог безсветовног места.⁸⁶⁴ Сходно томе, примењује се експланаторни приступ спрам литерарног објекта, који не позајмљује ништа из области које су изван језика, већ је строго семјолошки. Текст се третира према лингвистичким правилима, која се већ примењују на елементарни систем знакова који се налази у основи језика, односно, на текст се примењује структурални модел.⁸⁶⁵ Структурални модел омогућује да се значење неког елемента види као његова способност улажења у

⁸⁵⁹ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 80.

⁸⁶⁰ Овде као термин Jakoba von Uexküllа (1864–1944).

⁸⁶¹ Ricoeur, „Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics“, 105.

⁸⁶² Исто, 106.

⁸⁶³ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 80.

⁸⁶⁴ Исто, 81.

⁸⁶⁵ Исто, 82.

однос са другим елементима и целином дела.⁸⁶⁶ Тако, нпр. при тумачењу мита, значење се не односи на филозофски или егзистенцијални садржај мита, већ на распоред и уређење митема, као виших конститутивних лингвистичких јединица.⁸⁶⁷ Текст је само текст и читање га као таквог насељава. Спроводи се једна сегментација текста, након које се установљују различити нивои интеграције препознатих делова у целину.⁸⁶⁸ Наратив се своди на парадигме акција, след језгара акција, од којих свако затвара алтернативе одређене претходним. Овом ланцу акција одговарају односи између актера, који не представљају психолошке субјекте, већ само формализоване улоге које одговарају формализованим акцијама. Тако структуралном анализом долазимо до хијерархије актера која је корелативна хијерархији акција. Делови се поново спајају у целину и улазе у наративну комуникацију, али сада као дискурс којег износи наратор неком *пријемнику*. Наратор је при том одређен наративним знаковима, који и сами припадају конституцији наратива. Осим нивоа акције, актера и наратије више ништа не упада у семјолошки приступ.⁸⁶⁹

Међутим, језичка игра, коју отелотворује цео систем опозиција и комбинација, остала би безначајна и стерилна, ако саме опозиције не би биле апорије егзистенције, смислене опозиције које се тичу рођења и смрти, слепила и луцидности, сексуалности и истине. Без ових егзистенцијалних конфликта не би било контрадикција које треба превазићи, не би било логичке функције мита као покушаја њиховог разрешења.⁸⁷⁰ Пропозиције које мит комбинује указују на ове граничне ситуације, на ова радикална питања, којих структурална анализа не жели да се ослободи, већ је њена функција да води од површне семантике наратива мита, до дубље семантике граничних ситуација, које конституишу крајњи референт мита.⁸⁷¹ Структурална анализа је само једна нужна фаза између *наивне*, тј. површне и *критичке*, тј. дубље интерпретације.

Други став који се може заузети, с обзиром на потпуну апстракцију окружујуће реалности коју ствара текст, подразумева имагинативну актуелизацију

⁸⁶⁶ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 84.

⁸⁶⁷ Исто, 83.

⁸⁶⁸ Исто

⁸⁶⁹ Исто, 85.

⁸⁷⁰ Исто, 86.

⁸⁷¹ Исто, 87.

потенцијалне неостензивне референце текста у ситуацији читаоца, тј. креирање нове остензивне референце.⁸⁷² Неостензивна референца текста јесте врста света којег отвара дубља семантика текста, што чини да се смисао текста види као нешто што није скривено иза њега, већ нешто што је разоткривено, што се налази испред њега.⁸⁷³ Разумевање тежи да захвати могуће светове који се отварају референцом текста, оно је кретање од смисла ка референци, од оног *шта текст каже* ка оном *о чему* говори.⁸⁷⁴ Оно што треба разумети јесу могући свет на који текст указује и могући начини оријентације у њему.⁸⁷⁵ Текст, за разлику од усменог говора, нема функцију само да покаже оно што већ постоји, већ превазилази остензивно реферисање и креира нове начине битка.⁸⁷⁶

Ново виђење интерпретације уноси и промену у схватању *херменеутичког круга*, мада он остаје неизбежна структура интерпретације. Свака интерпретација завршава неком врстом присвајања, *апропријације*, као процеса чињења својим онога што је претходно било страна. Међутим, оно што се усваја није, као у романтичарској херменеутици, туђе искуство или интенција, није неко присвајање референце помоћу емпатије или неке конгенијалности, није препознавање друге особе, већ је то присвајање хоризонта света на који се реферише.⁸⁷⁷ Такође, апропријација се не односи на субјективност као пројекцију, на пројектовање себе и својих веровања и предрасуда, већ пре на разумевање себе спрам текста, спрам света дела - допуштање делу и његовом свету да увећа хоризонт разумевања себе [*self-understanding*].⁸⁷⁸ Интерпретација није подређена субјектовим коначним капацитетима разумевања и далеко од тога да он већ влада сопственим начином битка-у-свету пројектујући га у читање. Интерпретација је процес којим отварање нових начина битка даје субјекту нове способности за спознају себе.⁸⁷⁹ О пројекцији се може говорити само у смислу да референца текста, као дела, представља пројекат света. На тај начин, примањем нових начина битка из самог текста, увећава се способност читаоца/интерпретатора за пројекцију себе [*self-*

⁸⁷² Ricoeur, *Interpretation Theory*, 81.

⁸⁷³ Исто, 87; Ricoeur, „Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics“, 106.

⁸⁷⁴ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 87.

⁸⁷⁵ Ricoeur, „Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics“, 106.

⁸⁷⁶ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 88.

⁸⁷⁷ Ricoeur, „Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics“, 107.

⁸⁷⁸ Исто

⁸⁷⁹ Исто

projection].⁸⁸⁰ Тиме је и херменеутички круг померен са субјективистичког на онтолошки ниво, као круг између мог начина битка – изван/изнад знања које ја могу имати о томе – и начина битка отвореног текстом као светом дела.⁸⁸¹

Раније је већ поменута међусобна прожетост одређења симбола и интерпретације код Рикера. Речено је да тек интерпретација чини манифестном структуру која представља симбол и да су симбол и интерпретација корелативни концепти, те да симболизам ради само ако је његова структура интерпретирана. Да би било који симбол функционисао нужна је минимална херменеутика. Имајући ово у виду, треба истаћи два основна приступа симболу која Рикер разликује – *херменеутику поверења*⁸⁸² и *херменеутику сумње*.

Говорећи о *херменеутици поверења*, коју карактерише вера у откривење кроз реч⁸⁸³, Рикер истиче поверење у језик⁸⁸⁴ као убеђење у то да језик који носи симболе у већој мери говори нама, него што га ми говоримо, и да постоји „истина“ симбола, као *испуњење*⁸⁸⁵ означавајуће интенције.⁸⁸⁶ Ово илуструје⁸⁸⁷ на примеру феноменологије религије, која за тему има *нешто* што је интендирано у ритуалним чиновима, митском говору, веровању или мистичком осећању, тј. *нешто* што је имплицитни објект ритуала, мита и веровања. Задатак феноменологије религије је да тај интендирани објект, као оно „свето“, испетља из различитих интенција понашања, дискурса и емоције. Као и свака феноменологија, феноменологија религије покушава да *описује* феномен, не улазећи у расправу о његовој природи и не покушавајући да га *објасни* тиме што ће га сводити на узроке (индивидуалне, историјске, ...), генезу (психолошку, друштвену, ...) или функције (афективне, идеолошке). Али, пита се Рикер, да ли би уопште постојало интересовање за „објект“ да не постоји очекивање да нам се он „обрати“, да буде изречен? Оно што

⁸⁸⁰ Ricoeur, „Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics“, 107.

⁸⁸¹ Исто, 108.

⁸⁸² Синонимно се користе следећи термини: *херменеутика прибирања смисла*, *херменеутика обнове смисла*, *херменеутика вере*.

⁸⁸³ Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, 28.

⁸⁸⁴ Исто, 30.

⁸⁸⁵ У смислу Хусерловог *die Erfüllung*, тј. искуства да датост ствари одговара управо некој одређеној интенционалности, да се начин на који ствари објективно јесу уклапа у наш начин њиховог репрезентовања.

⁸⁸⁶ Исто, 30.

⁸⁸⁷ Исто, 29.

је суштински садржано у овом очекивању, по Рикеру, јесте поверење у језик. Вера да језик који носи симболе у већој мери говори нама, него што га ми говоримо. Ми се рађамо у језику „у светлости логоса `који просветљује сваког човека који дође на свет`“.⁸⁸⁸ Ово очекивање, вера и поверење јесте оно што даје посебну озбиљност теорији симбола и што, по личном признању, надахњује цео Рикеров рад.

У вези са „истином“ симбола, у феноменологији религије се ради о специфичном типу објекта и специфичном виду *испуњења* интенције. Постоји својеврсна аналошка веза у симболу између дословног смисла, као означитеља, и секундарног смисла, као означеног. Постоји веза смисла са смислом, која обитава у *пуноћи* језика и која се оснива на чињеници да секундарно значење некако обитава у првом. Ова аналогија није произвољна и није плод конвенције (нпр. небо и ред којег испољава – небо *говори* о мудрости и праведности, неизмерном и уређеном), већ одражава природу симбола да је истовремено одређен значењем које је дато у оном чулном, дословним значењем, и симболичким значењем, које обитава у дословном. За разлику од техничког знака, који увек стоји за нешто, те је прозиран, празан и може се потпуно формализовати, симбол увек *даје* то што каже.⁸⁸⁹ Он није просто нешто кроз шта се само упућује на нешто друго, нити је реч о нечему што је са нечим слично, па се извана закључује о тој сличности. Не, сличност која даје снагу симболу и из које он црпи своју откривајућу моћ је пре егзистенцијална асимилација мог бића у бићу, кроз аналогију⁸⁹⁰ - *analogia entis*.⁸⁹¹

Насупрот херменеутике поверења, тј. херменеутике прибирања смисла, Рикер поставља *херменеутику сумње*. Теорије интерпретације у оквиру херменеутике сумње изражавају сумњу у свест као место смисла, смисао и свест о смислу више

⁸⁸⁸ Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, 30.

⁸⁸⁹ Исто, 31.

⁸⁹⁰ Исто

⁸⁹¹ Рикер, *О тумачењу: оглед о Фројду*, 43.

Analogia entis је римокатоличка доктрина која има корене у мишљењу Августина (*Aurelius Augustinus Hipponensis, 354–430*) и Томе Аквинског (*Tommaso d'Aquino, 1225–1274*), али је у модерну теологију дошла са радом језуитског теолога Ерика Пшиваре (*Erich Przywara, 1889–1972*).

„Бог јесте“ – шта то треба да значи ако не да Бог учествује у битку? Тада, наравно, следећа пропозиција води идеји да је сам Бог битак, извор и савршенство свега што јесте. У својој класичној форми, како је то даље поставио Тома Аквински, ове пропозиције се комбинују са трећом која би се логички могла схватити као последица, наиме, да све што јесте као такво учествује у Богу. Све што јесте егзистира, као креација, у највећој различитости с Креатором, па опет, бивствујући оно егзистира у највећој сличности с Креатором. То је оно што се мисли под *analogia entis*“; Karl Barth, „*Fate and Idea in Theology*“, у *The Way of Theology in Karl Barth: Essays and Comments*, уредник Martin Rumscheidt (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1986), 33.

се не поклапају. Свест се види као лажна свест коју треба демаскирати, чији изрази нису просто изрицање смисла, већ их треба дешифровати. Треба кроз тумачење доћи до аутентичније речи, до успостављања односа између очевидног и латентног, који би одговарао односу којег је свест поставила између појава и реалности ствари.⁸⁹² Овде је карактеристично да се „несвесни“ рад шифровања усклађује са „свесним“ методама тумачења, ствара се посредна наука о значењу несводљива на непосредну свест значења.⁸⁹³ Насупрот митско-поетске имагинације, стварања приче, поставља се демистификујућа херменеутика као сурова дисциплина нужности.⁸⁹⁴

Дакле, може се говорити о две херменеутике које развијају, у супротним смеровима, почетке смисла садржане у језику – језику богатом загонеткама, које су људи и измислили и примили да би изразили своје страхове и надања.⁸⁹⁵ Исти симболи, нпр. с једне стране понављају наше детињство, а с друге стране пророкују, истражују живот одраслих; с једне стране оживљавају наше детињство на онеирички начин, а с друге представљају пројекцију наших људских могућности у подручје имагинације – истински симболи су регресивно-прогресивни, сећање уздиже антиципацију, архаизам уздиже пророчанство.⁸⁹⁶

2.2.3.5 Представа и осећање

За разлику од многих модерних херменеутичара који су се устручавали да у оквиру својих разматрања уврсте представу и осећање, као представнике психичких феномена, Рикер у чланку *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling* каже да управо разматра поље на граници између семантичке теорије метафоре и психолошке теорије имагинације.⁸⁹⁷ При том, под семантичком теоријом метафоре подразумева „истраживање капацитета метафоре да омогући неисказиву информацију и, спрам тога, полагања права метафоре на то да доноси неки истински увид о реалности“.⁸⁹⁸ Кључна теза коју

⁸⁹² Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, 33.

⁸⁹³ Исто, 34.

⁸⁹⁴ Исто, 35.

⁸⁹⁵ Рикер, *О тумачењу: оглед о Фројду*, 475.

⁸⁹⁶ Исто

⁸⁹⁷ Paul Ricoeur, „The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling“. *Critical Inquiry*, 5, 1 (1978), 143.

⁸⁹⁸ Исто, 151.

Рикер заступа јесте да „теорија метафоре ... не може постићи свој циљ без укључивања представљања, тј. замишљања (*imagining*) и осећања (*feeling*), тј. без додељивања *семантичке* функције ономе што се чини да је само *психолошка* одлика“.⁸⁹⁹ За њега, представе и осећања имају конститутивну функцију у формирању метафоричког значења.⁹⁰⁰ Он тврди да је метафоричко значење „управо она врста значења које пориче увелико установљено разликовање између смисла и репрезентације ... замагљујући ово разликовање, метафоричко значење нас приморава да истражимо границу између вербалног и невербалног.“⁹⁰¹

У свакодневном језику представа (*image*) и представљање/замишљање (*imagination*) се најчешће поистовећују са физичком копијом неке одсутне ствари или са њеном менталном представом, попут виђења унутрашњим оком. На овај начин схваћена представа „не поставља посебно питање референције, пошто указује на исту ствар, хипотетички, која треба да буде виђена *in praesentia* или *in absentia*. Представа [као замишљање] и перцепција се разликују само у *модовима датости*“.⁹⁰² Међутим, то води предрасудама да представа проистиче из перцепције и да фикција/машта проистиче из простих представа њиховим комбиновањем⁹⁰³, те да се из ових менталних ентитета, као основних састојака, потом, некаквом менталном алхемијом, конструишу наше апстрактне идеје, наши концепти.⁹⁰⁴ Уместо да се имагинацији приступа преко перцепције, као пут ка ослобођењу од поменутих предрасуда, Рикер предлаже повезивање имагинације са одређеним типовима употребе језика, при чему је треба посматрати као аспект *семантичке иновације*, суштинске карактеристике метафоричке употребе језика.⁹⁰⁵

Тачно је да су, у случају копирања постојећег, *одсуство* и *присуство* различити модови датости исте реалности. Међутим, у случају фикције ствари стоје другачије, ту не постоји копирани оригинал. Представа може да садржи елементе који су „копије“ одсутних ствари, али њихова комбинација је често *непостојећа новина* која не реферише на некакав оригинал јер он не постоји. Сажето, Рикер

⁸⁹⁹ Ricoeur, „The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling“, 143–144.

⁹⁰⁰ Исто, 143.

⁹⁰¹ Исто, 151.

⁹⁰² Paul Ricoeur, „The Function of Fiction in Shaping Reality“, *Man and World*, 12, (1979): 124.

⁹⁰³ Исто, 124, 125.

⁹⁰⁴ Paul Ricoeur, „Imagination in discourse and in action“, у *Rethinking imagination: Culture and creativity*, уредник Gillian Robinson, John Rundell (London: Routledge, 1994), 121.

⁹⁰⁵ Исто

прави битну разлику између *представе као копије* и *представе као фикције*.⁹⁰⁶ Фикција не реферише на „репродуктиван“ начин на реалност као дату, већ на „продуктиван“ начин, на реалност као наговештену фикцијом – концепт *продуктивне референције*.⁹⁰⁷ Оно што је у ранијим теоријама имагинације потпуно превиђено у прелазу са представе као копије на представу као фикцију јесте тај помак у референцијалном статусу.⁹⁰⁸

Сама могућност да представа осликава нешто што није непосредно опажено у реалности помућује њено разумевање као „менталне слике“ реалне ствари. Овде у помоћ долази теорија метафоре, пре свега њен аспект *семантичке иновације*, као карактеристике метафоричког коришћења језика. Тако се сагледавање проблема представе и имагинације помера из сфере перцепције у сферу језика и, као валидно, поставља се питање *смисла* представе и разматрање односа представе (*image*) и имагинације спрема језика.

* * *

Према Рикеру, једна од кључних карактеристика метафоре јесте да се ту не ради о девијантној употреби именице, већ о девијантној употреби предиката у оквиру целе фразе.⁹⁰⁹ Мора се говорити о метафоричкој реченици, пре него о метафорички употребљеној именици. Носилац метафоричког значења није реч, већ цела реченица. Не ради се о замени једне речи другом, већ о интеракцији између логичког субјекта и предиката. Акцент је на *предикативној импертиненцији*, као средству произвођења неке врсте шока, који изазива сукоб различитих семантичких поља. Из овог сукоба се потом, као *метафора*, рађа нова предикативна пертиненција. Ова нова подесност, произведена на нивоу реченице, креира на нивоу изоловане речи проширење значења, којим класична реторика дефинише метафору као средство да се слушаоцима пренесе нова идеја или значење помоћу нечег што им је већ познато. Тачно је да је ефекат смисла фокусиран на реч, али је битно запазити да је тај смисао изродила цела изјава. Дакле, метафоричко значење, поред семантичког супротстављања, карактерише

⁹⁰⁶ Ricoeur, „The Function of Fiction in Shaping Reality“, 123.

⁹⁰⁷ Исто, 126.

⁹⁰⁸ Исто, 124, 125.

⁹⁰⁹ Ricoeur, „Imagination in discourse and in action“, 121.

ново предикативно значење које се рађа из колапса дословног значења, тј. значења које је у употреби ако се ослони само на уобичајене лексичке вредности речи⁹¹⁰. Пажња је усмерена са прости промене значења на нивоу деноминације на проблем реструктурирања семантичких поља на нивоу предикативне употребе.⁹¹¹ *Семантичка иновација* установљава нову пертиненцију, нову конгруенцију, тако што изјава, као целина, „ствара смисао“.⁹¹² Ова изненадно настала сагласност, каже Рикер, није настала тако што су из језика значењу метафоричке речи придодата нека „општа места“, тј. културно одређене конотације, које се баштине у оквиру неке језичке заједнице. Да је тако и даље би остала необјашњена иновативност метафоре, као и то како су формирана „општа места“. За разлику од тога, нова сагласност (пертиненција) која одговара смисленој метафоричкој изјави произилази из врсте *семантичке блискости* која изненада настаје између термина упркос њиховој удаљености. Ствари или идеје који су били удаљени сада се појављују као блиски. Креирани семантички шок, попут разлике електричног потенцијала, изазива искру смисла метафоре. *Сличност* коју доноси метафора је, заправо, ово приближавање, смањивање логичке дистанце између удаљених семантичких поља, које открива генеричко сродство између хетерогених идеја.⁹¹³

Имагинација је аперцепција, изненадни увид нове предикативне пертиненције, нарочито пертиненције унутар импертиненције.⁹¹⁴ Овај увид у сличност је и мишљење и виђење. *Мишљење* је у степену у којем узрокује реструктурирање семантичког поља⁹¹⁵, а *виђење* у степену у којем се састоји од тренутног захватања комбинаторних могућности понуђених пропорцијом и, сходно томе, установљавања пропорционалности зближавањем два односа. Продуктивни карактер увида Рикер назива *предикативном асимилацијом*.⁹¹⁶ Овде се не ради о старој теорији асоцијације идеја, као неком механичком привлачењу менталних атома, већ о предикативном чину, отуда атрибут „предикативна“. Термином *асимилација* указује се на то да није реч о пасивном захватању

⁹¹⁰ Ricoeur, „The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling“, 146.

⁹¹¹ Ricoeur, „Imagination in discourse and in action“, 122.

⁹¹² Ricoeur, „The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling“, 146.

⁹¹³ Исто, 147.

⁹¹⁴ Ricoeur, „The Function of Fiction in Shaping Reality“, 131.

⁹¹⁵ Ricoeur, „The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling“, 147.

⁹¹⁶ Исто

сличности, већ о активној операцији која коегзистира са приближавањем спроведеним метафоричком изјавом. Асимилација чини *сличним*, тј. семантички блиским, термине које је метафоричка изјава донела заједно.⁹¹⁷ Имагинација је способна да асимилацијом производи нова сродства, али не издижући се изнад разлика, као код појма, већ упркос њима и кроз њих. За разлику од мира који влада у појму, сродност остаје ухваћена између удаљености и близине.

Овде у игру улази чулни или квази-чулни, најчешће квази-оптички, аспект имагинације. Рикер каже да имагинација шематизује метафоричку атрибуцију, тј. да попут Кантове шеме пружа представу/лик рађајућем значењу: „пре него што је нека бледа перцепција, представа је искрсавајући смисао“.⁹¹⁸ За Рикера, квази-вербални аспект имагинације је предуслов њеног квази-оптичког аспекта.⁹¹⁹ У тренутку израстања новог значења из рушевина дословне, буквалне предикације, имагинација нуди специфично посредовање.

Модерна семантика је је, каже Рикер, почев од Фрегеа и Хусерла, тежила да искључи представу из сфере значења:

За ова два филозофа раздвајање *смисла* (*Sinn*) и репрезентације (*Vorstellung*) је потпуно. „Смисао“ је логичка димензија, „представа“ је психолошка. Такође, представа је потиснута на статус слабе импресије, репрезентатива, знака који стоји за емпиријско присуство.⁹²⁰

Међутим, Рикер каже да семантичка операција метафоре доводи у питање ову дихотомију. У мери у којој представа даје тело, контуру, облик значењу, она није ограничена на улогу пратиоца, илустрације, већ учествује у инвенцији значења.⁹²¹ Рикер каже да прати линију Кантове теорије шематизма у којој је шема „универзална процедура имагинације за обезбеђивање представе за концепт“. У шеми се остварује посредовање, међусобна комуникација, између логичке компоненте и чулне компоненте представе, односно између вербалне и невербалне активности.⁹²² Шематизовањем метафоричке атрибуције, имагинација се шири у свим правцима, оживљава ранија искуства, буди уснула сећења, пресипајући се на

⁹¹⁷ Ricoeur, „The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling“, 148.

⁹¹⁸ Ricoeur, „Imagination in discourse and in action“, 122.

⁹¹⁹ Ricoeur, „The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling“, 109.

⁹²⁰ Исто

⁹²¹ Исто

⁹²² Ricoeur, „The Function of Fiction in Shaping Reality“, 132.

суседна чулна поља. Ипак, овако побуђене представе нису слободно лебдеће представе теорије асоцијација, већ „везане“ представе, побуђене, нпр. поезијом.⁹²³

Сликовни карактер представе и имагинације се може описати и као *иконички*⁹²⁴ аспект метафоре. Под иконичком презентацијом се подразумева да ако су у метафори две мисли у једној, једна је намеравана, а друга је конкретни аспект *под* којим је прва презентована. Фигуративни дискурс нас води да мислимо о нечем разматрајући нешто слично њему – тако се конституише *иконички* мод означавања.

Енигма иконичке презентације је начин на који се јавља осликавање у предикативној асимилацији: појављује се нешто на чему читавамо нову везу. Енигма остаје нерешена све док се представа схвата као ментална слика, тј. као копија одсутне ствари. У том случају представа мора остати страна процесу, спољашња у односу на предикативну асимилацију.

Морамо разумети процес којим одређена продукција представа каналише шематизацију предикативне асимилације. Приказујући ток представа, дискурс иницира промене логичке дистанце, генерише приближавање. Тако је представљање */imaging/* или замишљање */imagining/* конкретни миље у којем и кроз који видимо сличности. Зато замишљање није имати менталну слику нечега, већ приказати односе у осликавајућем моду. Без обзира на то да ли се ово осликавање */depiction/* односи на неизречене и нечуте сличности или реферише на квалитете, структуре, локализације, ситуације, ставове или осећања, сваки пут је нова намеравана веза схваћена/захваћена као оно што икона описује или осликава.⁹²⁵

На другом месту Рикер, је још јаснији:

... формирати представу није исто што и имати представу, у смислу имати менталну репрезентацију; уместо тога то је прочитати, кроз икону релације, саму релацију. Представа је мање „асоцирана“ него што је призвана */evoked/* и приказана шематизацијом. Језик остаје носилац предикативне релације, али у шематизовању и илустровању себе у сликовном маниру, предикативна релација може бити прочитана кроз представу у коју је инвестирана. Стога, виђење креирано језиком није виђење овог или оног; то је „виђење-као“. Ово „виђење-као“ има мало тога са Хјумовом представом, представом као простим остатком импресије. Видети-као јесте схватити значење на које се алудира у приказу контролисаних представа.⁹²⁶

⁹²³ Ricoeur, „Imagination in discourse and in action“, 123.

⁹²⁴ *Icon* – код Charles Sanders Peirce-a.

⁹²⁵ Ricoeur, „The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling“, 150 .

⁹²⁶ Ricoeur, „The Function of Fiction in Shaping Reality“, 133.

Дакле, из досадашњег приказа Рикеровог разматрања представе, имагинације и метафоре може се закључити да је за њега дихотомија *смицао* (*Sinn*) - *репрезентација* (*Vorstellung*) неодржива и да се они неодвојиво преплићу. Представа није тек „ментална слика“ постојећег објекта, тј. бледи траг перцепције, и замишљање, имагинација, није просто низање таквих менталних слика. Представа саучествује у креирању смисла кроз свој иконички карактер, што је посебно видљиво код метафоре. Приближавање семантичких поља и увиђање нове пертинентности је оличено у представи и подстакнуто њом.

Осим аспекта смисла, који је доминирао у досадашњем приказу, представа и метафора се преплићу и с обзиром на аспект референце. Представа не указује само на реални објект у смислу његове присутности или одсутности. Односно, осим тога што реферише на „репродуктиван“ начин на реалност као већ дату, она на „продуктиван“ начин реферише на реалност као наговештену фикцијом – концепт *продуктивне референције*. Концепт *продуктивне референције* представе је у непосредној вези са референтном карактеристиком метафоре или, уопште, поетског језика. На први поглед, постоји потреба да се супротставе референцијална функција и поетска функција језика. Референцијална функција би тада преовлађивала у тзв. дескриптивном језику, свакодневном или научном, и подразумевала би да се он не односи рефлексивно на себе, већ да је окренут према споља – језик је у другом плану, с обзиром на то што се каже о реалности. Поетска функција би, напротив, истицала саму поруку, реферисала би језик на самог себе – *језик би „славио самог себе“ уместо да слави свет.*⁹²⁷ Међутим, тврди Рикер, ово је непотпуна слика. Суштина је, заправо, у томе да:

... поетски језик није мање о реалности у односу на било коју другу употребу језика, већ се на њу односи посредством сложене стратегије која подразумева, као суштинску компоненту, суспензију и како се чини укидање уобичајене референце придружене дескриптивном језику. Ипак, ова суспензија је само негативни услов референце другог реда, посредне референце изграђене на рушевинама непосредне референце. Ова референца је названа референцом другог реда само с обзиром на првенство референце обичног језика. Јер, у другом смислу, она конституише примордијалну референцу у степену да сугерише,

⁹²⁷ Ricoeur, „The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling“, 153.

открива, разоткрива – или било како да се каже – дубоке структуре реалности спрам којих се односимо као смртници рођени у овом свету и који га неко време настањују.⁹²⁸

Оно што Рикер жели да истакне јесте да се кроз наведену суспензију уобичајене референце отварају врата „радикалнијем погледу на ствари, било да је сродан или не разоткривању оног нивоа реалности који феноменологија назива преобјективном и који, према Хајдегеру, конституише хоризонт свих наших начина обитавања у свету“.⁹²⁹ Једна од функција имагинације је управо да пружи конкретну димензију овој суспензији или епохе која одговара подељеној референцији (стереоскопском виђењу).⁹³⁰ Рикер надаље истиче: „Имагинација је *епохе* ... замишљати/имагинирати значи усмерити себе на оно што није. Још радикалније, замишљати значи начинити себе одсутним у односу на целину ствари ... Представа као одсуство је негативна страна представе као фикције.“⁹³¹

Крајња улога представе није само да рашири значење кроз различита сензорна поља, да *халуцинира* мисао на неки начин, већ напротив, да произведе неку врсту *епохе* над реалности, да суспендује нашу пажњу на реалност, да нас смести у место неукључености с обзиром на перцепцију и акцију, укратко, да суспендује значење у неутрализованој атмосфери којој би се могло дати име димензије фикције. У овом стању неукључености испробавамо нове идеје, нове вредности, нове начине бивствовања-у-свету. Имагинација је ова слободна игра могућности.

У овом стању фикција може креирати *редескрипцију* реалности.⁹³²

Имагинација захтева суспензију директне референце мисли на објекте нашег уобичајеног дискурса и пружа моделе за ново читање реалности.⁹³³ Представа, као одсуство, је негативна страна имагинације, као фикције, и управо за овај аспект представе као фикције прилеже моћ симболичког система да „преобликује“ стварност. Међутим, продуктивна и пројективна функција фикције може бити препозната само уколико се оштро направи разлика спрам репродуктивне улоге тзв. менталне представе, која нас опскрбљује само репрезентацијом ствари које су већ опажене.⁹³⁴

⁹²⁸ Ricoeur, „The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling“, 153.

⁹²⁹ Исто, 154.

⁹³⁰ Исто

⁹³¹ Исто

⁹³² Ricoeur, „The Function of Fiction in Shaping Reality“, 134.

⁹³³ Ricoeur, „The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling“, 157.

⁹³⁴ Исто, 154.

Рикер је разматрање суспензивног аспекта референце представе, тј. својеврсне епохе, пренео и на разматрање осећања. Он истиче везу између имагинације и осећања, која је увек била јасно истакнута у класичним теоријама метафоре и сматра да теорија метафоре не може бити потпуна уколико не објасни и улогу осећања у метафоричком процесу.⁹³⁵

Као што је лоша психологија имагинације, као остатка перцепције, спречавала уочавање конструктивне улоге имагинације, тако је и погрешна психологија одговорна за сличан неспоразум у погледу сагледавања улоге осећања.⁹³⁶ Постоји тежња да се о осећањима говори терминима који одговарају емоцијама, као о стањима ума усмереним ка унутра и менталним искуствима која су тесно повезана са телом. С обзиром на повезаност са телом, ова стања се често виде као стања којима смо изложени, у којима има мало интенционалности. Али, истинска осећања нису емоције!⁹³⁷ Као и претходно наведене „везане“ представе и осећања имају специфичну сродност са језиком.⁹³⁸ Осећања прате и употпуњују функцију имагинације у шематизовању предикативне конгруенције. Нови склад који се увиђа није само „виђен“ већ се и „осећа“. Ми смо, каже Рикер, укључени у процес предикативне асимилације као спознајући субјекти и тако асимиловани, учињени сличним с оним што се види као слично.⁹³⁹ Осећати јесте начинити *нашим* оно што је удаљено мишљењем у фази објектификације.⁹⁴⁰ Осећање има функцију поништавања удаљености између спознаваоца и спознаваног, без отказивања когнитивне структуре мисли и раздаљине коју она подразумева. Осећање није нешто што је супротно мисли, већ је то мисао која је начињена нашом.⁹⁴¹

Као у случају суспензије уобичајене референце посредством имагинације чиме се отвара простор за ново читање реалности, тако и осећања уводе одређену врсту суспензије наших телесних емоција, емоција у свакодневном животу, и тако нас ослобађају везе за објекте првог реда референце. Захваљујући томе осећања нас

⁹³⁵Ricoeur, „The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling“, 155.

⁹³⁶ Исто

⁹³⁷ Исто, 156.

⁹³⁸ Исто

⁹³⁹ Исто

⁹⁴⁰ Исто

⁹⁴¹ Исто

умећу у свет на начин који не представља објектификацију.⁹⁴² Осећања су попут оног што Хајдегер изражава са *Befindlichkeit* – ми смо „подешени“ на аспекте реалности који се не могу изразити у терминима објеката на које реферише свакодневни језик.⁹⁴³

2.2.3.6 Рефлексија и интерпретација, субјект, наративни идентитет

2.2.3.6.1 Лажни субјект и Ја као задатак

Рикер се противи самопостављању Ја и његовој саморазумљивости. Прва истина традиције модерне филозофије – *Cogito ergo sum* – као истовремено самопостављање *битка* и *чина*, *егзистенције* и *мишљења* – *Ја јесам*, *Ја мислим* – не може се нити верификовати као чињеница, нити извести као закључак.⁹⁴⁴ Она представља некакав слепи пут. Ова непобитна чињеница јесте дата у рефлексији, али као таква, рефлексија је само аперцепција самог себе и сопствених чинова, непосредно поимање, осећање.⁹⁴⁵ Мада се не може довести у сумњу ово осећање себе, каже Рикер, аперцепција Ја, која прати све моје представе, ипак није исто што и разумевање себе, самоспознаја. Овако схваћена рефлексија се мора раздвојити од тзв. знања о себи, тј. знања о сопству.⁹⁴⁶ Штавише, Рикер истиче да *Cogito*, као „празна истина“, представља празно место које одувек заузима лажни *Cogito*. Такозвана непосредна свест је пре свега „лажна свест“.⁹⁴⁷ Стога, *филозофија рефлексије* није *филозофија свести*, уколико се под свешћу подразумева непосредна свест о самом себи.⁹⁴⁸ Филозофија рефлексије мора бити супротна од филозофије свести.⁹⁴⁹ Свест није дата, већ је *задатак*.⁹⁵⁰ Субјект оног *Cogito* треба открити у документима његовог живота.⁹⁵¹ Ја није дато непосредно у психолошкој евиденцији, нити је непосредно дато у интелектуалној интуицији, нити у мистичкој визији, већ оно *Ја јесам*, *Ја мислим* мора бити „посредовано“ идејама, акцијама,

⁹⁴² Ricoeur, „The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling“, 157.

⁹⁴³ Исто, 158.

⁹⁴⁴ Рикер, *О тумачењу: оглед о Фројду*, 53; Ricoeur, *The Conflict of Interpretation*, 17.

⁹⁴⁵ Рикер, *О тумачењу: оглед о Фројду*, 53.

⁹⁴⁶ Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, 44.

⁹⁴⁷ Ricoeur, *The Conflict of Interpretation*, 18.

⁹⁴⁸ Рикер, *О тумачењу: оглед о Фројду*, 53.

⁹⁴⁹ Ricoeur, *The Conflict of Interpretation*, 18.

⁹⁵⁰ Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, 44 (мој превод са енглеског). У српском преводу стоји „Свест је ... функција, зато што није чињеница ...“; Рикер, *О тумачењу: оглед о Фројду*, 53.

⁹⁵¹ Ricoeur, *The Conflict of Interpretation*, 18.

делима, институцијама и споменицима, који га објективизују.⁹⁵² Дакле, постављање себе као *егзистирање и мишљење* није довољно да окарактерише рефлексију, она није само интуиција, већ је труд да се поново задобије Ја оног *Ego cogito* у огледалу његових објеката, његових дела/продуката и његових чинова – у тим објектима Ја мора изгубити и наћи себе.⁹⁵³ *Le moi*⁹⁵⁴ мора бити изгубљен да би се пронашао *le je* – то је задатак филозофије рефлексије.⁹⁵⁵

Ја је, у почетку, изгубљено међу објектима, пометено међу њима и одвојено од центра своје егзистенције. Која год да је тајна овог расипања, раздвајања, каже Рикер, оно означава да Ја, у почетку, не поседује оно што оно јесте, те рефлексија представља задатак изједначавања његовог конкретног искуства са постављањем оног *Ја јесам*.⁹⁵⁶ То да рефлексија није интуиција казује да постављање себе⁹⁵⁷ није дато, оно је задатак – није *gegeben* већ *aufgegeben*.⁹⁵⁸ Рефлексија је, по Рикеру, присвајање (апропријација) наше *снаге* да егзистирамо и *жеље* да будемо, кроз дела која сведоче о тој снази и тој жељи.⁹⁵⁹ Егзистенција је жеља и снага, при чему термин *снага* наглашава њену позитивну енергију и динамизам, а *жеља* аспект недостатка.⁹⁶⁰ Такође, каже Рикер, снага је жеља, зато што жеља никад није задовољена, а жеља је снага јер је афирмативно стање јединственог бића, а не само мањак бивствовања – снага и жеља су два лица постављања себе у првој истини: *Ја јесам*.⁹⁶¹

⁹⁵² Рикер, *О тумачењу: оглед о Фројду*, 53.

⁹⁵³ Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, 43.

⁹⁵⁴ *le moi* (фр.) – наглашено Ја, лична заменица првог лица јединине која се користи у изолацији; *le je* (фр.) – Ја, као субјект у првом лицу јединине.

⁹⁵⁵ Ricoeur, *The Conflict of Interpretation*, 20.

⁹⁵⁶ Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, 45.

⁹⁵⁷ Израз „*the positing of self*“ у раду је преводен као „постављање сопства“. У српском преводу изрази попут „*the positing of ...*“ су преведени као „место ...“; Рикер, *О тумачењу: оглед о Фројду*

⁹⁵⁸ Рикер, *О тумачењу: оглед о Фројду*, 55.

Gegeben и *aufgegeben*, су Кантови термини – Пошто су објекти искуства дати само у искуству, ми их у искуству света можемо разматрати само као феномене, али не и као оно номенско. Оно што је условљено (феноменско) не може бити дато – *gegeben* – оно пре може бити само захтевано – *aufgegeben* – тако да се може кретати од условљеног до серије услова. Нити оно што је условљено, нити серија услова, не могу бити дати у потпуности, већ пре могу само бити захтевани или постулирани. Дакле, може бити само постулирано или захтевано (*aufgegeben*) правило за настављање и проширење искуства, које нас води даље, бесконачном регресијом, ка препостављеном али недостижном условљеном; Dmitri Nikulin, *On Dialogue* (Lanham: Lexington Books, 2006), 62.

⁹⁵⁹ Рикер, *О тумачењу: оглед о Фројду*, 55; Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, 46.

⁹⁶⁰ Ricoeur, *The Conflict of Interpretation*, 21.

⁹⁶¹ Рикер, *О тумачењу: оглед о Фројду*, 55.

Дакле, *cogito* више није претенциозни акт самопостављања, већ се појављује као *већ постављен* у битак. Зато проблематика рефлексије мора себе превазићи у проблематику егзистенције.⁹⁶² С обзиром на то да стање снаге и жеље једино потврђују дела⁹⁶³, поменуто превазилажење се увек јавља кроз интерпретацију.⁹⁶⁴ Постоји првобитна веза између чина егзистирања и знакова које развијамо у нашим делима и зато рефлексија мора постати интерпретација јер се не може захватити акт егзистирања осим кроз те знакове расуте по свету. Рефлексивна филозофија мора да укључи резултате, методе и претпоставке сваке науке која покушава да дешифрује и протумачи знакове човека.⁹⁶⁵ Такође, на примеру психоанализе, која је захваљујући дешифровању трикова жеље, открила жељу у корену значења и рефлексије, може се истаћи то да се жеља не може хипостазирати ван самог процеса интерпретације, не може се захватити по себи, већ увек бивствује као интерпретирана.⁹⁶⁶ Ово важи за сваку херменеутику. Укратко, задатак херменеутике, по Рикеру, јесте да покаже да егзистенција долази до израза, до значења и до рефлексије само кроз егзегезу свих значења која долазе на светлост у свету културе и да егзистенција постаје *сопство* само присвајањем ових значења, која најпре обитавају „вани“ у делима, институцијама и културним споменицима у којима је живот духа објектификован.⁹⁶⁷

Cogito, који више није горд у претенциозном самопостављању, открива кроз рад интерпретације иза себе нешто као *археологију субјекта*.⁹⁶⁸ Рикеров термин *археологија субјекта* односи се на претходно успостављање онога *sum* у срцу оног *Cogito*, тј. на постављање жеље, што је откриће психоанализе, кроз коју је постављено Ја и кроз коју оно налази себе као постављено.⁹⁶⁹ Жеља је откривена као егзистенција. Фројд говори о сневању као о регресији на најранија стања сневача, оживљавању његовог детињства и нагонских импулса који су њиме доминирали, али и начинима изражавања који су му тада били доступни, и томе додаје да се може очекивати да ће анализа снова довести до спознања архаичног

⁹⁶² Ricoeur, *The Conflict of Interpretation*, 21.

⁹⁶³ Рикер, *О тумачењу: оглед о Фројду*, 56.

⁹⁶⁴ Ricoeur, *The Conflict of Interpretation*, 21.

⁹⁶⁵ Рикер, *О тумачењу: оглед о Фројду*, 56.

⁹⁶⁶ Ricoeur, *The Conflict of Interpretation*, 21.

⁹⁶⁷ Исто, 22.

⁹⁶⁸ Исто, 21.

⁹⁶⁹ Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, 439.

наслеђа човека које му је психички природжено.⁹⁷⁰ Рикер као један од великих значаја фројдизма истиче то што је демаскирао принцип задовољства, као архаичну форму човека, у његовим рационализацијама, идеализацијама и сублимацијама и показао да функција анализе јесте свођење „очигледне“ новине на оживљавање старог, тј. на заменско задовољење, обнављање изгубљеног архаичног објекта, изданке раних фантазија/фантазам – обнављање старог у цртама новог.⁹⁷¹

За разлику од психоанализе, која води ка виђењу извора смисла у некој археологији субјекта, друга херменеутика, нпр. филозофија духа, значење не види више иза субјекта, већ испред њега. Може се говорити о *телеологији субјекта*. Телеологији која се, као и археологија, конституише само у кретању интерпретације, у којем свака фигура налази своје значење у оној која јој следи, а не у оној која јој претходи, и која извлачи субјекта из инфантилности, отржући га из његове археологије.⁹⁷²

Рикер каже да археологија и телеологија откривају *archē* и *telos* којима субјект, разумевајући их, још може управљати, али може се говорити и о алфи археологије и омеги телеологије које су изван моћи контроле субјекта.⁹⁷³ Ову функцију егзистенције, у којој је утемељена феноменологија религије као интерпретација, Рикер назива *есхатолошком*.⁹⁷⁴ Свето, које се манифестује у феноменологији религије, влада човековом егзистенцијом постављајући је апсолутно, као снагу и жељу да буде.⁹⁷⁵ Свака од поменутих херменеутика афирмише неку зависност *сопства* од егзистенције. Психоанализа указује на ову зависност у археологији субјекта, феноменологија духа у телеологији облика, а феноменологија религије у знаковима светог.⁹⁷⁶

За Рикера је немогуће да човек спозна себе непосредно или интроспективно, већ само кроз низ заобилазница преко којих учи о пуноћи и сложености сопственог

⁹⁷⁰ Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, 441.

⁹⁷¹ Исто, 446.

⁹⁷² Ricoeur, *The Conflict of Interpretation*, 22.

⁹⁷³ Исто

⁹⁷⁴ Исто, 23.

⁹⁷⁵ Исто, 22.

⁹⁷⁶ Исто, 23.

бића и свог односа спрам битка.⁹⁷⁷ Рикерова рефлексивна филозофија је неодвојива од херменеутике.

2.2.3.6.2 *Питање идентитета – ipse наспрам idem*

Један од Рикерових важних доприноса проблематици субјекта и идентитета јесте развој концепта *наративни идентитет* и разматрање човековог живота у контексту наратива.

Формирајући тезу о наративном идентитету, као врсти идентитета коју људска бића стичу кроз посредовање наративне функције, Рикер⁹⁷⁸ инсистира на разликовању идентитета у смислу *idem* (истост: *лат.* *idem*, *енг.* *sameness*, *нем.* *Gleichheit*) и идентитета у смислу *ipse* (сопственост: *лат.* *ipse*, *енг.* *selfhood*, *нем.* *Selbstheit*). *Наративни идентитет* се конституише кроз динамику односа ова два аспекта идентитета. Заправо, наративни идентитет настаје као посредник између два пола – пола подударана *idem* и *ipse* и пола ослобађања *ipse* од *idem*. За Рикера, *сопственост* није *истост* и забуна у вези са личним идентитетом потиче управо од мешања ова два аспекта идентитета.

Рикер је идентитет у смислу *idem* представио најпре као *нумерички идентитет*, тј. идентитет под којим се подразумева да два појављивања ствари означене једним именом не представљају две различите ствари. Идентитет овде има смисао *једнине*, а идентификација подразумева реидентификацију истог.⁹⁷⁹ Супротност овоме је *множина*. Као допунски критеријум за утврђивање овог типа идентичности Рикер наводи критеријум *крајње сличности*, чија је супротност *различитост*. Али, могуће је да је нешто исто мада није „сасвим слично“. Стога, потребно је успоставити додатни критеријум као *непрекидности континуитета* између првог и последњег стадијума развоја оног чији се идентитет процењује, тј. оног што се сматра истим. Супротност је *дисконтинуитет*. Критеријум непрекидности континуитета допушта могућност промене, и потврда његове испуњености, уз сличност, потврђује нумерички идентитет. Овај последњи

⁹⁷⁷ Don Ihde, *Hermeneutic Phenomenology, The Philosopher of Paul Ricoeur* (Evanston: Northwestern University Press, 1971), 7.

⁹⁷⁸ Пол Рикер, *Сопство као други* (Београд: „ЈАСЕН“, 2004), 120–146.

⁹⁷⁹ Paul Ricoeur, „Life in quest of narrative“, у *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, уредник David Wood (London: Routledge, 1991), 189.

критеријум, за разлику од *јединости* и *сличности*, у игру уводи *време*, што истиче још једну карактеристику идентитета, а то је *постојаност у времену*.⁹⁸⁰

Постојаност у времену је тачка пресека *idem* и *ipse* аспеката идентитета и управо она наводи на поимање *сопства* као супстанцијалног. Стога, Рикер се пита да ли је могуће засновати идентитет *сопства*, тј. *ipse*, кроз *постојаност у времену*, али тако да не буде сведен на неки супстрат, да се одговор на питање *Ко?* не поистовети са одговором на питање *Шта?* Неки примери, у овом смислу, могу служити као водиле. Рикер наводи пример брода чији су се сви делови временом променили, али је остала постојаност организације. Сличан пример овоме, а нешто ближи питању *сопства*, јесте људско тело чије се скоро све ћелије замене за приближно петнаест година⁹⁸¹, а које и даље функционише са непроменљивом структуром, као иста индивидуа.

Питање *Ко?*, каже Рикер, се поставља у пољу акција, радњи, тј. када се тражи вршилац радње. Приписивањем радње вршиоцу потврђује се да она припада њему лично, али му се уједно приписује и одговорност за њу.⁹⁸² Ово приписивање се може спровести у сва три лица и одређује постојаност у времену онога што је одговор на питање *Ко?* За овај рад је посебно занимљиво приписивање у првом лицу, које Рикер наводи као један од два модела постојаности у времену којима располажемо када говоримо о себи. Реч је о *држању речи, обећању*, јер је обећање „порицање промјене: чак и кад се моја жеља промијенила, кад бих промијенио мишљење и наклоност »ја ћу одржати«⁹⁸³. За овај модел *постојаности у времену*, који указује на једно *само-одржање*⁹⁸⁴, може се рећи да установљује *ipse*, тј. *сопственост*, без подршке *idem*. У вези са идентитетом у смислу *ipse* Рикер посебно издваја *мојост* (у смислу доживљаја личног *поседовања* психичких доживљаја и властитог тела), *земаљску укорененост човека* (у смислу Земље као митског имена за битак-у-свету⁹⁸⁵) и *временитост људског искуства*. Рикер се, заправо, слаже са Хајдегером и истиче да се питање идентитета *ipse*, тј. *сопства*,

⁹⁸⁰ Ricoeur, „Life in quest of narrative“, 190.

⁹⁸¹ Изузетак су неурони, унутрашње ћелије сочива ока и мишићне ћелије срца.

⁹⁸² Paul Ricoeur, „Narrative Identity“, у *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, уредник David Wood (London: Routledge, 1991), 191.

⁹⁸³ Рикер, *Сопство као други*, 131.

⁹⁸⁴ Исто, 130.

⁹⁸⁵ Ricoeur, „Narrative Identity“, 196.

односи на биће чији је битак *Dasein*, док се идентитет *idem* односи на бића битка приручности и предручности. *Сопство* се пресеца са *истошћу* само у једној тачки, у постојаности у времену.⁹⁸⁶

Рикер наводи и други модел којим говорећи о себи исказујемо своју постојаност у времену, а који одражава тенденцију да се човек посматра у контексту *idem* идентитета. У овом смислу он говори о *карактеру* и одређује га као „скуп дистинктивних обиљежја која омогућавају да се поново идентификује људски индивидуум као исти“⁹⁸⁷, односно, „скуп трајних *диспозиција*, као оно по чему се препознаје нека особа“.⁹⁸⁸ Карактер, кроз дескриптивне црте, указује на *истост* личности. Термин *диспозиција* Рикер повезује са појмовима *навика*, *седиментација*, *идентификација* и *интериоризација*. По њему, *навике* се стичу, да би кроз *седиментацију* задобиле постојаност у времену и установиле се као трајне *црте карактера*. Нажалост, ова седиментација тежи да прекрије *иновацију* која јој је претходила. Такође, идентитет особе се гради кроз стечене *идентификације* са нормама, вредностима, идеалима, моделима и херојима у којима она препознаје себе. Тако се, кроз процес *интериоризације*, аналоган процесу *седиментације*, у црте карактера интегришу „аспекти процењујуће преференције који дефинишу етички аспект карактера“⁹⁸⁹ и особа се препознаје у својим вреднујућим диспозицијама. Стабилност успостављена седиментацијом и интериоризацијом обезбеђује карактеру јединост, крајњу сличност, непрекидност континуитета и постојаност у времену, односно он „задобија“ одлике идентитета у смислу *idem*. По Рикеру, *истост карактера* стоји насупрот *постојаности сопства* у моделу држања речи. С карактером се губи из фокуса питање *Ко сам ја?* у корист питања *Шта сам ја?* Ствара се забуна и *сопство* се поистовећује са *карактером*. Међутим, *idem* не замењује *ipse*, већ га само препокрива. Настаје збуњујуће сапостојање које се разрешава кроз рад наратива, који развија оно што је сажето. Може се рећи да је карактер сопство „које се јавља у изгледима истости“.⁹⁹⁰ Наратив пружа историју за карактер описујући *процес* стицања навике која је, устаљујући се кроз

⁹⁸⁶ Ricoeur, „Narrative Identity“, 192.

⁹⁸⁷ Рикер, *Сопство као други*, 126.

⁹⁸⁸ Исто, 128.

⁹⁸⁹ Исто, 129.

⁹⁹⁰ Исто, 136.

седиментацију, басила у засенак иновацију као креативно језгро промене⁹⁹¹, али и елемент лојалности који је уткан у карактер кроз идентификацију. Наиме, наратив, истицањем дијалектике иновације и седиментације и развијањем причом оног што је седиментација сажела, осветљава сопство.

2.2.3.6.3 *Наратив и трострука мимезис, херменеутички круг мимезис*

До сада је више пута поменут појам *наратив*, а да ниједном није јасно изречено шта под њим Рикер подразумева и на који начин се наратив доводи у везу са човековим животом. Пре коначног излагања улоге наратива у формирању сопства и везе са битком индивидуе, односно њеним животом, кратко ће бити изложено Рикерово виђење наратива и појма *мимезис*, у контексту стварања и разумевања књижевног дела.

У првом тому свог рада *Време и прича*⁹⁹² Рикер се бави временским карактером људског искуства и истиче да „време постаје људско време у оној мери у којој је артикулисано на приповедни начин и да прича добија своје пуно значење када постане услов временског постојања“.⁹⁹³ Заправо, Рикер каже да се задатак овог дела састоји „у успостављању посредовања између времена и приче на тај начин што ће се показати посредничка улога грађења заплета у *миметичком процесу*“⁹⁹⁴.

Рикерово излагање је вођено анализом Аристотеловог појма *мимезис* (*μίμησις*), који у *Поетици* има значење „подражавања или приказивања радње средствима метричког језика“ и то углавном у вези са трагедијом. Међутим, Рикер ово значење шири на сваку композицију која се назива приповедном и истиче да је реч о подражавању или приказивању као продуктивном процесу „утолико што нешто производи или, сасвим одређено, што производи распоред догађаја путем грађења заплета“.⁹⁹⁵ У таквом одређењу *мимезис* посебно су битна три елемента: подражава се *радња*, реч је о *продуктивном процесу* и распоређују се догађаји *грађењем заплета*.

⁹⁹¹ Рикер, *Сопство као други*, 128

⁹⁹² За означавање појма *наратив* у овом делу рада се местимично користи и термин *прича*

⁹⁹³ Пол Рикер, *Време и прича, први том*, (Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1993), 73.

⁹⁹⁴ Исто, 75.

⁹⁹⁵ Исто, 49.

Догађаји се, по себи, ређају у времену у епизодијском следу, један за другим. Осим тога, истовремено постоји небројиво много догађаја и изван људског искуства не мора постојати веза између њих. Међутим, грађење заплета представља повезивање које чини да се „из случајног појави интелигибилно, из појединачног опште, из епизодијског нужно или вероватно“⁹⁹⁶. Рикер чак каже да миметичка активност у радњу уводи нужност: „Она не уочава општост, већ чини да се она појави“.⁹⁹⁷ У овом процесу *радња* има предност над личностима, она је оно што се подражава или приказује и оно што се кроз грађење заплета уопштава. Да би заплет био нужен или вероватан он мора на неки начин бити типичан. Дакле, да би се урадило то и то, неко би морао бити такав и такав. Уопштавање заплета тако даје уопштеност и ликовима. Креирати неки лик заправо значи више нарације, више причати. Посебно треба истаћи оно на чему је Рикер много пута инсистирао, а то је да *мимезис* треба схватити искључиво као процес.

Рикер проширује појам *мимезис* тако што основном значењу додељује назив *Мимезис 2 (мимезис-стварања, конфигурација)*, чему додаје *Мимезис 1 (префигурација)*, којом наглашава да је композиција заплета укорењена у претпоимању света делања, и *Мимезис 3 (рефигурација)* „у којој се укрштају свет текста и свет слушаоца или читаоца, односно, свет којег је уобличила песма и свет у којем се одвијају реална радња и њена специфична темпоралност“.⁹⁹⁸ У наставку ће бити кратко представљена ова три елемента *мимезис*, у складу са тим како су изложена у првом тому Рикеровог дела *Време и прича*.

Појам *Мимезис 1* указује на то да се већ по себи, захваљујући увезаности у мрежу појмова, *радња* разликује од простог физичког кретања. Појам *радње* је нераздвојив од пратећих појмова као што су делатник, мотив, средство, циљ, околности, интеракција, исход, помоћ, непријатељство ... Овладавање овом *појмовном мрежом* може се назвати *практично разумевање*. Да би се са *практичног разумевања* прешло на *приповедно разумевање*, неопходна су два предуслова: да су и приповедач и слушаоци упознати са појмовном мрежом *радње* и да су упознати са правилима приповедне композиције.

⁹⁹⁶ Рикер, *Време и прича*, 59.

⁹⁹⁷ Исто

⁹⁹⁸ Исто, 95.

Осим што израста из поменуте појмовне мреже, радња је *симболички посредована*. Симболизам даје радњи прву „читљивост“. Захваљујући симболизму нека се радња, понашање, у одређеном контексту, може схватити на одређени начин. Симболизам уноси и *правила*, јер смислена радња, радња са симболичким значењем, животу даје облик, ред и правац. Међутим, ту није крај плодова које радњи доноси симболичко посредовање. Нераздвојиво од културе, оно уводи и *вредновање*. Радње се између себе могу вредносно упоређивати, оне изазивају одобравање или негодовање.

Још једна карактеристика *Мимезис 1* јесте да истиче *потенцијал радње да буде испричана*, тј. њено временско обележје. Већ сама појмовна мрежа, поменута у вези са практичним разумевањем, носи у себи неке иманентне временске карактеристике. Појам *циља* и *пројекта* већ има непосредну везу са будућношћу, *мотивација* већ у себи повезује садашњост, прошлост и будућност, у смислу да се у садашњости мобилише искуство из прошлости зарад неког остварења у будућности. Такође, ми време доживљавамо као оно у чему деламо, оно у чему се одвија радња, односно, својствена нам је структура *интратемпоралности*. За нас време није проста репрезентација линеарног времена, простог низа садашњих тренутака. Људско *сада* није апстрактни тренутак, већ је „одређено садашњим временом *бриговања*, односно, *»осадашњавањем«* које је неразлучиво од *»очекивања«* и *»памћења«*.⁹⁹⁹

Мимезис 2 има функцију посредовања између *Мимезис 1* и *Мимезис 3*, тј. посредовања између *предразумевања* и *послеразумевања* поретка радње и његових временских обележја. Разумевање наратива прати „судбину префигурисаног времена које постаје рефигурисано време посредством конфигурисаног времена“.¹⁰⁰⁰ Основна карактеристика *Мимезис 2* јесте *грађење заплета*. Овде је акценат на процесу, на *грађењу* заплета, а не на самом заплету. Мимезис се може изрећи и на следећи начин: полазећи од нашег првобитног разумевања света, *посредством* наратива који путем заплета доводи у смисаони ред догађаје, читајући га и разумевајући га, долазимо до новог разумевања света. У овом *посредовању* заплет има три битне улоге:

⁹⁹⁹ Рикер, *Време и прича*, 86.

¹⁰⁰⁰ Ricoeur, „Narrative Identity“, 86.

1. Посредује између појединачних догађаја и приче као целине, тј. из мноштва разноврсних догађаја извлачи смисаону повест. Поступак *грађења заплета* из простог следа догађаја извлачи *конфигурацију*;
2. Усклађује разноврдне чиниоце: актере, средства, циљеве, интеракције, околности, неочекиване последице, ...;
3. Комбинује две временске димензије – *хронолошку* (епизодијску) и *конфигурациону*. Хронолошка димензија наратива вуче време наратива у смеру линеарне репрезентације, истичући *отвореност* („... и шта је било после“) и *иреверзибилност* временског следа догађаја, док конфигурациона димензија следу догађаја доноси *смисао краја*, тј. завршне тачке са које се прича може видети као целина. Сагледавајући догађаје из перспективе краја, као да се окреће „стрела времена“ од њеног уобичајеног смера од прошлости ка будућности.

Мимезис 3 довршава и испуњава смислом оно што је Рикер навео као основни задатак, а то је посредовање између времена и приповедања (наратива): „наратив има свој пун смисао тек када се поново успостави у време делања и патње“¹⁰⁰¹, а то је у читаоцу. Прича је као музичка партитура која свој прави израз добија тек одсвирана на инструменту. Сам по себи, нотни запис није музика и сваки инструмент га изражава на себи својствен начин. Тако и прича добија свој коначни облик тек у читаоцу, слушаоцу или гледаоцу. Она ће зависити од искуства које он поседује и неће бити иста различитим особама, нити истој особи у различитим временима. Она ступа у интеракцију са оним ко је прати *рефигуришући* његово претходно разумевање. Заплет је оно што омогућава да разумемо причу као причу и као подражавање стварног света, тј. омогућава нам да испричане радње видимо као људска делања.

Важна карактеристика *мимезис* јесте *циркуларност*. Чини се да *Мимезис 2* само поново поставља у *Мимезис 3* оно што је узела од *Мимезис 1*, а што се тамо и нашло захваљујући деловању *Мимезис 3*. Међутим, Рикер закључује да и поред очигледности кружног карактера процеса није у питању *circulus vitiosus*, већ „бескрајна спирала која омогућује да медитација више пута прође кроз исту тачку,

¹⁰⁰¹ Рикер, *Време и прича*, 95.

али на различитим висинама“.¹⁰⁰² Тачно је да се ради о кружном кретању, али таквом да се сваки следећи пролазак одвија на вишем нивоу. Оно што се на крају у *Мимезис 3* рефигурисало, утицаће на оно што је у радњи префигурисано, а затим ће се након конфигурације сусрести са субјектом и реконфигурисати његово искуство те тако започети нови циклус префигурације-конфигурације-рефигурације, који није просто понављање. Реч је о једној спирали која напредује и само наизглед пролази кроз исту тачку.

2.2.3.6.4 *Индивидуа, сопство и живот у контексту наратива и наративног идентитета*

Претходно представљање Рикеровог поимања *мимезис* значајно је за боље разумевање појма *наративног идентитета*, зато што он представља врсту идентитета коју људска бића задобијају кроз посредовање наративне функције, коју репрезентује *мимезис*.

Рикер истиче да је наратив повезан са животом и да на релацију између наратива и живота жели да примени Сократову максиму да неистражени живот није вредан живљења.¹⁰⁰³ Основна примедба на довођење у везу наратива, тј. приче, и живота, коју Рикер преиспитује, јесте да су приче испричане, а не живљене, док је живот живљен, а не испричан.¹⁰⁰⁴ За Рикера, веза између живота и наратива је нераскидива и јасно се истиче у опису *Мимезис 3*, када се каже да се процес конфигурације текста довршава тек у читаоцу, чинећи могућом реконфигурацију живота наративом, односно, када се смисао наратива рађа из пресека света текста и света читаоца.¹⁰⁰⁵ Само читање је већ живљење у фиктивном свету дела и у том смислу се може рећи да приче јесу причане, али су такође и живљене, на начин маштања.¹⁰⁰⁶ Живот, по себи, има капацитет да буде испричан. Мешавина делања и трпљења, која чини само ткање живота, захвата се наративом. Људски живот се разликује од живота животиња јер своје радње и трпљења разумемо кроз појмовну мрежу, тј. *семантику радњи*, и *симболичко посредовање*, који су одлика *Мимезис 1*. Људско искуство има пренаративни квалитет, услед чега се може говорити о

¹⁰⁰² Рикер, *Време и прича*, 96.

¹⁰⁰³ Ricoeur, „Life in quest of narrative“, 20.

¹⁰⁰⁴ Исто

¹⁰⁰⁵ Исто, 26.

¹⁰⁰⁶ Ricoeur, „Life in quest of narrative“, 27.

животу као о тек настајућој, још неиспричаној причи, као о делању и трпљењу које је у потрази за причом.¹⁰⁰⁷ Стога, може се рећи да живећи ми правимо причу, конфигуришемо. Али то није крај, треба проћи целу мимезис, живот треба и „читати“ и разумети као рефигурацију. Уколико није интерпретиран, *истражен*, живот није људски живот, већ прост биолошки феномен. Не би био вредан живљења. Истражен живот је испричан живот, живот у којем налазимо све основне структуре *мимезис*, а посебно ону игру између сагласности и несагласности.¹⁰⁰⁸ Живот нам се, каже Рикер, појављује као поље конструктивне активности, позајмљене из наративног разумевања, којом покушавамо да откријемо, а не просто да наметнемо извана, наративни идентитет који нас конституише.¹⁰⁰⁹ При том, изразом *наративни идентитет* се наглашава оно што се назива субјектом, али не као некохерентна серија догађаја, нити као непроменљива супстанцијалност, неподложна еволуцији.¹⁰¹⁰ Овде се препознаје веза са ранијем изложеним Рикеровим виђењем рефлексије као интерпретације, а не као прости аперцепције себе.

Већ је речено да је одређивање идентитета индивидуе у смислу *сопствености*, тј. *ipse*, заправо, одговарање на питање *Ко је вршилац неке радње?* Али, шта оправдава то да се радње током нечијег живота, од рођења до смрти, приписују *неком ко је исти*, а не сваки пут *неко други*? Шта гарантује перзистентност *неког* у времену? На ово питање Рикер одговара: *наратив, животна прича*. Уколико се не би прибегло наративу проблем личног идентитета би остао осуђен на антиномију без разрешења, тј. или би се морао постулирати некакав субјект идентичан себи без обзира на сву појавну разноврсност, или би се морало признати да је он производ супстанцијалистичке илузије и да представља тек пуко мноштво когниција, емоција и намера.¹⁰¹¹ Поменуто је да *карактер* може да препокрије *сопство* до непрепознавања, тако да се оно идентификује у смислу *idem*, међутим, управо наратив успева да овом „непроменљивом“ *карактеру* придружи један динамички идентитет који обухвата процес његовог настанка и указује на улогу *сопства* у

¹⁰⁰⁷ Ricoeur, „Life in quest of narrative“, 29.

¹⁰⁰⁸ Исто, 31.

¹⁰⁰⁹ Исто, 32.

¹⁰¹⁰ Исто

¹⁰¹¹ Paul Ricoeur, *Time and Narrative, Volume III* (Chicago: The University of Chicago Press, 1990), 246.

томе. *Наративни идентитет* развија *седиментацију* и *интернализацију* мирећи промену и перзистентност, чиме одржава сагласно несагласје. Рикер каже:

Сопственост [сопство] може избећи дилему Истог и Различитог у степену у којем његов идентитет почива на временској структури која је у складу са моделом динамичког идентитета који израста из поетске композиције наративног текста. За то сопство које је карактерисано сопственошћу може се рећи да је рефигурисано рефлексивном апликацијом такве наративне конфигурације. За разлику од апстрактног идентитета Истог, овај наративни идентитет, који конституише константност сопства, може укључити промену, променљивост, унутар јединства нечијег живота. Субјект се тада појављује двоструко, као читалац и као писац свог сопственог живота, као што би казао Пруст. Као што потврђује књижевна анализа аутобиографије, животна прича наставља да се рефигурише свим истинитим или измишљеним причама које неки субјект прича о себи. Та рефигурација чини сам живот ткањем истканим испречаним причама.¹⁰¹²

Сопство себе не спознаје директно, већ кроз посредовање симбола и наратива свакодневног живљења, који су увек већ артикулисали радњу, и управо то наративно посредовање истиче карактеристику самоспознаје да је самоинтерпретација.¹⁰¹³ За Рикера у овоме лежи и моћ свих прочитаних, одслушаних и одгледаних прича да обликују сопство. Рикер и овде указује на циркуларност која је запажена у излагању *мимезис*.¹⁰¹⁴ Индивидуа црпи сопствени идентитет из прича којима себе изражава, тј. наратив истовремено изражава и обликује њен „карактер“. Рикер сматра да се „прва миметичка релација, у случају индивидуе, односи на семантику жеље, која укључује само оне пренаративне карактеристике придружене захтевима у бити људске жеље“, док је „трећа миметичка релација дефинисана наративним идентитетом индивидуе или народа и произилази из бескрајних преправки/замена претходних наратива наредним и из ланца рефигурација које из тога произилазе“. ¹⁰¹⁵ За Рикера, наративни идентитет је поетско разрешење херменеутичког круга. Круг није зачарани круг, већ се ради се о спиралном кретању, тј. „кружењу“ на различитим нивоима.

¹⁰¹² Paul Ricoeur, *Time and Narrative, Volume III*, 246.

¹⁰¹³ Ricoeur, „Narrative Identity“, 198.

¹⁰¹⁴ Ricoeur, *Time and Narrative, Volume III*, 248.

¹⁰¹⁵ Исто, 248.

3 АНАЛИТИЧКА ПСИХОЛОГИЈА У СВЕТЛУ МОДЕРНЕ ХЕРМЕНЕУТИКЕ

Јунг је често говорио да он није филозоф и да се не бави спекулацијама већ искључиво покушајима да опише емпиријски материјал који се нагомилао током његовог искуства у раду са пацијентима. Ипак, сложеност проблема са којим се ухватио у коштац, а то је човек и његова егзистенција, неминовно га је увукла у филозофске воде.

Што се више труди да одговори на онтолошка питања, Јунг бива нејаснији и недоследнији, при чему, додатно, према таквим подухватима има опуштенији став, правдајући се да нема намеру да буде схваћен као филозоф, чиме избегава одговорност за конзистентност својих исказа. Јунгова размишљања о онтолошким темама су, у главном, интуитивна. Он се често не труди да доказује или да нешто уклопи у непротивуречну целину, нарочито када су у питању темељни појмови, попут психе. Јунг се често заплиће, на пример, једном говори да психа „трансформише материјалне објекте“, те да „асимилира чињенице на свој начин“, а други пут да је „једина непосредна реалност ... реалност свесних садржаја“, те да он заступа искључиво феноменолошки метод, тј. да „се бави појавама, догађајима, искуствима – једном речју, чињеницама“. Постоји прилична недоследност у томе када каже да се бави једином непосредном реалношћу, а потом о тој истој реалности говори као о некаквој трансформацији материјалних објеката и изобраењу чињеница, а онда опет материју карактерише као хипотезу, а психу као саму егзистенцију!

Упорно опстаје забуна у вези са онтолошким темељом на којем Јунг гради аналитичку психологију. Да ли је у питању материјализам, реализам, идеализам или нешто друго? Када год се учини да се приближило одговору, Јунг, неком накнадном изјавом, развеје наду и врати на почетак. Управо због тог нејасног става, који никада није експлицитно, недвосмислено изречен, али, нажалост, није ни имплицитно садржан као једини и несумњив, упоређивање онтологије која лежи у темељима Јунгове аналитичке психологије са онтологијама које прожимају дела других аутора, или заузимање било каквог иоле чвршћег става о томе, незахвалан је подухват. Опоненти могу увек у Јунговим текстовима наћи изјаве које директно противурече било којем заузетом ставу. Могуће је да проблем не лежи толико у

Јунговој растројености и недоследности, колико у утопљености у филозофску традицију његовог времена и њену специфичну терминологију. Мишљења сам да је Јунг интуитивно био близу нечега што није успевао да узглоби у постојеће филозофске концепте, који су га вукли ка себи, тим јаче што је био ближе да им се одупре. Његова мисао је вапила за новим калупима, унутар којих би била изливена, али није успевао да их пронађе.

Уколико се исправно уочи онтолошка перспектива која прожима Јунгову аналитичку психологију, онда би из ње прилично логично и разумљиво требало да произађу и различити аспекти аналитичке праксе: схватање имагинације, интерпретација симбола, однос са клијентом, фактори излечења и сл. Из тог разлога, значајна пажња биће посвећена управо онтолошким темељима аналитичке психологије, сматрајући да херменеутичка традиција може пружити велику помоћ при њиховом расветљавању.

Основни циљ овог истраживања јесте да се аналитичка психологија, онако како је оригинално представљена у Јунговом делу, не узимајући у обзир вредна проширења каснијих аутора, смести у контекст модерне херменеутичке филозофске мисли и да се понуди једно читање у оквиру којег би Јунгове замисли, можда, добиле један, за савремене читаоце, прихватљивији облик, који би им праксу аналитичке психологије учинио ближом.

3.1 Аналитичка психологија у светлу Хајдегерове фундаменталне онтологије

Хајдегер је инсистирао на томе да његов рад не треба разумевати као некакву антропологију или психологију, али се у томе не крије презир према психологији. Он се бави испитивањем смисла битка, те анализа човека, тј. његовог битка, као једног истакнутог бића с обзиром на питање битка, аналитика Dasein-а, чини тек почетну фазу. За разлику од филозофије, психологија је, каже Хајдегер, наука о једном одређеном округу бивствујућег, округу живота.¹⁰¹⁶ Као позитивна наука она је егзактно индуктивно испитивање чињеница. Данашња психологија тврди да је њен предмет живот у његовој потпуној збиљности¹⁰¹⁷ и Хајдегер нема ништа

¹⁰¹⁶ Хајдегер, *Битак и време*, 56.

¹⁰¹⁷ Исто, 54.

против тога, уколико би се на томе остало. Психологији и њеној антрополошкој оријентацији, као позитивној науци о животним појавама, нема се шта приговорити.¹⁰¹⁸ Међутим, Хајдегер се буну када психологија приписује себи, мање-више изричито и програмски, поврх наведеног, филозофско значење, зато што верује да делује на обликовање назора о животу.¹⁰¹⁹ Устројство битка подручја бављења психологије, које она ћутке подразумева, неприступачно је позитивној науци јер битак није бивствујуће, биће, и захтева другачији начин захватања. Психологија и науке се баве бићем, а устројство битка бића приступачно је само филозофији, чији је предмет бављења битак.¹⁰²⁰ Зато психологија онтологијске претпоставке, које су јој вечно недоступне као онтичкој науци, мора преузети од филозофије као онтологије.¹⁰²¹ Хајдегера боли то што се покушава замути одговор на питање шта је примарно. Учинити антропологију у смислу психологије, као позитивне науке, подлогом филозофије, начелно је још бесмисленије него покушај утемељења геометрије помоћу хемије и физике телесних супстанци.¹⁰²² Дакле, питање човековог битка јесте од значаја за психологију, али није предмет њеног бављења. Да Хајдегер није гајио презир према исправно схваћеној психологији говори и чињеница да је прихватио позив швајцарског психоаналитичара и психијатра Боса (*Medard Boss, 1903–1990*) да своје идеје представи кругу психијатара и психолога, што је резултирало вишегодишњим сусретима. Хајдегер је веровао да његова филозофија може бити од помоћи психијатрима и психолозима.

С друге стране, за Јунга се не може рећи да је био искључиво психолог, у смислу бављења психологијом као позитивном науком. Његова интересовања су била знатно шира и, сматрајући да је природа човековог битка и битка уопште од значаја за психологију, повремено је, мање или више успешно, улазио у улогу филозофа. Мада, судећи по оном што је написао, није проучавао Хајдегерову филозофију, Јунг је, вероватно, са њом био површно упознат посредством Бинсвангера и Боса, са којима је био у контакту.

¹⁰¹⁸ Хајдегер, *Битак и време*, 55.

¹⁰¹⁹ Исто

¹⁰²⁰ Исто, 56.

¹⁰²¹ Исто, 58.

¹⁰²² Исто, 59.

Управо занимање за онтолошка питања чини Јунга и Хајдегера међусобно ближим. У овом поглављу ће један од темељних појмова аналитичке психологије, појам психе, бити сагледаван у хоризонту Хајдегерових размишљања. Аналогно Хајдегеровим виђењима, психа ће бити излагана као јединствено устројство човековог битка, односно као недовољно разрађен и незаокружен Јунгов покушај да се опише његова специфичност. Кроз појам психе биће представљени њени различити аспекти, који се не могу разматрати изоловано једни од других већ, аналогно томе како Хајдегер говори о човековом битку, смисао имају само као моменти јединствене устројености.

Без обзира на опасности и могуће приговоре поводом стављања Јунгове аналитичке психологије у исти контекст са Хајдегеровом фундаменталном онтологијом или анализом *Dasein*-а, изложеном у делу *Битак и време*, помало кукавички би било затворити очи пред извесним сличностима, које отварају даље могућности за интерпретацију оног што је Јунг подводио под назив аналитичка психологија. Наравно, мора се водити рачуна и о битним разликама, као и томе да овде излагана интерпретација нема претензије да се прогласи „тачном“ и у било ком смислу коначном. Сам Јунг је био против догматских теорија и елементе сукоба или поларности у њима видео је као импулс за даљи развој. Сваки подухват „теоријске ревизије“ Јунг би, вероватно, прихватио као оправдан, под условом да се не проглашава једином истином и да не фалсификује кључне феномене откривене у *пракси* аналитичке психологије. Нарочито уколико би та пракса, захваљујући нешто другачијем теоријском руху, постала прихватљивија онима које збуњује богатство, али и магловитост, појмова аналитичке психологије и то да не постоји јединствени, крути теоријски систем у оквиру „јунгијанске“ заједнице. Мада многи који се баве аналитичком психологијом недостатак јасног и јединственог система виде као ману, знатан број је мишљења да је, заправо, реч о позитивном достигнућу и очувању суштине Јунгове заоставштине, а то је отвореност према самим феноменима, а не њихово подјармљивање теоријским концепатима. Како рече Јунг у жељи да укаже на опасност од стварања догме: „Хвала Богу, што сам Јунг, а не јунгијанац!“.

Наравно, с обзиром на разноврсност и некохерентност Јунгових идеја, могуће је узети као водеће и неке друге погледе и сходно њима даље развијати другачије

консеквенце таквог избора. Овде је понуђена једна од могућих интерпретација, једно читање Јунгове аналитичке психологије, чија би се вредност могла проценити кроз поређење са другачијим читањима, с обзиром на исцрпност, тј. обим интерпретацијом захваћеног материјала, њену убедљивост и плодност.

3.1.1 Психа као онтолошки појам

Читајући оно што је изложено у поглављу 2.1.1 није тешко запазити да Јунгов појам *психе* увелико превазилази њено разумевање као функције организма или као скупине менталних представа. Наспрам ових, најчешће подразумеваних, значења термина промаља се још једно које *психу*, у значајној мери, карактерише као онтолошки појам. За *психу* се каже да није проста рефлексија физичких и хемијских процеса¹⁰²³ и да је схватање психе као епифеномена органских процеса у мозгу материјалистичка предрасуда.¹⁰²⁴ Такође, истиче се да је само психичка егзистенција непосредно верификабилна, тј. једина *категорија егзистенције* о којој имамо непосредно знање¹⁰²⁵ и да је *свет*, у степену у којем не преузима форму *психичке представе*, виртуелно непостојећи.¹⁰²⁶ Не само да психа постоји, каже Јунг, она је сама егзистенција.¹⁰²⁷ Она је апсолутно нужно *sine qua non* целе егзистенције.¹⁰²⁸

У поглављу 2.2.1 детаљније је представљена мисао раног Хајдегера, тј. филозофија изложена, махом, у делу *Битак и време*. Поменуто је да *свет*, за Хајдегера, није термин којим се означава свеукупност бића, већ својеврсна мрежа упућивања, референција. Склоп повезаности упућивања (*Verweisung*), каже Хајдегер, као *значањкост (Bedeutsamkeit)* конституише *световност (Weltlichkeit)* и може формално да се схвати као систем релација.¹⁰²⁹ Пошто може бити различитих светова, различитих мрежа значења, као општа карактеристика човековог, *Dasein*-овог битка, тј. као егзистенцијал, термилошки се узима *световност (Weltlichkeit)*, односно, оне основне релације које су конститутивне за сваки посебни систем

¹⁰²³ Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, 343; Jung, *The Collected Works, Vol 16, 17*; Jung, *The Collected Works, Vol 9, Part I*, 57–58.

¹⁰²⁴ Jung, *The Collected Works, Vol 11*, 11.

¹⁰²⁵ Исто, 480.

¹⁰²⁶ Исто

¹⁰²⁷ Исто, 12.

¹⁰²⁸ Исто, 480.

¹⁰²⁹ Хајдегер, *Битак и време*, 120.

референција, за сваки посебни свет као њихову конкретизацију.¹⁰³⁰ Дакле, *свет*, односно, *световност* је карактеристика самог битка *Dasein*-а, човека. Човек, као онај коме се открива свет, кога захваљујући „имању“ света сусрећу унутарсветска бића, и сам свет су „саодређени“. Из једне унапред дате мреже међусобног упућивања, мреже значења, сагледавају се и оно Ко тог бића и свет. Такође, цела мрежа упућивања је „организована“ неком могућношћу човека да јесте. На крају ланца упућивања, или можда пре у његовој основи, увек је нека могућност *Dasein*-овог битка, који је одређен као *битак-у-свету*, а чијој устројености припада сама световност.¹⁰³¹ Када се каже да је битак *Dasein*-а битак-у-свету под тим се мни да *Dasein* никада није изван света и да бивствује у свету тако што „има“ свет. Сам свет је одређење његовог битка. Зато што је свет, као мрежа упућивања, карактеристика самог битка *Dasein*-а, он може да сусреће унутарсветска бића, тј. може да их открива, откривајући тако и себе.

Хајдегерово излагање света, као једног момента јединственог устројства битка *Dasein*-а, тј. *битак-у-свету*, показује се плодним за покушај сагледавања и излагања онтолошких поставки Јунгове аналитичке психологије, што су већ уочили неки од савремених аутора. Тако је Роџер Брук (Roger Brooke) у књизи *Јунг и феноменологија*¹⁰³² изнео запажања слична оним до којих се дошло у овом истраживању, мада су постављена у нешто другачији, феноменолошки, контекст.

У ономе што је наведено на почетку поглавља може се запазити да су појмови *психичка представа*, *свет* и *егзистенција*¹⁰³³ од посебног значаја за разумевање оног што Јунг означава термином *психа*. Управо зато, излагање ће започети елаборацијом појма *представа*.

3.1.1.1 *Представа као показивање бића, психа и архетип као значењска мрежа*

Као што је то случај са многим другим терминима, Јунг термин *представа* користи недоследно, те је он засићен многобројним значењима, што често доводи до забуне. Тако је *представа* оно што се налази у опажању, у присећању, у имагинирању/замисљању, у сну, у халуцинацији, у мишљењу, ... При том, не

¹⁰³⁰ Горнер, *Heidegger's Being and Time: An Introduction*, 45.

¹⁰³¹ Хајдегер, *Битак и време*, 116.

¹⁰³² Roger Brooke, *Jung and Phenomenology* (London and New York: Routledge, 2015).

¹⁰³³ Термин *егзистенција* овде има уобичајено значење постојања, не специјално значење као битак *Dasein*-а.

наводи се експлицитно шта је заједничко за све наведене случајеве употребе термина. Осим тога, за Јунга термин *представа* не означава увек свесни садржај. Он се употребљава и у конструкцији „несвесна представа“. Ово је занимљиво јер синтагма „несвесна представа“ непосредно доводи у сумњу тумачење према којем *представа* означава некакву менталну репрезентацију, копију нечег реалног, у сфери свести неког субјекта. Као „несвесна“, она није у свести. Стога, очито је да термин *представа*, како показује његово коришћење уз атрибут „несвесна“, у одређеним контекстима код Јунга указује на нешто више. Под *несвесним представама* Јунг подразумева несвесне садржаје колективне психе.¹⁰³⁴ Може се рећи да они „припадају“ човеку, али не као посед неког бића или неког субјекта, неког Ја, већ пре, у виду обједињујућег термина *колективна психа*, упућују на специфичну карактеристику његовог битка. Тек са „свесном“ представом разликују се „објект“ и „субјект“ као неки виртуелни центар свести Ја, како Јунг одређује Ја.

Без вођења рачуна о поменутом, проширеном, значењу термина *представа* код Јунга није лако изаћи на крај са изјавом типа „Наш непосредни живот је само свет представа“.¹⁰³⁵ У свакодневној употреби реч *представа* најчешће означава нешто што није исто са оним на шта упућује, што је копија *нечег другог* које она није. Такође, термин указује на постојање оног коме се нешто пред-ставља. Ово је иначе виђење света и човека које доминира у науци – сазнавајући субјект који у некаквој унутрашњој сфери свести ствара представу света који постоји као такав изван њега. За разлику од наведеног, може се рећи да у многим Јунговим текстовима промиче да он, слично Хајдегеру, није претерано близак виђењу да је човек одвојен од других бића непробојним зидом представа. Јунг о *представи* говори као о непосредној реалности.¹⁰³⁶ Његов термин *представа* није тек некаква „копија“ оног „реално“ постојећег, чију верност оригиналу тек треба доказати. За њега, валидност менталних чињеница¹⁰³⁷, тј. представа, не може бити предмет критике когниције или научног искуства, већ се једино може питати да ли је

¹⁰³⁴ Видети стр. 25.

¹⁰³⁵ Јунг, *Contributions to Analytical Psychology*, 87.

¹⁰³⁶ Хусерл је такође био противник репрезентационе теорије и правио је разлику између представе у свести као нечег што представља нешто (*Bildbewusstsein*) и просте перцепције. (*Logical Investigations*).

¹⁰³⁷ Термин *ментална чињеница* је још један од примера Јунговог утапања у традиционалну терминологију, без дубљег улажења у импликације које то носи.

садржај присутан или не, те ако је присутан, он је по себи валидан.¹⁰³⁸ Дакле, то да је наш живот *свет представа* не значи да живимо у некој унутрашњој, субјективној сфери, у којој се односимо спрема представа, које образују некакав двојни, за разлику од стварног, представљени свет унутар те унутрашње сфере. Не, представа је само показивање и откривање бића. Психа је, за Јунга, између осталог, једина категорија егзистенције и када се говори о представи и Ја као о нечему *психичком* тиме се указује на некакву истоврсност. Јунгов *субјект*, означен термином Ја, одређен је као променљиви „комплекс представа“, али такав да је саприсутан доживљај континуитета и идентитета, тј. увек постоји некакав однос спрема тог комплекса, некакав однос спрема сопственог битка. Могло би се говорити о представама увезаним у доживљај континуитета и идентитета, који чини специфично одређење битка човека, као „мог“ битка. Везе свести, каже Јунг, усмеравају мноштво међусобно повезаних садржаја ка једном фиктивном центру који представља Ја.¹⁰³⁹ Такво Ја, као виртуелни центар свести, никада не може бити без представа, без света. Битак човека је такав да се *Ја* и *представа* јављају увек заједно, као моменти истог битка. На то указује атрибут *психички* и у том смислу је *психа* „онтолошки“ термин аналитичке психологије.

О томе што надилази и субјект и објект, што га трансцендира, Хајдегер је говорио у контексту интенционалности.¹⁰⁴⁰ На сличан начин, као интенционална структура, трансцендентна је и психа у Јунговој аналитичкој психологији. Субјект се не може замислити као не-психички, а *психичка* представа је једина реалност која нам је непосредно доступна, док је некакав објект по себи, као нешто спољашње, тек закључен. То трансцендентно *психичко*, које попут структуре интенционалности надилази и субјект и објект, једна је карактеристика битка човека, чији су различити моменти субјект и објект.

Дакле, представа, како је горе описана, јесте показивање и откривање бића и треба је појмовно раздвојити од прости чулне сензације. Свака нова репрезентација (представа), каже Јунг, било да је перцепција или спонтана мисао, изазива асоцијације које *непосредно* ускачу у свест, стварајући комплексну слику

¹⁰³⁸ Јунг, *Contributions to Analytical Psychology*, 87.

¹⁰³⁹ Видети стр. 31–32.

¹⁰⁴⁰ Погледати 2.2.1.3

'импресије', што је већ врста интерпретације.¹⁰⁴¹ Заправо, никада се не јавља изолована „репрезентација“¹⁰⁴², већ са њом увек непосредно у свест ускачу „асоцијације“ што све заједно чини „комплексну слику 'импресије'“ као „једину стварну реалност“. Нема свесног садржаја у психи, а да није у вези са осталим садржајима психе и да из ње не сусреће као *препознатљив*, смислени феномен. Психа је комплексна структура коју карактерише *повезаност свих њених садржаја*, све је у вези са свим.¹⁰⁴³ Психа и њена структура „не опажају таласе, већ звукове, не таласне дужине, већ боје. Постојање/битак је како га ми разумемо и видимо“.¹⁰⁴⁴ Када се овде говори о „звукovima“ и „бојама“ не мисли се на просте чулне сензације, већ на звукове и боје који су препознатљиви *као нешто*. Природа психе се показује у личној сфери, инстинктивној, социјалној, али и у феноменима распрострајим широм света, те ако желимо да разумемо психу, морамо укључити цео свет.¹⁰⁴⁵ То да је постојање *како га ми разумемо и видимо*, мни да је карактеристика нашег битка да увек *некако* разумемо битак. Нас сусрећу „*комплексне слике импресије*“, *представе, бића* из света, а не некакви чулни утисци, а сусрећу нас, тј. откривају нам се, управо захваљујући *мрежи значења*, као једној од основних карактеристика психе. Представа никада није изолована, уз њу је увек у позадини присутна значењска мрежа, *свет* у Хајдегеровом значењу термина, из којег се јавља. Ми ћемо увек примарно чути звук мотора аутобуса, који најављује његов долазак, да бисмо се превезли до места где ћемо бивствовати на одређени начин, а не композит звучних таласа различите фреквенције. Препознаћемо лепу девојку или младића, који ће нам привући пажњу због наше *могућности да будемо партнери*, а не скуп површина које рефлектују различите таласне дужине светлости и групу молекула који активирају олфакторне ћелије.

Психа као мрежа значења је у Јунговој аналитичкој психологији универзална и „стварна“, „објективна“. Психичке представе су далеко од „чисто персоналне предрасуде“, оне су „базиране на законима аперцепције [који] се не мењају, мада

¹⁰⁴¹ Jung, *The Collected Works, Vol 11*, 486.

¹⁰⁴² Овде поново долази до изражаја Јунгова термилошка недоследност, јер репрезентација, као израз, указује да се нешто поново представља.

¹⁰⁴³ Carl G. Jung, *The Psychology of Dementia Praecox* (New York: The Journal of Nervous and Mental Disease Publishing Company, 1909), 27.

¹⁰⁴⁴ Jung, *The Collected Works, Vol 11*, 486.

¹⁰⁴⁵ Jung, *The Collected Works, Vol 9, Part 1*, 56.

се различито називају у различитим добима и деловима света.¹⁰⁴⁶ То да нису „чисто персонална предрасуда“ мни да нису производ неког субјекта као изолованог, индивидуалног ума. Позивањем на законе истиче се универзалност онога што стоји као предуслов представама. Атрибут *психичка*, уз термин *представа*, као што је већ поменуто, указује на то да је представа могућа на основу психе као мреже значења и никада независно од „субјекта“. Психичка представа је исто оно што се на другом месту именовало као „комплексна слика 'импресије“.¹⁰⁴⁷ Додуше, Јунг овде говори о нечему *непроменљивом*, само различито називаном у различитим добима и деловима света. Тиме се имплицитно указује на извесну супстанцијалност која је потпуно опречна Хајдегеру. Више речи о томе ће бити у наставку.

Искрености ради, Јунг каже и да „психа трансформише материјалне објекте у психичке представе“¹⁰⁴⁷ и упорно покушава да углави оно што даје квалитет „комплексној слици 'импресије“ под назив „субјективни фактор“. Ипак, ако за психу Јунг каже да није функција мозга, да није процес и да је *једина* категорија егзистенције, а материја тек закључак – шта се онда трансформише? Такође, када говори о *субјективном фактору*, Јунг не мисли на Ја, већ на несвесно и реч „субјективни“ у том контексту пише под наводницима. Њему је јасно да оно што жели да исказе не може примерено да се покрије термином *субјект*, а посебно не термином *Ја*.

Сваки филозоф ће, у вези са претходним излагањем, приговорити да се „репрезентација“, „представа“, „импресија“, „асоцијација“¹⁰⁴⁸ и сл. термини не могу стављати у исти кош, и биће у праву. При било каквом излагању Јунгове аналитичке психологије, што је по себи увек интерпретација, присутне су бар две потешкоће. Прва је та што Јунг „лута“ различитим филозофским пољима и користи терминологију коју у њима затиче, покушавајући да преко ње изрази интуитивне идеје које му се откривају, без додатног покушаја да сопствене појмове пажљиво

¹⁰⁴⁶ Jung, *The Collected Works, Vol 11*, стр. 486.

¹⁰⁴⁷ Исто, 486.

¹⁰⁴⁸ Коришћење термина који су оптерећени ранијим значењима често доводи до проблема у разумевању Јунгових идеја. Јунг овде употребљава термин „асоцијација“ који директно упућује на асоцијационистичку теорију. Међутим, уколико се има у виду Јунгова природа колективне психе као нечег што претходи сваком искуству и при том га организује, јасно је да се овде примењена реч *асоцијација* пре односи на нешто попут Хајдегеровог термина *упућеност*.

дефинише и термилошки одреди. Лако долази до забуне, утолико пре, уколико су идеје које описује преузетим терминима у већој супротности са идејама за чије су излагање ти термини раније употребљени. Да би избегао нежељене конотације постојећих, традиционалних, термина Хајдегер је револуционарно одбацио многе, уводећи нове, често у виду претходно непостојећих речи. Друга потешкоћа у излагању Јунгове аналитичке психологије лежи у томе што је осим проблема да се пригодно изрази, због урођености у постојећу терминологију и филозофску традицију, Јунг повремено био склон да изнова подлегне њиховом утицају и опет западне у филозофску перспективу из које би тренутак пре иступио. Мада изузетно провокативан у изношењу нових виђења у вези са природом човека, Јунгу као да је недостајало храбрости да се коначно изјасни и прецизно изложи своје ставове. Додуше, то се може схватити и као доследност сопственом ставу да нема коначне интерпретације, чега се, можда престога, држао претварајући га тако управо у супротност, односно, претварајући сопствену „неодлучност“ у својеврсну догму да се буде неодлучан.

Ипак, много тога што је претходно изложено говори у прилог схватању да Јунг, често и у значајној мери, психу одређује као својеврсну *дељену* мрежу међусобних упућености, значења, на основу које је једино могућа било каква *представа*. Или, у Хајдегеровом духу, на основу које је могуће да нам се открива „свет“, да нас бића сусрећу у свету, да се показују. Овај априорни склоп повезаности упућивања, ова мрежа међусобних релација, један је од најбитнијих аспеката оног што обухвата Јунгов појам *психе*. Захваљујући њој ми разумемо битак бића која нисмо ми, која нас сусрећу из света, али кроз то разумемо и нас саме.

У смислу у којем психа, као својеврсна мрежа значења, одређује представе, као оно што примарно сусреће, и у којем представе нису чулне сензације, већ пре показивање бића која сусрећу из света, психа се може упоређивати са Хајдегеровим појмовима *свет* и *световност*.

Истакнуте области *психе* као значењске мреже Јунг именује термином *архетип*. Могло би се рећи да се архетипом термилошки исказују специфичне могућности човековог битка. Тако се говори о архетиповима Оца, Мајке, Персоне, Анимуса/Аниме, Сенке, Хероја, Трикстера, Спасиоца, Излечитеља, итд. Сви се они

могу схватити као међусобно *преклопљене* области једне јединствене, априорне, мреже међусобних упућености, која одређује битак човека, његов свет и његово место у том свету. Под тим да су ове области *преклопљене* мисли се да су међусобно повезане, тако да се исто биће може показивати, тј. откривати, кроз различите архетипове.

Послужимо се сада аналогијама са Хајдегером, остављајући за касније битне разлике и образлагање њихове оправданости.

У контексту разматрања појма архетип, од значаја је Хајдегеров термин *Ради-чега* (*Worumwillen*), којим се указује на то да на крају ланца упућености увек стоји нека могућност битка (*Seinkönnen*) *Dasein*-а. Аналогно томе, архетипови се могу разумети као истакнути делови мреже упућености, значењске мреже, наглашени одређеним могућностима човековог битка, захваљујући којима нам се бића откривају на дати начин, тј. сусрећу нас у свету, односно, некако разумемо њихов битак. Архетипови, као посебна „подручја“ оног што Јунг назива *колективном психом*, имају колективну природу. Они нису међусобно изоловани, већ скупа чине јединствено устројство психе. *Колективна психа* је темељ *света*, света као мреже значења, попут Хајдегеровог термина *свет*. Атрибут *колективна* мни да је значењска мрежа дељена, да је *дељени свет*, односно, да је иста за различите индивидуе. *Колективна психа* се може разумети слично Хајдегеровом *са-свету* (*mitwelt*). Како је такав свет, психа, карактеристика битка сваког човека, јер из ње произходе могућности његовог битка, то је битак сваког појединца саодређен битком Другог. Нешто слично говори Хајдегер у контексту *са-битка* (*Mitsein*). Човек може бивствовати као човек само у оквиру или *из* заједничке мреже значења, која чини смисленим како његова делања, тако и делања других људи и из које се разумевају бића која сусрећу из света. У колективности психе је основа саосећању, емпатији и, уопште, разумевању другог. Могућности мог битка су саодређене могућностима битка оних других који у свету сусрећу. Ја не могу бити отац, спацилац, излечитељ и сл. уколико нема сина/кћери, угроженог, болесног, ..., тј. уколико други не дели са мном исти свет, исту мрежу значења. Обрнуто, ја сам, такође, ту зарад неке могућности битка другог. Битак мене и других, битак човека, окарактерисан је психом као јединственом значењском мрежом захваљујући којој живимо у истом свету, разумевајући себе и свет.

Јунг је у ранијим годинама истицао продукте креативне имагинације (снове, дневне фантазије, уметничка дела, бајке, митове и сл.) као различите „представне“ манифестације архетипова, на уштрб указивања на могућности њиховог „пројављивања“ у сфери понашајног. Сходно томе, правио је разлику између априорних одредница понашања, означавајући их термином *инстинкт*, и априорних одредница „представљања“, за шта је примарно користио термин *архетип*. Ипак, у каснијим радовима¹⁰⁴⁹, Јунг је исказао јаче уверење у то да *нешто исто* априори одређује како „понашајни“, тако и „представни“ аспект битка, за шта почиње да употребљава посебан термин - *психоидно*. Значење термина *психоидно* се преклапа са ширим одређењем *психе*, које се наглашава у овом раду. Штавише, у једном од познијих дела, архетипови се недвосмислено одређују као несвесне форме, активне живе диспозиције, које непрекидно утичу на наше мисли, осећања, радње.¹⁰⁵⁰ Дакле, и радње, односно, оно понашајно. Као што је у делу 2.1.1.2.2 већ наведено, ми никако не можемо спознати архетип по себи, већ о њему можемо само посредно закључивати на основу *архетипских представа*, кроз које се он реализује. Међутим, под архетипском представом, сходно управо датом појашњењу одређења архетипа, не мни се представа као производ замишљања или опажања, већ се овај термин односи и на радње. Архетипска представа је „конкретизација“ архетипа, показивање и начин показивања бића у свету, али, могло би се рећи, и самопоказивање човека као индивидуе. Она је својеврсно догађање човека, с обзиром на то да се са откривањем света открива, откључује, и сам човек, тј. његов битак. За архетипску представу би се могло рећи да је самоинтерпретација индивидуе и њена интерпретација света. Архетип, када је констелисан, а то значи када се налазимо у одређеној ситуацији, чини да се свет и наш битак показују на одређени начин, као нека архетипска представа. Иста бића се могу показивати у различитим аспектима, у зависности од констелисаног архетипа. Овај ток размишљања се прилично спонтано развија по линијама водиљама Хајдегеровог поимања разумевања и интерпретације, бацајући једно ново светло на познате појмове аналитичке психологије.

¹⁰⁴⁹ Видети стр. 36–37.

¹⁰⁵⁰ Јунг, *Архетипови и колективно несвесно*, 92.

3.1.1.2 *Колективна психа, колективна свест и лични комплекси у контексту разумевања и интерпретације*

Може се рећи да се у аналитичкој психологији термином архетип означавају истакнути делови значењске мреже који се препознају као одређене могућности човековог битка, из којих нам се открива свет, односно, из којих се сусрећу унутарсветска бића. Никако не можемо уочити архетип по себи, нпр. некаквом интроспекцијом, пре него што нам се свет и наше могућности открију кроз наше непосредно бивствовање у свету, у својеврсном „разумевању“, односно, кроз *архетипску представу* у раније описаном, проширеном, значењу овог термина. Архетип „по себи“ је недоступан, несазнатљив, јер је управо предуслов сваком сазнању. Архетип и није нешто „по себи“, у смислу неког бића, већ се кроз њега биће показује, „разуме“, излаже, интерпретира. Архетип је карактеристика битка човека, битка за који се може рећи да је разумевање. Нама се дата могућност бивствовања нас и света отвара кроз архетип, или је можда прецизније рећи да се отвара архетипски. Архетип је оно предразумевање које претходи сваком нашем одношењу спрема ствари, као интерпретацији света и себе у свету.

Човек бивствује разумевајући, интерпретирајући себе и свет, што је специфичност његовог битка. При том, интерпретација израња из мреже значења, из психе као дељене значењске матрице. Аналитичка психологија препознаје више аспеката ове значењске мреже, који се именују као *колективна/објективна психа, колективна свест и лични комплекси*. Они се могу излагати и у терминима предструктуре разумевања, односно *предимања, предвида и претхвата* интерпретације.¹⁰⁵¹

Може се рећи да *објективна психа* обухвата најдубље слојеве мреже значења који су универзални и присутни на нивоу целог човечанства, независно од културне припадности појединца. Реч је о мрежи међусобних упућености, која обезбеђује да се на нивоу целокупног људског рода свет и они други који бивствују у свету интерпретирају на сличан начин. Како човек бивствује разумевајући, а разумевање се развија у контексту заједничке, дељене значењске мреже, то ће наш битак увек бити саодређен битком оног другог, са којим се дели значењска мрежа. Ако се

¹⁰⁵¹ Видети стр. 103–105.

овоме придружи онај аспект човековог битка који се односи на колективну свест (описано у наставку) може се по угледу на Хајдегера исказати да је и у аналитичкој психологији битак човека *сабитак*. Објективна психа је онај аспект битка човека који одражава базично разумевање између људи. О њој би се могло говорити као о *предимању* (*vorhabe*) сваке интерпретације и самоинтерпретације, тј. о томе да човек, захваљујући унапред постојећим повезаностима, може да открива свет и да преузима различите могућности сопственог битка, као „остварења“ различитих *сврха*. У значењској мрежи објективне психе архетипови се могу препознавати као истакнути делови значењске мреже, као *сврхе*, као оно *Ради чега*, које карактеришу битак појединца, тј. воде разумевање појединца, његову интерпретацију света и самоинтерпретацију нпр. да ли бивствује као отац, мајка, сестра, партнер, херој, и сл. Од тога који је архетип активан, констелисан, односно, која сврха организује мрежу међусобних упућености, које *Ради чега* је водеће, зависи како ће се интерпретирати ентитети у свету. Архетипови би се могли сагледавати и као *предвид* интерпретације и самоинтерпретације, којим се поставља у фокус одређени начин битка човека, тј. нека *сврха* – усмерење које отвара одређени видик на хоризонту колективне психе, као предимања, чиме се, кроз интерпретацију, откривају свет и човек.

За други аспект значењске мреже, који се препознаје у аналитичкој психологији као *колективна свест*, може се рећи да представља неку врсту већ изложеног разумевања објективне психе, тј. скуп владајућих интерпретација насталих кроз историју *одређене* друштвене заједнице. Појам колективне свести у значајној мери се преклапа са појмовима традиције и културе¹⁰⁵² и може се посматрати као скуп понуђених интерпретација развијених у оквиру дате људске заједнице, које су, осим претходно поменутом објективном психом и њеним архетиповима, као *предимањем* и *предвидом*, одређене и *претхватом*, тј. предконцептима, карактеристичним за дату заједницу, насталим током њене специфичне историје. Колективна свест, као већ излагано разумевање, тј. као скуп постојећих интерпретација, примарно, али не и искључиво, је оличена у језику – говореном и писаном. Колективна свест сужава опсег могућности у оквиру дате сврхе, ограничавајући интерпретацију и самоинтерпретацију владајућим

¹⁰⁵² Видети стр. 33–34.

претхватом. Бити отац или мајка сада мни бити отац или мајка на начин како је то већ интерпретирано у датој заједници, тј. културно одређено. Могло би се рећи да је колективна свест у заједници усвојена, владајућа, интерпретација објективне психе као разумевања које још није присвојило своје разумљено, а која је задобила истакнуту интерпретативну моћ кроз упорно понављање, односно учвршћивање током историје дате људске заједнице. Аналитичка психологија прави разлику између архетипа и архетипске представе. Архетипска представа се може посматрати као сусретање бића из света и то као његово израњање из најтамнијих дубина психе као мреже значења, тј. из објективне психе. Биће се показало, али израстајући као интерпретација из неке предструктуре разумевања. Израњајући из дубина оно је нужно пролазило кроз различите слојеве, стигавши најзад до површине коју обасјава светло владајућих интерпретација. Ово светло може да заблесне и учини виђење нејаснијим, али може и да појача сенке и направи контрасте. Оно ново може се уочити као такво само кроз поређење са већ познатим. Кроз даљу елаборацију архетипске представе у друштвеној заједници и њено повезивање са осталим, релативно кохерентним, интерпретацијама развија се колективна свест. Ово усаглашавајуће повезивање са осталим интерпретацијама у културној заједници чини колективну свест својеврсним склопом „упросечених“, колективних, интерпретација. Такви склопови интерпретација се смењују током историје при чему сваки нови облик носи трагове ранијег развоја, али у таму потања веза између ових трагова и последњег склопа као колективне свести. Дакле, колективна свест је одређена историјом заједнице, али се њена историчност често превиђа. Овакво излагање колективне свести подршку налази у Гадамеровом опису традиције као безименог ауторитета, таквог да се аспект *прихватања* често непримерено поистовећује са пуком инерцијом и беспоговорном послушношћу на уштрб *активног чувања*¹⁰⁵³, чиме се запоставља историјски битак. Такође, нешто слично описује Рикер када говори о иновацији и седиментацији.¹⁰⁵⁴

Дакле, колективна свест, као други аспект значењске мреже, се развија кроз историју конкретне заједнице, при чему се сама историчност њеног битка занемарује. Трећим аспектом значењске мреже, тј. *личним комплексима*, истиче се

¹⁰⁵³ Видети стр. 122–124.

¹⁰⁵⁴ Видети стр. 181–182.

историчност индивидуе. Индивидуа бивствује кроз откривање света и откључење могућности свог битка. Битак појединца је увек одређен датом *херменеутичком ситуацијом*, предструктуром разумевања, која, управо због историчности битка човека, није иста за сваку индивидуу. Битак је увек мој битак, каже Хајдегер. Као што се током историје друштвене заједнице, честим понављањем одређених интерпретација учвршћују концепти који, као део предструктуре разумевања, чине основу даљих интерпретација, тако се и током историје појединца понављањем учвршћују концепти који на сличан начин воде његову егзистенцију, тј. начин на који му се открива свет и откључују могућности битка. Тај аспект значењске мреже се у аналитичкој психологији назива *лични комплекс*, или само *комплекс*. Комплекси представљају ригидне интерпретације света и себе које као претхват, као предконцепти, осиромашују свет и самоинтерпретацију, сужавајући избор могућности битка. Овај део значењске мреже задобио је својеврсну интерпретативну моћ током животне историје индивидуе честим потврђивањем антиципација које су из њега происходиле у одређеним ситуацијама, да би се касније спонтано наметао као претхват при другим интерпретацијама. Таква предструктура разумевања не произилази из самих феномена, већ им се намеће гурајући их у непримерене калупе, водећи неадекватној интерпретацији.¹⁰⁵⁵ Комплекси, као претхват, нису се појавили ниодкуда. Они су, такође, израсли из колективног несвесног и колективне свести, али их особа, мимо владајућег склопа интерпретација, као колективне свести, учестало има за претхват при интерпретацији феномена којима нису примерени. Интерпретације вођене различитим комплексима нису међусобно усаглашене, а нису усаглашене ни са оним што чини колективну свест као аспект мреже значења, који представља склоп релативно кохерентних владајућих интерпретација света и човека, у оквиру неке културне заједнице. Комплекси су увек присутни, али некада имају већи, а некада мањи утицај. Може се рећи да Ја, као својеврсна самоинтерпретација, израста из сукоба интерпретација света. И комплекси и колективна свест представљају претхват, предконцепте, који могу утерати интерпретацију и самоинтерпретацију у уске оквири који ометају разноврсност показивања бића и, сходно томе, могу ограничити откључење себе, уколико се не запази њихова позитивна страна,

¹⁰⁵⁵ Видети стр. 104.

херменеутичка, а то је пружање прилике да се сагледа оно ново, другачије. Израстајући из сукоба интерпретација, Ја је увек у потрази за идентитетом. Постоји стална тежња да се овај сукоб ублажи и успостави релативно стабилна структура. Као последица те тежње Ја може израстати тројако. Једна опција је да опстаје у сукобу и подвојености, друга је да бивствује кроз усклађивање са владајућим интерпретацијама колективне свести, узимајући их за непроменљиве датости, а трећа да допусти могућност да су и оне недовршене, тј. да осветљавају само неке аспекте света. Први случај води ка Ја које је растрзано између комплекса и не успева да чврсто утемељи свој идентитет, што је негативни аспект комплекса. У аналитичкој психологији се о овоме говори и као о идентификацији са комплексом или о томе да сам комплекс има личност. Позитивни аспект је у томе што комплекс непрестано одржава тензију спрам колективне свести, изазивајући тако моћ владајућих интерпретација и истичући индивидуалну историју. Зато је Јунг био склонији да неуротичне особе види као боље кандидате за иницирање процеса индивидуације, него оне које су „нормалне“. Имајући у виду то да интерпретације вођене колективном свешћу као претхватом пружају осећај некакве сигурности и укоренености у стабилније тло релативно кохерентног склопа владајућих интерпретација, у другом случају, Ја ће израстати као конформирајуће са друштвом и свој идентитет ће заснивати на поистовећењу са „типичним“ представником заједнице. Како каже Јунг, колективна свест надвладава својим „разумним“ општим појмовима, који не стварају никаквих тешкоћа просечном схватању и што је већи њен набој тим више Ја губи свој практични значај и погледи и тенденције колективне свести донекле усисају Ја, чиме настаје „човек масе“.¹⁰⁵⁶ Ово је аспект Ја који се у аналитичкој психологији описује кроз појам *персоне* или као *Ја идентификовано са персоном*. С обзиром на релативну стабилност колективне свести у времену, на њену спору промену, Ја које на тај начин интерпретира свет и себе занемарује историчност сопственог битка. Себе види попут ствари које се могу описати некаквим „непроменљивим“ скупом карактеристика. Уместо баш тога Ја, ту може бити било шта са истим карактеристикама. У трећем случају, Ја израста из интерпретација које непрестано развија, не закључује их, и заузима став да оне увек израњају из неке предструктуре разумевања, коју стално треба откривати, како би

¹⁰⁵⁶ Видети стр. 33.

се, узимајући је у обзир, што више приближило феномену, како би се он што адекватније изразио концептима који ће из њега самог произилазити, тј. како би му се допустило да се што јасније покаже. Прихватајући то да се његове интерпретације и самоинтерпретације нужно развијају из неке предструктуре разумевања оно прихвата и то да однекуда само долази. То што интерпретације света и сходно томе самоинтерпретације нису фиксне, већ се стално развијају, суочава га са изазовом да их изнова присваја, чиме се истиче његово *сопство*. Тај *Ко* који присваја одређену интерпретацију и спрам ње могућности даљих интерпретација, даље могућности битка, није неко *Шта* које могу ја или било ко други окарактерисати као такво и такво, било када. Како се кроз интерпретацију открива свет, откривају се и могућности битка, које повратно утичу на предструктуру разумевања и тренутну интерпретацију и тако у круг. Кратко речено, човеку се открива историчност његовог сопственог битка. Овај случај се односи на оно што се у аналитичкој психологији описује као *индивидуација* и спрам ње *Сопство*.

Већ из изложеног је јасно да је изоловано приказивање три аспекта психе као значењске мреже – *колективна или објективна психа, колективна свест и лични комплекси* – непримерено и служи само за потребе нашег „разумевања“. Њима се описују само различити аспекти истог. Не може се говорити о *колективној свести* без целине *објективне психе* чије излагање, тј. чију интерпретацију колективна свест представља. Не може се говорити о личним *комплексима* изоловано од архетипова који „леже“ у њиховом језгру, а чија су својеврсна интерпретација, и изоловано од колективне свести спрам које се истичу. С друге стране, не може се говорити о *објективној психи* или о *колективној свести* без индивидуе кроз коју се актуелизују. *Представа* и *Ја*, тј. догађање индивидуе, могу се схватити као излагање разумевања, тј. израћање интерпретације и самоинтерпретације из *објективне психе, колективне свести и мреже личних комплекса*, који су међусобно неразлучиви и сагледљиви само једни кроз друге. Могло би се рећи да човек бивствује кроз самоинтерпретацију, којом разумевање разумевајући присваја своје разумљено, како интерпретацију одређује Хајдегер.

Излагање колективног несвесног, колективне свести и личних комплекса у терминима предструктуре разумевања, указује на значај *херменеутичког круга* у

аналитичкој психологији. Јунг никада није употребио термин *херменеутички круг*, али је говорио о индивидуацији као о кружном или спиралном процесу. За појам индивидуације, о чему је већ било речи раније, може се рећи да се односи на саморазумевање и да представља један посебан мод човековог битка. Слично Хајдегеровом опису круга разумевања, Јунг наше разумевање самих себе и света у којем живимо види као *увек* одређено извесним „предразумевањем“, тј. колективном психом, колективном свешћу и личним комплексима. Свака наша интерпретација, која треба да прибави разумевање већ је разумела оно што треба да интерпретира. Ми не можемо избећи нашу условљеност овом предструктуром, али можемо покушати да је сагледавамо из самих ствари, а не из „владајућих“, општих интерпретација и наметнутих појмова.

3.1.1.3 Питање субјекта и Сопство

У досадашњем излагању је наговештено да се у вези са питањем „субјекта“ могу уочити извесне аналогije између Хајдегерове *аналитике Dasein*-а и Јунгове аналитичке психологије, које ће бити нешто детаљније представљене у наставку. Као увод, није на одмет резимирати неке основне Хајдегерове ставове, о којима је већ било речи раније.¹⁰⁵⁷

Хајдегер одбија разликовање субјект – објект, што је један од разлога зашто користи посебан термин за биће које ми сами јесмо – *Dasein*. *Dasein* није биће истог битка као бића које сусреће у свету. Не може се описивати као неко *Шта*, јер није ствар. *Dasein* бивствује на другачији начин, него што нпр. бивствује камен. Битак *Dasein*-а, тј. *егзистенција*, како Хајдегер тај битак назива, је одређен тиме да се он увек некако односи према свом битку. *Dasein* увек разуме себе у терминима свог сопственог битка, своје егзистенције, тј. у терминима сопствених могућности да јесте. Разумети овде мни увек некако, пре когниције, „знати како“ бивствовати, односити се спрам бића у свету, поседовати „вештину“ бивствовања. Поседовати није добра реч, јер ми не поседујемо већ је сам наш битак такво разумевање. Осим тога, за *Dasein* је суштинско да је битак *Dasein*-а, тј. егзистенција, *увек мој (Jemeinigkeit)*. Управо с обзиром на тај аспект, на капацитет *Dasein*-а за сопственост (*selbsthaft*), за *Dasein* се не пита „*Шта је*“, већ „*Ко је*“. Сопственост мни да с

¹⁰⁵⁷ Видети стр. 95.

обзиром на то како разуме тај у сваком случају мој, сопствени, битак *Dasein* може егзистирати својствено (*eigentlich*) или несвојствено (*uneigentlich*). Грубо речено, може бирати своје могућности битка, и тако бирати себе, или оне могу бити биране за њега.

Укратко, Хајдегеров субјект се не може посматрати изоловано од објекта и односа са њим или, прецизније, изоловано од света у којем бивствује. Битак *Dasein*-а је, суштински, *битак-у-свету*, што је пре сваког разликовања на субјект и објект. Из тог разлога када се у овом контексту каже *субјект* мисли се на један аспект битка *Dasein*-а, на оно *Ко* „моје егзистенције“, које није изоловано од *света*.

Појмови који се у аналитичкој психологији односе на проблематику „субјекта“ и Сопства су, пре свега, *Ја*, *свест*, *Сопство (Selbst)* и *индивидуација*.

Могло би се рећи да Јунг, када кроз појам индивидуалности изражава својствену и у извесном погледу једнократну психологију¹⁰⁵⁸ човека, заправо излаже један специфични мод човековог битка. Под „једнократном психологијом“ се мисли на посебност човека као индивидуе, на ограниченост и непоновљивост његове егзистенције. Без обзира на универзалност колективне психе, на *сасвет*, човек, тај човек чији је битак увек *мој* битак, увек је *јединствени и непоновљиви склоп* универзалних садржаја, настао кроз јединствену и непоновљиву личну историју. То склапање је одредница посебности његовог битка. Могло би се рећи да је битак индивидуе континуирана самоинтерпретација израсла из предимања и предвида колективне психе и њених архетипова и претхвата колективне свести и личних комплекса. То што је колективна психа универзална не значи да се човек као *индивидуа* у свом бивствовању може поистоветити са било којим другим човеком. По Јунгу, живо биће егзистира само у облику живих јединки, тј. *индивидуа*, и животни закон је, у крајњој линији, увек *индивидуално живљени живот*, те се оно колективно психичко, као универзална и једнообразна датост, као исти психички предуслов за све људе, мора индивидуирати чим хоће да се искаже, јер нема другог избора, него да се изрази кроз саму индивидуу.¹⁰⁵⁹ Оно носи могућности битка индивидуе, али и постоји само кроз конкретне индивидуе. У случају човека, када се каже „живљени живот“ указује се на то да живећи, човек

¹⁰⁵⁸ Јунг, *Психолошки типови*, 328.

¹⁰⁵⁹ Јунг, *О развоју личности*, 158.

присваја различите могућности свог битка, тј. да кроз самоинтерпретацију његово разумевање сопственог битка долази до себе. То да је живот *живљен*, мни да се индивидуа увек некако односи према свом животу. У том одношењу човек може живети свој живот присвајајући своје могућности битка као *сопствене* или се може препустити да *буде живљен*, неупитно преузимајући могућности битка за њега већ одабране. У оба случаја то је *мој* живљени живот, али живљен на различите начине. С обзиром на различите начине живљења може се питати и *Ко* је тај који живи.

Када је реч о човеку, Јунг препознаје да суштина индивидуалности лежи у *посебном избору* елемената који учествују у композицији оног што је „личност“¹⁰⁶⁰, односно, у преузимању могућности или ступању у могућности битка, тј. у самоинтерпретацији. Није реч о *било каквом* избору. И животиње праве изборе, али не индивидуирају. За разлику од животиња, човек у свакој ситуацији „има“ саприсутну психу као значењску мрежу, Хајдегеровом терминологијом „има свет“, на који пројектује могућности свог битка, док су животиње заробљене у непосредној ситуацији, непосредном контексту. Јунгово двоумљење поводом одређења појмова Ја и персона, које на почетку развоја аналитичке психологије чак терминолошки поистовећује¹⁰⁶¹, посебно је просветљујуће за интерпретирање појма Ја. Јунг тада, у извесној мери, обезвређује Ја, говорећи да га карактерише непрепознавање универзалности садржаја који га конституишу и да управо Ја, маскира *начин њиховог избора* у посебни склоп. Овај склоп је, заправо, исечак колективне психе, чију универзалност садржаја Ја не препознаје. Персона, раније поистовећивана са Ја, одликује се идентификацијом са *типичним* ставом према којем се човек управља у изборима, не сагледавајући своје могућности битка заиста као могућности. Мада је Јунг касније персону појмовно раздвојио од Ја, описујући је као архетип, у његовим позним текстовима она заузима несразмерно мали удео, с обзиром на значај који би се очекивало да има. Наиме, на местима где би се, у склопу неког сажетог прегледа основних концепата, очекивало да се наиђе на темељно излагање Персоне често је присутно само излагање Ја. На пример, у делу *Еон*, у уводу у којем се излажу основни концепти, посебно су обрађени *Ја*, *Сенка*, *Анимус/Анима* и *Сопство*, али не и *Персона*. Штавише, термин Персона се

¹⁰⁶⁰ Јунг, *Collected Papers on Analytical Psychology*, 472.

¹⁰⁶¹ Видети стр. 49.

ниједном не помиње у овом, иначе, веома значајном позном делу! Уместо и о Персони говори се само о Ја као *свесној личности* и о Сопству као *целовитој личности* која не коинцидира са Ја. Стиче се утисак да Јунг није био задовољан појмом Персоне и да је и даље у њој видео елементе првобитног одређења, односно уску повезаност са Ја. Уколико се уз ову повремену неодлучност при разликовању појмова Ја и Персона паралелно сагледа и прожимајући однос појмова Ја и Сопство, стиче се утисак да је уместо о Персони, Ја и Сопству, као некаквим ентитетима, Јунг пре имао на уму онај *Ко* аспект човековог битка, који може бити у различитим модovima, али то није успевао јасно да концептуализује.

Јунг Персону дефинише, превасходно, кроз однос са и спрам других. Тако можемо прочитати: да је персона однос свести и заједнице, да је срачуната да учини утисак на друге, да заједница очекује од индивидуе да игра улогу, да се не буде „другачији“ од осталих, да постоји једнозначност личне појаве, просечност.¹⁰⁶² У овоме се препознаје нешто попут оног што Хајдегер назива *одстојност (Abständigkeit)*, тј. брига о разлици спрам других са којима се заједно бивствује и извесно подвргавање другима (*Botmässigkeit*), а што стоји у основи Хајдегеровог *das Man*. Јунг каже да се за Персону, такође, може рећи да је личност, као што се то каже за Ја, јер сваки аутономни комплекс наступа као личност, тј. персонификован, те Ја лако западне у сумњу шта је његова „права“ личност и најчешће се идентификује са персоном. О овом *Ја идентификованом са персоном* могло би се говорити слично као о Хајдегеровом *Се-сопству (Man-selbst)*, као једном моду оног *Ко*. Јунгов опис идентификације са персоном је сличан Хајдегеровом опису изгубљености у *das Man* којом је свагда већ одлучено о најближем фактичком моћи-бити *Dasein*-а, тј. о задацима, правилима, мерилима, хитности и досегу бринуће-скрбећег битка-у-свету.¹⁰⁶³ По Јунгу, оно што карактерише свест и свакодневно Ја јесу усредсређеност на непосредну садашњост и оно следеће, располагање само индивидуалним искуственим материјалом од неколико деценија¹⁰⁶⁴, селективност, усмереност, једностраност, ограниченост, искључивост ...¹⁰⁶⁵ Такво Ја се креће у једном суженом свету, уском пољу

¹⁰⁶² Јунг, *Одабрана дела, О психологији несвесног*, 210.

¹⁰⁶³ Видети стр. 107.

¹⁰⁶⁴ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 40.

¹⁰⁶⁵ Исто, 210.

интерпретација, из којег не може захватити ширину свог битка. Закупљено свакодневним бављењем стварима, Ја пропушта да уочи сопствену одређеност „универзалним“, колективним, али и историјску природу владајућих интерпретација у одређеној културној заједници, као и историчност сопственог битка. Ја пропушта да себе види заиста као индивидуу, већ се у улогама које преузима не разликује од било ког другог. Живи се тако како се *иначе* живи, бира се тако како се *иначе* бира.

Јунг за означавање оног „субјекатског“ у битку човека, осим Ја, користи и термин *Сопство*. За Сопство се каже да претходи развоју Ја као *колективна, несвесна, иманентна психолошка структура*, као „истински базични субјект“¹⁰⁶⁶, обухватнији од Ја. Оно се, понекад, скоро поистовећује са психом, на пример, када се каже да појам Сопства изражава укупност свесних и несвесних садржаја, и да му припадају атрибути општости и вечности, док се, истовремено, представља и као средиште тих садржаја. Истиче се и да су *свет* и *Сопство* комензурабилне величине, а не свет и Ја. Као и многи други Јунгови појмови и појам Сопства је прилично недиференциран и засићен многим значењима. У извесном смислу њиме се исказује некакав *неактуелизовани потенцијал*, попут складишта могућности битка индивидуе, које произилазе *из целовитости психе као значењске мреже*. У том смислу се психа и Сопство, свет и Сопство, поистовећују јер се не могу сагледавати независно једно од другог. У том смислу се они у свом јединству могу посматрати аналогно Хајдегеровом *битку-у-свету*, аналогно његовом моменту *света* и оног *Ко*. Такође, термином Сопство се у аналитичкој психологији истиче да је човек индивидуа, у смислу да је његов битак увек његов *сопствени* битак, према којем се увек некако држи. И када бивствује као *Ја идентификовано са персоном*, битак човека је његов сопствени, али према којем има индиферентан однос. Човек се и тада диференцира као јединка, али се његови избори врше и одлуке доносе без уважавања специфичности сопственог битка. У могућности битка се ступа као у нешто унапред дато и оне се доживљавају као *по себи* исправне, при чему, заправо, губе карактер *могућности* као таквих. Особа је, како каже Јунг, у психолошком смислу још веома недиференцирана.

¹⁰⁶⁶ Jung, *Psychological Types*, 475.

Спознавање „стварног и правог“ бића иза персоне, тј. спознавање *индивидуалног Сопства*, јесте „долажење себи и прихватање сопствених стварних могућности“.¹⁰⁶⁷ Долажење себи је исто што и постати појединачно биће, своја најинтимнија, последња и неупоредива јединственост - *постати своје Сопство*.¹⁰⁶⁸ Овакво долажење себи је разумевање стварног, специфичног битка човека, тј. разумевање битка *Dasein*-а као егзистенције, како би казао Хајдегер, а не као предручног битка. Долазећи себи, свакодневно Ја, које је склоно да се идентификује са персоном, тј. да се поводи за свакодневним интерпретацијама, се измиче из свакодневице да би дубље захватило себе, да би, имајући у виду своју прошлост и из ње могућу будућност, преузело одређену *животну линију, линију развоја*, као даљу могућност да јесте.¹⁰⁶⁹ Овакав мод бивствовања се може препознати у аналитичкој психологији у изразу *Ја на путу индивидуације*. Попут Хајдегера када описује *предводећу одлучност*, Јунг говорећи о преузимању неке животне линије не мисли на некакво прављење планова за живот. У оваквом моду битка, избор се непосредно потврђује у тренутку самог избора кроз повећање „осећања живота“ (*Lebensgefühl*) индивидуе. Тиме што неку животну линију одлучно преузимам као *своју могућност*, а не као нешто подразумевано, ја чиним истински избор и постајем индивидуа, личност.

Ја идентификовано са персоном и *Ја на путу индивидуације*, могу се описивати као два мода битка човека, аналогно Хајдегеровим појмовима *несвојственог* и *својственог* битка и спрам њих *Man-selbst*-а и *Selbst-sein*-а.¹⁰⁷⁰ С једне стране имамо то да „тубитак бива ’живљен’ као *Се-сопство* од стране разумне двозначности јавности у којој се нико не одлучује, а која је ипак већ увек закључила“¹⁰⁷¹, а с друге стране имамо „одлучност [која] ’егзистира’ само као разумевајући-себе-пројектујућа одлука“¹⁰⁷², која није тек неко прихватајуће захватање препоручених могућности, већ је управо она „откључујуће пројектовање и одређивање свагдашње фактичке могућности“.¹⁰⁷³

¹⁰⁶⁷ Јунг, *Одабрана дела, О психологији несвесног*, 173.

¹⁰⁶⁸ Исто, 189.

¹⁰⁶⁹ Видети стр. 50–51.

¹⁰⁷⁰ Видети 2.2.1.3

¹⁰⁷¹ Хајдегер, *Битак и време*, 348.

¹⁰⁷² Исто

¹⁰⁷³ Исто

У кратком излагању¹⁰⁷⁴ Хајдегеровог мишљења предоченог у делу *Битак и време*, истакнути су одлучност која откључује свагдашње фактичке могућности с обзиром на *наслеђе*, као богатство интерпретација себе, затим *судбина* тј, *Dasein*-ово наследно-предавање у једној наслеђеној, али ипак изабраној могућности, и *откључење ситуације*.

Помало претенциозно и не сасвим примерено било би казивање да постоје „дубоке“ аналогије Хајдегеровог описа *својственог начина битка* са Јунговим виђењем *индивидуације*¹⁰⁷⁵, али ипак, уз уважавање битних разлика, није на одмет назначити неке које се намећу. Према Јунгу, у колективној психи су похрањени миленијуми искуства људског рода и она представља ризницу могућности човековог битка. *Ја које индивидуира* уочава колективну природу ових могућности, чиме се разбија његов хибрис и илузија о себи као месту смисла, а потом се *опредељује* за њих, бирајући их присвајањем као сопствене и постајући личност. Уколико недостаје ово *опредељење*, личност је мања и тим више постаје неодређена и несвесна и на крају се стапа са колективним, расплињујући се у њему, при чему на место унутрашњег гласа ступа глас друштвене групе и њених конвенција, а на место *опредељења* – колективне потребе.¹⁰⁷⁶ Величина личности је у томе што се она слободном одлуком жртвује свом *опредељењу*¹⁰⁷⁷, не ради се о покоравању некаквом тајанственом гласу. Такође, не сме се изоставити да се овде не ради о некаквом просто когнитивном одлучивању и бирању, већ о преузимању могућности битка, ступању у даљи битак јер личност ће постати очигледна тек кроз наша дела.¹⁰⁷⁸ Говорећи о истинском имати себе, Хајдегер каже нешто слично: „Имати себе није фокусирати се на Ја као на неки објект, закључивати из мојих искустава неко Ја које искусује, или га видети као происходеће из агрегата свих мојих искустава. То је 'живи процес задобијања и губљења блискости са самим конкретним доживљајима ...'“.¹⁰⁷⁹

Признавањем неизбежности позадине спрам које или из које се издваја Ја као одговор на оно *Ко*, а под којом Јунг *најпре* подразумева колективно несвесно и тек

¹⁰⁷⁴ Видети стр. 108–114.

¹⁰⁷⁵ Погледати поглавље 2.1.1.5

¹⁰⁷⁶ Јунг, *О развоју личности*, стр. 156.

¹⁰⁷⁷ Исто, 158.

¹⁰⁷⁸ Исто, 151.

¹⁰⁷⁹ Michael Inwood, *A Heidegger dictionary* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1999), 104.

успутно колективну свест, Ја се суочава са, Хајдегеровим речником исказано, својом баченошћу у свет и тиме да себе не гради ни из чега. У тренутку доношења одлуке Ја преузима одговорност за свој битак и то га чини *сопственим*. Ако би се избор препустио другом, као што је у случају *Ја идентификованог са персоном*, то би било одрицање од целовитости и *бекство* од сопствених последњих консеквенција.¹⁰⁸⁰ Да би се бивствовало као личност, тј. „у складу са *Сопством*“, неопходни су, каже Јунг, храброст и прилагођавање на универзалну датост, уз највећу могућу слободу сопственог одлучивања. Постајање личношћу није лагодан процес јер подразумева освешћивање оног што стоји скривено у колективним изборима, те нужно издвајање из неразлучености и несвесности гомиле.¹⁰⁸¹

Чему индивидуација уколико је нелагода и бреме одговорности?

Хајдегер каже да је оно што уводи *Dasein* у својствено бивствовање *Angst* (стрепња) као нахођење које отвара нелагоду и губитак сигурности у свету. Јавност која се чинила безбедним тлом свих наших одлука губи значај. Та нелагода стално прогони *Dasein* и угрожава његову свакидашњу изгубљеност у *das Man*. Нешто слично говори Јунг када истиче да се онај који дела несвесно осећа обезвређеним и спутаним у неетичком стању, које је као несагласност са собом неподношљиво и да ће се тога ослободити тек ако дела и буде онакав какав осећа да јесте.¹⁰⁸² Односно, тек ако разуме прави битак човека, а то чини када одабира избор, тј. када поступа у складу са оним „то сам ја, тако поступа, преузимам одговорност без обзира што се устежем“. ¹⁰⁸³ Ја не одлучује о томе да ли ће бивствовати на начин индивидуације, оно се пре у ситуацијама кризе и конфликта улога суочава са тим да су могућности које му се у персони отварају заиста *могућности* и да оно може да бира себе, да човек чини себе сопственим и да је то одлика његовог битка. Ја бива позвано на избор, на задобијање себе. Оно се може и оглушити о тај позив и тако изгубити себе. За Јунга, у мери у којој човек не постане личност, тј. у мери у којој његов битак није на начин индивидуације, он пропушта смисао свог живота.

¹⁰⁸⁰ Јунг, *О развоју личности*, 154.

¹⁰⁸¹ Исто

¹⁰⁸² Јунг, . *Одабрана дела, О психологији несвесног*, 245.

¹⁰⁸³ Исто, 245, 246.

3.1.1.4 *Додатно о односу Јунгове аналитичке психологије спрам реалности, дуализма и идеализма*

Након досадашњег излагања можда је нешто јасније шта се каже тим да је психа једина категорија егзистенције и да је свет који нема форму представе непостојећи. Термином *психа*, између осталог, се покушава означити аспект битка човека, који је предуслов да нас сусрећу бића из света, тј. да разумемо њихов битак. Захваљујући психи, као значењској мрежи која карактерише наш битак, бића могу да нас сусрећу из света, „постоје“. До забуне у вези са појмом психе долази, пре свега, због два значења која се у термину *психа* преплићу. Једно је онтолошко, психа као егзистенција, које се жели истаћи у овом раду, а друго представља психу као скуп некаквих менталних садржаја у „унутрашњој“ сфери субјекта, скуп представа¹⁰⁸⁴ које се приказују његовом унутрашњем оку. Исказ да је само психичка егзистенција *непосредно* верификабилна, може се схватити у смислу да је представа израз разумевања битка бића. Она није копија бића, већ само показивање бића.

Као што је већ поменуто, психа, као матрица значења која је предуслов да се показују унутарсветска бића, може се разумети као одређење самог нашег битка. Ми не стојимо изван света у којем се показују бића, већ смо увек у њему. *Ја* и *представа као показивање бића*, не обитавају у две независне сфере. У том смислу Јунг може рећи да свет, уколико није психичка представа, виртуелно не постоји и да *битак* света зависи од битка човека. И Јунг, слично Хајдегеру, каже да проблем односа субјекта и објекта, те проблем „знања“, настају тек када се схватање битка човека когнитивно подели, раздвоји, на битак материјалног тела и битак серије представа, те им се тако, неоправдано, подари независна егзистенција.¹⁰⁸⁵ Проблем „реалности света“ се поставља као последица погрешног разумевања битка човека. Природне науке, каже Јунг, могу бити призване само ако се тврди да је неки садржај изјава о ствари која се може срести у спољашњем искуству, односно, интелектуалну критику треба укључити само ако се непозната ствар постави као сазнатљива¹⁰⁸⁶, тј. као неки предмет спознаје.

¹⁰⁸⁴ Већ је било речи о томе да и термин представа може имати два значења.

¹⁰⁸⁵ Jung, *Contributions to Analytical Psychology*, 85.

¹⁰⁸⁶ Исто, 87.

Хајдегер, с обзиром на устројеност битка *Dasein*-а, као битка-у-свету, истиче да је питање да ли неки свет уопште јесте, као питање које поставља *Dasein*, бесмислено.¹⁰⁸⁷ По њему, то што се докази за постојање или непостојање ствари „изван мене“ уопште ишчекују јесте скандал филозофије и последица је погрешног одређења врсте битка бића које изискује доказ.¹⁰⁸⁸ Такво ишчекивање унапред води ка доказивању заједничког предручнобитка физичког и психичког (Кант) и постављању једног изолованог субјекта.¹⁰⁸⁹ Само *док Dasein јесте*, каже Хајдегер, „има“ битка. Ако *Dasein* не егзистира, онда такође „није“ „независност“ и „није“ оно „По-себи“, тј. нешто такво нити је разумљиво, нити неразумљиво, тада се унутарсветско биће нити може открити, нити остати прикривено, не може се казати ни да оно јесте, ни да није – реалност зависи од *бриге*, као *Dasein*-овог битка.¹⁰⁹⁰

Нешто слично, наравно, другим речима, каже Јунг:

... да је човек неопходан за стварање, да је, заправо, сам човек други творац света, онај који је свету лично подарио објективно постојање – без кога би нечут, невиђен, нечујно једући, рађајући се, умирући, климајући главом током стотина миленијума година, свет уронио у најдубљу ноћ непостојања до свог непознатог краја. Људска свест створила је објективну егзистенцију и смисао, а човек је пронашао своје неопходно место у великом процесу постојања.¹⁰⁹¹

Овај цитат је релативно јасан ако се посматра из перспективе коју нуди Хајдегер, али је збуњујући уколико се сагледава из традиционалне перспективе реализма. Тако, у коментару на њега, јунгијански аутор и вишегодишњи уредник *Часописа за аналитичку психологију (Journal for Analytical Psychology)*, Ворен Колман (*Waren Colman*), каже да Јунг греши јер поистовећује не-знање и не-битак, као да не постоји битак по себи ако се не појави неки самосвесни Европљанин да свету тај битак обезбеди.¹⁰⁹² Мада је могуће да је цитирани Јунгов пасус последица његове тешкоће да у последњим годинама живота, када је текст написан, боље промисли последице својих исказа, могло би бити и да се ради о једном дубљем поимању ствари, које он није успео да изложи на прави начин у оквиру

¹⁰⁸⁷ Хајдегер, *Битак и време*, 242.

¹⁰⁸⁸ Исто, 245.

¹⁰⁸⁹ Исто, 246.

¹⁰⁹⁰ Исто, 252.

¹⁰⁹¹ Карл Г. Јунг, *Сећања, снови, размисљања* (Београд: Атос, 1995), 255.

¹⁰⁹² Waren Colman, „On being, knowing and having a self“, *Journal of Analytical Psychology*, 53. (2008): 351–366.

терминологије у коју је био утопљен. Можда је Јунг хтео да укаже на то да постоји зависност реалности (битка), а не зависност реалног (бића), од егзистенције (у Хајдегеровом смислу), односно, од разумевања битка, како је то Хајдегер прецизно раздвојио. Реалност не зависи од реалног, већ од бриге, као *Dasein*-овог битка, каже Хајдегер. Специфични битак *Dasein*-а чини смисленим питање да ли нешто јесте или није, те да ли је независно и постоји ли „по себи“ или не. У овом контексту би требало размишљати о оном „по себи“ архетипа. Да би одговорио на примедбе које се односе на ламаркизам, Јунг је увео разлику између *архетипа по себи* и *архетипске представе*. Нажалост, сам начин на који му је постављено питање (примедба) на које је требало да одговори увукло га је дубље у супстанцијалистичку перспективу, која је потом обојила и његов одговор. Наиме, чини се да је одвајање архетипа *по себи* од архетипске представе било сувишно и погрешно, попут, нпр. одвајања субјекта од објекта или *intentio* од *intentum*-а. Нажалост, Јунг није успевао ту границу сасвим да прескочи или је, треба оставити и ту могућност, сматрао да је такво прескакање погрешно.

У досадашњем тексту, замагљена је граница између термина *представа* и термина *биће*, и то је последица посебности битка човека. Као што је већ поменуто, реч представа има конотацију *нечега што се представља* као ментална слика и што, такође, *представља нешто друго* изван субјекта коме се представља. Сам термин носи бреме дуализма. Стиче се утисак да се претераним приближавањем термина *биће* и *представа*, тј. неопрезним стављањем израза *сложени комплекси импресија* и *'свет'* једног уз други нагиње идеализму. У овом контексту веома је занимљиво оно што Хајдегер каже тим поводом:

Ако назив *идеализам* казује колико и разумевање тога да битак никада није објашњив бићем, него да је он за свако биће свагда већ оно „трансцендентално“, онда у идеализму лежи једина исправна могућност филозофске проблематике ...[Али] Ако идеализам значи свођење свег бића на један субјекат или свест, који се истичу само тиме што у свом битку остају *неодређени* и у најбољем случају негативно окарактерисани као „нестваровити“, онда тај идеализам није методички мање наиван од најгрубљег реализма.¹⁰⁹³

Јунгов појам *психе* никако се не може поистоветити са *једним субјектом* или *свешћу*. Психа трансцендира и субјект и свет. Није сасвим јасно шта је Хајдегер

¹⁰⁹³ Хајдегер, *Битак и време*, 248.

мислио под „психолошким“ идеализмом, али ако је имао у виду свет „произведен“ психом као некаквом функцијом мозга, таква психа засигурно није оно што Јунг назива тим термином, бар у значајном делу његовог обимног опуса.

Да ли би се након изложеног Јунгово поимање психе могло оквалификовати као идеалистичко?

3.1.2 *Оправданост аналогија са Хајдегером*

До сада је више пута избегнуто да се говори о оправданости аналогија између Хајдегерових и Јунгових термина, па ће о томе укратко бити речи на овом месту.

Пре свега, Хајдегер је филозоф и његово интересовање у делу *Битак и време* усмерено је на питање смисла битка. *Dasein* се овде излаже у склопу одговора на то основно питање. Хајдегерава аналитика *Dasein*-а нема за крајњи циљ испитивање човека као бића, већ је тек средство да се захвати питање битка, с обзиром на то да је *Dasein* биће које у свом битку разуме битак. Хајдегер нема намеру да се бави било каквом антропологијом и психологијом, као онтичким дисциплинама, тј. наукама о бићу. За разлику од Хајдегера, Јунг има помешана интересовања. Он се час бави битком, час бићем, час се понаша као филозоф, час као психолог, при чему његови појмови остају недовољно диференцирани. То с једне стране представља велики проблем за свако поређење са другачијим виђењима али, с друге стране, недовољна одређеност појмова допушта слободу интерпретирања која пружа могућност да се искорачи из оквира које је, можда, Јунг првобитно имао на уму. Неодређеност Јунгових појмова и мешање перспектива отварају простор за сусрет и игру са различитим интерпретацијама света и човека, па тако и Хајдегеровом. Јунгово дело се упорно опире заокруживању унутар било каквог крутог теоријског система, истовремено подупирући многе, чак међусобно сукобљене. Оно је попут ветра који често мења правац, пунећи једра бродовима који плове у најразличитијим смеровима.

Једна од најочитијих разлика између Хајдегера и Јунга је у томе што Хајдегер истиче практични аспект људског бивствовања, док Јунг акценат ставља на имагинацију и њене продукте. При том се у многим излагањима Јунгове аналитичке психологије *представа* скоро искључиво интерпретира као ментална копија, из чега се лако прелази у дуалистичку онтолошку перспективу, суштински

супротстављену Хајдегеровој. За разлику од тога, у овом раду је покушано да се *представа* у аналитичкој психологији интерпретира као показивање бића¹⁰⁹⁴, а не као његова копија, за шта се, такође, могу наћи аргументи у Јунговом делу, што виђења Хајдегера и Јунга може чинити међусобно помирљивијим.

Хајдегер, бар према многим тумачењима, дељени свет (*Mitwelt*), као целину значењкости из које се показују бића, види као израз дељене социјалне праксе, која се одвија у друштвеној заједници. Бивствовањем са другима у таквом дељеном свету открива се свет и други, као и сам *Dasein*. Ту нема места говору о нечему што би надилазило тај свет дељених пракси, као *нешто* што му стоји у основи. По Јунгу, делања човека су одређена колективном свешћу и колективним несвесним, при чему он посебно истиче значај овог другог. Ако би се тумачило да значење термина *колективна свест* покрива дељене социјалне праксе настале кроз историју дате заједнице, као и оно што опстаје у тој заједници, пројављујући се у производима културе, а што заједно одређује могућности битка индивидуе, и ако би се уз то занемарило колективно несвесно, онда би аналогија са Хајдегером била оправданија. Међутим, Јунг инсистира на колективном несвесном, за које, као и за несвесно уопште, нема места код Хајдегера. Када говори о колективној свести Јунг не негира да њен утицај на јединку може бити „несвестан“ и аутоматски, односно прихватаан без експлицитног разумевања смисла оног што се вођено њом чини. Ипак, раздвајање *колективно несвесног* од *колективне свести* указује на то да за Јунга реч „несвесно“ има посебно значење. Уз то, Јунг колективно несвесно излаже и као извор *колективне свести*. У овом раду се Јунгов појам колективног несвесног не интерпретира као некаква сфера платоновских идеја, мада би таква интерпретација, такође, могла наћи оправдање у Јунговим изјавама. За разлику од тога, овде се акценат ставља на то да *колективно несвесно* представља извесну универзалну позадину, контекст из којег израста свака интерпретација, оно захваљујући чему се сам човек битак може видети као разумевајући битак. У овом раду се истицањем „историјског“ порекла¹⁰⁹⁵ колективног несвесног доводи у сумњу то да су његове карактеристике непроменљивост и вечност, као одлике света идеја. Такође, Јунгови појмови (психа, архетип, Ја, Сопство) су попут Хајдегерових

¹⁰⁹⁴ Видети стр. 125, 215.

¹⁰⁹⁵ Видети стр. 61.

појмова (свет, могућности битка, сабитак, *das Man*, *Man-selbst* и сл.) посматрани као карактеристике човековог битка, а не као неки ентитети по себи. У свему томе тражено је оправдање за уочене и рабљене аналогија између Јунгове аналитичке психологије и Хајдегерове аналитике *Dasein*-а.

3.2 Аналитичка психологија у светлу Гадамерове филозофске херменеутике

Мада постоје значајне разлике између основних поставки Ханса-Георга Гадамера и Карла Густава Јунга, које се пре свега огледају у схватању односа језика и разумевања, не треба занемарити неке битне сличности које су пресудне за херменеутичку праксу, како на пољу интерпретације текстова, тако и у оквирима аналитичке психологије. Овде се, пре свега, мисли на концепте предструктуре разумевања, херменеутичког круга, везу између мишљења и језика, дијалошку структуру разумевања и схватање моћи метода. Сличностима о којима ће бити речи није придавано довољно пажње, превасходно због зазора филозофа који су следили херменеутичку нит од оног психолошког, оличеног у концепту представе, као нечег „унутрашњег“, затвореног у субјекту. Наредни редови представљају покушај да се у концептима аналитичке психологије и филозофске херменеутике препозна оно блиско, што обликује праксу аналитичке психологије од њених почетака. Такође, намера је и да се укаже на то да јаз између *језика* и *представе* не мора бити непремостив и да се, можда, уместо виђења зјапеће провалије између њих, они могу видети као два лица истог.

3.2.1 Предрасуде - архетипови, традиција - објективна психа

Током представљања основних идеја Гадамерове филозофске херменеутике истакнута је улога коју у *разумевању* играју *предрасуде*, као априорни услови разумевања. Свако разумевање нужно почива на предрасудама и предубеђењима, који нам окупирају свест и којима не располажемо слободно.¹⁰⁹⁶ Предрасуде делују аутоматски, оне се не укључују вољно и ми их се не можемо ослободити. Предрасуде обликују наше искуство, оно је одређено предрасудама. Штавише, оне

¹⁰⁹⁶ Гадамер, *Истина и метод*, 382.

дају живот искуству јер је елемент *новог* у искуству одређен управо тиме што су изазване већ постојеће предрасуде, захваљујући чему се сусреће оно различито, другачије, које покреће разумевање. Игнорисање наше условљености предрасудама води само томе да се искуси њихова моћ и да оне нама неконтролисано овладају као *vis a tergo*.¹⁰⁹⁷

На сличан начин се у аналитичкој психологији описују *архетипови* и *колективна, објективна психа*. Архетипови представљају неминовне априорне, детерминишуће услове свих психичких процеса, који приморавају опажање и схватање да формирају специфично људске творевине.¹⁰⁹⁸ Они су несвесне форме, активне живе диспозиције, које непрекидно утичу на наше мисли, осећања, радње¹⁰⁹⁹, обликујући наше искуство. Ми се не можемо ослободити архетипова. Они делују аутоматски и једино што се може учинити јесте препознати их, признати и прихватити. Оно што Гадамер каже за предрасуде у потпуности важи за Јунгово поимање архетипова, тј. да ће њихово игнорисање на најдрастичнији начин изазвати њихову моћ и они ће тада неконтролисано овладати нама као *vis a tergo*. Ни Гадамер не може да избегне коришћење речи „несвесно“, којом означава то да *предрасуде* нису вољно примењиване од стране појединца. Оне су одлика самог битка човека, као што су то за Јунга архетипови.

Гадамер предрасуде доводи у непосредну везу са *традицијом* и могло би се рећи да су оне специфични елементи њене структуре. Традиција је за Гадамера безимени ауторитет онога што смо наследили и као таква одређује наше историјско бивствовање, тј. има моћ над нашим деловањем, понашањем и одређује наше установе.¹¹⁰⁰ Међутим, традиција није нешто одувек дато као такво, што се наставља пуком инерцијом и није нешто чему се просто робује. Ако би било тако човек се не би разликовао од животиња које су поданици царства инстинкта. Традиција није некакав инстинктивни домен, њен битак је историјски. Она се афирмисала и наставља да се афирмише кроз прихватање и чување, који су радње *ума*. Традицију чини *континуитет памћења* захваљујући којем она може постати део нашег света и захваљујући чему нешто из ње може бити изречено

¹⁰⁹⁷ Гадамер, *Истина и метод*, 460.

¹⁰⁹⁸ Јунг, *Одабрана дела, Динамика несвесног*, 219–220.

¹⁰⁹⁹ Јунг, *Архетипови и колективно несвесно*, 92.

¹¹⁰⁰ Гадамер, *Истина и метод*, 365.

непосредно.¹¹⁰¹ Овде је реч о својеврсном *колективном памћењу*, чиме се истиче *заједништво* у оквиру којег се, кроз комуникацију, дата традиција утврдила и даље се утврђује. Ово заједништво јесте основ традиције. Таква традиција је нешто што је дељено, што је ту за мене као за друге и стога има својеврсну „објективност“. Њена природа је трансцендентна, она надилази индивидуу као „субјекта“.

За архетипове је раније наведено да представљају основне елементе структуре *колективне психе*, коју Јунг назива и *објективном психом*. Квалификацијом „објективно“ се истиче то да колективна психа надилази индивидуу као некаквог независног субјекта и „објективно“ постоји како за ту тако и за остале индивидуе. Колективна психа је „објективна“ на сличан начин на који Гадамер за *традицију* каже да има „објективност“. Мада се Јунг уздржава од давања коначног одговора на питање порекла архетипа, сматрајући то метафизичким питањем¹¹⁰², у његовим размишљањима на ову тему, препознаје се указивање на извесну историчност њиховог битка, односно, историчност објективне психе у целини. За Јунга, архетипови и колективно несвесно јесу резултат психичког функционисања *низа предака*¹¹⁰³, односно, седимент искустава која су се понављала. Током историје људског рода у *објективној психи* је остајало оно што је, у одређеном смислу, представљало усаглашене обрасце људског искуства света. Слично, за Гадамера, суштина традиције је у томе што су уз сваку револуцију и промену увек активни прихватање и чување, који дату традицију установљују. Ни Јунгова објективна психа није нека изненада, напрасно, одједном створена и непроменљива или одвајкада постојећа структура, већ има историјски битак. Она је израз људске егзистенције, израз миленијума преживљених искустава човечанства. Тај аспект Јунговог концепта објективне психе се често занемарује, мада је за то заслужан и сам Јунг. Начин преношења и утврђивања садржаја објективне психе код Јунга је остао скривен у магли и уз мало маште лако поприма мистични карактер. За Гадамера нема нејасноћа. Прихватање и чување којима се установљује традиција акције су ума, а сама традиција се отеловљује у језику.

¹¹⁰¹ Гадамер, *Истина и метод*, 493.

¹¹⁰² Јунг, *Архетипови и колективно несвесно*, 109.

¹¹⁰³ Јунг, *Одабрана дела, О психологији несвесног*, 74, 207; Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*,

Јунгова објективна психа делује помало окамењено наспрам Гадамерове традиције. Нешто касније ће бити више речи о томе у чему лежи њена живост. С друге стране, Јунг сам *језик* види као окамењен и управо је, по њему, објективна психа оно што му улива живот. У сваком случају, могло би се рећи да историјски битак, као суштинска одредница Гадамеровог концепта *традиције*, у знатној мери карактерише и Јунгов концепт *колективне, објективне психе*. Уз то, сличност ова два појма додатно чини већом њихова „објективност“ постојања и трансцендентност, тј. и *традиција* и *објективна психа* надилазе појединачног субјекта и нису производ његовог вољног, самосталног деловања, штавише, оне га одређују.

*Колективна психа и традиција*¹¹⁰⁴ управо захваљујући њиховом историјском битку, трансцендентној и „објективној“ природи, представљају својеврсну *сферу смисла*. Захваљујући *традицији и предрасудама*, као и *објективној психи и архетиповима*, свет и оно што из њега сусреће имају смисао. То је онај угаони камен на којем *пракса и теорија Јунгове аналитичке психологије* и *Гадамерове филозофске херменеутике*, обе, називају своја херменеутичка здања.

Наравно да постоје значајне разлике. Није намера да се једно сведе на друго, а Гадамер каже да нешто такво није ни могуће. Намера овог рада је да се отворе хоризонти оба стајалишта и да се из њих ослободе можда заклоњена питања и уоче друге могућности одговора.

Једна од очигледних разлика између Гадамера и Јунга је у схватању поменутог *заједништва* као основа традиције и објективне психе. Чини се да се за Гадамера ово заједништво у највећој мери односи на одређену језичку заједницу, док Јунг увек има на уму човечанство у целини. По Гадамеру, *традиција* је везана за језичку заједницу јер је њена суштина у томе да постоји у језику, она је суштински језичког карактера.¹¹⁰⁵ За разлику од Гадамера, који је прилично експлицитан по питању бити традиције, Јунг је у вези са суштином *објективне психе* и њеним историјским битком веома неодређен. Читајући Јунга није се тешко упустити у размишљања о теорији еволуције и преношењу „традиције“¹¹⁰⁶, тј.

¹¹⁰⁴ Овде се мисли искључиво на Гадамерово одређење *традиције*.

¹¹⁰⁵ Гадамер, *Истина и метод*, 492.

¹¹⁰⁶ У наставку ће бити коришћен термин „*традиција*“, под наводницима, на местима где се жели истаћи оно што је Јунг покушао да искаже концептом *објективне психе* и *колективног несвесног*. Односно, када се желе истаћи њихове карактеристике историчности, трансцендентности

архетипова, генима. Нарочито када наиђемо на места где експлицитно каже да не мисли на преношење несвесних традиција путем језика, већ на биолошки, праисторијски, несвесни развој у архаичном човеку.¹¹⁰⁷ Овим Јунг као да унапред упозорава на то да га не треба интерпретирати у контексту Гадамерове мисли, а то се у овом раду управо чини. Међутим, он је често недоследан и када се узме у обзир његово промишљање на тему односа *материја – психа* овај „биолошки развој“ звучи сумњиво. Термин *дух*, којег Јунг понекад употребљава заменски са термином *колективна/објективна психа*, уместо на „биолошки“ развој пре упућује на некакво посебно деловање *ума*.

Јунг каже да „порекло“ архетипова, уколико га уопште имају, мора коинцидирати с почетком врсте.¹¹⁰⁸ Човек је човек управо зато што га одређују архетипови. Без њих би био нешто друго. Уколико би неким случајем била избрисана целокупна културна традиција и кренуло се наново, од самог почетка, по Јунгу, човек би развио исте или сличне митове или културне обрасце, као израз архетипова, тј. *објективне психе*, који одређују његов битак. Оваква места указују на то колико је Јунгу било тешко да изађе из оквира традиционалних онтолошких поставки. Он је стално на граници између *историчности* и *супстанцијализма*. Он постулира историчност објективне психе, да би је, чини се, на другим местима без оправдања укинуо. За разлику од Јунга, који понекад, заведен традиционалним онтолошким поставкама, „традицији“, тј. објективној психи, придружује извесну супстанцијалност, за Гадамера битак човека није одређен „нечим“ што му је у основи, већ историчношћу. Захваљујући томе што је битак човека историјски развила се традиција, установила се колективна психа. Ипак, треба имати на уму да Јунг није био филозоф. Циљ његових истраживања је био другачији, а не да се бави проблемима битка и сазнања. Они су успутно, нужно улазили у поље његовог интересовања, као неодвојиви од основног предмета његовог истраживања. Предмет Јунговог занимања се постепено ширио од поља психичких феномена, манифестованих у виду психичких поремећаја или неуобичајених појава, преко

и „објективности“. Наводницима се указује да је то „нешто“ по много чему слично ономе што Гадамер назива *традицијом*, али није исто.

¹¹⁰⁷ Јунг, *Сан и тумачење снова*, 64.

¹¹⁰⁸ Јунг, *Архетипови и колективно несвесно*, 92.

поља психичких феномена уопште, па до човека као индивидуе и, неодвојиво од индивидуе, до заједнице и човечанства.

Без обзира на то што Јунг промишља колективну, *објективну психу* на нивоу целог човечанства, ипак је свестан специфичности појединих културних група. У том смислу је нпр. говорио о разлици у психологији семитских и аријевских народа, пре свега имајући у виду јеврејску културну заједницу наспрам шире културне заједнице европских народа. Ово је, између осталог, некима послужило као основ да му се припише антисемитизам. Јунг, такође, упућује на то да индивидуација треба да се ослања на културно наслеђе из којег је индивидуа поникла, а не на наслеђе других, а посебно не на наслеђе заједница чија се култура значајно разликује. Али за Јунга је ово било у другом плану. Он је превасходно хтео да укаже на заједничку основу, заједничко наслеђе, свих људских заједница, целог човечанства, за коју је био убеђен да постоји. Ово убеђење се није заснивало на простој вери већ на вишедеценијском искуству. Он је био неупоредиво више усмерен на *стабло* „традиције“ него на гране које се од њега одвајају. Гране су представљене другим концептом, којег такође карактеришу историчност, трансцендентност и „објективност“ – *концептом колективне свести*.

Ако се прихвати да цело човечанство, све заједнице људи, широм земљине кугле, као што генетика покушава да докаже, потичу од једне првобитне људске заједнице, која се са територије Африке миграцијама разишла по свету, следи да у свакој засебној језичкој заједници, накнадно установљеној, постоји сачувано јединствено језгро традиције првобитне заједнице, које је оставило траг у свим потоњим. Ако се ствари сагледају на овакав начин она извесна „окамењеност“ Јунгове „традиције“ бива мање супротстављена Гадамеровој, у језику отелотвореној, традицији у којој би се тада, такође, могло препознати ово најстарије, чврсто језгро.

Као што је наговештено, аналитичка психологија се, осим концептом колективног несвесног, којим се покрива аспект „традиције“ као јединственог наслеђа човечанства, служи и концептом *колективне свести*, који сагледава „традицију“ са аспекта специфичности одређене шире или уже културне заједнице. Нажалост, концепт колективне свести, мада прилично значајан, је запао у други план и остао увелико неразрађен код Јунга. Рекло би се да је овај концепт нешто

ближи појму Гадамерове традиције него што је то објективна психа. Колективна свест, попут колективног несвесног, утиче на намере и понашања индивидуе мимо њене воље и делује аутоматски и „прикривено“, мада се чини да то није нужно. Уз то, њен битак је, такође, историјски. Она је формирана и формира се посредством усаглашавања у заједници, које се одвија у језику. Језиком се, такође, колективна свест даље преноси и у њему се развија. То је чини још ближом Гадамеровом концепту традиције. Оно што колективну свест, као концепт аналитичке психологије, битно разликује од колективног несвесног, односно, објективне психе, јесте то да је она *ипак свест*, а то значи да њени садржаји одржавају сталну, непосредну везу са Ја. Ја, може поседовати знатну самосталност с обзиром на садржаје колективне свести и вољно калкулисати и оријентисати се спрам њих. Са објективном психом ствари стоје другачије. Ја може да види себе као могућег учесника у формирању садржаја колективне свести или као аутономну индивидуу која се њој, у значајној мери, може одупрети. Могло би се рећи да индивидуа има некакав осећај слободе спрам садржаја колективне свести, односно, може се у односу на њу вољно дистанцирати. За разлику од тога, Ја је немоћно да се одупре колективном несвесном, објективној психи. Она га априори одређује и самим тим никада не може бити непосредно доступна Ја. Колективна свест, такође, се развија под утицајем архетипова, „предрасуда“ колективне психе.

3.2.2 Херменеутички круг и херменеутичка ситуација

Један од кључних концепата аналитичке психологије јесте концепт *компензаторне природе психе*. Садржаји свести, својом констелацијом, одређују Ја као центар поља свести. Међутим, уз констелацију свесних садржаја, нужно је саприсутна одређена констелација садржаја у несвесном. Ове две констелације нису независне, њихов однос је *компензаторан* и Ја је у потпуности одређено тек овим односом. *Однос свесних и несвесних садржаја* одређује разумевање Ја, одређује свет Ја, па тако и само Ја које стоји „спрам“ тог света, односно, има свој битак у њему. За разлику од свести, несвесно нема границе и колективне је природе тако да свет који се разумева није само свет мог Ја већ и свет свих Ја. *Специфична констелација свесних садржаја*, спрам које се налазе за дату индивидуу *специфично констелисани несвесни садржаји*, чини да разумевање датог Ја има индивидуалну

ноту и да свет тог Ја буде, заправо, једна перспектива, једно виђење света. Никада не може бити сагледан свет у целини, јер Ја и свест су коначни. Али, ово не значи да постоји много светова различитих Ја, напротив, свет Ја је увек сагледаван као заједнички свет, увек је одређен заједничком објективном психом.

Компензаторни однос свести и несвесног представља једно непрекидно кружење. Наиме, свака нова констелација садржаја свести нужно води новој констелацији садржаја у несвесном, који условљавају разумевање. Разумевање је, већ по себи, промена садржаја свести која се изнова нужно одражава у промени констелације садржаја несвесног, која условљава само разумевање, ... и тако у круг. Равноправно се може кренути од садржаја несвесног и рећи да промена констелације садржаја у несвесном условљава разумевање које је по себи промена констелације садржаја у свести, која ће се наново одразити на констелацију садржаја у несвесном, као предуслова разумевања ... и тако у круг. Не може се рећи која је промена старија, промена констелације садржаја у свести или садржаја у несвесном, нити како је кретање започело. Обе промене су равноправне. Већ је поменуто да кружница није сасвим добра аналогија за представљање наведеног тока разумевања. Оно што се догађа није монотono кретање у круг, већ константно ширење свести, тј. преобликовање, непрекидно разумевање, којим се отвара даљи хоризонт у оквиру којег Ја може разумевати. То је непрестано, недовршиво, откривање света. Разумевање света, а самим тим и себе. Примереније је путању овог кретања упоредити са спиралом него са кружницом. На том путу Ја се непрекидно суочава са сопственом предодређеношћу оним што долази из несвесног, из колективног, али тиме и са специфичношћу своје ситуације, која му омогућава посебну перспективу са које сагледава свет, чинећи га тако јединственим. Кроз стапање хоризонта Ја, хоризонта садашњости, са хоризонтом *објективне психе* који га одређује, хоризонтом „традиције“, продубљује се самоспознаја Ја. Наизглед парадоксално, што је Ја свесније своје одређености колективним, то је свесније своје индивидуалности. Што је више свет заједнички свет, то је Ја свесније свог јединственог места у њему, у односу спрам свих других Ја. Описани ток је аналоган, чак би се могло рећи и да је израз, оног што се у херменеутичкој филозофији, па и у Гадамеровој филозофској херменеутици, назива *херменеутичким кругом*. Може се рећи да суштину тока разумевања, изражену

концептом херменеутичког круга, у контексту Јунгове аналитичке психологије у великој мери одсликава појам *индивидуације*.

Гадамер каже да је свест која је кључна за разумевање, али која се не стиче лако, свест о томе да смо под сталним утицајем историје – свест о *херменеутичкој ситуацији*.¹¹⁰⁹ Слично код Јунга, свест која је кључна за разумевање јесте свест да смо под сталним утицајем континуираних промена констелације садржаја у психи, одражене кроз компензаторни однос колективног несвесног, колективне свести и свести. Ја које карактерише таква свест јесте Ја на путу индивидуације.

Ја се препознаје у констелацији свесних садржаја, која одређује хоризонт садашњости, тј. хоризонт Ја. Међутим, овај хоризонт саодређује историјска предатост. Ова историјска предатост, истиче Гадамер, основа је свим субјективним намерама и акцијама и ограничава сваку могућност разумевања традиције у некој историјској другојачијости.¹¹¹⁰ Јунг упозорава на то да смо са уобичајеним и очитим појмовима навикли да оперишемо тако да више уопште нисмо свесни у којој мери су они засновани на архетиповима нашег сазнања.¹¹¹¹ И Гадамер и Јунг запажају *херменеутичку ситуацију* као нужност коју треба прихватити, да би се отворило према свету, да би се свет открио, да би се открило оно друго, а са њим и сопствена индивидуалност. Херменеутичка ситуација је ситуација у којој се налазимо наспрам традиције коју треба да разумемо¹¹¹², тачка која ограничава наше виђење, тачка са које се сагледава хоризонт који се може досећи. Херменеутичка ситуација је Хајдегеров и Гадамеров концепт. У аналитичкој психологији, оно што одговара херменеутичкој ситуацији јесте међусобно условљена констелација садржаја у свесном и несвесном изражена кроз концепт *компензаторне природе психе*. За Гадамера елаборација херменеутичке ситуације значи стицање правог хоризонта истраживања за питања која нам се намећу у сусрету са традицијом.¹¹¹³ За аналитичку психологију, елаборација компензаторног односа свести и несвесног значи сусрет са „традицијом“ који отвара питања која воде у широко поље раније несагледаних могућности.

¹¹⁰⁹ Гадамер, *Истина и метод*, 389.

¹¹¹⁰ Исто, 390.

¹¹¹¹ Јунг, *Одабрана дела, Динамика несвесног*, 222.

¹¹¹² Гадамер, *Истина и метод*, 390.

¹¹¹³ Исто, 391.

3.2.3 Језик, мишљење, разумевање

Јунг је постулирао два типа мишљења која карактеришу човека – *језичко* и *фантазијско мишљење*. Једна од основних разлика између њих јесте да се прво одвија искључиво посредством језика, а друго посредством представа. Јунг је једнако мало посветио пажњу језику и његовим творевинама, колико и Гадамер представама. Ниједан од њих није негирао оно друго, с обзиром на очигледност, али су фокуси њихове пажње били различити. Намера текста који следи јесте да се укаже на неке важне тачке пресека Гадамеровог поимања разумевања и оног што је Јунг изнео у *Преображајима либидо*, у поглављу *О два типа мишљења*. Осим тога, циљ је да се укаже на то да тенденција да се *представа* искључи из херменеутичких разматрања можда није сасвим оправдана и да би се можда могао поколебати став о непомирљивости између психолошког, окарактерисаног представом и везиваног за „унутрашњост“ субјекта, и језика, којег пре свега карактерише интерсубјективност.

Према Јунгу, који се по питању језика саглашава са Болдвином (*James Mark Baldwin, 1861 - 1934*) појединац, користећи своје постојеће знање и судове, гради нове конструкције и своје мисли излаже „проблемски“, условно, и шаље их у свет као сопствене, личне. Међутим, а то је кључно, при том се *служи постојећим језиком* и тиме примењује *значења која су већ конвенционална* и у социјалној употреби. Значења која се користе у суду су, у својим претпоставкама и импликацијама, већ развијена кроз потврду социјалног општења, те свако лично разумевање бива засновано на оном што је социјално учвршћено и пренето.¹¹¹⁴ При том, опипљиво, стварно и историјско оруђе за развитак и одржавање психичког значења јесте језик.¹¹¹⁵ Дакле, платформа за свако разумевање, које води објави индивидуалног суда, односно ниво из којег је практички захваћено ново искуство, је у свако доба већ социјализована¹¹¹⁶, а значења, могло би се рећи, свој битак имају у језику. У овоме није тешко наћи аналогију са током који је пратио и Гадамер, тј. схватање традиције као *језички устројене* основе предрасуда, као предуслова сваког разумевања. Могло би се рећи да се за Јунга разумевање *довршава* у

¹¹¹⁴ Јунг, *Psychology of the Unconscious*, 18.

¹¹¹⁵ Исто, 19.

¹¹¹⁶ Исто, 18.

„објављивању“ суда, тј. у језичкој формулацији, увођењем у заједничку сферу комуникације, сферу смисла отелотворену у језику.

Дакле, Јунг прихвата да језик којим се служи Ја није просто оруђе неког самосталног, изолованог „субјекта“ којим он тек изражава нешто у њему самом унапред рођено и да језик надилази субјекта и одређује његово разумевање. Међутим, стиче се утисак да Јунг значења садржана у језику, у оквиру којег Ја разумева, ипак, види као залеђена, фиксирана у садашњости. По томе се он суштински разликује од Гадамера. Чини се да је за Јунга свет Ја свет чију структуру карактерише „залеђени“ језик, „окамењени“ свет. Нова „чињеница“ се асимилира, тј. свест се проширује, уклапањем у мрежу међусобно већ повезаних свесних садржаја. Тако се нова „чињеница“ разумева. Али, као да Јунг сматра да се она разуме када јој се пронађе место у једној крутој, непроменљивој, садашњој језичкој структури значења, која допушта ширење по површини, али без захватања историјске дубине. Тиме разумевање поприма карактер једине извесности, једностраности. Из видокруга нестају другачије могућности. Не оставља се простор креативности. Границе у оквиру којих човек разумева себе и свет или прецизније себе у свету, бивају сужене. Такво је разумевање које карактерише Ја и свест. Оно није право разумевање већ нека врста прости калкулације. Проблем се формулише само на један начин и, сходно томе, води ка већ познатим и једнозначним решењима. Концепт колективне свести би се у овом контексту могао схватити као хоризонт у оквиру којег Ја сагледава њему доступне, унапред дате проблеме и њихова решења. То је хоризонт одређен културом заједнице, оличен у њеном језику, јер „језик је регистар традираног знања, хроника националних освајања, скуп постигнућа која је створио геније појединаца“.¹¹¹⁷

Оно што уноси живот у језик и што га уместо залеђеним чини флуидним, по Јунгу, јесте управо поменути *геније појединца*. Без њега, као креативног елемента, свест би се вртела у истом кругу. Тек *геније појединца* продубљује језик и свет. Али њега Јунг не види у језику. Јунг је био склонији да језик посматра као крајњу тачку до које се на путу стигло, али са које више не могу да се изнова сагледавају раскрснице кроз које се прошло. Од тренутног стајалишта се може наставити напред, ка неким наредним одвајањима, али више нема повратка назад. Попут

¹¹¹⁷ Јунг, *Симболи преображаја*, 18.

лабиринта чији се ходници кроз које смо прошли урушавају за нама. Ја и свест се не могу враћати на одвајања на којима су већ једном били. Могу бирати само ходнике који воде напред, а то су ходници које отвара језик, тј. сфера смисла коју он осветљава. Све раније тачке избора бивају недоступне. Рекло би се да је за Јунга језик завршена слика на којој, испод последњег слоја боје, више нису видљива она претходна трагања уметника, која су могла одвести ка неким другачијим исходима, и на основу којих би се слика коју посматрамо могла потпуније разумети. Гадамер о нечему сличном говори када истиче разлику између језика и Хусерловог описа перцепције.¹¹¹⁸ За разлику од тренутне перспективне нијансе опажаја, која нужно укида претходну и тек као део континуитета прелажења из једне у другу доприноси конституисању „ствари по себи“, „нијансе“ језичких погледа на свет су способне да у себе инкорпорирају и оно претходно. Јунг није видео језик као Гадамер, већ пре као Хусерл перцепцију.

Оно што кида ланце робовања једностраности, а што Јунг назива *генијем појединца*, на помало апсурдан начин, има основ у колективном. Рекло би се да Јунг не пориче да је језик производ традиције и тако, као израз историјског кретања, носилац колективног памћења. Али, изгледа да не прихвата да се посредством језика може заронити у истинске дубине традиције. За Јунга, није језик тај који отвара давне хоризонте и омогућује њихово спајање са хоризонтом Ја, хоризонтом садашњости. *Сфера смисла*, која носи оно до чега се у историји људског рода дошло, код Јунга је представљена као *објективна психа*, тј. *колективно несвесно*. Она је ризница *питања*, у значењу Гадамеровог давања предности питањима над одговорима. Питања која отварају хоризонте одговора и нове, другачије могућности. Појединац је оно место, тачка у којој ће се, захваљујући његовој херменеутичкој ситуацији, тј. специфичној и јединственој, узајамно зависној, констелацији садржаја у свести и несвесном, *кроз реч*, као разумевање, *пројавити смисао*. Таква реч се враћа у језик и истински га обогаћује, уливајући му живот. Садржаји свести и несвесног су колективни, али њихове међузависне констелације, чија је тачка укрштања индивидуа, чине да се пројави оно што представља *геније појединца* који ће се у језику огласити као Ја, Ми, али и као сам језик. Оно што

¹¹¹⁸ Гадамер, *Истина и метод*, 561.

суштински одваја Јунга од Гадамера јесте истицање представе као незаобилазне у описаном *пројављивању смисла*.

Гадамер се фокусира на разумевање текста и у свом филозофирању значајно је вођен том оријентацијом. Сфера смисла је код њега нешто што је отеловљено искључиво у језику, што је језик сам, и то, рекло би се, пре свега језику оличеном у *речи* - мишљеној, изговореној или записаној. У речи у најужем значењу термина. Ова сфера смисла за нас се открива само када се *реч* појави у свести, јер са њом у свест увек улази и све оно *неизречено* што је прати, од чега се једна реч не може отргнути и изоловати. Аналитичкој психологији је прилично блиско ово виђење. Језик као устројеност сфере смисла и немогућност долажења у свест *једне речи* без нужног пројављивања целокупне сфере смисла (Гадамер о томе говори у оквиру описа спекулативне природе језика), при чему су присутни елементи аутономности, аутоматизма и несвесности самог процеса, јесу концепти слични онима којима оперише аналитичка психологија. Кључна је разлика у поимању моћи *језика*. Сфера смисла, која се за Гадамера пројављује скоро искључиво кроз реч, за Јунга се пројављује и *представом* – „слика се тиска уз слику, осећање уз осећање“.¹¹¹⁹ Штавише, представа је то што јесте захваљујући смислу који проноси. Представа, а посебно *архетипска представа*, уводи нас у сферу смисла отварајући питања која откривају хоризонте могућности које унутар себе баштини „традиција“, тј. објективна психа. Јунг не сумња да наш *дух*, односно *објективна психа*, још носи обележја развитка кроз који је прошао и све оно древно понавља бар у сновима и фантазијама.¹¹²⁰ Оно што претходи речи или се, *још пре*, са њом истовремено јавља јесте представа. Такво пројављивање смисла Јунг назива *фантазијским мишљењем*. За Гадамера нема дилеме, *језик* и то језик у ужем смислу значења термина, такав да га чине речи, је носилац смисла и у њему борави традиција као колективно памћење, он је тело традиције. За Јунга, видећемо нешто касније, језик којег чине речи је нужан за разумевање, али није само он тело традиције, отелотворење смисла. Он је пре нешто попут „Сина који се оваплотио и постао човек“ али је као Син био и пре. И као што је оваплоћење Сина, који је Реч, имало свој пут од благовести и зачећа, преко бременитости, до рађања, тако и

¹¹¹⁹ Јунг, *Симболи преображаја*, 29.

¹¹²⁰ Исто, 36.

разумевање које се довршава у речи, које је догађај у свести, оваплоћење смисла, има свој развој кроз међуигру свести и несвесног, представу и на крају интерпретацију/разумевање. Оваплоћење Сина је морало да прође цео ток, иначе не би било то што јесте, не би се међу нама јавио Богочовек. Тако и разумевање мора да прође цео ток да би било разумевање – реч човека. Језик је само један аспект, а не целокупни догађај. И као што би се, без одговора, могли питати када се Син оваплотио – у тренутку зачећа или када се развио у материци или када је рођен у свет – тако остаје без одговора и питање када смо разумели – када су се међузависно констелирали садржаји свести и несвесног или када се у свести пројавила представа или када се разумевање, као интерпретација, пројавило као изговорена реч? То би било виђење које можда најближе одговара позицији коју је заузимао Јунг, коју баштини аналитичка психологија.

Смисао архетипа, којег Ја не може сусрести непосредно, изражен је *архетипском представом*. Јунг је склонији да архетипску представу види као претходећу језичком изразу, мада није занемарљиво да и њу назива својеврсним језиком!¹¹²¹ Да би се смисао архетипа оваплотио, тј. да би уопште постао доступан Ја, свестан, он се мора пројавити кроз садржаје познате свести, које структурира као архетипске представе или представе уопште. *Архетип по себи* се не може непосредно искусити јер је предуслов самог искуства. Оно што се непосредно има у искуству јесте једино *архетипска представа*. Она је догађај у свести. Међутим, имати представу није исто што и потпуно је разумети. Јунг функцију мишљења, за коју, између осталог, каже да одговара на питање *шта је нешто*, односно, која је уско повезана са појмом *разумевања*, суштински доводи у везу са језиком, бар онај њен аспект који назива *језичким мишљењем*. Да би се мишљење спровело до краја, да би се разумело, то чак и код Јунга захтева *долажење ствари до речи*. Тада се хоризонт којег отвара „традиција“, хоризонт *објективне психе*, стапа са хоризонтом садашњости и из тако проширеног хоризонта досеже се право разумевање. Ја је склоно да се креће само у оквирима хоризонта садашњости и да гордо запоставља сопствену историчност. Највећа вредност фантазијског мишљења је у томе да спаја усмерено, језичко мишљење са најстаријим „слојевима“ људског духа.¹¹²² Неуспех

¹¹²¹ Карл Г. Јунг, *Аналитичка психологија, Предавања са Тавистока* (Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2002), 88.

¹¹²² Јунг, *Симболи преображаја*, 37.

у томе може водити у патологију. Ја то не може чинити само, својом вољом, намерно. Тек када Ја не може да нађе одговоре у оквиру хоризонта у којем се креће, хоризонта оличеног у језику којим се Ја служи, и буде принуђено да одустане од даљег калкулисања које се показује испразним, „традиција“ бива прозвана или, још боље, традиција пројављујући се архетипском представом прозива и упућује Ја на продубљивање перспективе, тј. на стапање хоризонта садашњости са хоризонтом традиције. У томе је суштина фантазијског мишљења. Овај стопљени хоризонт открива питања која нуде раније неслућене одговоре као нове могућности битка. Битно је запазити да се представе, које су исход фантазијског мишљења, не могу непосредно употребити. Оне су тек сировина којој је, да би добила смисао, потребно да се преведе на језик одговарајућег доба¹¹²³, тј. да се изразе рационалним појмовима и категоријама нашег језика, у оквиру којих ће бити разумљиве.¹¹²⁴

Помало се стиче утисак да овде постоји некакав редослед у времену, најпре фантазијско мишљење, које рађа представу, па потом језичко уобличавање којим се разумева или којим се разумевање довршава. Међутим, не треба занемарити да рађању архетипске представе претходе неуспешни покушаји разумевања који се спроводе језичким мишљењем. По Гадамеру, свака реч са собом вуче бесконачно бреме *неизреченог* уз које једино има значење. Није ли можда ово бреме неизреченог заслужно за креирање представе? По Јунгу, језичко мишљење утиче на констелацију свести, а то се нужно одражава на констелацију несвесних садржаја из чега се пројављује представа. Није ли онда и језичко мишљење заслужно за формирање представе? На помало збуњујући начин све се одвија истовремено. Чини се да су представа и реч две стране истог новћића, које се наизменично окрећу према нама.

У овоме што је до сада описано просто је немогуће игнорисати суштински значај *везе објективне психе и језика* за разумевање. Представа и језик се укрштају у Ја као тачки где се смисао пројављује, отелотворује. Тачки где се догађа разумевање. Мада то Јунг директно не каже, оно што пише наводи на закључак да су човек и разумевање, ипак, суштински одређени и језиком. Изгледа да су Гадамер и Јунг превише наглашавали крајности у оквиру исте ствари. С једне стране, Јунг у

¹¹²³ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 75.

¹¹²⁴ Јунг, *Сан и тумачење снова*, 95.

својим радовима пренаглашава аспект представе као пројављивања смисла из хоризонта „традиције“, чиме значај језика помало пада у запећак, док с друге стране, Гадамер пренаглашава аспект језика, као једини облик пројављивања смисла, занемарујући представу. При том, сам Јунг недвосмислено указује на то да се *тек у језику* одвија суштинско стапање хоризоната „традиције“ и свести, и тако довршава разумевање за разумевајуће Ја. Изгледа да „истина“ лежи између крајности, тј. да се смисао пројављује и разумева једино кроз оба поменута аспекта – *представу* и *реч*. Представа сама неће имати смисао уколико се не повеже са језиком. Ја је тада не може мислити, не може разумети. Такође, језички израз бива празан уколико се не оваплоти у пуноћи представе. Овим се значајније бавио Рикер, о чему ће бити више речи касније.

Чини се да је релација *представа – објективна психа – разумевање* код Јунга аналогна релацији *реч – традиција – разумевање* код Гадамера. При том, ни *традиција*, ни *објективна психа* нису непосредно опазиви за Ја, осим преко *представе* и *речи* (изговорене, прочитане), а обе се отелотворују само у појединцу. Разумевање, и за Гадамера и за Јунга, бар када је Ја у питању, у крајњој инстанци јесте језичко.

3.2.4 **Формирање појмова**

Када је реч о језику, могу се истаћи још неке уочљиве и потенцијално плодне аналогии између Јунга и Гадамера. Једна од њих се односи на област формирања појмова. И Јунг и Гадамер указују на то да појмови „правог“ језика нису генерички појмови. Гадамер истиче да се појмови не формирају искључиво на основу логичког уопштавања, већ су превасходно везани за специфично животно искуство човека. Свака реч се исказује у склопу посебних околности и дати појам је увек обогаћен одређеним погледом на ствар.¹¹²⁵ Приликом формирања и примене појма не следи се строго генеричка сродност, већ се следи шире искуство, тј. људски аспект ствари, систем човекових потреба и интереса.¹¹²⁶ Сличност између ствари, коју одражава појам, јесте у њиховим значењима за нас. Стога, различите ствари могу бити именоване на исти начин уколико изражавају неко својство битно за

¹¹²⁵ Гадамер, *Истина и метод*, 539.

¹¹²⁶ Исто, 547, 539.

одређену заједницу.¹¹²⁷ Овакво образовање појмова Гадамер назива *природним* за разлику од *научног*. Можда Гадамер овде нешто већи акценат ставља на заједницу, подвлачећи да природни појмови изражавају својства *битна заједници* и у оквиру ње се утврђују, при чему се помало губи из вида специфична ситуација индивидуе, такође значајна за овај процес. То свакако има оправдање, јер појам није појам уколико не заживи у заједници и тако постане део језика, чији је битак изнад субјекта, изнад индивидуе, трансцендентан. Ипак, не треба занемарити да реч оживљава тек у појединцу као тачки у којој се оваплоћује. Уосталом, и Гадамер каже да је сваки смисао повезан са Ја и да се сваки смисао предања разуме у својој повезаности са разумевајућим Ја.¹¹²⁸

Јунг посебно скреће пажњу на индивидуални план, који је код Гадамера помало затамњен. Он за појмове каже да их индивидуа првобитно сусреће и прихвата у контексту свог индивидуалног ума и свог индивидуалног искуства, те их самим тим разуме и примењује на индивидуални начин.¹¹²⁹ Они се усвајају у оквиру заједнице, али и у оквиру специфичне индивидуалне ситуације, херменеутичке ситуације. Тако нека реч, појам, може за различите индивидуе имати, у извесној мери, различита значења. Јунг подвлачи динамику између заједнице и појединца, истичући да појам никада, како за појединца тако и за заједницу, нема коначни облик, већ је у процесу непрекидног формирања. Формирање појмова се одвија кроз међуигру првобитног усвајања појма од стране индивидуе, али у контексту за њу специфичних околности, чиме задобија индивидуалну обојеност, и потом коришћења тог појма при саобраћању индивидуе са другима, при чему ова обојеност ступа у комуникацију и обогаћује значење појма, који се тако проширен враћа у језик. Ипак, и Гадамер не занемарује у потпуности индивидуални план. На пример када каже следеће:

... ријеч *das Wort* ... не мислим на ријеч чији су плурал ријечи *die Wörter*, како стоје у лексикону ... не мислим на ријеч чији су плурал ријечи *die Wörter*, која с другим ријечима свагда твори контекст реченице, него мислим на ријеч која увијек има само јединину (*singulare tantum*). То је ријеч која неког погађа, ријеч коју си нетко допушта да буде речена, ријеч која *пада* у одређени и једнозначни

¹¹²⁷ Гадамер, *Истина и метод*, 547.

¹¹²⁸ Исто, 593.

¹¹²⁹ Јунг и др., *Човек и његови симболи*, 42.

животни склоп и своје јединство прима управо из тог заједништва животног склопа.¹¹³⁰

И Гадамер и Јунг дају предност *природном* формирању појмова као суштинској карактеристици језика, наспрам њиховог генеричког, научног образовања. Генеричко формирање појмова долази тек накнадно, као изведено, и служи се залихом већ постојећих природно формираних појмова.

С обзиром на то да је природни појам усвајан и примењиван увек у одређеном „склопу посебних околности“ и да је смисао који се његовом применом комуницира неодвојив од тог склопа, уз појам, тј. реч којом се он исказује, увек се нужно испољава и бесконачност оног неизреченог, а о чему је већ делимично било речи раније. Оно што се језиком казује није однос према овом или оном објекту већ однос према целини битка.¹¹³¹ Говорење увек уводи у игру *целину смисла*, коју, због коначности људског битка, никада не може у потпуности исказати.¹¹³² Право говорење, каже Гадамер, тј. чињење себе разумљивим, јесте држање у јединству смисла оног што је речено са бесконачношћу оног што није речено.¹¹³³ Јунг би се лако могао сложити са наведеним, уз допуну да се не сме занемарити *представа* која смислу, пројављеном кроз реч, даје извесну пуноћу. Јунг би, вероватно, истакао да се и са представом уводи целина смисла, тј. однос према целини битка, и потврдио да се та целина никада не може досећи људским разумевањем. Не може се разумети до краја јер је разумевање недовршиви процес и човеку само делимично доступно, ограничено коначношћу Ја, односно свести. Разумевање човека је *дискурзивно*, како истиче Гадамер. Оно не обухвата оно што зна у једном укључујућем погледу, већ из себе мора извлачити оно што мисли и презентовати га себи као у једном унутрашњем дијалогу са собом.¹¹³⁴

Фантазијско мишљење, које Јунг описује, има алегоријски карактер, који уноси живот у свет Ја. Без тога свет Ја би био окамењен. Фантазијско мишљење је у стању да изрази за Ја претходно неслућене сличности и да отвори другачије, неочекиване хоризонте. То чини како формирањем представа, на шта Јунг ставља акценат, тако и вештом, неуобичајеном употребом језика (метафора). Кључно је то

¹¹³⁰ Lawp, *The Gadamer Dictionary*, 99.

¹¹³¹ Гадамер, *Истина и метод*, 588.

¹¹³² Исто, 574.

¹¹³³ Исто, 588.

¹¹³⁴ Исто, 530.

да *фантазијско мишљење* није вољна, намерна активност некаквог контемплирајућег субјекта. Оно се дешава Ја, тј. његов продукт је за Ја феномен који сусреће Ја као представа (која може бити и реч). Јављање датог феномена, његово представљање Ја, долазак у свест, јесте објава његовог битка. Већ самим тим што је у свести, као представа, он је некако разумљен. Међутим, потпуно разумевање би подразумевало препознавање предуслова који су довели да феномен буде то што је представом отелотворено. Гадамер би казао сагледавање условљавајућих *предрасуда*, док би за Јунга то било сагледавање утицаја *архетипова*. Али, да би се разумевање оног што је изражено представом довршило, односно да би Ја оно што разумева могло асимиловати, феномен, *ствар*, мора показати и своје језичко лице. Да би се уопште могло даље разумевати, мислити, *језички* мислити, ствар мора узети језички облик. Тада можемо говорити о *метафори* у ужем смислу речи, као језичкој фигури. Ова врло јасна и недвосмислена, при том суштински битна, импликација Јунговог текста *О два типа мишљења* често бива занемарена. Гадамер, као и Јунг, високо цени описану способност и карактерише је као „генијалност језичке свести, чија се суштинска природа изражава у метафоричности“.¹¹³⁵ За Гадамера, појмови се непрестано развијају и језик живи у овом метафоричком преношењу, а не у окамењеној залихи речи и појмова похрањеној у језику. *Метафоричност* језика своју моћ црпе из приступа традицији, на сличан начин као што Јунгово *фантазијско мишљење* снагу добија из доступности *објективној психи*.

Гадамер елегантно затвара круг. Традиција живи у језику, то је њена бит, хоризонт садашњости и хоризонт традиције су језички хоризонти, самим тим стапање хоризоната се одвија у језику, па је по природи ствари и само метафоричко преношење нужна карактеристика језика. Код Јунга недостаје таква елеганција конструкције. Код њега су сфера смисла која је отелотворена у језику и сфера смисла утканог у „традицију“, *објективну психу*, донекле развојене. Оне се „сједињују“ тек у тачки пресека, а то је Ја, индивидуа, са које се отварају, односно у којој се стапају, оба хоризонта, омогућавајући метафору и алегорију, односно креативни импулс који оживљава без њега учмали, окамењени језик и свет. Али зар се не чини да Гадамер, због елеганције теоријске конструкције, помало

¹¹³⁵ Гадамер, *Истина и метод*, 539.

неоправдано игнорише *представу* као очигледни феномен јер се, једноставно, не уклапа?

Када се већ говори о *сферама* смисла и алегорији, можда је згодно послужити се метафором Земљине кугле. На површини се налазе „окамењене“ плоче земљине коре, које су подржане живим, турбулентним језгром. Језгро и кора су наизглед различити мада су исто. Плоче земљине коре краси живописан и релативно непроменљив рељеф. Ипак, њихова површина се повремено значајно мења под дејством бурних активности језгра. Јунгово поимање односа између језика и објективне психе могло би се упоредити са односом између земљине коре и језгра. Оно што је доступно свести, тј. Ја, оно што се може разумети, видети, јесте рељеф земљине коре, јесте језик. Али, то није све што јесте. То видљиво израсло је, подупрто је и зависи од оног што је испод, од језгра, које у себи скрива бесконачне могућности будућих изгледа површине. Ипак, језгро остаје недоступно, несагледиво, осим када се део његовог садржаја пробије и изађе на површину. Тај садржај је у почетку аморфна маса неодређеног облика, све док се не охлади и уклопи у постојећи рељеф. Тада тек задобија препознатљиве обресе и местом у дотадашњем пределу обезбеђује себи значај. У овој метафори језгро представља *објективну психу*, а земљина кора *језик*, уско повезан са свешћу и Ја, док *активност* језгра и *избијање* његовог садржаја на површину представљају *фантазијско мишљење*. Језгро и кора, мада наизглед различити, су исто. За Јунга, догађај разумевања започиње ерупцијом аморфне масе (појава представе) која хлађењем (улажењем у језик, „ојезичавањем“) задобија облик и уклапа се у стари предео (постојећи језик), заузимајући у њему своје место и обликујући нови пејзаж. Нови пејзаж би требало схватити двојачко, као интерпретацију и као проширење, обогаћење језика. Чини се да је највећа разлика између Јунга и Гадамера што Јунг можда не види једносустност језгра и коре, тј. сфере смисла отелотворене у језику и оне коју представља *објективном психом*. С друге стране, чини се да Гадамер не уочава специфичности језгра и коре, њихово различито агрегатно стање. Гадамер, нема дилему у вези са тим да је реч о истој бити, али не види да се могу понашати на различит начин.

Гадамерова *метафоричност језика* и Јунгова *имагинација* изгледа да исказују јединствену суштину креативног импулса. Јунг је, посвећујући већу пажњу

представи дошао до архетипа који је несазнатљив, неухватљив, изразив у бесконачности облика, потпуно аморфан и неразумљив. Гадамер није сматрао смисленим ићи даље од језика, јер то је биће које се може разумети, али, како је пре већ поменуто, помало остаје недоречено шта се мисли када се каже:

Оно што долази до речи јесте, додуше, нешто што се разликује од саме изговорене речи. Међутим, реч је реч само захваљујући оном што у њој долази до речи. У свом бивствовању она постоји само да би себе укинула у оном што је речено. Исто тако, оно што долази до речи није нешто што је дато пре језика, већ у речи добија сопствену одређеност.¹¹³⁶

Не промаља ли се у наведеном, ипак, нешто што даје могућност и језику и представи? Нешто што добија своју одређеност у речи, како каже Гадамер, али и у представи.

Још једном, Ја је онај који разумева – то је тако и код Јунга¹¹³⁷ и код Гадамера¹¹³⁸ – довршавајући разумевање језичким мишљењем. Разумевање је увек посредовано језиком. То је суштинска Гадамерова тврдња која није у противуречности са Јунговим виђењем. Јунг то не спори. Разлика је пре у томе да је за Гадамера разумевање *искључиво* језичко, док Јунг, чини се, сматра да се оно нужно довршава у језику, али да то није све. Јунг се слаже да је језик нужан услов за разумевање али не и довољан. Ово је једна од кључних тачака мимоилажења Гадамера и Јунга. Можда је разлог тај што се Гадамер више концентрише на интерпретацију текстова и производа које су створили други, а мање на разумевање оног што је сопствена креација. Ако је ствар која се разумева опажена као већ отелотворена у простору комуникације, пуноћа, величанственост и мистериозност самог чина креације могу да измакну. Као да смисао окреће на другу страну од разумеваоца своје *представно* лице, истичући оно *језичко*. Међутим, њега оличавају оба. За Гадамера, је довољно ово језичко лице да би дошло до препознавања, разумевања. Као да Гадамер ова два лица види симетричним, те друго лице не доноси ништа ново што није показало прво. Као да сматра да се на основу једног лица непогрешиво реконструише цео лик. За Јунга, рекло би се, ова

¹¹³⁶ Гадамер, *Истина и метод*, 595.

¹¹³⁷ Код Јунга, додуше, постоји и нешто као *несвесно разумевање*, нпр. када сан има ефекат на понашање Ја и када није интерпретиран. Ипак, већ самом појавом сна у свести могло би се рећи да се Ја њиме „бавило“, односно да је извесно разумевање присутно.

¹¹³⁸ Гадамер, *Истина и метод*, 593.

реконструкција никада не може бити верна, препознавање је својеврсни гешталт који захтева оба лица. Неопходно је стално кретање између *представе* и *језика* које их повезује у јединствени лик смисла који се препознаје.

3.2.5 *Метод, дијалогска структура разумевања*

Гадамер се негативно изразио поводом питања искрености дијалогског односа који се јавља у психотерапији. По њему, терапеутски разговор није ситуација у којој две особе покушавају да се споразумеју око *ствари*, с намером да се разуме истина оног што други каже, већ терапеут има за циљ да разуме клијента, а не оно што он износи.¹¹³⁹ Међутим, оно што је писао у вези са дијалогском структуром разумевања прилично је у сагласности са теоријом и праксом Јунгове аналитичке психологије.

За Гадамера, знање није теорија која се примењује, нити се до њега долази кроз метод, чијим ће се строгим спровођењем досећи коначна истина. Знање, по њему, може стицати само онај ко зна да не зна, а не онај ко је бескомпромисно уверен у своју теорију, своју истину и метод који ће до ње довести. Истинско знање подразумева сазнање да је оно што знам, што разумем и како разумем, условљено предрасудама које унапред одређују само моје разумевање. Да би се разумело оно другачије или други неопходно је допустити им да се чују. Потребно их је слушати, а слушати значи допустити да се моје предрасуде разбију о њихову истину. Ово разбијање није уништавање, пре је разлагање, попут зрака светлости који проласком кроз призму открива претходно невидљиве боје. Ми не можемо одбацили предрасуде нашег разумевања и заузети неки неутрални став. То није ствар наше одлуке, већ нашег битка. Али оно што се може јесте истрајно и истинско слушање другог, без жеље да се он потчини и његово мишљење надвлада, већ напротив, да се његови аргументи појачају. На тај начин се отварају питања и кроз разговор, споразумевање, показује се дијалогска форма самог разумевања.

Наведене Гадамерове тврдње у вези са знањем, истином и методом увелико су сагласне са Јунговим виђењем. Јунг нема сумњи у вези са тим да је однос аналитичар – клијент, односно свако психолошко истраживање, однос две људске

¹¹³⁹ Гадамер, *Истина и метод*, 487.

индивиде од којих ниједна не може бити одвојена од своје субјективности.¹¹⁴⁰ У терапевтском/аналитичком односу ни клијент, ни аналитичар не могу избећи предрасуде којима су одређени и стога је, каже Јунг, крајње сумњива претпоставка да аналитичарева теорија и техника представљају апсолутну истину.¹¹⁴¹ Ово, наравно, за Јунга има и шире важење. Не односи се само на „психолошка“ истраживања. Јунг тврди да је иначе немогуће бити у потпуности објективан посматрач јер не можемо избећи предусловљеност сваког виђења нашом личном једначином. Апсолутна објективност је илузија и може се бити задовољан већ ако се не види „превише“ субјективно¹¹⁴², тј. ако се не инсистира на једностраности, ако смо свесни „субјективности“ сваког разумевања. Чак и експериментални метод, као егземплар објективности, у себи крије оно субјективно. Сваки припремљени експериментални нацрт представља једно конкретно питање издвојено из бесконачног броја других. При том, сам избор питања је већ унапред одређен личном једначином истраживача. Стога, теорија која се гради као конструкција одговора добијених спровођењем низа експеримената, нужно има субјективни печат. Она никада не може бити цела истина, никада не може захватити ствар у целини. Јунг и своју теоријску конструкцију, као и сваку другу, види тек као личну исповест, односно, као „предрасуду захваљујући којој видим ствари на такав и такав начин“.¹¹⁴³ Јунгов „метод“ је да „разматра одређене ствари изнова и то увек из новог угла“¹¹⁴⁴ Али и поред тога, мада су предрасуде, или управо зато што јесу предрасуде, теорије су нужне као полазна тачка да би се уопште ступило у однос са другим „јер нам је нешто теорије увек потребно да бисмо били у стању да *јасно* сагледамо ствари“.¹¹⁴⁵ Реч „јасно“ не указује на могућност „тачног“ виђења, већ смисао лежи у томе да је теорија попут позадине спрам које се оно различито, друго, издваја и уочава. Јунг је недвосмислен: „... лекар не рачуна ни са једном теоријском претпоставком и вољан је да у сваком појединачном случају открије сасвим нову теорију снова“.¹¹⁴⁶ Не треба да заведе то што се у цитату говори о

¹¹⁴⁰ Јунг, *Сан и тумачење снова*, 51.

¹¹⁴¹ Исто, 52.

¹¹⁴² Jung, *Psychological Types*, 17.

¹¹⁴³ Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychology*, 90.

¹¹⁴⁴ Исто, 16.

¹¹⁴⁵ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 210.

¹¹⁴⁶ Исто

сновима. То важи за сваки садржај који се јавља у свести. За Јунга „разумевање би пре требало да буде споразум, сагласност која је плод узајамног размишљања“¹¹⁴⁷, а не подвођење случаја и клијента под теоријску општост и потврђивање теорије. Ово све јесте изречено у контексту описа односа аналитичар – клијент, али изражава општи Јунгов став.

Гадамерова примедба, у вези са терапеутским односом, изнета на почетку, очито не може да се упути Јунговом виђењу односа са клијентом. Није тешко, у претходно изнетом, запазити да код Јунга и Гадамера одјекују исте речи.

Дијалогска природа разумевања/интерпретације, којој Гадамер придаје велику пажњу, веома је препознатљива у Јунговим представљањима односа аналитичар – клијент. При том, дијалог који води разумевање се у пракси аналитичке психологије може посматрати са више аспеката. Наравно, у самом центру дијалога је *ствар* која је предмет дијалога, а то су првенствено *клијентови садржаји*. Ипак, паралелно са клијентовим садржајима, као *ствар*, у дијалог улазе и садржаји који долазе од аналитичара. Без *ствари* нема дијалога. Споразумева се око *ствари*, она је предмет разумевања, што нужно води и ка саморазумевању. Клијентови садржаји покрећу дијалог и догађај разумевања, а иницирају и пројављивање садржаја аналитичара.

Најуочљивији аспект, раван, план дијалога аналитичар – клијент је онај на којем се посредством дате *ствари*, тј. датог садржаја – али свесно изнетог, тј. изнетог са намером Ја – води дијалог између клијента и аналитичара, или прецизније, између Ја клијента и Ја аналитичара. У размени питања и одговора, сваки од њих се сусреће са сопственим предрасудама које изазива изречено оног другог. На једном другом плану одвија се дијалог између клијента и садржаја несвесног које он износи. Ови садржаји су клијенту махом неразумљиви, страни и клијент себе обично не доживљава као њиховог аутора. Они доводе у питање очекивања његовог Ја и наводе га да се суочи са предрасудама које одређују само Ја. Такође, постоји план дијалога између аналитичара и клијентовог садржаја несвесног испољеног у аналитичкој сеанси. Клијентов садржај, такође, непосредно

¹¹⁴⁷ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 208.

сусреће аналитичара и суочава га са његовим сопственим предрасудама и предубеђењима. Присутан је још један, мање очит, план дијалога који је покренут клијентовим садржајима несвесног и који се нужно успоставља у односу аналитичар – клијент. То је оно међусобно усмеравање кретања оба учесника дијалога кроз заједничку сферу смисла, што се њиховим односом отвара, али које се не одвија вољно, тј. не води га Ја. Саговорници бивају увучени у дијалог не знајући унапред куда ће их одвести. Могло би се рећи да је за разлику од осталих планова дијалога, где је очигледно посредовање језика, овде дијалогско кретање вођено оним неисказаним¹¹⁴⁸, о којем говори Гадамер, које нужно прати сваку изговорену реч оба саговорника.

Управо наведени, кратки прикази препознатљивих различитих планова дијалога, који се могу уочити у аналитичкој сеанси, изложени су нешто другачијом терминологијом од оне која је уобичајена у аналитичкој психологији. Коришћен је језик примеренији Гадамеру, да би се његов и Јунгов хоризонт приближили и бар у извесној мери указале сличности између ових, наизглед, врло различитих виђења.

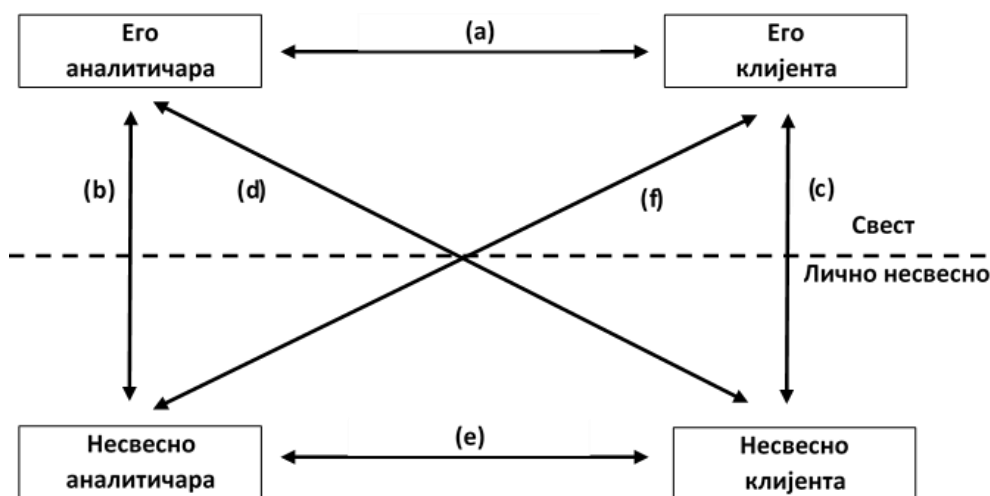
Претходно поменуте дијалогске планове Јунг је приказао шематски обрађујући питање трансфера.¹¹⁴⁹ На *Слици 1* је приказана модификована Јунгова изворна шема, којом се описује однос аналитичар – клијент. У горњем опису су поменути само неки од односа приказаних на слици, конкретно, они означени као (c), (d), (a) и (e). За све њих је карактеристично то што је предмет дијалога *ствар*, садржај који је у дијалог унео клијент. Међутим, уз њих су увек присутни дијалогски план (b) и дијалогски план (f) који за предмет имају садржаје аналитичара. Сусрет аналитичара са клијентом нужно констелира несвесно аналитичара, које производи сопствене садржаје. На плану (b) одвија се дијалог аналитичаревог Ја са овим садржајима, док на плану (f) тече дијалог између садржаја аналитичара и клијентовог Ја. Ови садржаји су видљиви клијенту, али не увек и аналитичаревом Ја.

Оно што је суштински битно, кључно, јесте да се дијалог одвија *истовремено на свим плановима* и да су они међусобно саодређени. Њихово разлагање,

¹¹⁴⁸ Гадамер, *Истина и метод*, 574.

¹¹⁴⁹ Carl G. Jung, "The Psychology of the Transference", у *The Practice of Psychotherapy, CW 16*, (New York: Princeton University Press, 1985), 221.

приказано шемом, је вештачко и спроведено је искључиво из дидактичких разлога, они увек представљају нераздвојиво јединство.



Слика 1: Однос Аналитичар - Клијент¹¹⁵⁰

Терминологија употребљена за означавање на шеми јесте терминологија аналитичке психологије – *Ја* аналитичара и клијента, *несвесно* аналитичара и клијента.

О првом плану дијалога - (а) - може се рећи да је одређен претежно језиком, тј. односом између аналитичаревог и клијентовог *Ја*, њиховим свесним, вољним саобраћањем. Самим тим, ствар која постаје предмет дијалога је вољно стављена у простор између аналитичара и клијента. Дијалог се одвија искључиво у оквирима језичких хоризоната садашњости. Виђења себе и света су у овом случају *калкулације Ја*, а шири хоризонт у оквиру којег се сагледава и у којем се лични хоризонти, хоризонти различитих *Ја* у дијалогу, стапају јесте хоризонт колективне свести. Различита стајалишта сваког од саговорника уводе нешто другачије перспективе захваљујући којима се препознаје различитост виђења оног другог, али поглед обојице не сеже далеко. Они стоје на сличној или истој „надморској висини“ гледајући, можда, у различитим правцима. Њихов појединачни хоризонт неће премашити границу хоризонта колективне свести, хоризонта актуелног језика. У оквиру њега се могу кретати *Ја* саговорника. Суочавање са другим, наравно, изазива уочавање и преиспитивање сопствених предрасуда и води стапању личних хоризоната саговорника и самим тим ка промени. Ипак, „предрасуде“ са којима се

¹¹⁵⁰ Извор: Victor Mansfield, Marvin Spiegelman. "On the physics and psychology of the transference as an interactive field." *Journal of Analytical Psychology* 41.2 (1996), 179-202.

у овој равни дијалога суочава су у мањој мери суштинске одреднице разумевања, него што су још увек неспроведене калкулације које воде домену решења расположивих калкулативној способности Ја. Оно што се дешава у односу аналитичар – клијент на овом плану дијалога пре је некакав облик едукације. На овај начин потакнута промена у *клијенту* одвија се под контролом Ја, како аналитичаревог, тако и клијентовог. Али управо због ограничености хоризоната Ја и склоности да се они развијају „по ширини“, али не и „по дубини“, овај тип промене има најслабије терапеутско дејство, склоно релапсу. Разумевање се није укотвило. Хоризонт се шири уокруг, такорећи „по азимуту“, али се не продубљује.

Промена се увек дешава и у аналитичару, као нужна последица дијалогске природе разумевања. Аналитичар, ако је у истинском односу, истинском дијалогу, са клијентом, неминовно бива суочен са својим предубеђењима, својим предрасудама, која се релативизују, што није мали подвиг, с обзиром да ово често покреће етичка преиспитивања.¹¹⁵¹ Покретање етичких преиспитивања која Јунг помиње, одражава оно што је Гадамер назвао *апликативном природом разумевања*. Разумевање увек укључује апликацију.¹¹⁵² Интерпретатор, да би разумео, не сме занемарити себе и мора повезати оно што разумева са конкретном херменеутичком ситуацијом у којој се сам налази.¹¹⁵³ Мада то неће бити посебно истицано у доле описаним случајевима, не треба сметнути с ума да је промена која се дешава у аналитичару нужан и веома битан моменат, присутан у односу са клијентом, који непрекидно уноси живот у сам однос. То је још једна значајна аналогија између Гадамера и Јунга. Оба аутора инсистирају на томе да разумевање мења оба учесника у процесу. Гадамер је недвосмислен, разумевање, односно, споразум у дијалогу је преображај у којем саговорници не остају оно што су били.¹¹⁵⁴ Слично, Јунг истиче да је терапијски поступак продукт међусобног утицаја у коме учествује цело биће како пацијента, тако и лекара – сусрет две личности¹¹⁵⁵ - из којег оба излазе измењени.

План дијалога који је у шеми представљен као однос Ја и несвесног - (b) и (c) - је домен који је од већег значаја за праксу аналитичке психологије. Овде се дешава

¹¹⁵¹ Јунг, *Сан и тумачење снова*, 56.

¹¹⁵² Исто

¹¹⁵³ Гадамер, *Истина и метод*, 416.

¹¹⁵⁴ Исто, 482.

¹¹⁵⁵ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 298.

сусрет Ја са дубљим слојевима „традиције“ који га одређују. Разлика у виђењима Гадамера и Јунга је та што Гадамер сматра да је језик *носилац целокупне* традиције и *медијум* посредством којег јој Ја приступа, док Јунг овде прави разлику. И за њега је језик *носилац* традиције, али само у облику *садашњих* значења, он је не отвара по дубини. Он је такође и *медијум* посредством којег се садашња значења могу повезати са дубљом „традицијом“, односно у којем се могу стопити отворени хоризонт „традиције“ и хоризонт садашњости, чиме се довршава разумевање и ствара нови хоризонт садашњости, тј. проширује се и обогаћује језик, тј. мења се колективна свест. Али није само језик, по Јунгу, тај који отвара хоризонт „традиције“. Без језика нема разумевања, Јунг би се сложио, али чини се да сматра да оно што остаје у језику увек у извесној мери врши препокривање. Као кад коначна слика на платну прекрије све претходне покушаје на путу ка коначном делу. Они су утицали на коначни изглед и тиме су посредно „садржани“ у коначној творевини, али су сада скривени. Тешко се могу реконструисати само на основу видљивог површинског слоја. Слично, језик је, на помало парадоксалан начин, истовремено васкрситељ и затомљивач „традиције“. У језику се најпре одвија, а потом *утврђује* разумевање до којег се дошло отварањем и стапањем са хоризонтом традиције. Он је склон замрзавању, окамењавању, постаје предметан, постаје оруђе Ја, при чему хоризонт „традиције“ наново тоне у таму, окован леденим покровом језика. Место обитавања „традиције“ за Јунга остаје обавијено велом тајне, док га је Гадамер, као што је већ наведено, јасно сместио у језик. За Гадамера нема разлике између леденог прекривача и оног што лежи испод. За Јунга, пројављивање хоризонта „традиције“ не догађа се из језика и само у језику. Традиција се пројављује и кроз представу. Тек *представа заједно са језиком* даје смислу телесност и препознатљивост, даје му пуноћу. Рекло би се да се, по Јунгу, само на тај начин у језику образује оно ново, само тако Ја истински продубљује свој хоризонт, само тако се стапају хоризонт садашњице, тј. хоризонт свести/Ја/језика и хоризонт „традиције“, тј. објективна психа. Суочавање са „традицијом“, *објективном психом*, и препознавање и прихватање условљености разумевања и себе њом, води промени клијента која је дубоко укорењена. Тек Ја које је чврсто урасло у тло „традиције“ може да црпи из ње животне сокове и да јача. Нова Ја свест је свест ослобођена хибриса који ју је пратио, она постаје херменеутичка

свест, Ја које је спознало своју одређеност и ограниченост претходним и постало слободно и истински отворено према свету који је тек таквом Ја спреман да се потпуније открива.

Дијалогски план који је представљен односом (е) је у овом смислу посебно занимљив. Гадамер је говорио да свака реч која је унета у комуникациони простор нужно у њега уводи и бесконачност оног неискazanог јер реч не изражава ствар, већ увек однос према целини битка. Свака реч избија као из центра и односи се на целину, омогућава да зазвучи целина језика којем она припада и да се појави целина погледа на свет који јој је у основи.¹¹⁵⁶ Однос између аналитичаревог несвесног и клијентовог несвесног је упоредив са кретањем у бесконачном пољу неизреченог, које прати, али и води, сваку свесну размену између Ја аналитичара и клијента, изражену речима. Свака реч клијента, као и свака „језичка“ интервенција аналитичара, било да је то рефлектовање садржаја, чиме одређена реч долази у фокус пажње, било да је питање, било да је интерпретација, нужно уводи бесконачност неизреченог која јој одређује смисао. И Јунг и Гадамер покушавају на овај начин да подвуку ограниченост свести и њену немогућност да икада досегне коначни смисао, некакву коначну истину - да икада у потпуности језиком изрази ствар! Свест не може обухватити целину смисла. Јунг је то изражавао тиме да део не може обухватити целину којој припада, а свест је део психе. Код Гадамера је то исказано тиме да се ствар, због коначности људске природе, не може никада дорећи. Свако људско говорење је коначно на начин да у њему постоји бесконачност смисла који треба разложити и растумачити.¹¹⁵⁷ Све што се може јесте само отварање другачијих перспектива. Разумевање се не може довршити, оно је стално кретање које се показује кроз смењивање интерпретација. Могу се само сагледавати поједини аспекти целине смисла, који посредством језика долазе до Ја као разумевање.

Оно што Гадамер именује као *неискazано* које улази неприметно, али нужно, у конверзацију са сваком изговореном речи, по много чему је слично Јунговом *несвесном*. То *неискazано* је бесконачно, креативно, у вези је са баштињеним наслеђем, не зависи од воље Ја, одређује ток сваког дијалога и разумевање Ја и

¹¹⁵⁶ Гадамер, *Истина и метод*, 574.

¹¹⁵⁷ Исто

неизрециво је у потпуности! Оно надилази Ја и одређује Ја. То су све одлике Јунговог несвесног. Могло би се рећи да Ја, говорећи, тј. творећи говор, констелира садржаје свести, а да се истовремено, тако што сваку реч прати оно неисказано, констелирају садржаји несвесног, који скупа са свесним, чине разумевање могућим. Чини се да и Гадамер и Јунг на сличан начин указују да разумевање није тек нека егзибициона делатност и вежба Ја. То је од великог значаја за схватање процеса анализе/психотерапије. Истиче се одређеност тока дијалога нечим што надилази и аналитичара и клијента, односно њихово Ја. Терапијски ефекат лежи у непосредном суочавању Ја са својом предусловљеношћу нечим што је изнад њега и што лежи ван хоризонта свести. Тако суочено Ја бива „ принуђено“ да мења став. Разбија се његова догматична, крута природа и може се рећи да Ја свест постаје херменеутичка свест. На тај начин се клијентовом Ја отвара приступ неисцрпном врелу смисла који одржава живот и стално кретање. Ову димензију је Јунг покушао да изрази кроз концепт *либида*, стављајући акценат на његове преображаје. Није згорег још једном истаћи да је за Гадамера оно неисказиво такође у телу језика, док је за Јунга језик само једно од два лица у којима се препознаје. Из свега до сада изреченог очигледно је да језик у аналитичкој психологији има једну од кључних улога, мада се због традиционалне усмерености на *представно* лице смисла у излагањима често занемарује.

Осим плана (е), дуго искуство аналитичке психологије потврђује да се између клијента и аналитичара одвија извесна комуникација која показује квалитет невербалног. У приказаној шеми таква комуникација је присутна на дијалошким плановима (d) и (f), тј. у односу *свест аналитичара - несвесно клијента* и односу *свест клијента - несвесно аналитичара*. Оно што се у оваквим случајевима преноси између две стране јесте најчешће у виду осета, емоције, неартикулисаног осећања и интуиције. Није реч о емпатији као уживљавању. У аналитичкој психологији се користе различити називи за ову појаву. Јунг је често користио израз француског етнолога Леви-Брила (*Lucien Lévy-Bruhl, 1857 – 1939*) *participation mystique* да то искаже, данас се неретко користи позајмљени израз из школе објектних односа – *пројективна идентификација* – а некада се говори о посебној врсти контратрансфера (*syntonic countertransference*).

Већ и само немо прихватање ових доживља од стране аналитичара јесте извесно разумевање, почетак интерпретације. Оно што аналитичар најпре опажа јесте субјективни доживљај, *представа*, међутим, као оно што је представљено свести, она нужно иде уз оно друго, уз језичко лице смисла. То језичко лице, заједно са представним, чини да се смисао садржаја који је дошао до аналитичара довршава у разумевању, као одговарајућа реч. Разумевање је *долажење* ствари до речи. Али ово долажење до речи је све време праћено представом, која даје извесну пуноћу самој речи. Реч, као једно од два лица смисла, може бити „показана“ клијентовом Ја. Захваљујући језику, може се поставити као *ствар* дијалога два Ја.

Нешто је чешћи случај када аналитичарево Ја са клијентовим несвесним ступа у однос посредно, преко клијентовог Ја, путањом (с)-(а). Тада је *ствар* прошла један ниво разумевања у клијентовој свести и артикулисана као наратив или као цртеж, слика, скулптура, покрет и сл. уведена је у заједничко поље дијалога. Цртеж, слика, скулптура, покрет и сл. немају вербални карактер али их увек прати и на њих се наставља, вербална елаборација. Кроз процес *амплификације*, који се скоро искључиво спроводи посредством језика, најпре се у хоризонт аналитичара и клијента уводи оно што је присутно у колективној свести, а посредно и све оно неизречено што нужно прати реч. Тако се *ствар* која се пројавила у свести, али се још увек нејасно види, тек назире у магли, открива из новог хоризонта насталог стапањем дубоког хоризонта традиције, бесконачности неизреченог, и хоризонта садашњости, који се отварају са стајалишта клијента и аналитичара. Тиме ствар постаје препознатљива, разумљива. Стапање клијентовог уског хоризонта садашњости са широким хоризонтом колективне свести открива клијенту „нове речи“, другачије начине на које се *ствар* све сагледава, разуме у оквиру његове културне, језичке заједнице. Међутим, свака „нова реч“ која се клијенту открије у оквиру хоризонта колективне свести, сваки претходно непознати аспект ствари, окружена је ауром *неизреченог* које отвара хоризонт по дубини, стапајући хоризонт Ја са хоризонтом „традиције“. Захваљујући томе клијент, његово Ја, налази сигурно место где ће се укотвити. Слабашни корени Ја се повезују са моћним тлом „традиције“. Нови хоризонти нису само хоризонти језика, који се „чују“, већ и хоризонти представе, који се „виде“.

Хоризонт колективне свести није у свим смеровима, у целом кругу, доступан свести појединца. Није цео сагледив са тачке на којој се налазимо, већ је наш поглед увек усмерен у неком одређеном правцу. Хоризонт колективне свести јесте изграђен традицијом, али је у њему традиција некако залеђена. Он као хоризонт питања, који карактерише епоху одређеног појединца, отвара бројне, различите могућности. То је хоризонт свих који са нама деле исту колективну свест, хоризонт наше језичко-културне заједнице. У оквиру таквог хоризонта, померајући поглед у круг, уочавамо друге могућности расположиве за припаднике наше језичко-културне заједнице. Одговори на питања, али и сама питања, чекају спремни у оквиру овог хоризонта колективне свести. Отварали би се стално нови видици, али, поглед не би сезао даље. Видљиво би нам било само оно што се са нашег тренутног стајалишта може видети, али не и оно што је било видљиво са стајалишта са којег смо претходно дошли. А до садашњег стајалишта смо дошли кретањем ка одабраним, са ранијег стајалишта видљивим, одговорима/могућностима. Али се са тим мењао и хоризонт. Оно што је остало иза нас запало је испод тачке хоризонта и постало недоступно погледу. Одговоре, могућности које смо зарад одабраних одбацили, други правци којима смо могли поћи, а којима је можда неко други пошао, потонули су у таму и за нас постали невидљиви. Ако би то било тако онда не бисмо могли разумети оне друге који су одабрали друге правце и чији поглед је омеђен другачијим хоризонтима јер би хоризонти њихових питања, онога што их одређује, за нас били заувек изгубљени. Ми не бисмо могли поново наћи тачку са које бисмо разумевали њихове изборе. Доступност хоризонта традиције је предуслов за разумевање другог. Без тога је немогућа заједница, немогућ је језик, немогуће је човечанство.

Гадамер тврди да језик чува информацију о напуштеним хоризонтима питања, и да се они могу реконструисати, на изванредан начин, из одговора којима располажемо. Ипак, стиче се утисак да је као подстицај за то неопходно да постоји неки *језички* траг из прошлости, нпр. неки текст који отвара хоризонт традиције и који ће у стапању са новим хоризонтом отворити „нова“ стара питања и указати на „нове“ старе могућности. Јунг би се сложио са ставом да се разумевање одвија посредством језика и да је могуће тако отворити хоризонте традиције, али по њему

траг који ће нас повезати са хоризонтом традиције није нужно језички, већ је то и представа.

Тензија између Гадамеровог виђења разумевања, које снажно истиче улогу језика, и Јунговог поимања које подвлачи улогу представе за разумевање, у извесној мери се умањује када се обрати пажња на Гадамерово схватање човековог *света* и његове структуре. Значајна је Гадамерова напомена да језик нема живот независан од света који се у њему језички изражава, већ је његов стварни битак у чињеници да је свет представљен у њему.¹¹⁵⁸ Свет представља себе кроз језик.¹¹⁵⁹ Није језик свет већ је *човеков свет језички устројен*¹¹⁶⁰, односно, *људско искуство света* је језичко. По Гадамеру, свет може да постоји и вероватно ће постојати без човека¹¹⁶¹, али стоји и то да свет није различит од виђења у којима се појављује.¹¹⁶² Бивствујуће које разумевањем долази до речи јесте бивствујуће онако како се као бивствујуће и значајно показује човеку, као оно што човек препознаје као постојеће и значајно.¹¹⁶³ Ни Јунг не би порицао да су ствари, као јединице нашег искуства света, конституисане својом прикладношћу и значајем за нас. Оно што Гадамер битно доноси јесте излазак из својеврсног психолошког солипсизма посредством језика. Тек захваљујући језику постоји *свет као заједничко тло* које повезује оне који разговарају.¹¹⁶⁴ Језик је тај који отвара целину људског односа према свету и у њему тек бива видљива *стварност изван свести појединца*.¹¹⁶⁵ Захваљујући језику имамо *виђења света*, а у сваком таквом виђењу света подразумева се бивствовање-света-по-себи.¹¹⁶⁶ Оно што човека одваја од других живих бића јесте то што се у језику људи споразумевају око самих ствари и односа између њих, а укупност свега тога јесте свет – у људском језику се разоткрива „свет“.¹¹⁶⁷ Ово подразумева и извесну еманципацију појединца спрам његове околине, а то је оно што остала жива бића немају. За разлику од њих, људска индивидуа се може дистанцирати у односу на окружење (то није исто што и одвојити се од њега) и сагледавати га другачије.

¹¹⁵⁸ Гадамер, *Истина и метод*, 556.

¹¹⁵⁹ Исто, 564.

¹¹⁶⁰ Исто, 560.

¹¹⁶¹ Исто, 561.

¹¹⁶² Исто

¹¹⁶³ Исто, 572.

¹¹⁶⁴ Исто, 559.

¹¹⁶⁵ Исто, 563.

¹¹⁶⁶ Исто, 560.

¹¹⁶⁷ Исто, 559.

Ако се уз описано виђење *света* има у виду још једна битна карактеристика језика коју Гадамер истиче, а то је његова транспарентност у односу на свет који се кроз њега манифестује (*самозаборавност језика, self-forgetfulness*)¹¹⁶⁸, помаља се сумња да се у Гадамеровом опису односа *света* и *језика* вешто скрива *представа* која смислу, оличеном у речи као довршетку разумевања, даје одређену пуноћу. Наиме, Гадамер каже да се стварни битак језика састоји у томе што је њиме речено, а то што је речено конституише заједнички свет.¹¹⁶⁹ Реч коју изговарамо конкретизује се и нестаје у *ствари* коју тако отвара другој особи. У природи интерпретативних појмова је да ишчезну иза оног што наводе да у интерпретацији говори.¹¹⁷⁰ Појмови којима се изводи интерпретација укидају се довршењем разумевања, предодређени су да нестану.¹¹⁷¹ Али, зар овде не остаје нејасно како изгледа то *лично искуство* друге особе у којем је сусреће *ствар* коју јој језик отвара, а да се тим отварањем сам тај језик повлачи, нестаје? Шта је то иза чега ишчезну интерпретативни појмови? Није ли могуће да у овој језиком засићеној филозофији, ипак, стидљиво промичу представе? Гадамер каже:

Хусерл је точно показао да значење неке ријечи нема ништа с реално-психичким сликама предодби које се установљују при упораби неке ријечи ... Колико год увид да значење неке ријечи није једноставно психичке нарави бијаше темељан, он је с друге стране ипак недостатан да се говори о идеалном јединству неког значења ријечи ... ријечи упркос њиховом одређеном значењу немају никакву једнозначност, него посједују колебљиву значењску ширину ... Тек у извршењу говорења ... у изградњи неког језичног контекста, фиксирају се моменти говора који носе значење, у неку руку узајамно се постављајући на право место.¹¹⁷²

Ако се већ прихвата да представе прате употребу речи, тј. установљују се њеном употребом, и ако се прихвата да речи немају једнозначност, чиме се њихово значење доводи у везу са индивидууом, тиме посредно са психичким, зашто онда не прихватити и да представа на исти начин као језик јесте лице смисла, да су заједно два лица једног, две стране новчића?

Јунг је експлицитно указивао на снажну везу представе и језика у поглављу *О два типа мишљења*, коме је дао велики значај у једном од кључних својих дела –

¹¹⁶⁸ Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, 64.

¹¹⁶⁹ Исто, 65.

¹¹⁷⁰ Гадамер, *Истина и метод*, 502.

¹¹⁷¹ Исто, 593.

¹¹⁷² Ханс-Георг Гадамер. *Читанка* (Загреб: Матица Хрватска, 2002), 105.

Преображаји либида. По Јунгу, такође, нема разумевања без језика, а разумевање је разумевање *света*. Гадамер каже да се кроз језик манифестује свет, али зар тај свет своју „телесност“ нема у представи? С друге стране, представа, одвојена од језика, не припада човековом свету, штавише, сам њен улазак у свест јесте нужно разумевање, а оно је увек асимилација у постојећу језичку структуру. То је оно што је Јунг хтео да искаже описивањем два типа мишљења - не само да језик нестаје у ствари коју отвара другој особи, а отвара је као представу, не само да има стварни битак у ономе што је речено, већ и представа нестаје без речи. Реч представи даје *идеалност*¹¹⁷³ чиме она такође улази у заједничку сферу смисла. Имајући у виду овакво поимање односа представе и језика, чак би се и Јунг могао сложити са Гадамеровом тврдњом да је битак који се може разумети језик, јер је реч о истом битку.

3.3 Аналитичка психологија и Рикерова херменеутичка феноменологија

3.3.1 *Симбол, представа и језик*

Могу се запазити бројне сличности између одређења *симбола* код Јунга и код Рикера. Не постоји сумња да је Рикер познавао Јунгово дело, имајући у виду да се жали како је неконзистентно, због чега избегава писање рада о Јунговој аналитичкој психологији. Ипак, изузев спорадичног помињања, Рикер се никада директно не позива на Јунга.

У свом поимању симбола Рикер, у почетку, истиче њихову лингвистичку природу¹¹⁷⁴ и одређује их као посебну *област језика*, област двоструког смисла, као место сложених сигнификација, којима је неко друго значење истовремено скривено и дато у непосредном значењу.¹¹⁷⁵ Он каже да, елементи универзума (нпр. небо, вода, вегетација, ...) носе симбол, али да ту димензију преузимају тек у *универзуму дискурса*.¹¹⁷⁶ Симболизам ради само ако је његова структура интерпретирана.¹¹⁷⁷ Да би било који симбол функционисао нужна је минимална

¹¹⁷³ У Гадамеровом смислу интерсубјективног значења независног од субјекта.

¹¹⁷⁴ Видети стр. 152–155.

¹¹⁷⁵ Рикер, *О тумачењу: оглед о Фројду*, 18.

¹¹⁷⁶ Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, 14.

¹¹⁷⁷ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 62.

херменеутика.¹¹⁷⁸ Такође, Рикер у контексту херменеутике и интерпретације, фокус ставља на књижевне текстове, као заокружене целине. Могло би се помислити да већ ово што је управо наведено баца озбиљну сумњу на оправданост тражења паралела између Рикеровог и Јунговог виђења симбола, јер се при помену термина *симбол* у контексту Јунговог дела ређе помишља на језик, него на некакве нејезичке, често „представне“ творевине, било да су оне продукт некаквог креативног делања, било да су снови, визије, халуцинације или нешто слично. Ипак, ако се пажљивије сагледа, уочиће се да је и Јунгово одређење симбола неодвојиво од језика.

Слично као Рикер, Јунг представу разуме као симбол тек уколико она захтева интерпретацију. Међу основним карактеристикама симбола, које Јунг наводи, налази се и његов позив да буде интерпретиран, а само интерпретирање је, заправо, улазак у сферу дискурса или, како Јунг то каже, у област *језичког мишљења*. Представе, које су продукт *фантазијског мишљења*, не могу се непосредно употребити, оне су само сировина којој је, да би добила смисао, потребно да се преведе на језик одговарајућег доба¹¹⁷⁹, тј. у рационалне појмове и категорије нашег садашњег језика, у оквиру којих ће бити разумљиве.¹¹⁸⁰ Дакле, и за Јунга и за Рикера, симболизам „ради“ само ако је његова структура интерпретирана. За оба аутора кључна карактеристика симбола јесте његова вишесмисленост, вишезначност. Прави садржај је увек неодређен, каже Јунг, иначе се не би радило о симболима, већ о знаковима.¹¹⁸¹ Са тим се слаже и Рикер. И за Рикера и за Јунга, симбол чини симболом то што се њиме назначује посредни смисао у непосредном и кроз то потреба за тумачењем. Симбол не карактерише једнозначно реферисање, као што је то случај са знаком, већ се, као што је поменуто, захтева рад интерпретације, који ће сузити опсег његове вишезначности или, још пре, саучествовати у откривању значења. Симбол и интерпретација су међусобно корелативни.

Немогућност разлучивања симбола као представа од симбола као језичких израза очита је у аналитичкој пракси јер се представе, нпр. при интерпретацији

¹¹⁷⁸ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 63.

¹¹⁷⁹ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 75.

¹¹⁸⁰ Јунг, *Сан и тумачење снова*, 95.

¹¹⁸¹ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 219.

снова, уводе у сферу комуникације *најчешће* у језичкој форми, тј. као наратив, изложен усмено или као текст. Знатно је ређи случај када су изражене сликом, скулптуром, игром, или на неки други начин. Па чак и када их клијент у однос са терапеутом не уводи као језичку творевину, оне се свакако даље елаборирају у језику. Дакле, првобитна представна, „сликовна“, форма *симбола* до аналитичара најчешће долази преточена у *језички* израз и тада се не разликује од оног што је поље бављења херменеутике у ужем смислу, као интерпретације језичких форми, најчешће текста.

Оправдање постављања Јунга уз Рикера до сада се кретало у смеру истицања оног што у Јунговом одређењу симбола нагиње језичком. Међутим, проблему се може прилазити и из супротног смера и говорити о признавању нелингвистичке природе симбола код Рикера. Наиме, у каснијим радовима Рикер релативизује своје првобитно одређење симбола као *језичког* изрази и допушта му нелингвистичку димезију, говорећи да оно што је специфично за симбол, а што указује на његову *несемантичку* природу, јесте укореењеност у *подручја нашег искуства*, која се отварају *различитим методама истраживања*.¹¹⁸² Ако је „укореењеност у подручја нашег искустава“ исто што и укореењеност у нашу *егзистенцију*, тада се може рећи да је симбол непосредни израз нашег битка-у-свету, тј. нешто попут својеврсног „портала“ у оно Ту где нам се откључује сам наш битак и где се спрежу нахођење (*Befindlichkeit*), разумевање (*Verstehen*) и беседа (*Rede*).¹¹⁸³ *Rede*, као егзистенцијал којим се изражава иманентна артикулисаност света, се може сагледавати као онај заједнички корен из којег се гранају, с једне стране, представе (нпр. сан), а с друге искази, изјаве, реченице, као крајње тачке излагања. Може се рећи да *изговорена реч* и *слика*, *мисао* и *представа* имају исти темељ. Наравно, све ово се не сме посматрати изоловано, већ се мора испред себе имати и неизбежна саодређеност са друга два егзистенцијала којим се карактерише откљученост битка, *разумевање* и *нахођење*. У том смислу „различите методе истраживања“ могу представљати различите форме излагања (*Auslegung*), односно, интерпретације. Интерпретација као изведени мод разумевања, може бити и без речи, ако нема речи не значи да нема ни интерпретације.¹¹⁸⁴ Хајдегер то илуструје кроз радњу – одлагање, без речи,

¹¹⁸² Ricoeur, *Interpretation Theory*, 57.

¹¹⁸³ Видети стр. 100–102.

¹¹⁸⁴ Видети стр. 103.

претешког чекића и узимање другог – која, такође, јесте интерпретација, јер се и на тај начин излаже артикулисаност света. Али зашто би мање био *Auslegung* сан, којим се на другачији начин излаже та артикулисаност? У оба случаја се излагање може, али не мора, довести до речи. Ту је, изгледа, она заједничка тачка језика и представе у којој се сусрећу Јунгово и Рикерово виђење симбола. Чини се да о овоме Рикер говори када указује на „везаност“ поетске слике, при чему јасно алудира на *Stimmung*, односно, *Befindlichkeit*. Ни друга два примера која наводи, психоанализа и феноменологија религије, се суштински не разликују.¹¹⁸⁵ Шта је друго Фројдов либидо или испољавање светог до то да нас се ствари увек тичу (*Befindlichkeit*), да их увек некако разумемо (*Verstehen*), у смислу да се вешто односимо спрема њих пројектујући тако своје могућности и да у свему томе постоји једна артикулисаност, *beseda* (*Rede*), која се кроз интерпретацију може изложити. Дакле, када се говори о „нелингвистичкој“ природи симбола, заправо се има у виду оно што стоји пре изговорене или написане речи, односно, оно на међи егзистенције и језика, као портал у откривеност (*Erschließen*) и откљученост (*Erschlossenheit*). Кроз симбол открива нам се свет, а и ми са њим.

Јунг не говори различито од овог до сада изложеног када каже да је симбол израз оног што је још увек непознато у потпуности и што је у поступку формирања¹¹⁸⁶, затим да се не може нити боље схватити, нити другачије изразити¹¹⁸⁷ и да је могућност и наговештај значења вишег и ширег него што га захватају наше тренутне моћи.¹¹⁸⁸ Све су то оне одлике симбола које карактеришу његову страну окренуту према егзистенцији.

Сличност Јунговог и Рикеровог поимања симбола огледа се и у томе што обојица указују на немогућност да се симбол у потпуности концептуализује. Симбол, истиче Рикер, има и црте које се не могу пренети у језик и ниједан концепт не може да испуни захтев за мишљењем који је изродио симбол, тј. ниједна дата категоризација не може исцрпити све семантичке могућности симбола.¹¹⁸⁹ Нешто се у симболу опире лингвистичкој, семантичкој и логичкој транскрипцији.¹¹⁹⁰ С

¹¹⁸⁵ Видети стр. 152–155.

¹¹⁸⁶ Јунг, *Collected Papers on Analytical Psychology*, 468–469.

¹¹⁸⁷ Јунг, *Contributions to Analytical Psychology*, 232.

¹¹⁸⁸ Исто, 240-241.

¹¹⁸⁹ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 57.

¹¹⁹⁰ Исто

друге стране, Јунг упозорава да симбол не обухвата и не објашњава, већ указује на нејасно наслућени смисао, који се налази изван њега, а који се не може *задовољавајуће* изразити неком речју језика.¹¹⁹¹ Ипак, и Јунг и Рикер не супротстављају оштро симбол концепту. По Рикеру, управо рад концепта осведочава вишак значења које носи симбол¹¹⁹², док за Јунга симболичке архетипске представе добијају смисао тек ако се преводе на језик одговарајућег доба, тј. у рационалне појмове и категорије нашег садашњег језика, у оквиру којих ће бити разумљиве. На ово се наслања још једно заједничко одређење симбола код Рикера и Јунга, а то је његова непресушна животност, његова моћ да стално упошљава мисао и открива нова значења. У овом смислу Рикер каже да симбол, зато што је укореењен у трајну констелацију живота, осећања и универзума никада не умире, већ се само трансформише¹¹⁹³, док Јунг наглашава да је симбол увек непозната, тешко схватљива и у крајњој линији никада сасвим одређена величина.¹¹⁹⁴ И за првог и за другог симбол би „умро“ када би се исцрпело његово значење, када би изгубио своју покретачку снагу. Постао би мртви *знак*.

Поменуто је да симбол захтева интерпретацију, да је неопходна минимална херменеутика. И у овом погледу се запажа сличност између Јунга и Рикера. Рикер истиче два приступа у тумачењу – *херменеутику сумње* и *херменеутику поверења, прибирања смисла*. О нечему сличном говори и Јунг када описује *каузално-редуктивни* и *синтетичко-конструктивистички* начин интерпретирања.

Херменеутика поверења полази од тога да симбол не представља изобличење иза којег се скрива нешто друго. Мора се рећи да Рикер овде снажно истиче језик наводећи га као носилац симбола, а херменеутика поверења исказује поверење да језик не скрива, већ открива значење (или значења) симбола. У самом језику садржане су везе које откривају повезаности које одражава симбол. Симбол увек *даје* то што каже¹¹⁹⁵, истиче Рикер. Симбол јесте то што каже, за разлику од знака који је прозиран и празан, који се провиди да би показао кроз себе нешто друго. На веома сличан начин Јунг говори о симболу.¹¹⁹⁶ Оно што је „манифестно“ у симболу

¹¹⁹¹ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 25.

¹¹⁹² Ricoeur, *Interpretation Theory*, 57.

¹¹⁹³ Исто, 64.

¹¹⁹⁴ Јунг, *Одабрана дела, Дух и живот*, 219–220.

¹¹⁹⁵ Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, 31.

¹¹⁹⁶ Видети стр. 73–74.

није некаква лажна фасада. Симбол није знак за нешто скривено и не прикрива, већ је израз. Треба се потрудити да се разуме, протумачи то што се њиме показује, као тренутно најбољим могућим изразом тога што се показује. Јунг не говори да је језик носилац симбола, али се поверење у језик исказује кроз само веровање да ће оно представно у симболу, имагинативно, добити смисао тек „превођењем“ на језик.

Према Рикеру, херменеутика сумње полази од тога да се свест и место смисла, тј. значење симбола и свест о том значењу, не поклапају. Смисао који се види у симболу није у томе што се показује, већ у нечему другом. Стога, треба се усмерити на то друго. Као један од примера, Рикер наводи Фројдову психоанализу. Исти пример узима и Јунг, говорећи о редуктивном аспекту интерпретације. Оно што се види првобитно као смисао симбола, заправо је израз скривене жеље, која се показује као нешто друго. Овде се говори о сумњи с обзиром на став интерпретирајућег Ја. Али, уколико је став интерпретирајућег Ја другачији, уколико оно прихвата да се нешто може показати као нешто што није, поставља се питање да ли је заиста реч о обмани и изобличењу или је само о најбољем могућем изразу оног још увек непознатог што се показује интерпретирајућем Ја?

Оба начина интерпретације су подједнако „исправна“. Они воде ка истом, долазећи из супротних смерова. Исти симболи, каже Рикер, с једне стране понављају наше детињство, а с друге стране пророкују, истражују живот одраслих, с једне стране оживљавају наше детињство, а с друге представљају пројекцију наших људских могућности – истински симболи, у смислу њихове интерпретације која им је корелативна, су регресивно-прогресивни.¹¹⁹⁷ Јунгово виђење ствари се много не разликује. Редукционистички аспект интерпретације, пратећи ланац узрока открива почетна искуства и обично води до основних тенденција, док синтетички аспект интерпретације (телеолошки) не пита шта је узроковало симбол не показујући се непосредно, већ се пита која је сврха симбола, који ефекат намерава да изазове¹¹⁹⁸ и тако нам помаже да живимо стварајући наду и унапређујући могућности даљег развоја.¹¹⁹⁹ Код оба аутора оно што је у пресеку интерпретација, а чему се приступа кроз симбол, јесте сама егзистенција.

¹¹⁹⁷ Рикер, *О тумачењу: оглед о Фројду*, 475.

¹¹⁹⁸ Јунг, *Collected Papers on Analytical Psychology*, 206.

¹¹⁹⁹ Исто, xiv/ xv.

Мада су сличности у виђењима Рикера и Јунга значајне, ипак, Рикер говори о симболу, најчешће, имајући у виду речи као егземплар и водиљу и пуноћу језика, док Јунг испред себе, као репрезент симбола, често има представу. Па опет, узимајући у обзир Рикерово признање нелингвистичког аспекта симбола и Јунгово помињање значаја језика за интерпретацију симбола, чини се да јаз између ова два виђења не мора остати непремостив. Наиме, симбол се може схватити као интенционална структура. Увек је у игри корелативни пар *интерпретација-објект интерпретације*. Та целина, заправо, представља симбол. Разлике између Рикеровог и Јунговог одређења симбола искрсавају када се у једном случају наглашава пол интерпретације (Рикер, истицање језика), а у другом пол „објекта“ (Јунг, представа), при том се под интерпретацијом подразумева излагање у језику.

За разлику од већине модерних херменеутичара и филозофа језика који се клоне представа и осећања као менталистичких, психичких, авети Рикер се не либи да их укључи у своја разматрања, и то као конститутивне елементе неких од кључних феномена које описује.

Рикер указује на блиску везу језика, представе и имагинације, нарочито у области метафоричког језичког изражавања. О томе је већ било речи раније¹²⁰⁰, а на овом месту ће се само укратко бити поновљено.

Метафору треба сагледавати на нивоу реченице, а не једне речи. Она је необична предикација, која уноси *предикативну импертиненцију*, доводећи до семантичког шока, из чега потом, као предикативна пертиненција, израста ново, метафоричко, значење речи на коју је фокусирана метафоричка реченица. Из колапса дословног значења, тј. значења које је у употреби ако се ослони само на уобичајене лексичке вредности речи, рађа се, као семантичка иновација, ново, метафоричко значење речи. Рикер сматра да су за овај процес од значаја и имагинација и представа.

Имагинација је аперцепција, изненадни *увид* нове предикативне пертиненције, који је истовремено мишљење и виђење. Мишљење је у степену у којем узрокује реструктурирацију семантичког поља, а *виђење* у степену у којем се

¹²⁰⁰ Видети стр. 152–158.

састоји од тренутног захватања комбинаторних могућности понуђених пропорцијом. У мери у којој представа даје тело, контуру, облик значењу, она није ограничена на улогу пратиоца, илустрације, већ учествује у инвенцији значења. Остварује се посредовање, међусобна комуникација, између логичке компоненте и чулне компоненте представе, односно између вербалне и невербалне активности. Имагинација се шири у свим правцима, оживљава ранија искуства, буди уснула сећења, пресипајући се на суседна чулна поља. Изазивајући ток представа, дискурс иницира промене логичке дистанце, генерише приближавање. Тако је представљање (*imaging*) или замишљање (*imagining*) конкретни миље у којем и кроз који видимо сличности. Ипак, овако побуђене представе нису слободно лебдеће представе некакве теорије асоцијација, већ „везане“ представе, побуђене, нпр. поезијом. Пре него је потамнели перцепт, представа је рађајући смисао. Квази-вербални аспект имагинације, предуслов је њеног квази-оптичког аспекта. Формирати представу није исто што и имати представу, у смислу имати менталну репрезентацију, уместо тога, то је прочитати, кроз икону релације, саму релацију. Језик остаје носилац предикативне релације, али у шематизовању и илустровању себе у сликовном маниру, предикативна релација може бити прочитана кроз представу у коју је инвестирана. Стога, виђење креирано језиком није виђење овог или оног, то је „виђење-као“, а видети-као јесте схватити значење на које се алудира у приказу контролисаних, „везаних“ представа.

Ово о чему говори Рикер баца ново светло на сан или визију и начин њихове интерпретације у аналитичкој психологији. Они се могу разумети као оно учешће представе и имагинације у инвенцији значења, које помиње Рикер. Смисао се рађа из напетости која настаје довођењем и одржавањем у близини, иначе далеких, семантичких поља. Из тога настаје семантичка иновација. У овом раду се промовише виђење да су представа и језик два лица *истог* и да није исправно говорити о томе шта чему претходи. За то *исто* би се могло рећи да је израз обликован човековом моћи егзистирања, коју у њему некада препознајемо као моћ нагона, некада као моћ имагинарних начина битка, некада као моћ оног најмоћнијег или можда неку другу моћ.¹²⁰¹ С једне стране, сан се може посматрати као сабирање у представну форму оног смисла који већ борави имплицитно у језику, док, с друге

¹²⁰¹ Видети стр. 157, Рикер.

стране, интерпретација сна се може видети као излагање у језичкој форми оног смисла који је имплицитно присутан у представи. Међутим, изгледа да се сам смисао, посебно „нови“ смисао, претходно непознат сневачевом Ја, препознаје тек у његовом изразу као дијалектичком односу представе и језика. Да би се разумеле, представе сна се морају довести у везу са језичким мишљењем, морају се повезати са познатим концептима или изразити као метафоре. Сан у представној форми, извештај сна и интерпретација извештаја сна могу се разумети као различите нијансе истог израза смисла, које се преливају од представног, преко метафоричког, до концептуалног. Само се кроз њихов међуоднос може у пуном сјају захватити смисао објављен у том изразу. Извештај сна покушава у језичкој форми да искаже непосредно „представно“ искуство. Како се у том искуству пројављује и оно ново, непознато сневачу, тј. његовом Ја, оно бива изражено у језику кроз метафоре. Интерпретација сна, која се одвија у језику, има за циљ експлицитно разумевање метафора извештаја сна. Аспект представног и језичког немогуће је одвојити један од другог. Записивање сна, тј. писање извештаја сна, као и његово читање, истовремено је праћено представама које ће се обликовати у речи, односно које су обликоване речју. Кроз асоцирање на садржаје сна, односно, садржаје извештаја сна, које се у аналитичкој психологији назива обогаћивањем материјала сна или амплификацијом, спроводи се израженије „повезивање“ са језиком. Асоцирањем се експлицитно доводе у близину семантичка поља назначена у метафорама извештаја сна, те она значења, која су претходно била у сенци свести сневача, тј. била непозната његовом Ја, успевају да му се покажу. Јунг је говорио да за разлику од Фројда, који допушта потпуну слободу асоцирања, при чему асоцијације у дугом низу једне на другу могу одлутати далеко од текста који им је у основи, он инсистира да се асоцира увек с обзиром на одређену реч или реченицу сна или сан у целини. Они увек морају бити језгро, центар, сваке асоцијације. Није циљ да се дође до било чега „новог“ већ до новог које је изражено сном. Тако се Јунгов поступак асоцирања при интерпретацији снова може разумети као експлицитно излагање удаљених семантичких поља која су кроз представу, а потом и метафору, доведена у непосредну близину, како би постало очигледније значење које се на овај начин изражава.

Раније је већ било речи о томе да би термин *представа* у аналитичкој психологији требало сагледавати у ширем значењу од уобичајеног.¹²⁰² Истакнуто је да представу не треба разумети као некакав ментални садржај унутар приватне сфере субјекта, независан од спољашњих објектата, већ као једно показивање бића у психи, за коју се не може рећи нити да је нешто унутар, нити да је нешто изван субјекта. Рикер, мада се у свом бављењу представом осврће на њен „менталистички“ аспект, као репрезентације, уводи и нешто ново, а то је појам *продуктивне референције*.¹²⁰³ Он истиче да *представа као репрезентација* реферише на реалност као дату, док *представа као имагинација*, за поље референције има реалност као наговештену фикцијом. Рикер говори о томе да поетски језик не реферише на самог себе, као нека врста језика без света. Он није мање о реалности у односу на било коју другу употребу језика, већ је суштина у томе да он врши извесну суспензију, извесно укидање, уобичајене референце придружене дескриптивном језику, која је неопходна да би се изградила посредна референца, којом се разоткривају дубоке структуре реалности спрам којих се односимо као смртници рођени у овом свету, који га неко време настањују.¹²⁰⁴ Једна од функција имагинације је управо да пружи конкретну димензију овој суспензији. Представа, по Рикеру, треба да произведе неку врсту *епохе* над реалности, да суспендује нашу пажњу на реалност и да нас смести у место неукључености с обзиром на перцепцију и акцију, да бисмо у том стању неукључености могли да испробавамо нове идеје, нове вредности, нове начине бивствовања-у-свету.¹²⁰⁵ Наведеном суспензијом уобичајене референце, којој доприносе имагинација и представа, отварају се врата радикалнијем погледу на ствари.

Јунг говори о компензаторној функцији несвесног, која свој израз добија у сну. Кроз сан, пројављује се оно што је свести остало иза леђа у њеној нужној усмерености на свакодневно и на тренутну ситуацију. Свест често занемарује ширу слику, при чему се не узима у обзир права природа човека, а то је да је увек *однекуд* дошао и да *некуда* иде. Сан отвара пут ка пољу могућности битка и откривању света

¹²⁰² Видети стр. 22, 31–32, 195–200, 217–219, 231–237, 239–242, 254–255, 257–258, 262.

¹²⁰³ Видети стр. 168, 173–174.

¹²⁰⁴ Ricoeur, „The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling“, 153.

¹²⁰⁵ Исто

у којем се бивствује, које је много шире од оног на које указује ситуацијом заробљена свест, тј. Ја. Сан носи ону „*epoche* над реалности“ о којој говори Рикер, којом се суспендује наша пажња на реалност и којом нас смешта у место неукључености с обзиром на перцепцију и акцију, да би се у овом стању неукључености откриле и испробале нове идеје, нове вредности, нови начини битка-у-свету. Јунгово поимање сна и компензаторне функције је у великој мери сагласно са наведеним Рикеровим виђењем продуктивне референције, с тим што Рикер нешто више истиче језичку страну, кроз наглашавање метафоре, док Јунг више истиче ону представу. Компензаторна функција психе одражава ону моћ имагинације да нашем Ја које се оријентише у оквирима хоризонта ограниченог свакодневицом и које је заробљено у непосредном окружењу, отвори шири хоризонт света и открије богатство могућности човековог битка и њихово сагледавање као истинских *могућности*.

Чини се да када Рикер говори о реалности и о реалности фикције, обе ове реалности имају основ у ономе што Хајдегер назива *битак-у-свету*, односно, у ономе што аналитичка психологија, у проширеном значењу, придружује термину психа. Наиме, никаква представа се не може показати уколико се не показује из *света*, на основу већ унапред постојећег разумевања битка које имамо. Може се рећи да је исти *свет* у темељу онога на шта реферише *представа као репрезентација* и онога на шта реферише *представа као фикција*. Јунговски речено, темељ је у истој психи, као универзалној мрежи значења, као јединој категорији егзистенције.

С обзиром на то да се кроз сан откључује битак човека као сабитак и сасвет, сан често има значај и за Друге, а не само за сневача. Отуда потреба да се подели са другима. Сан се у психотерапији и анализи, штавише, може *интерпретирати* само захваљујући томе што је израз *света* као дељеног света, сасвета и што постоји језик. Сан, као начин бивствовања у свету, управо зато што јесте битак-у-свету може бити преточен у саопштење, текст, ради комуникације која, како каже Хајдегер, није некакав „разменски промет између психичких догађаја различитих субјеката [већ] Један се тубитак, изричући се, приопћава [саопштава] другоме,

значи: изричући нешто показујуће с другим тубитком дијели исти однос разумијевања према бивствујућем, о којем се исказује¹²⁰⁶.

Чини се да, без обзира на жељу да се креће у пољу лингвистичког, Рикер кроз бављење симболом неизбежно задире испод површине језика. Постоје црте симбола које се не могу пренети на језик, нешто се у њему опире лингвистичкој, семантичкој и логичкој транскрипцији, каже Рикер. Симбол је дводимензионални феномен, на којем се могу разликовати семантичко и несемантичко лице. Семантичко лице Рикер недвосмислено описује као метафору, али оно несемантичко је прилично неодређено. Метафора, као лингвистички феномен, јесте онај значењски, трајни, преносиви аспект дискурса (Рикеров термин), док би се за представу можда могло рећи да је ближа његовом догађајном аспекту, који се истиче при формирању, исказивању реченице и, повратно, у њеном разумевању.

Мада Рикер каже да представе и осећања имају конститутивну функцију у формирању метафоричког значења, да метафоричко значење на неки начин пориче увелико установљено разликовање између смисла и представе и да представа није ограничена на улогу пратиоца, илустрације, већ учествује у инвенцији значења, ипак, стиче се утисак да представи даје нешто мањи значај него језику. У његовом опису метафоре као да доминира аспект *разумевања* већ изречене метафоре, при чему долазе до значаја приближавање семантичких поља и језик, док представа као да при том има битну али, ипак, неку врсту помоћне улоге. Мада можда Рикер тако не мисли, када каже да је квази-вербални аспект имагинације *предуслов* њеног квази-оптичког аспекта, могло би се помислити да јасно даје приоритет језику. Нешто је теже у метафори као семантичкој иновацији, како је описује Рикер, сагледати, поред *разумевања*, процес *стварања* метафоре, изрицања, који би, можда, више истакао значај представе. Управо овај аспект доминира у Јунговом опису односа фантазијског и језичког мишљења. Јунг полази од представе крећући се према језику, који као да игра помоћну улогу при њеном изражавању. Међутим, оно што треба истаћи јесте неодвојивост представе и језика, њихова стална међуигра која се читава у симболичком. Метафора се јавља у прочишћеном универзуму логоса, каже Рикер, док се симбол премишља на граници биоса и логоса и сведочи укотвљеност дискурса у живот.

¹²⁰⁶ Хајдегер, *Темелни проблеми феноменологије*, 231.

3.3.2 Питање интерпретације

Претходно је већ било речи о сличностима између Рикеровог и Јунговог виђења интерпретације, када се говорило о два типа херменеутике – херменеутике прибирања смисла и херменеутике сумње. У наставку текста ће кратко бити указано на сличност Јунговог приступа интерпретацији у поређењу са Рикеровим виђењем интерпретације као дијалектичког односа разумевања и објашњења.

Рикерова теорија интерпретације се, пре свега, односи на текст као специфични израз дискурса. Текст је за Рикера посебно значајан јер, за разлику од усменог говора, уводи извесно отуђење. Текст прекида везу са менталном интенцијом аутора, отуђује се од првобитне публике и измешта „саговорнике“ из заједничке ситуације, тј. из аспекта реалности на који се може непосредно указати.

Осврнимо се на Јунгово поимање сна. Пре свега, сан није свесна делатност, није намеравани производ активности неког Ја, као аутора, те га Ја доживљава себи туђим. То да се сан доживљава као нешто себи страно мни да је непозната намера „аутора“ сна, али је непознато и коме је намењен, јер се често не доживљава као да се обраћа сневачу. Самим тим што су непознати саговорници, непозната је и остензивна референца сна и она постаје предмет тумачења. Текст ослобађа референцу из граница остензивне референце. Текстови не говоре о актуелној ситуацији, каже Рикер, већ реферишу на свет самог дела. Зато се може рећи да једино човек има *свет*, а не само *ситуацију*, тј. да има свет (*Welt*), а не само окружење (*Umwelt*). Дакле, по Рикеру, последице укидање остензивног карактера референце, услед одвајања текста од његовог аутора, су ширење са ситуације на свет и извесна потпуна апстракција окружујуће реалности.

Не важи ли исто и за сан, бар када се сагледава накнадно? Није ли и он апстракција окружујуће реалности? Није ли излазак из конкретне ситуације у нешто шире од ње?

Осим тога, сан је, најчешће, преточен из представног израза у језичку форму, неретко писану, и као такав бива објект интерпретације. Интерпретација сна се, заправо, своди на интерпретацију извештаја сна. Стога, уколико се аналитичка психологија темељи на херменеутичкој парадигми, не би требало да зачуди проналажење сличности између Јунговог и Рикеровог виђења интерпретације сна, тј. текста. И то се заиста открива.

Рикер истиче два аспекта интерпретације. Први се односи на кретање од наивног разумевања ка објашњењу (од погађања ка валидацији), а други од објашњења (структуралног) ка дубљем разумевању.

С обзиром на то да је текст нем, каже Рикер, да нема аутора којем би се могли обратити за помоћ, интерпретатор мора да говори и за себе и за текст. Тиме разумевање текста неминовно постаје конструкција, тј. генерисање новог догађаја на основу текста којим је опредмећен иницијални догађај. Овај момент интерпретације је својеврсно „погађање“. Погађа се значење као целина, као хијерархија надређених и подређених тема различитог значаја, погађа се генеричко правило којим је текст конструисан, погађа се како треба ограничити поље вишесмислених израза – симбола и метафора.

Слично овом чини Јунг када интерпретира сан. Он најпре покушава да дође до могућих значења појединих делова сна тако што сагледава различите контексте у којима се њихови садржаји могу затећи. Као благу препоруку, предлаже поимање организације сна као драмског текста који има своју типичну структуру – увод, заплет, врхунац и разрешење – чиме долази до иницијалног значења као целине. Као и код Рикера покушава се генерисање разумевања као *новог догађаја* на основу текста којим је опредмећен иницијални догађај, у овом случају сан. Ова фаза је нужно окарактерисана погађањем, јер се од многих асоцијација издвајају оне чија ће значења карактерисати „нови“ догађај, затим сужава се опсег поља вишезначности симболичких садржаја и метафора, а претпоставља се и облик у који су значења повезана. Не постоје строга правила о томе шта издвојити, шта одабрати, како повезати и зато је реч о „погађању“. Из тог разлога интерпретација није метод, који се може слепо следити, већ је вештина која је неодвојива од самог интерпретатора, што је Јунг често истицао. Наравно, како каже Рикер, не ради се о простом погађању. И у овом случају је цео поступак вођен основним текстом, извештајем сна, који пружа могућност већег али, ипак, ограниченог броја конструкција. Зато је свака интерпретација само предлог док не прође кроз извесну валидацију. То истичу и Јунг и Рикер.

Момент погађања је праћен валидацијом. За Рикера, валидација се односи на кохерентност интерпретације, затим на њену исцрпност, у смислу обухватања што већег дела интерпретираног текста и на њену убедљивост у поређењу са другим

интерпретацијама. Пошто се у пракси аналитичке психологије интерпретација односи на сан конкретног клијента као индивидуе, убедљивост интерпретације се одређује кроз њену убедљивост за клијента. С обзиром на овај аспект можемо говорити о специфичности валидације у аналитичкој психологији, у односу на Рикерову општу теорију интерпретације. Како каже Јунг, у суштини је мало важно да ли лекар разуме, међутим, све зависи од тога да ли пацијент разуме. Уколико се клијент опире интерпретацији, она мора бити преиспитана. Интерпретација која не постиже добровољну сагласност клијента, практично је „нетачна“.

Други аспект интерпретације карактерише кретање од објашњења ка дубљем разумевању. Апстракција реалности, каже Рикер, наводи читаоца да заузме два могућа става, који нису међусобно изоловани већ се налазе у дијалектичкој међуигри.¹²⁰⁷ Један став је став сумње у постојање било какве референце на реалност и третирање текста као ентитета без света, а други подразумева имагинативну актуелизацију потенцијалне неостензивне референце текста у ситуацији читаоца, односно, његовог Ја, тј. креирање нове остензивне референце. Спрам ова два става стоје два приступа тексту.

Први приступ текст посматра као безсветовно место и као израз језика затвореног самог у себе. Текст се третира према лингвистичким правилима, која се већ примењују на елементарни систем знакова који се налази у основи језика, односно, на текст се примењује структурални модел. Спроводи се једна сегментација текста, након које се установљују различити нивои интеграције препознатих делова у целину. Рикер за пример наводи структуралистичку интерпретацију мита. На сличан начин Јунг приступа сну када га посматра у контексту серије снова и различитих културних продуката, митова, бајки, књижевних дела и сл. Уочавају се карактеристичне теме, њихови међуодноси и праве паралеле са познатим садржајима из традиције и литературе, не би ли се сагледали типични ликови, актери, као формализоване улоге, типичне акције, типични односи између актера и сл. Не би ли се разумело *шта* сан говори. Овде се креће превасходно у домену језика. Ово увођење у поступак интерпретације продуката културе, односно садржаја пренетих традицијом, има за циљ

¹²⁰⁷ Видети стр. 162–164.

препознавање општих тема у материјалу сна и у аналитичкој психологији познато је као амплификација, у ужем смислу.

Други приступ тексту или сну, којим интерпретација задобија пуни значај, а који и Рикер и Јунг виде као кључни, јесте да се са оног *шта* се у тексту или сну говори пређе на оно *о чему* се говори. Рикер истиче да оно што треба разумети јесу могући свет на који текст указује и могући начини оријентације у њему. По њему, интерпретација завршава неком врстом присвајања, *апропријације*, као процеса чињења својим онога што је претходно било страно, а то је хоризонт света на који се реферише. Апропријација се не односи на субјективност као пројекцију, на пројектовање себе и својих веровања и предрасуда, већ пре на разумевање себе спрам текста, спрам света дела – допуштање делу и његовом свету да увећа хоризонт разумевања себе. На веома сличан начин Јунг види функцију сна и интерпретације сна. Оно *шта* извештај сна говори реферише на свет у којем сневач бивствује, открива његове могућности битка у том свету и њега самог као израслог из тог света. Рикеров читалац, који интерпретацијом присваја хоризонт текста као свет на који он реферише, јесте Јунгово Ја, које интерпретацијом, излазећи из своје тренутне, ограничене свесне ситуације, присваја сопствене хоризонте света који су му до тада измицали. Сан увек проиходи из целине бића, која није истоветна са свешћу, или, бар, уз интерпретацију отвара целину бића. У овоме се крије Јунгова компензаторна функција психе. Суочавање са сном је суочавање са целокупношћу индивидуе из које је сан произашао.¹²⁰⁸ *Мој сан означава мене, мој живот и мој свет*, читаву *моју стварност*, каже Јунг. Интерпретација би била обична вежба интелекта када не би подразумевала овај последњи аспект, који Рикер назива апропријацијом, а Јунг интеграцијом несвесних садржаја. Није довољно да се клијент сагласи са интерпретацијом, као нечим што му је познато и смислено – тада она не значи ништа више од понављања, чија се сврха не може видети. Стварно решење, тј. разумевање, долази само изнутра, каже Јунг, и то само зато што је клијент заузео ново становиште. Интерпретација нас, као процес, каже Рикер, отвара новим начинима битка и даје субјекту нове способности за спознају себе¹²⁰⁹, са чим би се Јунг сасвим могао сложити.

¹²⁰⁸ Јунг, *Сан и тумачење снова*, 90.

¹²⁰⁹ Ricoeur, „Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics“, 107.

3.3.3 Питање субјекта

Могу се уочити занимљиве сличности између Јунгових појмова *Ја*, *Сопство* и *индивидуација* и Рикерових размишљања о субјекту.

Као што је то детаљније изложено у одељку 2.2.3.6.1, Рикер сматра да треба правити разлику између знања о себи и аперцепције себе и својих чинова. Ја се не може спознати у некаквој рефлексiji као непосредној свести о самом себи. Штавише, по Рикеру, ту се у почетку налази лажни *Cogito*, лажна свест. Ја до себе може доћи једино кроз *рефлексију као самоинтерпретацију*, која је труд да се поново задобије Ја оног *Ego cogito* у огледалу његових објеката, његових дела и његових чинова. Ја у почетку не поседује оно што јесте и тек кроз такву рефлексију присваја своју снагу да егзистира и жељу да буде, кроз дела која сведоче о тој снази и тој жељи. Јунгово виђење се не разликује превише од наведеног, уколико се његов појам *Сопства* схвати као оно што се досеже рефлексијом као самоинтерпретацијом, а *Ја* као оно интерпретирајуће, што задобија, присваја себе кроз самоинтерпретацију. За Јунга, *Ја* не одражава целину човека, није „прави“ субјект, за којег је Јунг издвојио посебан термин – *Сопство*. Може се рећи да је за Јунга *Сопство*, оно што се кроз егзистенцију показује у објектима, делима и чиновима индивидуе, а Ја о којем говори Рикер могло би се посматрати кроз два начина битка човека, која се могу представити Јунговим *Ја поистовећеним са персоном* и *Ја на путу индивидуације*. *Ја поистовећено са персоном* не види да извор смисла, из којег израста како свет, тако и оно само, није у њему, већ у колективним факторима. То да Ја није место смисла Јунг изражава говорећи о колективном несвесном као иманентној психолошкој структури субјекта који претходи развоју Ја. Погрешно видећи себе као место смисла, Ја тренутну самоинтерпретацију проглашава непосредним сагледавањем себе, заснивајући тако свој идентитет у смислу *idem*, како би то казао Рикер. Такво Ја је упоредиво са оним што Рикер описује као *карактер*. Када Јунг уопштено говори о одигравању једнозначних улога које заједница очекује да индивидуа одиграва користи термин Персона. *Ја поистовећено са персоном* је изгубило контакт са својом историчношћу, која лежи у основи идентитета *ipse*, и испушта из вида сопствено *израстање* из колективног, као носиоца још неиспричаних прича, и *конфигурисање* сопствене животне приче и себе као лика у њој. Оно је окупирано својим улогама

и објектима у садашњости и на тај начин изгубљено међу њима. Ослањајући се на Рикера, може се рећи да заблуда о сопственој супстанцијалности, коју такво Ја има, потиче од доминације седиментације и интериоризације над иновацијом, што чини да идентитет *idem* препокрије *ipse*.

Међутим, Ја треба да прихвати да постављење себе није дато него је задатак, како то каже Рикер. Слично, Јунг говори да се Ја задобија током живота индивидуе кроз сударе соматског фактора са околином, и пошто се једном конституише као субјект, наставља развој кроз даље сударе спољашњег и унутрашњег света.¹²¹⁰ Раније је било речи о томе да се спољашњи и унутрашњи свет могу разумети као оно што сусреће из колективне психе, као заједничке значењске мреже, и да је увек са тим светом саприсутан „субјект“, те се може рећи да је поменута конституција субјекта, заправо, самоинтерпретација Ја, којом Ја присваја себе. Спрам откривања оног што сусреће из света откључује се и битак човека. Делајући у свету човек ступа у битак и с обзиром на то делање и његове продукте интерпретира себе као субјекта. Сан се, такође, може посматрати као својеврсни битак-у-свету, те интерпретација сна такође води самоспознаји, тј. самоинтерпретацији којом Ја задобија и присваја себе. Дакле, Ја најпре није своје и да би спознало и присвојило себе, да би било сопствено, претходно мора изгубити себе, тј. одустати од хибриса свести и прихватити да оно није то што најпре види као себе. Тек интерпретирајући своја дела, која сведоче о нашој егзистенцији, ми кроз рефлексiju присвајамо себе, бивајући *сопство*. Већ у Јунговим раним радовима бива јасно да оно што карактерише *Ја на путу индивидуације*, за разлику од *Ја поистовећеног са персоном*, јесте узимање у обзир историчности битка човека. Кроз сазнање да је Ја бачено у егзистенцију и да смисао из којег израста није у њему већ у колективном, акценат се не ставља толико на тренутни склоп универзалних садржаја који га чине већ на историју настанка тог склопа, на начин доношења избора.¹²¹¹ Сваки избор је, заправо, настављање егзистенције, а интерпретација тог избора присвајање сопствене егзистенције. Такво Ја, које *рефлексijом као интерпретацијом* задобија себе, блиско је оном Ја за које Јунг каже да је *на путу индивидуације*. Рефлексija о којој Рикер говори, је присвајање (апропријација) наше снаге, напора да

¹²¹⁰ Видети стр. 29–30.

¹²¹¹ Видети стр. 51–52.

егзистирамо и жеље да будемо. То је процес којим се оно што је било туђе чини својим и неизоставни је исход сваке интерпретације. Међутим, у том процесу задобијања никада се не може стићи до краја, зато Рикер користи у опису Кантов термин *aufgegeben* да би истакао да циљ није и не може бити неко Ја *по себи*, већ се непрекидно могу само откривати предуслови тога Ја, може му се само асимптотски приближавати, али га је немогуће коначно досећи. Јунг на сличан начин види *индивидуацију*. Сопство је онај недосезиви, антиципирани циљ ка којем се креће у спознаји себе, „прави субјект“ којем се Ја асимптотски приближава, али га не досеже. Задобијајући себе у процесу индивидуације Ја је ближе Сопству, које, ипак, није нешто супстанцијално, унапред постојеће, које се може исцрпити и тако у потпуности захватити. Јунгово Сопство је виртуелни центар између свесног и несвесног индивидуе, који се, Рикеровим језиком, може исказати као неухватљива тачка у току интерпретације која, услед суштинске кружне (пре спиралне) структуре интерпретације, већ у себи носи рефигурацију која изнова баца светло на префигурацију из које се конфигурацијом до ње дошло. Јунг ову проблематику на сличан начин описује кроз компензаторну природу психе.

С обзиром на то да је самоспознање самоинтерпретација, и да егзистенција долази до израза, до значења и до рефлексije само кроз интерпретацију свих значења која долазе на светлост у свету културе, зависно од типа интерпретације, Рикер говори о археологији и телеологији субјекта. Егзистенција постаје *сопство* само присвајањем ових значења, која најпре обитавају „вани“ у делима, институцијама и културним споменицима у којима је живот духа објектификован. Рикер, говорећи о археологији субјекта и психоанализи, као и Јунг, истиче значај демаскирања принципа задовољства, као архаичну форму човека, у његовим рационализацијама, идеализацијама и сублимацијама, и анализу као свођење „очигледне“ новине на оживљавање старог, тј. на заменско задовољење, обнављање изгубљеног архаичног објекта, изданке раних фантазија/фантазам, тј. као обнављање старог у цртама новог. За разлику од Фројда, који се на овоме задржао, Јунг је, као и Рикер, прихватио и други тип интерпретације, којим се значење не види у оном што је иза већ што је испред субјекта, што га извлачи из инфантилности и осветљава његов телеолошки аспект.

Осим *Сопства* које би било оно што је присвојено кроз интерпретацију као археологију и телеологију субјекта, у Рикеровом виђењу сопства може се наћи још једна паралела са Јунговим Сопством. Наиме, Рикер говори о *алфи археологије* и *омеги телеологије* које су изван моћи контроле субјекта, тј. о *Светом*, које се манифестује у феноменологији религије, које влада човековом егзистенцијом постављајући је апсолутно, као снагу и жељу да буде. О нечему сличном Јунг говори описујући *индивидуално Сопство* као део, извадак, представника, нечег универзално присутног, које се изнова рађа у сваком створењу, а које је *Сопство* као импулс ка индивидуацији и њен носилац. Није Ја иницијатор индивидуације, нити је крајња инстанца која њом управља.

* * *

Рикерова анализа *мимезис* и истраживање паралеле између живота и приче, као и замисао о испосредованости личног идентитета наративом, представљају добар оквир за сагледавање појма *индивидуације* у аналитичкој психологији.

Истражујући наратив¹²¹², Рикер говори о *Мимезис 1*, као о *префигурацији*, која претпоставља значењску мрежу на основу које се нешто може интерпретирати као људска радња, а не као било какво кретање. Захваљујући овој префигурацији могућа је *Мимезис 2*, тј. *конфигурација*, којом се из множине истовремених догађаја, који се ређају епизодијски, издвајају поједини и увезују у смислену целину, чинећи тако да се, посредством наратива, приче, из појединачног појави опште и из епизодијског нужно или вероватно. Међутим, Рикер не остаје на опису наратива у оквиру књижевности, тј. на излагању услова настанка приче и њених карактеристика. Он додатно указује да се сам живот може посматрати као наратив. У складу са описом *Мимезис 1*, живот има капацитет да буде испричан, јер своја делања и трпљења разумемо кроз семантику радње и симболичко посредовање и она су као таква у потрази за причом. Захваљујући том капацитету, живећи, ми заправо ткамо живот, правимо причу, тј. конфигуришемо. Живљењем се догађаји повезују у смислену целину која је као могућност већ присутна у префигурацији. Човек постављен у битак, у егзистенцију, је попут комада вуне који у својој безобличности носи мноштво потенцијалних остварења и из којег најпре настаје

¹²¹² Видети стр. 182–189.

нит, која се, потом, плетењем уобличава у препознатљиво и јединствено парче тканине. Одавно позната метафора.

До сада је више пута било речи о томе да се колективно несвесно, али и колективна свест, као колективни аспекти психе, могу посматрати као значењска мрежа, тј. имплицитна структура смисла, која чини да човек себе и свет разумева на специфичан начин. Догађаји у човековом животу су овом значењском мрежом предодређени да буду смислено повезани. У том контексту се о колективном аспекту психе, у оквирима аналитичке психологије, може говорити као о својеврсној *префигурацији*. Архетипови као истакнути делови ове мреже, али ништа мање и структура улога похрањених у колективној свести, чине да се акције човека разумевају из унапред постојеће семантике радње и симболичке испосредованости. У том смислу психа представља потенцијал из којег се развија индивидуа, односно, представља још увек неиспричану причу, и из тога производи оно збуњујуће преклапање значења термина *Сопство* са значењима термина *психа*, нпр. када се каже да је *Сопство* самерљиво са *светом* или да је постојало пре Ја. Из психе као значењске мреже израња живот, израња индивидуа. Није на одмет и овде још једном истаћи питање оправданости аналогија између Јунга и модерних херменеутичара, у овом случају Рикера. Наравно, Рикер не говори о несвесном као аспекту психе, али говори о семантици радње и симболичком посредовању који постоје пре индивидуе, пре њене свести. Као и током поређења са Хајдегером и Гадамером, основна примедба извире из онтолошког питања о поменутој значењској мрежи. Да ли се са њом рађамо или се у њој рађамо? Хајдегер је указао на проблем оправданости самог питања. Како уопште можемо разумети нешто што је у основи сваког нашег разумевања? Ипак, тачно је да је Јунг говорио о томе да ако би на свету остао само један човек изнова би се развили исти митови и бајке, јер архетипови не леже искључиво у продуктима културе и не преносе се традицијом. Међутим, говорио је и да се архетипови не могу спознати по себи, већ се могу само *закључити* из њихових манифестација, које су ништа друго до производи културе, доступни управо кроз традицију. Проблем је, заправо, у постављању самог питања. Није скандал филозофије, како каже Хајдегер, у томе

што не можемо још увек да одговоримо на питање о реалности, већ што такво питање уопште постављамо.¹²¹³

Дакле, из психе као значењске мреже, као својеврсне префигурације, развија се живот индивидуе као повезивање догађаја у интелигибилну целину, као сагласно несагласје, како уме да каже Рикер. Овим *конфигурисањем*, „причањем“ животне приче, израста и „субјект“ као њен главни актер или, језиком аналитичке психологије, актуелизује се Сопство. За Рикера, конфигурација се одвија спрам узора из традиције, док код Јунга живот тече као актуелизација образаца које представљају архетипови или као понављање у сопственом животу њихових интерпретација, заступљених у колективној свести. Архетип собом носи ону завршну тачку с које се смисао може видети као целина, тј. захваљујући чему се појединачни догађаји повезују у смисаону повест. Као и наротив, живот карактерише иреверзибилност и отвореност према напред, према оном следећем.

Може се рећи да је човеков живот увек смислен, да оно Ко човековог битка, као Сопство, пише животну причу која је потенцијално већ садржана у мрежи значења. Међутим, животна прича је истовремено и „читана“, тј. присутан је и онај Ко аспект човековог битка да сваки нови догађај разумева на основу антиципиране целине коју присваја као *своју* причу. Овде је на делу својеврсна рефигурација. За Рикера, прича није само причана, већ и живљена. Она мења искуство читаоца рефигуришући његово претходно разумевање, што повратно утиче на префигурацију, чиме се наставља неизбежни круг или спирала интерпретације. Овај „читалац“ се може видети као аспект оног Ко човековог битка близак оном што се у аналитичкој психологији исказује као Ја, а о којем се може говорити и као о носиоцу личног идентитета. Сопство је оно што „пише“ животну причу, али и оно што прича исказује као актера приче. Сопство ће бити сасвим познато тек када прича буде до краја прочитана, а пре тога је увек само антиципирано. Уколико се нови догађај не може уклопити у антиципирану целину она се мења, а повратно са њом и значење претходних догађаја. При том, „написана“ животна прича је остала иста, али је и другачија, с обзиром на промењени смисао. Због тога структура наратива има моћ да изрази специфични битак човека, такав да се може реидентификовати и као нешто исто и као другачије, те се говори о *наротивном*

¹²¹³ Видети стр. 217.

идентитету. Ја које се идентификује са својом антиципацијом Сопства је остало исто, у смислу да се ради о истој причи и истом Сопству као „лику“ којег прича описује, али је и промењено, с обзиром на промену антиципације Сопства са којом се идентификује, односно, присвојене самоинтерпретације. Овај кружни или, прецизније речено, спирални процес, описује оно што се у аналитичкој психологији означава термином *индивидуација*. С обзиром на то да Ја никада не долази до краја приче са чијом се интерпретацијом идентификује, Сопство увек остаје недостижни циљ и као антиципација целине покретач Ја.

4 ЗАКЉУЧАК

У другој глави рада представљене су кључне идеје аналитичке психологије и неки од радова три модерна мислиоца у области херменеутичке филозофије (Хајдегер, Гадамер и Рикер). Док је излагање аналитичке психологије обухватило Јунгов опус од првих до позних радова, приказ дела поменутих филозофа је сведен на оне теме које су одабране као значајне за ово истраживање. Сходно томе, развој неких од кључних Јунгових концепата је приказан хронолошки, што није случај са материјалом који се односи на херменеутичку филозофију. Овде представљени текстови херменеутичке филозофије не одражавају увек крајњи израз мисли њихових аутора. Ипак, хронолошки аспект је, у извесној мери, присутан у редоследу излагања од Хајдегера, преко Гадамера, до Рикера. Наиме, Хајдегерово дело *Битак и време* сигурно је имало велики утицај на Гадамера, а несумњиво је и да је Рикер, пре писања радова разматраних у овом истраживању, био упознат са Гадамеровим делом *Истина и метод* и да се на њега, као и на Хајдегеров *Битак и време*, повремено реферише. У смислу представљања развоја мисли аутора, може се рећи да је највише закинут Хајдегер, чији су текстови након тзв. заокрета потпуно изостављени. Ипак, било је нужно негде повући границу, а осим тога, управо се Хајдегерови ранији радови најчешће наводе као посебно значајни за развој херменеутичке мисли.

У трећој глави рада је, кроз непосредно суочавање идеја Јунгове аналитичке психологије и модерне филозофске херменеутичке мисли, истраживано њихово међусобно прожимање. Основна замисао је била да се кроз укидање раздаљине између њих, директним постављањем једне уз другу, формира тензија и покуша успостављање дијалога, који би могао бити плононосан, у смислу препознавања обостраних предрасуда и даљег развоја разумевања. Указано је на сличности и неке разлике, при чему је, у складу са херменеутичком парадигмом, избегнуто некакво коначно изјашњавање и уместо тога задржан став упитаности.

Циљ овог закључног поглавља је да се оно што је у истраживању разматрано што је могуће концизније изложи с обзиром на хипотезе које су водиле истраживање. Можда пре него да је закључак у ужем смислу речи, ово последње поглавље представља неку врсту резимеа, којим се излаже једна могућа интерпретација Јунгове аналитичке психологије, израсла из спајања са хоризонтом

модерне херменеутике. Резултати истраживања неће бити детаљно образлагани на овом месту, како би се избегло понављање, али ће се јасно реферисати на оне делове текста у којима је дата проблематика шире разматрана.

4.1 Оправданост постављених хипотеза

Прва хипотеза је претпостављала да је с обзиром на онтолошке темеље и однос према методи, аналитичка психологија много ближе схватањима модерне херменеутичке филозофије, него доминирајућој научној парадигми и експерименталном методу.

Истраживање је показало да је Јунг био врло неодређен у изношењу својих онтолошких претпоставки, па чак и контрадикторан, што допушта могућност да се, у зависности од усвојеног онтолошког става, његово дело веома различито интерпретира. Ово истраживање је посебно истакло једну од више заступљених перспектива. Наиме, након темељне анализе Јунговог дела не може се избећи снажан утисак да опис човека, као неког сазнавајућег субјекта који гради представу о некаквом реалном свету, постојећем изван њега и његове субјективне сфере, не одговара сасвим слици човека у аналитичкој психологији. Ово посебно долази до изражаја када се Јунгов опус чита у паралели са делима модерних херменеутичких аутора. Радови Хајдегера, Гадамера и Рикера помажу да се у Јунговим текстовима уочи како имплицитна онтологија аналитичке психологије не прилеже глатко уз базичне поставке материјализма, реализма и позитивизма.

Јунг је био врло недоследан у свом размишљању, па је веома тешко, чак немогуће, навести његов коначни став према неким питањима. Ипак, у његовом делу се јасно препознаје сумња у материјалистичко виђење света. Не само да Јунг одбија да психу посматра као прост одраз физичких и хемијских процеса, као епифеномен органских процеса у мозгу, већ одбија да посматра материју као основ егзистенције, тврдећи да је она само хипотеза и да је једина форма постојања о којој имамо непосредно знање психичка. Код Јунга, и поред тога што уме често да се позива на Канта, такође је присутна сумња у постојање неког од нас независног света којег сазнајемо кроз стварање некакве представе о њему, мање или више адекватне. Он истиче да је само психичка егзистенција непосредно верификабилна и да је свет, у степену у којем не преузима форму психичке представе, виртуелно

непостојећи. У вези са представом, Јунг изражава сумњу у оправданост питања о њеној „валидности“. За њега представа не може бити предмет критике когниције или научног искуства, већ се једино може питати да ли је садржај присутан или не, те ако је присутан, он је по себи валидан.¹²¹⁴ Није коректно питање у којој мери представа одговара некаквој реалности, она је сама „реалност“. Ово приближавање појмова *биће* и *представа* може навести да се запита у којој мери се аналитичка психологија заснива на идеалистичким претпоставкама?

Из Јунговом дела неретко израња виђење да се субјект и објект, човек и свет, не могу посматрати независно, већ да су међусобно саодређени. Јунг ово покушава да изрази веома комплексним појмом *психе*, који се у појединим контекстима користи слично Хајдегеровим појмовима *битак-у-свету*, *свет* и *световност*.¹²¹⁵ Попут Хајдегеровог *света*, у једном свом аспекту, психа изражава априорну, дељену мрежу значења, тј. мрежу међусобних упућености, из које бића из света сусрећу. При том, ова мрежа се не разматра изоловано од Ја, већ заједно са њим карактерише специфични човеков битак, слично оном како Хајдегер описује *битак-у-свету*, кроз аспекте световности и оног што би било одговор на питање Ко човековог битка, сопство. Сопство и свет раздвојени су термилошки само због потреба разумевања.

У аналитичкој психологији, Ја никада није без представа, као света. Веома је битно назначити да се у аналитичкој психологији Ја не поистовећује са свешћу, што Јунг јасно истиче када назива Ја *виртуелним центром* садржаја свести и када каже да оно *само почива* на укупном пољу свести, али се од њега *не састоји*, јер се тада од њега не би разликовало. Такође, Јунг каже да се усуђује да изложи само формално одређење свести као квалитета оног психичког које ступа у однос са Ја.¹²¹⁶ Стиче се утисак да се Ја пре конституише из садржаја свести, што су *представе*, него да јесте свест у којој се конституишу *представе*. Свест није једна од карактеристика Ја, већ некакав квалитет онога што ступа у однос са Ја, а што истовремено кроз ту релацију одређује и само Ја. Нажалост, реч *садржај* наводи на то да је нешто садржано у нечему и заводи на интерпретацију представа као менталних копија реалних објеката које су садржане у свести као некаквој

¹²¹⁴ Видети стр. 196.

¹²¹⁵ Погледати 3.1.1.1 и 3.1.1.4

¹²¹⁶ Видети стр. 28.

менталној сфери субјекта. Ипак, као што је управо поменуто, Ја је *виртуелни центар свести* и са њом се не поистовећује. Ако се каже да је нешто садржај свести то не значи да је садржано у Ја. Представа и Ја су одређени свешћу као релацијом, чиме се изражава суштина човековог битка. Овде је важно запазити својеврсни интенционални однос који не припада Ја, као некаквом субјекту који би могао постојати без представа, објеката, већ је сам субјект, само Ја, интенционално структуриран. Као што каже Хајдегер, интенционални однос не израста најпре кроз актуелно постојање објеката, већ лежи у самом одношењу, нпр. као опажању, било да је реч о илузији или не, јер да бих се варао у опажању оно већ мора бити опажање нечега.¹²¹⁷ Таква интенционалност је одређење субјекта и прилично добро описује међуоднос појмова *свест*, *Ја* и *представа* у аналитичкој психологији.

Могло би се рећи да Јунгов појам Ја представља део одговора на питање Ко човековог битка, којим се истичу *свесност*, у смислу интенционалне структуре субјекта, „*мојост*“, у смислу да се мој битак увек доживљава као мој и *самосознаја*, у смислу некакве *присвојене самоинтерпретације*, тј. рефлексije као интерпретације, о којој говори Рикер.¹²¹⁸ Потпунији одговор на питање Ко у аналитичкој психологији је, такође, *Сопство*, али у вишеструкости значења које термин носи. С једне стране, *Сопство* у аналитичкој психологији изражава човека као догађај, као испољавање у свету, као диференцирање од колективног које се налази у основи битка сваког човека, а које се ван битка индивидуе не може ни замислити, јер се само кроз индивидуу актуелизује.¹²¹⁹ С друге стране, термином *Сопство* се означава један мод човековог битка, који се исказује и изразом *Ја на путу индивидуације*.

Што се тиче става према питању метода и истине, истраживање је показало да аналитичка психологија види као илузију стремљење ка некаквој строгој објективности што, наравно, има основа у већ поменутој сумњи у становиште реализма. Осим тога што заступа „валидност“ представа, аналитичка психологија заузима чврст став да је немогуће бавити се објектом искључујући утицај субјекта. Јунг је у том смислу говорио о тзв. „личној једначини“, која је увек присутна и која се не сме игнорисати. Већ самим тим што сумња у *неистинитост* представа,

¹²¹⁷ Видети стр. 115–116.

¹²¹⁸ Видети стр. 175–177, 272–274.

¹²¹⁹ Видети стр. 65.

аналитичка психологија не види потребу за трагањем за „објективном“ истином и није склона веровању у могућност проналажења универзалног метода који ће нас са сигурношћу довести до ње и некакве коначне спознаје. Ако би се морало говорити о некаквом „методу“ који следи аналитичка психологија он би био херменеутички, што подразумева свест о томе да је свако сазнање интерпретација предодређена предразумевањем, из чега проистиче кружна структура разумевања као израз суштине човековог битка, која се не може избећи. Јунгов „метод“ је непрестано кружење око предмета интерпретације, посматрање и разматрање предмета увек изнова и то увек из другог угла, при чему се оно другачије може уочити само спрам оног што се тренутно држи. Јунг експлицитно наводи слабости, односно заблуду експерименталног метода¹²²⁰, истичући да истраживачи занемарују колико су сами, као субјекти који се постављају наспрам објекта, укључени у процес сазнања, односно занемарују колико је сам процес интерпретативан, а не просто акумулативан. Свако питање које се поставља и потврђује експериментом долази из неког предразумевања саме ствари и сваки одговор који се читава у резултатима происходи из унапред направљене селекције онога што се анализира, која је такође произашла из предразумевања. Ни питање ни одговор неће захватити целину. Осим с обзиром на управо наведени однос према методу, Јунг је близак Гадамеру¹²²¹ и у погледу дијаложке структуре разумевања. Јунгов „метод“ интерпретације суштински је дијаложки, било да је реч о дијалогу са другом особом или са несвесним, који је *неугодно* дијалог са традицијом јер се спроводи кроз језичко мишљење, које се као оруђе културе развило вековним васпитним радом из субјективно-индивидуалног у објективно-социјално.¹²²² У оба случаја срж поступка је суочавање Ја са његовим сопственим предрасудама, при чему се оно упознаје са тим да није самопостављено и да је истина његова „истина“. Кроз дијалог са другим, Ја долази у позицију да суочавањем са различитим, новим, осветли предрасуде на којима је засновано и да кроз спајање сопственог хоризонта са хоризонтом другог изнова интерпретира себе и свет.

¹²²⁰ Видети стр. 90–91.

¹²²¹ Погледати 3.2.5

¹²²² Видети стр. 77.

Јунг је инсистирао на томе да су теорије само помоћна средства како би се могла одржати упитаност¹²²³, тј. како би се спрам њих могло указати оно различито. Теорије морају остати отворене и спремне на промену. Може се рећи да је Јунг потпуно сагласан са Гадамеровим ставом да знање стиче само онај ко зна да не зна, а не онај ко је бескомпромисно уверен у своју теорију, своју истину и метод који ће до ње довести. Односно, знање стиче онај ко је спреман да допусти да се његове предрасуде разбију о истину другог, како је то лепо изразио Гадамер.

У вези са првом хипотезом могло би се резимирати да се у Јунговом опусу скрива једна интерпретација аналитичке психологије, додуше, никада јасно исказана, којом се одбацују материјалистичке, реалистичке, али и идеалистичке поставке, и којом се на један другачији начин описују човек и свет. У оквирима овакве интерпретације, однос између субјекта и објекта се види много „интимнијим“ него што је то случај са владајућим претпоставкама у науци и битак човека се сагледава као сапостојање са светом. Без света нема ни Ја. Последица ових имплицитних онтолошких поставки јесте сумња Јунгове аналитичке психологије у искључиву предност експерименталног метода као средства за стицање некаквог објективног знања и приклањање интерпретацији.

* * *

Друга хипотеза којом се водило истраживање претпостављала је да би Јунгови несигурни покушаји да на нов начин опише човека и свет могли наћи подршку у Хајдегеровој филозофији пре тзв. „заокрета“ и филозофији Гадамера и Рикера, пре свега с обзиром на базичне појмове колективног несвесног и архетипа, које Јунг до краја живота није успео на задовољавајући начин да изрази.

Истраживање је показало да није могуће изложити ове појмове без дубљег захватања осталих повезаних појмова аналитичке психологије, нпр. појмова представа, свест, колективна свест, Ја, Сопство, индивидуација. Стога, закључак истраживања вођеног другом хипотезом нужно је обједињен са закључком који се односи на четврту хипотезу, која је претпостављала да ће у светлу Хајдегера, Гадамера и Рикера поједини битни појмови аналитичке психологије задобити другачији сјај и да ће се истаћи да се појам Сопства, кроз који се прелама највећи број појмова аналитичке психологије, не односи на неко фиксно, непроменљиво

¹²²³ Видети стр. 243–245.

језгро, већ да је много сложенији и да, уместо на некакву супстанцијалност, пре указује на једну специфичност битка човека. Излагање које следи требало би да употпуни и делове изнете у оквиру одговора на прву хипотезу.

Разматрање Хајдегерових, Гадамерових и Рикерових промишљања указало је на могућност успостављања значајних паралела са Јунговим поимањем субјекта. На пример, Рикер¹²²⁴ напомиње да не треба поистовећивати *Ја јесам* и *Ја мислим*. *Ја јесам* није самоспознаја, већ слепа истина која не даје одговор на питање Ко човековог битка. За разлику од самодатости оног *Ја јесам* у некаквој врсти аперцепције, у шта се не може сумњати, у рефлексiji Ја могу мислити себе и онако како нисам и, по Рикеру, тако себе најчешће и мислим. Нешто слично говори и Хајдегер када каже да се Ја у свагдашњем феноменалном склопу повезаности битка некада разгрће као своја супротност.¹²²⁵ Јунг, такође, истиче да треба бити обазрив са оним Ја. Као Рикер¹²²⁶ и он сматра да Ја није самопостављено и да није извор смисла, већ се мора задобити, открити у документима његовог живота и бити „посредовано“ идејама, акцијама, делима, институцијама и споменицима, који га објективизују. Могло би се рећи да се термином Ја у аналитичкој психологији приближно означава онај аспект Рикеровог Ја о којем он говори као о самозадобијајућем, самоспознајућем, самоинтерпретирајућем Ја, тј. Ја задобијено у рефлексiji као интерпретацији, док је аспект Ја исказан оним *Ја јесам*, а који се не може непосредно *спознати* у рефлексiji, већ остаје на нивоу аперцепције, у значајној мери покривен Јунговим појмом *Сопство*. Дакле, Ја аналитичке психологије се може третирати као Рикерово Ја које задобија себе у рефлексiji која је интерпретација „докумената његовог живота“. Такво Ја је својеврсна *присвојена самоинтерпретација*.

У вези са „документима живота“, на овом месту упутно је кратко поновити да се у аналитичкој психологији, бар у оним деловима који се истичу у овом раду, као једној од њених могућих интерпретација, представа третира као показивање бића, као сама реалност, а не као некаква копија реалности. Такође, она се види неодвојивом од субјекта. Представа сусреће из мреже значења, као аспекта психе, из које израстају све интерпретације, показују се сва бића. Узимајући уз то у обзир

¹²²⁴ Погледати 2.2.3.6.1

¹²²⁵ Видети стр. 107.

¹²²⁶ Погледати 3.3.4

и Хајдегерову напомену да у интерпретацији разумевање разумевајући присваја своје разумљено и да оно приручно њом изричито долази у разумевајући визир, о представама и о свету се може говорити као о интерпретацијама. Са њима ступа у битак и оно Ко, које увек бивствује у свету, никада ван њега. Ко човековог битка се објективизује у идејама, акцијама, делима, институцијама и споменицима, као интерпретацијама, тј. у „документима живота“, да би се кроз рефлексију као самоинтерпретацију, самоспознају, повратно присвојило као Ја. У овоме се уочава кружна структура, о којој ће бити више речи при излагању херменеутичког круга. Дакле, човек бивствује разумевајући, тј. интерпретирајући. Бивствујући увек нешто видимо *као нешто* или је у нашим делањима нешто увек присутно *као нешто*. То *нешто* израста из априорне мреже међусобних упућености, мреже значења, а са њим и ми сами. У аналитичкој психологији се могу разликовати три аспекта ове мреже значења: колективно несвесно (објективна психа), колективна свест и лични комплекси.¹²²⁷ Битно је напоменути да се ови аспекти не могу посматрати изоловано једни од других, јер чине јединствену мрежу и саодређују један другог, али се за потребе разумевања у њима могу препознавати мање и више наглашени моменти.

Колективно несвесно се може разумети као језгро мреже значења које је заједничко за цело човечанство. Захваљујући овом аспекту сви људи „имају“ исти свет, деле исти свет, и развијају своје праксе у њему, те се за човеков битак може рећи да је увек битак са другима у дељеном свету. Управо захваљујући овој заједничкој мрежи значења ми можемо разумети другог као биће чији је битак исти као наш и бивствовати заједно са њим у дељеном свету.¹²²⁸ На овом месту треба истаћи да Јунг, мада уме да говори о садржајима колективног несвесног као о вечним урођеним формама и идејама, такође, описује колективно несвесно као седимент искустава која су се понављала, као резултат функционисања низа предака, указујући тиме на његов историјски карактер.¹²²⁹ Управо овај моменат се истиче у интерпретацији аналитичке психологије која произилази из овог истраживања. Нажалост, Јунг често неоправдано занемарује, повремено и искључује, аспект историчности колективно несвесног, који је несумњиво

¹²²⁷ Видети стр. 203–208.

¹²²⁸ Видети стр. 108, 204.

¹²²⁹ Видети стр. 41–42.

присутан у његовом делу, или одбија могућност његовог изграђивања преношењем несвесних традиција путем језика, при чему, с друге стране, допушта *биолошки, праисторијски, несвесни развој* у архаичном човеку¹²³⁰, али су сами изрази „биолошки развој“, „праисторијски развој“ и „несвесни развој“, код њега веома нејасни, чак међусобно сукобљени.

Колективно несвесно се у аналитичкој психологији описује и кроз појмове архетипа и архетипске представе, којима се, такође, подвлачи интерпретативна природа нашег битка. Термином архетип се исказује то да већ постоји разумевање које ће кроз интерпретацију присвојити своје разумљено, док се термином архетипска представа означава сама интерпретација и то како у њеном „представном“, тако и у „делатном“ аспекту.¹²³¹ О „представном“ лицу интерпретације биће више речи касније. Архетипска представа је својеврсна „конкретизација“ архетипа у индивидуи, али треба имати на уму да се архетип не може наћи одвојено од архетипске представе. Као што је више пута назначено, са откривањем света кроз интерпретацију увек је саприсутан и онај аспект Ко човековог битка, изражен присвојеном самоинтерпретацијом, тј. неко Ја којим човек одговора себи на питање Ко. С обзиром на то, архетип и архетипска представа би се могли излагати и у контексту Хајдегерове анализе *битка-у-свету*. Наиме, архетипови се откривају као истакнути делови мреже значења, тј. колективног несвесног, који се констелишу неком могућношћу човековог битка и тако организују мрежу значења као свет из којег израстају даље интерпретације бића и себе.¹²³² Оваква интерпретација архетипова истиче њихов двоструки ефекат – каузални и телеолошки. Могло би се рећи да човек бивствује архетипски, али архетип није доступан као нешто по себи, јер није могуће разумети оно што је предуслов сваког разумевања, сваке интерпретације. Јунг јасно каже да смисао архетипа „по себи“ никад није био свестан и никада то неће бити, да је увек само тумачен и увек ће се само тумачити, при чему свако тумачење полаже право на истину.¹²³³ Поставља се питање чему онда уопште постулирање архетипа „по себи“, није ли излишно? И сам Јунг није начисто са овим, па проглашавањем питања

¹²³⁰ Јунг, *Сан и тумачење снова*, 64.

¹²³¹ Видети стр. 202.

¹²³² Видети стр. 201.

¹²³³ Видети стр. 37–38.

порекла архетипа метафизичким избегава даље упетљавање. Чини се да проблем архетипа лежи у циркуларности овог појма, а да се нека врста разрешења налази у прихватању кружне структуре самог човековог битка.

Суштинска немогућност разумевања архетипа „по себи“ и колективног несвесног додатно истиче историчност и значај *колективне свести*, као другог аспекта мреже значења. Појам колективне свести је изузетно присутан у Јунговој аналитичкој психологији, али његов значај није довољно експлицитно наглашаван. Чини се да је откриће дубоких структура смисла, које су најчешће изван видика Ја у свакодневном битисању, завело Јунга да неоправдано стави у други план колективну свест, без које би те структуре остале изван разумевања. Може се рећи да у аналитичкој психологији колективна свест изражава онај аспект мреже значења који покрива скуп владајућих интерпретација насталих током историје одређене друштвене заједнице, чинећи је тако културном заједницом. Мада се у Гадамеровом излагању предрасуда и традиције могу наћи неке заједничке карактеристике са колективним несвесним и архетиповима¹²³⁴, његови концепти су ипак много ближи оном о чему је Јунг говорио, нажалост штуро, као о колективној свести.¹²³⁵ Њу Јунг описује као дух традиције и скуп интерпретација које се смењују током историје.¹²³⁶ Као код Гадамера, у вези са традицијом, и код Јунга језик игра суштинску улогу у формирању колективне свести. Језик је медијум у којем колективна свест израста кроз усаглашавање у заједници, али је и њен носилац. Јунг сматра да само фантазијско мишљење открива дубоке структуре смисла, независно од језика, али сматра и да се оне могу разумети повезивањем са оним што је у колективној свести, односно, у језику. У овом раду се истиче ова испреплетаност представног, имагинативног и језичког до те мере да се реч и представа излажу као два лица истог, што ће бити детаљније изложено у делу закључка који се односи на пету хипотезу.

Трећи аспект значењске мреже, за који се користи термин лични комплекси, покрива скуп интерпретација утврђених током бивствовања индивидуе, а које су и саме израсле из колективне психе и колективне свести.

¹²³⁴ Видети 222–226.

¹²³⁵ Видети 227–228.

¹²³⁶ Видети стр. 33–34.

У истраживању је показано да опис предструктуре разумевања, на коју је указао Хајдегер, може из другог угла осветлити поимање света и човека у аналитичкој психологији.¹²³⁷ У складу са тим да свака интерпретација израста из одређеног *предимања*, *предвида* и *претхвата* (предконцепата) може се говорити и о израстање Ја, као својеврсне самоинтерпретације. Психа, као целина мреже значења, у том случају се посматра као предимање из којег ће, у зависности од тога који аспект значењске мреже доминира као предвид или као претхват, израстати конкретна интерпретација света и самоинтерпретација.

У једном случају интерпретација може бити развијана претхватом којим доминирају лични комплекси, те се феномени гурају у ригидне, њима непримерене обрасце. Свет се показује из веома ограничене перспективе и остају у тами многобројне међусобне упућености бића која из света сусрећу. Спрам такве интерпретације света сапостојаће једно Ја којем се отварају веома сужене могућности битка и показује се веома ригидна личност. Ово постаје евидентно када интерпретације себе и света дођу у сукоб са владајућим интерпретацијама у културној заједници, што нагони на промену и преиспитивање сопствених предрасуда и води даљем развоју личности. Ако је присутан већи број личних комплекса, Ја је расцепано јер сваки пут израста из „различитих светова“. У другом случају, предвидом и претхватом може доминирати колективна свест. Феномени се откривају у својим најчешће показиваним аспектима, свет се интерпретира онако како га види *било ко*. Спрам таквог света сапостоји Ја које се идентификује са различитим друштвеним улогама унутар дате културне заједнице и занемарује своју специфичну херменеутичку ситуацију, услед чега му остаје замрачена разноврсност аспеката бића која га сусрећу из света и избори својствени само њему. Овакво Ја, тј. такав начин бивствовања, у аналитичкој психологији исказује се термином *персона*, односно, могло би се рећи да човек бивствује као *Ја идентификовано са персоном*. Нешто слично се може наћи у Хајдегеровом опису *das Man* и *Man-selbst*.¹²³⁸ На овај начин се човекова личност распршује у колективним улогама, што постаје очигледно у ситуацијама конфликта улога, када снажно израња питање *Ко сам?* Трећа могућност је да се сопствени битак и свет

¹²³⁷ Видети стр. 203–208.

¹²³⁸ Видети стр 106–108.

прихвате као интерпретације које никада нису довршене, тј. као оно непрекидно у излагању присвајање оног што је већ разумљено у разумевању. Из таквог разумевања сопственог битка, које се у аналитичкој психологији исказује као *Ја на путу индивидуације* или као *индивидуација* израста једно другачије Ја. О овом моду човековог битка биће више речи у наставку.

На почетку овог дела закључка казано је да аспект Ја о којем Рикер говори као о Ја задобијеном у рефлексiji као интерпретацији, у знатној мери одговара појму Ја у аналитичкој психологији, а да је Ја из оног *Ја јесам* у значајној мери исказано Јунговим термином *Сопство*. Ту се пре свега мисли на онај аспект појма *Сопство* у аналитичкој психологији којим се оно види као својеврсно *догађање* човека, као оно што „претходи“ развоју Ја, што иницира и води диференцијацију и индивидуацију, као оно чијим се деловањем развија Ја и што га обухвата и као оно због чега се Ја осећа као објект неког моћнијег субјекта.¹²³⁹ Паралела између Рикера и Јунга по овом питању је нарочито уочљива када Рикер говори о есхатолошкој функцији егзистенције као алфи сваке археологије и омеги сваке телеологије субјекта, тј. као о оном што влада човековом егзистенцијом постављајући је апсолутно, као снагу и жељу да буде.¹²⁴⁰ Јунг на скоро истоветан начин говори о *Сопству*. У смислу археологије субјекта, Ја израста кроз редуктивну интерпретацију, трагајући за оним што га *гура у битак*, што је узрок онеме што сада јесте, док у смислу телеологије субјекта Ја израста кроз синтетичку интерпретацију, вођено антиципацијом нечега што стоји испред, а захваљујући чему све претходне радње задобијају смисао, што га *вуче у битак*. У оба случаја, оно антиципирано у интерпретацији одговара оном у чему се археологија и телеологија субјекта некако сустичу, а што се у аналитичкој психологији исказује термином *Сопство*.

Када се каже *догађање* човека, мисли се на његово ступање у битак као индивидуе, што се исказује терминима *Сопство* и *Ја*. Са оба термина се одговара на питање Ко човековог битка, с тим што се не мисли на два ентитета, већ на различите аспекте истог. Хајдегерово излагање разумевања и Рикерово одређење дискурса могу у извесној мери демистификовати појам колективног несвесног у

¹²³⁹ Видети стр. 53, 58.

¹²⁴⁰ Видети стр. 178–179.

аналитичкој психологији и његов однос са Сопством и Ја. Тачно је да Хајдегер не говори о несвесном, али говори о „већ разумљеном“ које разумевање разумевајући присваја кроз интерпретацију¹²⁴¹, као и о томе да је целина мреже упућености, из које ствари сусрећу, ретко или никада тематизована, да увек борави у позадини, а ако некада блесне и иступи напред убрзо се наново врати у таму. За интерпретацију Хајдегер каже да је изведени мод разумевања, али то не значи да јој оно претходи у времену. На сличан начин се у аналитичкој психологији говори о колективном несвесном и индивидуалном *Сопству*.¹²⁴² Као и интерпретација, само индивидуа, изражена као Ја и Сопство, има постојање у трајању и следу, чиме психи даје актуелност и егзистенцијални темељ.¹²⁴³ С тим у вези треба бити обазрив када се говори о природи колективног несвесног. О његовом постојању се може говорити само као о „сапостојању“, тј. аспекту човековог битка, а не као о некаквом мистичном свету идеја којег би било и без људи. Однос колективног несвесног и Сопства и Ја, може се упоредити са оним како Рикер описује језика као *langue* и језик као *дискурс*.¹²⁴⁴ За разлику од језика у смислу *langue*, који има синхронијско, „ванвременско“, виртуелно постојање, језик као *дискурс* је *догађај* у времену, али као такав израња из *langue*. На сличан начин се актуелизује *Сопство* из колективног несвесног, тј. израња оно Ко човековог битка. Као што се дискурс актуелизује као догађај, улазећи у битак, али разумева као значење укоренењено у *langue*, и тиме реидентификује, тако се и *Сопство* догађа, али се може реидентификовати само као *значење* укоренењено у мрежи колективног несвесног, као самоинтерпретација, тј. као Ја. Ипак, ово *значење* које се може реидентификовати има увек само претпостављену „идеалност“.¹²⁴⁵ Оно је увек интерпретација. Херменеутичка ситуација се непрестано мења, те оно што се догодило мора се увек изнова интерпретирати, а стабилност онога реидентификованог мора се тражити у инкорпорирању новог у постојећу интерпретацију и у усаглашавању различитих интерпретација. И као што нас интерпретација не може довести до неког оригиналног значења дискурса, како то сматрају Гадамер и Рикер, тако нас ни самоинтерпретација неће довести до

¹²⁴¹ Видети стр. 103.

¹²⁴² Видети стр. 53.

¹²⁴³ Видети стр. 48.

¹²⁴⁴ Видети стр. 146–148.

¹²⁴⁵ *Идеалност* у смислу идеалног, непроменљивог смисла, као код Фрегеовог *Sin*.

некаквог „правог“ Ја, које би било некакво *Сопство* „по себи“, већ ће оно увек представљати само антиципацију целине из које ће се потом реинтерпретирати значења делова који је чине, а они ће изнова обликовати саму антиципацију целине. Веома је важно приметити да када се говори о Ја и Сопству не говори се о некаквим независним ентитетима, већ се овим терминима у њиховој саодређености јединствено исказује онај Ко аспект човековог битка. Штавише, како се не може говорити о човековом битку без света, већ само о битку-у-свету, значења термина *Сопство* се некада преклапају са значењима термина *психа*.

На крају овог резимирања резултата истраживања до којих се дошло под вођством друге и четврте хипотезе, може се рећи да идеје модерне херменеутике изложене у радовима Хајдегера, Гадамера и Рикера представљају хоризонт који је пријемчив за фузију са Јунговом аналитичком психологијом и из овог новог, заједничког хоризонта појмови аналитичке психологије се показују у другачијем руху, чини се, мање заклоњени маглом мистицизма и опсене која их често окружује. Ово је посебно важно у случају када се са Јунговим текстовима сусрећу особе које за то немају адекватну припрему и које нису упућене у аналитичку праксу.

* * *

Пре него што се започне излагање појма индивидуације у светлу модерне херменеутике, као једног од суштинских, најсадржајнијих и најпрепознатљивијих појмова аналитичке психологије, кратко ће бити представљени налази до којих се у истраживању дошло под вођством *треће хипотезе, која је претпостављала да уколико се Јунгова аналитичка психологија уклана у херменеутичку парадигму, требало би да њени кључни појмови, макар имплицитно и у неразвијеној форми, одражавају принцип херменеутичког круга.*

Херменеутички круг је у херменеутици дефинисан на много начина, од којих неки непосредније, а неки мање очигледно, изражавају однос између дела и целине, о којем је, у вези са интерпретацијом текста, говорила романтичарска херменеутика. Термином херменеутички круг се изражавало то да не можемо адекватно разумети значење појединих речи и реченица унутар текста уколико претходно не разумемо смисао целине текста, као контекста у којем су дате речи и реченице примењени. Из тог разлога, процес разумевања увек захтева некакву

претходну антиципацију целине. Полазно одређење херменеутичког круга је касније знатно проширено и у модерној херменеутици, у основној форми, се изражава као идеја да увек разумевамо или интерпретирамо из неких претпоставки, да нема разумевања без претпоставки.¹²⁴⁶ Хајдегер је показао да је разумевање основна одлика човековог битка, те да сам човек поседује онтолошку структуру круга¹²⁴⁷, што снажно резонира са виђењем човека у аналитичкој психологији.

Једно од најочигледнијих показивања херменеутичког круга у аналитичкој психологији јесте у њеном излагању колективног несвесног, колективне свести и свести индивидуе. До сада је већ много пута истакнуто да се у аналитичкој психологији наше представе и делања могу посматрати као интерпретације које израстају из неке унапред дате мреже значења. Ништа нема значење по себи већ се свако значење рађа из мреже значења, која представља један аспект оног што у аналитичкој психологији покрива термин психа. У херменеутици се паралела може пронаћи у Рикеровом опису *Мимезис 1*, као *префигурације*¹²⁴⁸, Хајдегеровом *предимању*¹²⁴⁹ или Гадамеровој *традицији* као мрежи *предрасуда*.¹²⁵⁰ Међутим, ова целина из које израстају све интерпретације се не може уочити другачије осим кроз само интерпретирање и као интерпретација. Ми о несвесном можемо говорити само на основу садржаја свести, који израстају из несвесне мреже значења и који су као такви интерпретација. Тек садржаји свести указују на постојање неке целине у оквиру које имају смисао, тек се са њима она проказује. Целина мреже значења је увек само претпостављена. Круг разумевања се прилично јасно истиче у томе што свесни садржаји израстају, као интерпретација, из несвесног, као мреже значења, али и повратно собом ту мрежу потврђују.

Херменеутички круг је у аналитичкој психологији изражен и кроз описе односа између Ја и Сопства. Терминима Ја и Сопство, о чему је већ било речи, се у аналитичкој психологији исказује одговор на питање Ко човековог битка, тј. означава се „субјект“. Наравно, није реч о два субјекта. Сопство се назива „правим“ субјектом, али се под тим мни увек само *претпостављена* целина која се покушава

¹²⁴⁶ Jean Grondin, „The hermeneutical circle“, у *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, уредници Niall Keane и Chris Lawn (Chichester: John Wiley & Sons, 2016), 299-311.

¹²⁴⁷ Хајдегер, *Битак и време*, 189.

¹²⁴⁸ Видети стр. 184.

¹²⁴⁹ Видети стр. 104.

¹²⁵⁰ Видети стр. 123.

досегнути у Ја као недовршеној, присвојеној самоинтерпретацији. Ја, којег карактерише поимање сопственог битка увек као свог – битак је увек мој битак – не открива Сопство као нешто готово и по себи дато, већ до њега долази присвајањем самоинтерпретација, постајући тако своје Сопство. Сопство није неко скривено, право Ја, које само треба уочити. Не може се стићи до Сопства и рећи то је! Оно увек остаје *претпостављена* целина. Кроз међусобно усаглашавање присвајаних самоинтерпретација Ја утврђује свој идентитет сагледавајући себе као оно што се одржава истим током интерпретирања. Ја се поистовећује са „целином“ у оквиру које сваки феномен има своје значење које повратно одређује смисао „целине“, доприносећи тако њеној стабилности. Та „целина“ је основа из које израста свака следећа интерпретација, али је и основа за пројављивање оног што је *ново, другачије*, што се не уклапа у постојеће и што захтева његову ревизију. Оно ново угрожава стабилност „целине“ јер се у оквиру постојећег не види као смислено. Стога се „целина“, која је заправо била антиципација целине, мења и нужно повлачи промену значења делова који је чине „целином“, тј. њихову реинтерпретацију. У овоме се запажа један круг разумевања, који је, такође, израз херменеутичког круга. Сопство и Ја описани на овај начин могу се довести у везу са наративним идентитетом о којем је говорио Рикер.¹²⁵¹

Већ је било речи о томе да се *колективна свест* у аналитичкој психологији може описати као скуп владајућих интерпретација света и човека у оквиру дате друштвене заједнице, који је чини *културном заједницом*. Ове интерпретације имају у предимању колективно несвесно као универзалну мрежу значења, заједничку целом човечанству. У зависности од предвида и претхвата којима су вођене, ове интерпретације се развијају у различитим смеровима, издвајајући се у релативно усаглашене скупине, као колективне свести различитих заједница. Интерпретације у оквиру колективне свести су интерпретације оног што се као предразумевање налази у колективном несвесном, а што може бити доступно само као интерпретација. Колективна свест се историјски развија и одређена је традицијом и језиком, али у њој, без обзира на то што се владајуће интерпретације смењују током времена, увек заостају трагови прошлих тумачења, сачувани у језику или у неким заједничким, мада не увек експлицитно разумљеним, праксама.

¹²⁵¹ Видети стр. 187–189.

У разумевању себе и света, човек је склон да при интерпретирању феномена који га сусрећу, некритички за претхват узима оно што нуди колективна свест. Ја, уколико је примарно вођено тзв. *језичким мишљењем*, уместо да интерпретацију црпи из самих феномена, феномене гура у непримерене калупе. То је начин битка у којем се најчешће налазимо. За разлику од тога, *фантазијско или имагинативно мишљење* успева да уочи „трагове“ ранијих интерпретација, још увек присутне у колективној свести, чијим праћењем можемо доћи до изворнијег показивања феномена.¹²⁵² Могло би се рећи да праћење ових „трагова“ у различитим културним заједницама, води ка заједничкој основи, односно, ка најдубљим слојевима мреже значења, који се у аналитичкој психологији називају колективним несвесним или објективном психом. У фантазијском мишљењу ми се сусрећемо са „традицијом“ и свет нам показује нека претходно заклоњена лица. Из сукоба оног што као претхват дају владајуће интерпретације колективне свести и оног што се показује у имагинацији, настаје нова интерпретација, која усаглашава претходне надилазећи их. Нова интерпретација се у колективној свести учвршћује кроз даљи рад језичког мишљења, које је усаглашава са осталим владајућим интерпретацијама. Ширењем и елаборирањем нове интерпретације у заједници долази до промене колективне свести, али нова колективна свест улази у нови однос са аспектима феномена који се откривају у фантазијском мишљењу и покреће се нови круг интерпретације.

Осим до сада наведеног, аналитичка психологија, као сопствену специфичност, негује посебан начин исказивања херменеутичког круга. Наиме, ова кружна структура разумевања се одражава и у једном од најплоднијих интерпретативних принципа аналитичке психологије, који се исказује као *компензаторна функција психе*. Детаљан опис се налази на страницама 44 – 46 и 228 – 242. Овде је битно уочити непрестану динамику између дела и целине, која се описује кроз однос свести и целине психе, односно, кроз однос Ја, као виртуелног центра свести, и Сопства, као виртуелног центра целине психе, и запазити да Ја и Сопство нису фиксне тачке, већ се увек изнова одређују.

У свим описаним кружним структурама разумевања аналитичка психологија не види некакав *circulus vitiosus*, већ се овај круг поима као одлика самог човековог

¹²⁵² Видети стр. 231–237.

битка. Јунг то никада није на тај начин исказао, али јесте посредно, указујући на спиралну природу индивидуације и спиралну структуру интерпретације.

С обзиром на трећу хипотезу истраживање је показало да се кружна структура разумевања, у модерној херменеутици називана херменеутичким кругом, на различите начине пројављује у аналитичкој психологији и да се наводи као један од основних принципа који карактеришу однос Ја и Сопства, свести и несвесног, колективне свести и колективног несвесног и сл., односно, само бивствовање индивидуе у свету. Јунг никада није користио термин херменеутички круг, као што га није користио ни Хајдегер у делу Битак и време, али је јасно указивао на неизбежну кружну релацију између појединих појмова којима је описивао човека.

* * *

Немогуће је излагати појмове аналитичке психологије, а да се не западне у редувантност. Сви они су толико међусобно саодређени да се описи сваког понаособ разликују скоро само по наглашавању унутар јединственог текста. У наставку ће бити изложен још један израз херменеутичког круга у аналитичкој психологији, који ће бити понављање раније изреченог, али би другачији нагласак требало да омогући да се у њему првенствено препозна оно што је у аналитичкој психологији покривено термином *индивидуација*, као једним од најсадржајнијих и најбитнијих појмова аналитичке психологије. Претходно је указано на једно испољавање кружне структуре разумевања у развоју колективне свести, при чему је намерно занемарен индивидуални аспект у том процесу. Наиме, немарно се прешло преко тога да садржаји који се показују у фантазијском мишљењу јесу испољавање колективног у индивидуи.

Може се рећи да у зависности од тога на који начин Ја сагледава себе, аналитичка психологија разликује два основна начина човековог битка. Као један начин бивствовања препознаје се *Ја идентификовано са персоном*, тј. начин битка који је окарактерисан тиме да се међусобно релативно усаглашене владајуће интерпретације у оквиру неке културне заједнице, тј. колективна свест, третира као искључива предструктура разумевања из које се интерпретирају феномени, тј. свет, и из које, присвајањем интерпретација света и себе, израста само Ја. То је начин битка у којем најчешће бивствујемо. Овим начином битка се диференцирамо као

индивидуе, али тако што заузимамо одређене улоге и идентификујемо се са њима, при чему занемарујемо онај суштински аспект сопственог битка, односно, начин на који су улоге преузете, тј. занемарујемо то да су оне могућности и да постоји избор и са њим одговорност за сопствени битак, што представља дистинктивну карактеристику човековог битка у односу на битак других бића, о чему је исцрпно писао Хајдегер. Преузимањем улоге појединац се диференцира у односу на друге, али та диференцијација, уколико је не прати свест о избору и њему својствен начин „одигравања“ улоге, није истинска индивидуација. Те улоге је исто тако могао заузети и било ко други. Простим одигравањем улога по уопштеном моделу превиђа се да Ја, као присвојену самоинтерпретацију, карактерише и онај апликативни аспект интерпретације о којем је говорио Гадамер.¹²⁵³ Овакав начин битка гуши креативност, као истински сусрет са новим, као искуство истине, како то каже Гадамер. Једино сусрет са новим доводи до разбијања предрасуда и могућности превазилажења уских хоризоната у оквиру којих се сагледава сопствени пут. Управо то допуштање постојања другачијег, одликује други начин човековог битка, који се у аналитичкој психологији назива *индивидуација*, а може се исказати и као *Ја на путу индивидуације*. *Ја на путу индивидуације* је свесно тога да је његов битак интерпретирајући и да му као таквом увек претходи неко предразумевање из којег интерпретације света и њега самог израстају. Оно покушава да сагледа предрасуде које га творе, тј. изражено језиком аналитичке психологије, покушава да у сопственим интерпретацијама препозна архетипско, колективну свест и личне комплексе. Оно антиципира себе као целину, зашта се користи термин Сопство, али зна да је не може непосредно сагледати и у целости обухватити, зато што бивствује у времену. Оно што може јесте да континуирано потврђује себе као оно исто, присвајајући сопствене самоинтерпретације, сопствене изборе, као своје и преузимајући одговорност за њих. При том, оно прихвата да је „последница“ различитих *кауза*, које обликују његово понашање, али уједно и *телоса* који даје смисао његовим делањима. Стога, такво Ја схвата да је подједнако дете прошлости и дете будућности. Када се каже да у индивидуацији Ја тежи остварењу Сопства, мисли се на то да Ја непрекидно, антиципирајући себе као целину, усклађује сопствене интерпретације света и себе. Аутор овог рада је склон

¹²⁵³ Видети 129–130, 248.

да Ја на путу индивидуације, у оквирима аналитичке психологије, доводи у везу са наративним идентитетом о којем говори Рикер. Овакво Ја је у великој мери има структуру наратива који се континуирано преобликује или, другачије речено, представља „причу“ чије се разумевање стално мења како читање одмиче. На основу оног што је до сада „прочитано“ антиципира се целина, која представља контекст за разумевање оног што се управо чита, а што може повратно довести до другачијег разумевања целине, тј. до њене нове антиципације. Структура наратива успева да опише протезање човековог битка од незнаног почетка до незнаног краја и чудновату истост различитог, која се показује као сагласно несагласје. Ова наративна структура успева да захвати и временитост човековог битка, јер Ја бивствује кроз непрекидно преузимање својих могућности, бивајући уједно увек испред себе као антиципирана целина, али и пре себе као оно што је претходило тој антиципацији. Ја на путу индивидуације храбро допушта феномену да, показујући се, угрози стабилност „целине“. С једне стране, човек, актуелизујући се као Сопство, *пише* свој живот, конфигурише наратив, захваљујући ономе што као префигурација (колективно несвесно, колективна свест) допушта конфигурацију, а с друге стране, као интерпретирајуће Ја, реидентификујуће значење, *чита* свој живот и у својеврсној рефигурацији изнова започиње круг. Није лако исказати то да се „писање“ животне приче, тј. догађање Сопства, преузимањем могућности битка и „читање“ животне приче, тј. израстање Ја кроз присвајање тог избора као самоинтерпретације и идентификације са антиципираном целином, тј. Сопством, одвијају не претходећи једно другом. Истраживање је показало да се оно што Јунг покушава да исказе термином индивидуација, у одређеној мери, преклапа са оним о чему је Хајдегер писао као о својственом битку. Ово је детаљно разматрано у поглављу 3.1.1.3, а посебно на страницама 213 – 216.

* * *

Пета хипотеза која је водила ово истраживање претпостављала је да ће *дело Хајдегера, Гадамера и Рикера допринети разумевању статуса представе у аналитичкој психологији, као и односа представе и метафоре, те истаћи често занемаривани значај језика у аналитичкој психологији и ублажити субјективистички призвук који прати појам представе и имагинације.*

Поједини аспекти виђења представе у аналитичкој психологији, које је истакло њено сагледавање у светлу модерне херменеутике, већ су излагани у овом закључном поглављу. Појам *представе* је значајно проширен у односу на најчешће поимање ње као менталне копије. Укратко, било је речи о томе да се представа може разумети као само показивање бића, као израз реалности, а не као копија реалног у унутрашњости некаквог субјекта изолованог од света, да је сама по себи валидна и као такву је треба прихватити, а не доказивати њену адекватност, да поседује „објективност“ имајући у виду да израста из дељене мреже значења¹²⁵⁴ и да увек сапостоји са „субјектом“, чиме се истиче интенционална структурираност субјекта.

У прилог одбране од замерки које умањују значај представе због њене субјективне природе, у овом раду се позивало на Хајдегерово специфично описивање *беседе* у делу *Битак и време*. Хајдегер је *беседу* излагао као егзистенцијално-онтолошки темељ језика, а не као сам језик, због чега је она у овом раду интерпретирана и као темељ представе, уз *разумевање* и *нахођење*.¹²⁵⁵ Сходно томе, представа је овде превасходно излагана као својеврсна интерпретација, при чему се додатно ослањало на Хајдегерово одређење да у интерпретацији *разумевање* *разумевајући* присваја своје разумљено, тј. да оно приручно изричито долази у *разумевајући* *визир*.¹²⁵⁶ При том, оно разумљено које се присваја *упоређено* је са аспектом психе као мрежом значења, а представа (али и *делање*¹²⁵⁷) са изричитим *долажењем* приручног у *разумевајући* *визир*. Уз то, при одређењу *исказа* Хајдегер говори о његовом аспекту *саопштавања*, тј. да оно исказано као саопштено Други могу делити са оним који исказује, а да они сами то показано и одређено биће немају у дохватљивој и видљивој близини.¹²⁵⁸ Ово „имати биће у дохватљивој близини“ у овом раду је *упоређено* са представом или представљањем (и *делањем*) у аналитичкој психологији.

За разлику од Гадамера који знатно игнорише представу, снажно истичући језик као носиоца мреже значења, тј. мреже предрасуда које чине традицију, чини се да је Јунгова аналитичка психологија понекад блиска виђењу да реч (можда пре

¹²⁵⁴ Видети стр. 198 и 223.

¹²⁵⁵ Видети стр. 102.

¹²⁵⁶ Видети стр. 103.

¹²⁵⁷ Видети стр. 202.

¹²⁵⁸ Видети стр. 106.

дискурс) и представа увек заједно происходе из места смисла, као предструктуре разумевања. Јунг сумња да би Ја које израста искључиво из колективне свести, као мреже владајућих интерпретација, само од себе могло конфронтирати сопствене предрасуде и довести до новине. Ја које робује колективној свести, као мрежи владајућих интерпретација отелотворених у језику, утопљено у садашњост и свакодневно бављење стварима, тешко уочава трагове претходних интерпретација, који још опстају у колективној свести, као изданку традиције. Да би се они показали неопходна је представа кроз коју се, у креативном чину, ове „превазиђене“, пригушене интерпретације поново доводе у однос са онима које су сада доминантне. На тај начин Ја уочава да само израста из предрасуда и суочава се са историчношћу свог битка. Овај „увид“ се може упоредити са оним што Гадамер назива херменеутичком и историјски-произведеном свешћу.¹²⁵⁹ Чини се да у Јунговој аналитичкој психологији промиче теза да се кроз имагинацију и представу непосредно показује оно до чега би се дошло кроз суочавање са „материјалним“ траговима прошлости, тј. различитим језичким формама (писана или усмена предања), о чему говори Гадамер. Ипак, Јунг истиче да се представа као чедо фантазијског мишљења, мора повезати са језиком да би се разумела, а то би било веома тешко уколико у обома не постоји нешто заједничко. Метафорички речено, како реч, тако и представа, могли би се упоредити са дететом за које некада кажемо да више личи на мајку (представа), а некада на оца (језик), али носи у себи увек обоје. Када кажемо *представа*, говоримо „иста мајка“, а када кажемо *реч*, говоримо „исти отац“, мада нам је јасно да није сасвим тако. Изрази колективно несвесно, објективна психа и архетипови увелико изражавају оно нешто заједничко из чега израстају „реч-представе“, које некада показују једно, а некада друго лице.

Ако говоримо о томе да имагинација и представа могу да сакупе и истакну трагове ранијих интерпретација који су распршени и неприметни у свакодневном језику и тако нас суоче са традицијом, тиме кажемо и да представа *израста* из језика. С друге стране, представа и *ураста* у језик, јер да би била разумљена и присвојена она мора бити даље елаборирана, тј. усклађивана са оним што језик, тј. колективна свест, у себи носи.¹²⁶⁰ Представа оживљава језик омогућујући му

¹²⁵⁹ Видети 124–125.

¹²⁶⁰ Видети стр. 230–237, 239–242.

метафоричност и алегоричност, те се равноправно може рећи и да језик *израста* из представе. Имагинација и представа учествују у промени колективне свести. О конститутивној функцији представе при креирању метафоричког значења и, уопште, о учешћу у инвенцији значења, писао је Рикер. Рикер истиче да представу не треба сматрати копијом реалности и посебно наглашава да је поље референције имагинације реалност као наговештена фикцијом, што допушта да се испробају нови начини битка-у-свету, да се разоткривају дубоке структуре реалности спрам којих се односимо као смртници рођени у овом свету и који га неко време настајују и да се додирне онај ниво реалности који конституише хоризонт свих наших начина обитавања у свету.¹²⁶¹ Ово је веома слично Јунговом виђењу имагинације. Имагинација није бесмислено фантазирање, већ начин битка-у-свету кроз који се открива како свет, тако и човек.

Може се рећи да је истраживање показало да се у Јунговим текстовима скрива једно разумевање представе које је не види као менталну копију некаквог реалног света, већ као само показивање бића. Тиме што се сматра да израста из психе која има и аспект дељене матрице значења, представа се не третира као нешто само „субјективно“. Штавише, управо зато што је „објективна“ може бити искомуницирана. Показало се и да је представа у аналитичкој психологији уско повезана са језиком, јер не може бити разумљена, осим кроз језичко мишљење, а уједно доприноси развоју језика. Својеврсна „објективност“ представе омогућује да се имагинација прихвати као битак-у-свету, о чему пише Рикер, и тиме оправда Јунгово посебно вредновање имагинације као „средства“ за спознање света и себе. Сусрет аналитичке психологије са модерном херменеутиком наводи на виђење представе и речи као два лица истог. Стиче се утисак да су међусобно неодвојиви и да њихово разликовање представља само разлику у наглашавању.

4.2 Интерпретација у пракси аналитичке психологије, интерпретација сна

Резултати овог истраживања, укратко изложени у првом делу закључка, омогућују да се у основним принципима на којима почива интерпретација садржаја које клијент уводи у аналитичку сеансу, препознају они који су елаборирани у

¹²⁶¹ Видети 263–267.

оквирима модерне херменеутике. У наредним редовима ови принципи ће бити представљени кроз пример интерпретације сна, али треба имати у виду да уместо сна, као предмет интерпретације, може бити и неки облик креативног израза клијента, попут песме, слике, покрета, или садржај из свакодневног живота изнет у виду краћег или дужег наратива. Сан је добар егземплар јер, као прво, *јесте* својеврсно бивствовање у свету, као друго, у форми извештаја о сну представља *израз* тог бивствовања, као прву интерпретативну обраду, којом је оно пренето у језичку форму, и, као треће, управо се због дубоког уважавања сна у аналитичкој психологији њој, понекад, у академским круговима спочитава извесно шарлатанство и склоност ка мистицизму.

Може се рећи да уважавање сна у аналитичкој психологији потиче од његовог поимања као бивствовања у свету. Аналитичка психологија сан види као својеврсно откривање света и самим тим оног Ко бивствује у том свету. У сну, као и на јави, свет и субјект се показују. Представе сна треба разумети као само показивање бића, а не као некакве копије реалности која постоји ван менталне сфере неког изолованог субјекта. Оне израстају из мреже значења, која се кроз њих открива, а која се не разликује од мреже значења из које сусрећу феномени на јави. Подела на сан и јаву је у овом смислу чак непримерена. У аналитичкој психологији се никада не говори о Ја без представа. Ја је увек саодређено представама, као светом који носи његове могућности битка, из којег израста и оно само. Може се рећи да наведене онтолошке претпоставке, такође присутне у Јунговим текстовима, а посебно наглашене у овом истраживању, чине угаони камен на којем аналитичка психологија темељи своје поверење у вредност интерпретирања снова.

Сан се у аналитичку сеансу уводи као текст, тј. у језичкој форми, понекад додатно илустрован сликом или покретом. Ово је значајно јер се на тај начин Ја премешта из непосредности сна, као бивствовања у свету, као догађања Сопства, у суочавање са његовим изразом, који се пред клијента поставља као некаква објективизација, као својеврсни „документ његовог живота“. Претходно је било речи о томе да Ја никада не може захватити или спознати Сопство, што је Рикер изражавао тиме да Ја не може *спознати* себе у некаквој непосредној рефлексiji, већ само посредно, у рефлексiji као интерпретацији докумената живота Ја (тј.

Сопства).¹²⁶² Сан и извештај сна на најдиректнији начин суочавају клијента са тим да оно што мисли да он јесте није по себи дато, већ да се може испоставити да мисли да је оно што управо није. Ја се суочава са тим да није само место смисла, јер бива очигледно да не може непосредно разумети свет који се открива у сну и себе у њему. Хибрис Ја се слама и Ја постаје пријемчивије да се приклони интерпретацији себе (Сопства) из својих „објективизација“, од којих је једна извештај сна. Ја постаје обазривије и сумњичавије према томе да је самоспознање непосредно дато. Ја прихвата да је самоинтерпретација која се непрестано развија у нади да ће досећи антиципирану целину, тј. Сопство, које, ипак, остаје недостижно. Са извештајем сна се „раздваја“ аспект оног Ко човековог битка који се означава термином Сопство, које је *писац* животне приче, од аспекта Ја човековог битка, које је *читалац* те приче. С обзиром на то да сневачево Ја сан не доживљава као сопствени производ, у аналитичкој сеанси клијент сан износи као *читалац*, а не као аутор. Ово читање сна током аналитичке сеансе је нов доживљај. С обзиром на то да је сневач измештен из ситуације сна током сневања, може се говорити о неостензивној референци извештаја сна.¹²⁶³ Извештај сна открива могуће светове који настају фузијом садашњег хоризонта Ја и хоризоната које отвара извештај сна. У новооткривеним световима испробавају се нови начини битка, те присвајајући нове самоинтерпретације и усаглашавајући их у релативно кохерентну целину са претходнима Ја „постаје“ своје Сопство, индивидуира.

Извештај сна представља прву интерпретацију сна, јер му је претходио процес „превођења“ из представне у језичку форму. Као и свака интерпретација и ова израста из предструктуре разумевања. Извештај сна се већ удаљио од изворног показивања феномена, задевајући их у свакодневни претхват, тј. предконцепте и предвиде самог Ја. Ипак, извештај сна, углавном, успева да у виду метафора и алегорије изрази новину коју сан доноси, уз осећај сневача, тј. клијента, да поједини елементи извештаја не одражавају довољно добро сам сан и просто га нагоне да написани извештај током читања упорно проширује. Могло би се упитати колико је извештај сна „веран“ сну? Ако се прихвати да су представа и језик два лица истог, што је наговештавао Рикер, и ако се истакне повезаност језичког и фантазијског

¹²⁶² Видети стр. 176–178.

¹²⁶³ Видети стр. 163, 267, 270.

мишљења, коју наводи Јунг, може се рећи да се сан рађа из језика ништа мање него што се извештај сна рађа из сна. Не ради се толико о преношењу из представног у језичко, колико о томе да се све време креће у јединственом језичко-представном простору. С једне стране, захваљујући таквој врсти хомогености извештај сна успева да изрази сам сан¹²⁶⁴, а с друге стране, може се рећи да буђењем и записивањем сна сневаче није ни престајало, с тим што је у почетку наглашеније било оно представно у њему. Зато је за праксу аналитичке психологије значајно записивати или причати сан. Извештај сна није толико превод колико је наставак сневача наглашавањем оног језичког. Стално присутно „незадовољство“ оним исказаним у извештају сна није толико немогућност језика да изрази представу, колико природа саме ствари. Говорећи о спекулативној природи језика Гадамер истиче да чињење себе разумљивим казивањем јесте држање у јединству смисла оног што је речено са бесконачношћу оног што није речено. Присутна је стална међуигра реченог и нереченог и тек оно неисказано доводи до тога да нас исказано може дотаћи.¹²⁶⁵ Представа, нарочито ако се доживљава као симбол, увек је само најбољи могући покушај показивања оног што се још не зна, она је у истој мери одређена оним што у њој није дато као и оним што јесте. Она собом поред оног представљивог носи и бесконачност непредстављивог. Дакле, представа није непреводива у језик, већ реч-представа поред свог представљеног и реченог има и своје непредстављено и неречено, који носе доживљај недовршености. Сан, ако се одмах не одбаци, просто по себи нагони на интерпретацију.

Битно је истаћи да аналитичка психологија у речима не види превасходно израз генеричких појмова који одражавају логичка уопштавања и да се Јунгова размишљања у вези са овим делимично преклапају са Гадамеровим.¹²⁶⁶ Гадамер, слично Јунгу, сматра да се при формирању „појмова“ следи шире искуство и да се трага за сличностима у појави ствари или у њиховим значењима за нас. Стварима које имају исто својство битно некој заједници дају се исти називи, мада се оне могу значајно разликовати. Осим тога, свака реч се исказује у склопу посебних околности те је дати појам увек обогаћен одређеним погледом на ствар. Јунг, додатно, истиче специфичност *личних* ситуација у којима индивидуа први пут

¹²⁶⁴ У вези са овим погледати стр. 75–79, 167–172, 261–267.

¹²⁶⁵ Видети стр. 143–145.

¹²⁶⁶ Видети стр. 136–137, 237–242.

сусреће неку реч и обојеност значења прихваћене речи тиме. Управо у овоме лежи оправдање за коришћење личних асоцијација као оруђа при интерпретацији снова и за третирање елемената извештаја сна као метафора. Гадамерово поимање које наглашава заједницу оправдава интерпретативни поступак амплификације у аналитичкој психологији.

Ја се, као интерпретатор, увек налази у одређеној херменеутичкој ситуацији коју карактерише, како би казао Гадамер, *хоризонт садашњости* преко којег поглед не сеже.¹²⁶⁷ Код Јунга је то *доминантни став свести* или *став Ја*. Сан изазива херменеутичко искуство, тј. доживљај новог, и просто нас прозива да поставимо питање на које би он био одговор, а постављање питања је већ преиспитивање сопствених предрасуда, преиспитивање става Ја, и започињање дијалога.¹²⁶⁸ Код Гадамера је то дијалог са традицијом¹²⁶⁹, а у аналитичкој психологији дијалог са колективном психом и несвесним уопште. Овај дијалог се спроводи у језику и ту се језик показује као кључни фактор у разумевању и код Јунга, као код Гадамера.¹²⁷⁰ Без обзира на то да ли се под дијалогом подразумева дијалог сневача са извештајем сна или дијалог клијента са аналитичарем поводом извештаја сна¹²⁷¹, суштинско је то да се дијалог спроводи у циљу разумевања *оног што се показало* у сну и потом исказало у извештају сна. Интерпретација сна је, заправо, стално догађање разумевања долажењем-у-језик саме ствари и непрестано *споразумевање*, као проналажење заједничког језика, кроз фузију хоризоната. Могло би се говорити о фузији „по ширини“ и фузији „по дубини“. У првом случају је наглашена фузија хоризоната садашњости клијента и аналитичара. Захваљујући различитој тачки са које се отвара хоризонт смисла, аналитичар је у могућности да својим предрасудама конфронтира предрасуде клијента, доприносећи његовом херменеутичком искуству. Јунг је, за разлику од Фројда, веома рано изражавао снажну сумњу у домете самоанализе. У другом случају, који се односи на фузију хоризонта садашњости и хоризонта традиције, дијалог се одвија између сневача, тј. клијента и аналитичара заједно, с једне стране, и традиције, с друге стране. Све време клијент и аналитичар покушавају да у језику којим се свакодневно служе и

¹²⁶⁷ Видети стр. 127–128.

¹²⁶⁸ Видети стр. 130–133.

¹²⁶⁹ Видети стр. 142.

¹²⁷⁰ Видети стр. 143–145.

¹²⁷¹ Видети стр. 245–242.

традицији коју он проноси пронађу одговарајући израз за оно што се показало. Амплификација¹²⁷², као један од суштинских елемената „технике“ интерпретирања у аналитичкој психологији, увелико одражава ово стапање хоризонта традиције и садашњег хоризонта посредовањем језика. Истакнуту улогу аналитичара у поступку амплификације оправдава то да он и клијент бивствују у заједничком, дељеном свету, тј. деле заједничку мрежу значења, заједничку традицију, заједничку колективну психу. Стапање хоризоната се одвија у језичкој форми или, изречено језиком аналитичке психологије, одвија се кроз језичко мишљење. Фантазијско мишљење, сходно раније наглашаваној вези између језика и представе, не мора се разумети као нешто потпуно другачије од језика, већ као начин показивања бића којим оно успева да се отргне од склоности Ја да интерпретира свет и себе из уског хоризонта садашњости. У фантазијском мишљењу, тј. сну као његовом изразу, откривају се трагови традиције имплицитно присутни у свакодневном језику, које Ја у својој заузетости свакодневицом, најчешће, не примећује. Ја које интерпретира сан циљно се усмерава на тумачење тих трагова, уз истраживање традиције експлицитно похрањене у језику у виду бајки, митова, описа религиозних система, етнолошкој грађи, опште познатим књижевним делима и другим сличним изразима. Полази се од тога да наведени језички изрази представљају раније интерпретативне обраде основних питања човекове егзистенције и да ће из хоризонта насталог фузијом садашњег хоризонта и хоризонта традиције израсти нове интерпретације света и себе, које ће, с једне стране, истаћи неадекватности у актуелним интерпретацијама, а с друге стране пронаћи нове смислене везе у онима које су похрањене у дубоким слојевима традиције. Поступак амплификације управо представља тражење праве речи у овом ширем хоризонту за оно што се показало у сну, чиме долази до изражаја и сама историчност човековог битка. Не треба сметнути с ума да су сусрет и фузија хоризоната, тј. сусрет свести и колективног несвесног, могући управо захваљујући актуелној херменеутичкој ситуацији, тј. нашем свесном, свакодневном ставу, спрам којег једино и може да се уочи оно различито. Сан као израз неког егзистенцијалног проблема не јавља се тек тако, већ као израз наше херменеутичке ситуације, која се није другачија од оне у будном стању. Што је свесни став

¹²⁷² Видети стр. 83–84.

ригиднији, што је хоризонт садашњости ужи, то ће се контрастније истаћи оно што је другачије. У овоме се препознају и карактеристике оног што се у аналитичкој психологији назива компензаторном функцијом психе.

Као што је већ поменуто, виђење интерпретације у аналитичкој психологији је у великој мери сагласно са општим ставом модерне херменеутике, а то је да свака интерпретација израста из одређене предструктуре разумевања. И у аналитичкој психологији сврха интерпретације је да се у објекту интерпретације, нпр. извештају сна, који је и сам својеврсна интерпретација, тј. излагање сна, запази ова имплицитна предструктура разумевања и да се, имајући је у виду, феномени који су се показали на одређени начин у претходној интерпретацији, тј. извештају сна, изнова сагледају. Један од циљева интерпретације извештаја сна јесте да се уочи оно из чега израста извештај сна, тј. оно архетипско, колективна свест и лични комплекси. С обзиром на то да ова предструктура није унапред позната, интерпретација пролази најпре кроз фазу „погађања“, у оквиру које се претпоставља значење појединих елемената и начини на које су они повезани у целину. Погађање није произвољно „нагађање“. Из извештај сна, ипак, може произаћи ограничен број интерпретација, које се након тога међусобно боре за право гласа. Односно, фазу погађања прати фаза „валидације“, кроз коју се предложене интерпретације упоређују с обзиром на кохерентност, исцрпност и убедљивост. Ваљана интерпретација треба да буде смислена, да у себе укључи што већи део извештаја сна, али и што већи део актуелне животне ситуације клијента, јер сан и свакодневно делање произилазе из истог извора и из истог континуитета бивствовања. О фазама погађања и валидације у оквиру поступка интерпретације говорио је Рикер¹²⁷³ и оне прилично одговарају поступку интерпретације у пракси аналитичке психологије. Оно што је можда најбитније за психотерапеутску и аналитичку праксу јесте убедљивост интерпретације, а то у овом случају значи првенствено убедљивост за клијента. Клијент интерпретацију треба да доживи као истински увид, тј. као херменеутичко искуство, у Гадамеровом значењу термина.¹²⁷⁴ У анализи је најмање важно да је интерпретација смислена за аналитичара, мада је могуће да се нека предложена интерпретација, која је у време

¹²⁷³ Видети стр. 268–269.

¹²⁷⁴ Видети стр. 124–125, 142–143.

предлагања клијенту била мање убедљива, касније покаже као веома значајна. Као Гадамер, ни Јунг не говори о истинитој и неистинитој интерпретацији. Важно је *искуство истине*, као искуство новог, искуство увида. Осим интелектуалне компоненте, оно што Јунг посебно истиче, а што чини предложену интерпретацију посебно убедљивом, јесте упечатљива емоционална реакција која прати њено излагање. У тренутку суочавања са примереном интерпретацијом клијент има доживљај међусобног повезивања различитих проживљених искустава, па чак и неосвешћених планова и очекивања, при чему је све обојено снажним емоцијама. Ако ово изостане, ако се одзив клијента сведе само на задовољење интелектуалне радозналости, трагање за правом интерпретацијом се наставља.

У аналитичкој психологији су равноправна два правца интерпретирања – каузално-редуктивни и синтетичко-конструктивистички.¹²⁷⁵ Могло би се рећи да се они заснивају на виђењу сна као израза човековог специфичног битка, који је битак у свету. Такво поимање сна води потрази како за каузалним, тако и за телеолошким чиниоцима Ја у њему. О нечему сличном у модерној херменеутици је говорио Рикер.¹²⁷⁶ Редуктивна интерпретација представља својеврсну археологију субјекта, тј. оживљавање сневачевог детињства и нагонских импулса који су њиме доминирали, као и начина изражавања који су му тада били доступни. Овај правац интерпретације је директно наслеђе Фројдове психоанализе и представља тзв. херменеутику сумње. Синтетичка интерпретација представља својеврсну телеологију субјекта. Интерпретација трага за сврхом која је сан и извештај сна учинила таквим какав јесте, тј. за оним што стоји испред Ја, а што његовим делањима даје смисао. Из пресека ове две интерпретације израста оно Ко човековог битка.

Као истакнути елементи сна могу се издвојити *симболи*. О њима на овом месту неће бити посебно говорено, с обзиром на то да је о схватању *симбола* у аналитичкој психологији и поређењу са њиховим виђењем у оквирима модерне херменеутике детаљно писано у ранијим поглављима.¹²⁷⁷

¹²⁷⁵ Видети стр. 85–86.

¹²⁷⁶ Видети стр. 178–179, 260–261.

¹²⁷⁷ Видети стр. 51, 55, 71–95, 148–157, 164–166, 256–261, 266–269.

4.3 Завршна реч

Основни циљ истраживања је био да се, кроз разматрање односа аналитичке психологије и модерне херменеутике, из другог угла осветле концепти аналитичке психологије, њене теорије и њене праксе. Аутор се нада да је избором текстова из области модерне херменеутике, затим приказом основних појмова аналитичке психологије, уз наглашавање момената који се неретко занемарују, и непосредним сучељавањем модерне херменеутике и аналитичке психологије, постављени циљ у значајној мери остварен. Испоставило се да су хипотезе којима је вођено истраживање биле знатно оправдане и изузетно плодне, у смислу даљег продубљивања и одржавања сталне упитаности, што овај пројекат оставља отвореним за даља преиспитивања, што је, такође, била једна од основних намера. Жеља аутора је да на овај начин отвори простор за конструктивну критику аналитичке психологије из једне нове перспективе и да се тако мотивишу оне снаге које сматрају да аналитичка психологија није вредна улагања труда, а које су тај став изградиле, често, на основу сусрета са непримереним представљањима и увијањима аналитичке психологије у велове мистицизма и елитизма или због необичности језика којим се аналитичка психологија служи, а који код претходно неприпремљених и неупућених особа, може изазвати одбојност.

Није на одмет још једном истаћи да ово истраживање није покушај да се аналитичка психологија сведе на модерну херменеутику, већ је задатак био да се укаже на она места која отварају могућност фузије хоризоната. Много тога што је предмет аналитичке психологије и модерне херменеутике остављено је у овом истраживању по страни. Чак се може рећи да су нека веома значајна питања остала неистражена или тек овлаш захваћена. Може се много више рећи о временитости човековог битка, о снажном инсистирању аналитичке психологије на емоционалном доживљају, о односу између функције осећања у аналитичкој психологији и Хајдегеровог појма *Befindlichkeit*, о појму синхронизитета у аналитичкој психологији, о схватању и примени трансфера и контратрансфера, о поимању тела, итд. Све су то отворена питања за нека даља истраживања, а за која се неки од трагова могу назрети и у овом раду. Штавише, због извесне селективности у приказу аналитичке психологије (ипак, не превелике) и нагласку на оном што је спаја са модерном херменеутиком, истраживању се може замерити

на једностраности. Аутор је свестан те примедбе и у прилог своје одбране позива се на Гадамерове речи да је казивање оног што се мисли, тј. чињење себе разумљивим, држање у јединству смисла оног што је речено са бесконачношћу оног што није речено¹²⁷⁸ и да тек оно неисказано доводи оно исказано до речи која нас може дотаћи.¹²⁷⁹

¹²⁷⁸ Гадамер, *Истина и метод*, 588.

¹²⁷⁹ Гронден, *Увод у филозофску херменеутику*, 175.

5 ЛИТЕРАТУРА

- Barth, Karl. „*Fate and Idea in Theology*“. У *The Way of Theology in Karl Barth: Essays and Comments*. Уредник Martin Rumscheidt, 25–62. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1986.
- Blattner, William. *Heidegger's Being and Time, A readers: guide*. London: Continuum international publishing group, 2006.
- Brooke, Roger. *Jung and Phenomenology*. London and New York: Routledge, 2015.
- Colman, Waren. „On being, knowing and having a self“. *Journal of Analytical Psychology*. 53 (2008): 351–366.
- Dreyfus, Hubert L. *Being-in-the-world, A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1995.
- Гадамер, Ханс-Георг. *Истина и метода*. Сарајево: ИП „Веселин Маслеша“, 1978.
- Гадамер, Ханс-Георг. *Читанка*. Загреб: Матица Хрватска, 2002.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. London. New York: Continuum, 2006.
- Gadamer, Hans-Georg. *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2008.
- Гадамер, Ханс-Георг. *Истина и метод*. Београд: Федон, 2011.
- Gelven, Michael. *A Commentary on Heidegger's Being and Time*. DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press, 1989
- Gerner, Paul. *Heidegger's Being and Time: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Гронден, Жан. *Увод у филозофску херменеутику*. Нови Сад: Академска књига, 2010.
- Grondin, Jean. „The hermeneutical circle“. У *The Blackwell Companion to Hermeneutics*. Уредници Niall Keane и Chris Lawn, 299-311. Chichester: John Wiley & Sons, 2016.
- Haar, Michel. *Heidegger and the essence of man*. New York: State University of New York Press, 1993.
- Хабермас, Јирген. *Сазнање и интерес*. Београд: Нолит, 1975.
- Хајдегер, Мартин. *Битак и вријеме*. Загреб: Напријед, 1985.

- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Превели John Macquarie и Edward Robinson. Oxford: Basil Blackwell Publisher Ltd, 1985.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Превео Joan Stambaugh. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Heidegger, Martin. *The basic problems of phenomenology*. Indiana University Press, 1998.
- Heidegger, Martin. *Ontology - The Hermeneutics of Facticity*. Indiana University Press, 1999.
- Хајдегер, Мартин. *Темељни проблеми феноменологије*. Загреб: Деметра, Филозофска библиотека Димитрија Савића, 2006.
- Хајдегер, Мартин. *Битак и време*. Београд: ЈП Службени гласник, 2007.
- Хајдегер, Мартин. *Онтологија, Херменеутика фактицитета*. Нови Сад: Академска књига, 2007.
- Ивановић, Драгиша. *Историјско-филозофска питања физике*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1985.
- Ihde, Don. *Hermeneutic Phenomenology, The Philosopher of Paul Ricoeur*. Evanston: Northwestern University Press, 1971.
- Inwood, Michael. *A Heidegger dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1999
- Itao, Alexis D. S. „Paul Ricoeur’s Hermeneutics of Symbols: A Critical Dialectic of Suspicion and Faith“. *KRITIKE*, IV, 2 (2010).
- Јакоби, Јоланда. *Антологија Јунг, Човек и душа*. Нови Сад: Прометеј, 2009.
- Jung, Andreas. „The Grandfather“, *Journal of Analytical Psychology*, 56, 5 (2011): 653-673.
- Jung, Carl G. *The Psychology of Dementia Praecox*. New York: The Journal of Nervous and Mental Disease Publishing Company, 1909.
- Jung, Carl G. *The Theory of Psychoanalysis*. New York: The Journal of Nervous and Mental Disease Publishing Company, 1915.
- Jung, Carl G. *Psychology of the Unconscious*. New York: Moffat, Yard and Co., 1916.
- Jung, Carl G. *Collected Papers on Analytical Psychology*. London: Bailliere, Tindal and Cox., 1920.

- Jung, Carl G. *Contributions to Analytical Psychology*. Broadway: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd, 1942.
- Jung, Carl G. *Psychology of the Unconscious*. New York: Dodd, Mead and Co., 1949.
- Jung, Carl G. *Psychological Types*, New York: Pantheon Books, 1953.
- Jung, Carl G. *The Collected Works, Vol 11*. New York: Pantheon Books, 1958.
- Jung, Carl G. *The Collected Works, Vol 16*. New York: Pantheon Books, 1958.
- Jung, Carl G. *The Collected Works, Vol 9, Part II*. New York: Pantheon Books, 1959.
- Jung, Carl G. *Memories, Dreams, Reflections*. New York: Vintage Books, Random House, Inc., 1963.
- Jung, C.G. *Letters of C.G. Jung. Vol. II: 1951–1961*. London: Routledge and Kegan Paul, 1973.
- Јунг, Карл Г. *Одабрана дела, Динамика несвесног, I књига*. Нови Сад: Матица српска, 1978.
- Јунг, Карл Г. *Одабрана дела, О психологији несвесног. II књига*. Нови Сад: Матица српска, 1978.
- Јунг, Карл Г. *Одабрана дела, Дух и живот, III књига*. Нови Сад: Матица српска, 1978.
- Jung, Carl G. *The Collected Works, Vol 17*. New York: Princeton University Press, 1981.
- Jung, Carl G. "The Psychology of the Transference", у *The Practice of Psychotherapy, CW 16*. New York: Princeton University Press, 1985.
- Jung, Carl G., Maria Louisa von Franz, Joseph L. Henderson, Aniela Jaffé and Jolande Jacobi, *Man and his Symbols*. New York: Anchor Press, Doubleday, 1988.
- Jung, Carl G. *The Collected Works, Vol 9, Part I, The Archetypes and the Collective Unconscious*. London: Routledge, 1991.
- Јунг, Карл Г. *Сећања, снови, размишљања*. Београд: Атос, 1995.
- Јунг, Карл Г. *АИОН*. Београд: Атос, 1996.
- Јунг, Карл Г. *Човек и његови симболи*. Београд: Народна књига – Алфа, 1996.
- Јунг, Карл Г. *Психологија и алхемија*. Лапово: Народна књига – Алфа, 1998.
- Jung, Carl G. *The Psychology of Kundalini Yoga*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

- Јунг, Карл Г. *Аналитичка психологија, Предавања са Тавистока*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2002.
- Јунг, Карл Г. *Архетипови и колективно несвесно*. Београд: Атос, 2003.
- Јунг, Карл Г. *Психолошки типови*. Београд: Дерета, 2003.
- Јунг, Карл Г. *О развоју личности*, Београд: Футура, Петроварадин и Мултидисциплинарни центар за подстицање интеграционих процеса и хармонизацију права, 2005.
- Јунг, Карл Г. *Симболи преображаја*. Београд: Атос, 2005.
- Јунг, К. Г. *Сан и тумачење снова*. Нови Сад: Психополис институт, 2011.
- Jung, Carl G. *Dreams (Jung Extracts)*. Princeton University Press. Kindle Edition, 2012.
- Johnson, Keith L. *Karl Barth and the Analogia Entis*. New York: T&T Clark, 2010.
- Lawn, Chris. *Gadamer: A guide for the perplexed*. New York: Continuum International Publishing Group, 2007.
- Lawn, Chris, Niall Keane. *The Gadamer Dictionary*. New York and London: Continuum International Publishing Group, 2011.
- Mansfield, Victor, Marvin Spiegelman. "On the physics and psychology of the transference as an interactive field". *Journal of Analytical Psychology* 41.2 (1996): 179–202.
- Nikulin, Dmitri. *On Dialogue*. Lanham: Lexington Books, 2006.
- Okrent, Mark. *Heidegger's Pragmatism*. New York: Cornell University Press, 1988.
- Polt Richard. *Heidegger: An introduction*. New York: Cornell University Press, 1999.
- Ricoeur, Paul. *History and Truth*. Evanston: Northwestern University Press, 1965.
- Ricoeur, Paul. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven and London: Yale University Press, 1970.
- Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the surplus of meaning*. Fort Worth: The Texas Christian University Press, 1976.
- Ricoeur, Paul. „Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics“. *New Literary History*, 6, 1 (1974): 95–110.

- Ricoeur, Paul. *The Conflict of Interpretation: Essays in Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- Ricoeur, P. „The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling“. *Critical Inquiry*, 5, 1 (1978): 143–159.
- Ricoeur, Paul. „The Function of Fiction in Shaping Reality“. *Man and World*, 12, (1979): 123–141.
- Ricoeur, Paul. *Time and Narrative, Volume III*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- Ricoeur, Paul, Mario J. Valdés. *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*. Toronto: University of Toronto Press, 1991.
- Ricoeur, Paul. „Life in quest of narrative“. У *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*. Уредник David Wood, 20–33. London: Routledge, 1991.
- Ricoeur, Paul. „Narrative Identity“. У *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*. Уредник David Wood, 188–200. London: Routledge, 1991.
- Рикер, Пол. *Време и прича, први том*. Сремски Карловци: Издавачка књижевница Зорана Стојановића, 1993.
- Ricoeur, Paul. „Imagination in discourse and in action“. У *Rethinking imagination: Culture and creativity*. Уредници Robinson, Gillian, John Rundell, 118–135. London: Routledge, 1994.
- Рикер, Пол. *Сопство као други*. Београд: „ЈАСЕН“, 2004.
- Рикер, Пол. *О тумачењу: оглед о Фројду*. Београд: Ј. П. Службени гласник, 2010.
- Sallis, John. „Language and Reversal“. У *Martin Heidegger: in Europe and America*. Уредници Ballard, Edward, Charles Scott, 129–145. Hague: Martinus Nijhoff, 1973.
- Shamdasani, Sonu. *Jung and the Making of Modern Psychology*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Schleiermacher Friedrich. *Hermeneutics and Criticism, And other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Schmidt, Lawrence K. *Understanding Hermeneutics*. Durham: Acumen Publishing Limited, 2010.

Биографија аутора

Георгије Вулетић (1968) је рођен у месту Беране, у Црној Гори. Од 1994. године живи и ради у Београду. Ожењен је и има двоје деце. Средњу школу је завршио у Беранама, Гимназија „Панто Малишић“, и стекао звање помоћног истраживача у математици.

Звање дипломираног инжењера телекомуникација и електронике стекао је 1994. године, на Електротехничком факултету Универзитета у Београду. Такође, у 2008. години стекао је звање дипломираног психолога, на Филозофском факултету Универзитета у Београду.

У времену од 1994. до 1997. године ради у ЈП ПТТ саобраћаја „Србија“, као дипломирани инжењер, а од 1997. до 2008. године посао наставља у предузећу „Телеком Србија“ а. д., најпре као пројектант и на пословима средњег менаџмента, а потом, од 2008. до 2012. године, као директор Функције за планирање и развој. Од 2013. године ради у истом предузећу као стручњак за планирање.

У 2006. години придружује се Београдском Аналитичком Кругу и похађа едукацију из аналитички оријентисане психотерапије, а 2013. године започиње тренинг за јунговског аналитичара у оквиру IAAP-а (*International Association for Analytical Psychology*). Од 2010. године обавља функцију председника Српског Аналитичког Друштва (*Serbian Analytical Society*), као развојне групе IAAP-а у Србији.

Психотерапеутски и аналитички рад са клијентима спроводи под супервизијом од 2010. године, а од 2012. године активни је сарадник Православног пастирско-саветодавног центра Архиепископије београдско-карловачке.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани: Георгије Вулетић

Број индекса: 4P100005/2010

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом „Аналитичка психологија у светлу модерне херменеутике“

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 28.06.2014.

Георгије Вулетић

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора: Георгије Вулетић

Број индекса: 4P100005/2010

Студијски програм: Психологија

Наслов рада: Аналитичка психологија у светлу модерне херменеутике

Ментор: др Петар Јевремовић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 28.06.2014

Георгије Вулетић

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

„Аналитичка психологија у светлу модерне херменеутике“

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.

Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, 28.06.2014.

Ђеоргије Зечевић

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.