

СУБЈЕКТ И ОСТАЦИ ДРУГОГ

Александар Суботић*
Православни богословски
факултет
Универзитет у Београду

Апстракт: У овом раду скицирана је (моућа) њућања одвајања савременој њојма „личности“ у борби за своју аутономију од његовој тријадолошкој корена, одакле је овај њојам њочео свој њућ као ознака за њојуно релациони ентитет. Као најважније ѡачке одстојања на ѡом њућу означени су Декарт и Кант. Констатовано је, ѡриѡом, да модерни субјект и даље носи у себи неизбрисиве ѡраѡе конститутивне улоге Друѡа. Истицујући ѡе ѡраѡе Друѡа ауѡор је као ѡлану и ѡѡалну референцу користѡо Лакана. На крају је наглашена релевантност савремених концепција личности за моућу, нову ѡеолошку синтезу, кроз коју би ѡојам личности, изведен из тријадологије, на основу христологије моѡао једнозначно бити примењен у ѡеолошкој анѡрологији.

Кључне речи: субјект, жеља, закон, аутономија, наѡн смрти, личности

*Откривење истине о себи
не може бити раздвојено
од обавезе да се одрекне себе
(М. Foucault, Truth and subjectivity)*

Уместо увода: Кападокијски корен

Данас када се реч „личност“ користи као кључни појам на свим пољима друштвеног деловања, као што су политика, право и наука, а која су од битног значаја за живот људи и која имају последице по егзистенцију свих бића којима је наша планета родно место и дом, добро је да

*acasule888@gmail.com

се подсетимо како је овај појам нашој европској цивилизацији, и потом читавом свету, подарен од хришћанства. Не да бисмо се, као хришћани, тиме хвалили, него да бисмо схватили да се појам „личност“ у савременој употреби толико одвојио од свог хришћанског корена да не само да свет, због „језичке“ баријере, више не може да разуме хришћанску проповед о Три личности који су један Бог, о спасењу у личности Христа или о човеку као личности створеној по лику Бога, него ни ми, хришћани, више не разумемо сами себе (јер користећи појам личности у теологији, често имамо на уму његово профано значење које више није идентично са изворним теолошким значењем овог појма, а да тога уопште нисмо свесни).

У црквеном миљеу (Истока и Запада) хришћански концепт појма „личност“ бива мало по мало брушен приликом формулисања учења о Светој Тројици и, у својој источној обради, достиже потпуно профилисан израз у тзв. Кападокијској синтези. Као што је познато, Кападокијски оци (Василије Велики, Григорије Богослов и Григорије Ниски, пре свега) преобликују појмове антике чинећи их погодним за изражавање учења о Богу као Светој Тројици, и тако долазимо (да поновим, поред свих и ја, по ко зна који пут целу ту добро познату причу) до одвајања кључног појма „ипостас“ као ознаке за оно појединачно у учењу о Богу тј. за личност (πρόσωπον θεωτικόν), од то тада њему истозначног појма „суштина“ (οὐσία) као ознаке за оно опште у учењу о Богу (као што сажима Св. Василије у писму Теренцију: „Суштина има исти однос према ипостаси као заједничко према посебном“ – PG 32, 789A).

Таквом лексичком интервенцијом кроз преобликовани појам „ипостас“ личности је обезбеђен исти онтолошки статус као и суштини (што у антици није био случај). Од тада се личност поистовећује са бићем колико и суштина тј. сâмо биће добија лични карактер (наравно: Бог је биће *par excellence*, а сваки други појам о бићу је изведен). Штавише, на тај начин личност постаје узрок бића (и тиме биће постаје слободно). Личност иницира кретање у Богу; Отац рађа Сина и исходи Духа: „Монада покренувши се од почетка до дијаде зауставила се на тријади“ (Григорије Назијанзин, *Theol. Or.* 3, 2). Овде је неопходно рећи да Отац само као личност узрокује (остале две) личности, Он их не изводи из (некакве) своје априорне суштине. Не, Он као личност иницира личности, а о суштини можемо говорити „тек“ онда када већ имамо божанске ипостаси а не „пре тога“.

Кападокијско инсистирање на разликовању „суштине“ као општег (τὸ κοινόν) и „ипостаси“ као појединачног (τὸ ἴδιον) спречава нас да ипостаси Оца, као оном појединачном, припишемо оно опште, тј. суштину, пре него што су ту све појединачности (ипостас Сина и ипо-

стас Духа) чија је општост (општење – κοινωνία) ова божанска суштина. Овакво тумачење подржано је и преиначењем никејске каузалне формулације: „Рођеног из суштине Оца...“ (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς), у просто цариградско „Рођеног од Оца...“ (ἐκ τοῦ πατρὸς). Ово ново прецизирање било је неопходно у суочавању са новом, старом Атанасију непознатом, аргументацијом аномејаца. Међутим, такав развој антиципирао је, у својој борби, већ сам Атанасије тврдећи да τὸ πλήρωμα τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας ἐστὶν ὁ Υἱός (Атанасије Велики, *Соп. Ар.* 3, 5), тј. да је пуноћа Очеве суштине Син. Ако је по никејској формули Син рођен из суштине Оца, а притом је, по Атанасију пуноћа Очеве суштине Син, онда то значи да о суштини нема речи „пре“ него што имамо пуноћу тројичних ипостаси, наравно не у смислу састављања суштине, него у том смислу да она подразумева да је „већ ту“ узајамност појединачног чије је она међусобно општење.

Такво дакле цариградско преиначење никејске формуле узроковање у Богу, јасно и недвосмислено, поставља ексклузивно у домен Личности. Узрочност је на тај начин стриктно лични однос и, у том смислу, без опасности (од егзистенцијалистичког скретања) можемо да кажемо да је личност однос, и на таквом константном каузалном односу између три личности утемељено је само њихово радикално разликовање међу собом, као конкретно, апсолутно различитих ипостаси, а да се разлика лица не дотиче јединства природе, него је напротив њен предуслов јер нема „општег“ без „појединачног“.

Из свега наведеног можемо да видимо да је у кападокијском извору „личност“ радикално релациони појам, али да овај „ланац међузависности“ (ὡπλερ ἐξ ἀλύσεως – Григорије/Василије, *Ер.* 38, 4; Василије, *Соп. Еип.* 3, 1) сваку „карику“ показује као апсолутни уникат. За нас је значајно да запамтимо да је, уколико имамо у виду њене тријадолошке корене, основно „својство“ личности Радикална Другост изведена из односа са радикално Другим.

Међутим, ствари су најпре у самој тријадологији кренуле у другом правцу: Августин преузима од Григорија Богослова тројичне описе који дају простора за његове аналогije са устројством појединца – Ум, Логос, и Дух (Григорије Назијанзин, *Ор.* 31, 14) – и кроз различите заврзламе релациони концепт личности, пре него што је успео да се учврсти у антропологији, губи своје изворне конотације и задобија слојеве значења који више нису у вези са тројичном догмом. Тако, по Ранеру, „када данас чујемо израз ‘три личности’, ми повезујемо, готово нужно, са овим изразом идеју о три центра свесности и активности што нас води у... погрешно схватање догме“ (K. Rahner, *Trinity*, стр. 57). Овој Ранеровој примедби треба додати да кападокијска тријадоло-

гија не искључује „самосвест“, али је лоцира у оно опште, у домен међуопштења божанских ипостаси, а не у оно појединачно тј. не у карактеристике ипостаси. Ово илуструју речи Григорија Ниског: „Јер својим хтењем она (Св. Тројица) саму себе мисли... трима ипостасима“ (*De instituto christiano* 8, 1). Било како било, историја се не може плански усмеравати и без обзира на „вољу Цркве“ концепти које је она обликовала даље су се развили у другим правцима и задобили значења која су понекад сасвим супротна од почетних. Неке од ових тачака развоја ћу анализирати у овом тексту.

Као главне тачке ослоња модерног концепта личности лоцирао сам Декарта и Канта. Све остале ћу разматрати у односу на њих. При том подухвату моја главна и стална референца биће Лакан. Покушаћу да истражим колико савремени концепти личности, свесно или несвесно, уважавају конститутивну улогу Другог. Очекивано, при таквом задатку немогуће је избећи Левинаса, али треба послушати Сартров приговор против „несвесног“ психоанализе који се састоји у томе да, уколико је Фројд у праву, није могуће „биће за себе“ јер је онда пресудан Други, да би се видело да се трагови утемељујућег Другог могу видети пре свега тамо где их не очекујемо.

Картезијански корен

Пошто се иза саморазумљиве представе о личности, у колоквијалној употреби, крију несвесно усвојени исти ти философски и идеолошки концепти наше европске цивилизације који претендују да тумаче људско искуство које су сами обликовали, ми ћемо се у нашем разматрању концепата „личности“ одмах на почетку усмерити на онај одлучујући. Који би то онда могао бити главни концепт који стоји иза данашње теоријске и уобичајене свакодневне употребе појма личност? Ако се данас личност која промишља своје биће осврне у назад тражећи у прошлости тренутак који антиципира савремену субјективност, оваква ретроспекција сигурно је доводи до картезијанског *cogito ergo sum*.

Чак је и општа популарност ове максиме знак који потврђује могућност (истинитости тврдње) да је пресудни моменат у развоју модерног појма личности рођење мислећег субјекта постојања тј. Декартовог *ego cogito*. Међутим, као што каже Жан Лук Марион: „Декартов оригинални допринос не састоји се у иновацији тврдње мислим *дакле иосџојим*, него у њеној интерпретацији као открића првог принципа, Декарт би рекао, чак суштине“ (Jean-Luc Marion, *On Descartes' Metaphysical Prism*, стр. 133.). Наравно када је у питању Декартов *cogito*, у старим стиховима који певају о томе да „је исто мислити и бити“

(Парменид, *Фрагменти* 5) никако не можемо видети пророчку песму која га макар и најблеђе најављује. Прастаро поистовећење мишљења и бића, пре увођења субјекта, тиче се космологије а не субјективности, баш као што се и хришћанско поистовећење бића и субјекта – „субјекта“ не у модерном смислу него у старом, хришћански преобликованом, значењу термина „ипостас“ – тиче пре свега теологије /и христологије/, док антрополошке последице таквог поистовећења тек треба да се у потпуности развију – наслов познате студије Јована Зизијуласа „Ка онтологији персоналности“ као да програмски оцртава тај задатак.

Иако је у хришћанској, пре свега Августиновој синтези платонистичког и стоичког наслеђа приликом артикулације христолошких и тријадолошких учења могуће ретроспективно детектовати одређени дериват који подсећа на *cogito*, ипак се као „први принцип“ картезијански *cogito* рађа некако ниоткуда и без најаве и потом се развија и расте, достижући пуну зрелост као практични ум у другој Кантовој критици, стекавши најзад у наслеђе жељену аутономију, јер од сада па на даље „не подразумева се да је прихватање Божијег постојања (као одређујућег разлога за практични ум)... уопште нужно... јер се тај разлог... заснива само на аутономији самог ума“ (друга Кантова критика, поглавље „Постојање Бога као постулат чистог практичног ума“).

Од Декарта до Августина и назад

Вратимо се уназад. Уопште није спорно да је Декартов претходник Августин – не само у тривијалном смислу да му историјски претходи него и у том битном смислу да је Августиново мишљење нужан предуслов за појаву картезијанске мисли, из чега не следи да је картезијанско мишљење нужна, већ просто могућа консеквенца мисли Блаженог Августина, која се стицајем околности и остварила, а за то су били потребни многи предуслови (од којих ћемо неке, за које сматрам да су битни, продискутовати у даљем тексту). Било како било, Августин је Декартов претходник и суочен са приговором на оригиналност сопственог аргумента *cogito ergo sum* сам Декарт признаје да је код Августина пронашао место (*De Civitate Dei* 11, 26, 28) на коме се упадљиво сличном аргументацијом доказује „извесност наше егзистенције“, али истиче да је битна разлика у томе што је Августин заинтересован да покаже да постоји извесна слика Тројице у нама, док, како каже, „Ја користим аргумент да покажем да је ово ЈА које мисли једна нематеријална супстанца без икаквог телесног елемента“ (Декартово писмо наводим према Мариону).

Ове Декартове речи приказују нам његову мисао као одјек и дисторзију Августинове, баш као што је и субјект модерног и постмодерног мишљења одјек и дисторзија Декартовог „*cogito*“. Према томе, иако је *si fallor sum* Блаженог Августина први корак на путу ка картезијанском *Ja* које мисли сопствену извесност у сумњи, ипак је разлика између њих, као што ћемо видети, огромна. Чак и уколико између њих и постоји извесан однос узрока и последице, то сигурно није однос нужне импликације. Августинова мисаона тријада – постојање, знање да постојим и љубав према постојању – не указује, као што је то случај код Декарта, да мишљење има сопствени принцип у себи: она је тек изведена спекулативна слика која упућује на тројични прототип а да се притом слика Тројице не базира на природној сличности него на учествовању у божанској љубави. Сам Августин негира да је ум у свом самоодносy *imago trinitatis* већ једино у односу љубави са Богом и ближњим тј. у еклисијалном контексту (*De Trin.* 14. 11. 14, 12.15).

Не треба никада губити из вида да се психолошке тријаде блаженог Августина увек односе на душу која у Христу општи са Богом, а никако на душу по себи („Душина тројичност није зато Божија слика, јер се душа себе сећа, себе схвата и воли, него јер се такође може сећати, схватати и волети Онога који ју је створио... Ако то не чини, она је луда и када се себе сећа, себе схвата и воли“ – *De Trin.* 14, 15.), још мање на мисао као такву. Нпр. у односу на психолошку тријаду сећања, ума и воље, Августин пише: „Ја не кажем да се ове ствари на било који начин могу изједначити са Св. Тројицом, било по аналогији, било по сразмери поређења. Ово ја не кажем (*Non dico ista illi trinitati veli aequanda, quasi ad analogiam, id es, ad rationem quamdam comparationis dirigenda. Non hoc dico.* – Августин, *Serm.* 52, 23; PL 38, 364). Због тога је августиновско „Ако се и варам, постојим“ суспензија самодовољности ума, недостатак опажен благодаћу који се екстатички креће ка испуњењу у Тројици, док је картезијански *ego cogito* апстракција сваке извесности на извесност мишљења оног *Ja* које мисли, у чијој је јасној идеји њега самог већ садржана идеја бесконачног и савршеног Бога, која и поред тога што као таква не може потећи од коначног и несавршеног *Ja*, ипак зависи од његове спознаје себе као „ствари која мисли“.

Из ових примера може се видети да нити постоји непрекинути ланац еволуције августиновског *ja* у *ego cogito*, ноуменално *ja*, *ja* за себе итд., нити се јасно може пратити обрнути процес његове регресије и растварања у трансценденталној субјективности, интересубјективности и постмодерној трансубјективности као неизбежном отуђењу у аперсоналној другости лингвистичког Другог (или у другости као чистој разлици без икаквог Другог).

До савременог субјекта у три корака

Међутим, и поред тога што се веза између различитих етапа у формирању савременог појма личности не може свести на једносмерно и праволинијско кретање из тачке А у тачку Б итд., макар може бити констатовано да све тачке на овом путу упућују једна на другу. Због тога свака реконструкција путање „Ја“, ма колико произвољно конструисана, уколико на овај или на онај начин повезује стварне тачке у историји промишљања овог појма, производи ефекат истине. Охрабрен оваквим размишљањем, сада ћу се дрзнути да шематизујем овај процес и да конструишем три етапе које не само дијахронијски него (чак пре) и синхронијски усмеравају појам личности од Августиновог ка Декартовом, и даље ка савременом теоријском концепту и вулгарном поимању концепта овог појма.

Значајни кораци на овом путу (према таквој шеми) били би следећи: најпре **а**) измена Августинове тријадологије у периоду схоластике у правцу нетринитарног есенцијализма, затим **б**) кидање везе између појма личности у антропологији и било какве тријадологије које кулминира са Декартом и најзад **в**) потпуна секуларизација појма личности, по мени оличена у Канту друге критике (ова трећа фаза сасвим је испреплетена са другом тако да, у контексту наше теме, Канта уопште нећу одвајати од Декарта него ћу их разматрати из потпуно синхронијске перспективе), која је на делу до данас.

Од *De Trinitate* до Бога као Идеје бесконачног преко схоластике

Када је реч о првој тачки из горе предложене шеме, тј. о преиначењу Августинове тријадологије, може се утврдити да се промена различитим начином спроводи у два одвојена табора: најпре у доминиканској традицији (која је својим аристотелизмом *apriori* у извесном раскораку са мишљу Августина), и потом у фрањевачкој традицији (која је формално августиновска).

Различитим путевима обе традиције долазе до истог резултата, а то је скретање тријадологије у извесни есенцијализам и волунтаризам. Што се тиче доминиканске традиције, њен *doctor ordinis*, после Августина други општи учитељ Западне Цркве Тома Аквински значајно се удаљава од дотадашње традиције. Његова редукционистичка интерпретација тројичних лица као чистих односа („*Persona est relatio*“ – Aquinas, *Summa Theologiae* 1, q. 40, a. 2) без конкретности оних који се односе је сасвим оригинална.

Овакав протоегзистенцијализам по коме личност „нема“ нити природу нити својства него је чиста релација не само да је у оштрој опозицији према Августиновом есенцијализму (према коме „ако Отац није такође нешто у односу на самога себе, онда нема ничега о чему би се говорило у односу на нешто друго“ – *De Trinitate* 7, 2), него парадоксално уводи другачији и радикалнији есенцијализам неавгустиновског типа. (Овде треба нагласити да томистичка огољеност тројичних лица од природе и својстава нема никакве суштинске сличности са кападокијском релационом тријадологијом, нпр. са поставком Св. Григорија Богослова по којој „Отац није име ни за суштину ни за енергију него за однос“ – *Theol. Or.* 3, 16, пошто Кападокијци не посматрају личност као огољену од природе, нити просто као релацију унутар природе, него као начин постојања природе.)

Ако се лица у Тројици сведу на голе релације без икаквог другог садржаја, онда је једини „садржај“ који се у Богу може пронаћи Његова суштина. Уколико се притом тврди, као што то Тома чини: „да је очигледно како су релације које стварно постоје у Богу стварно идентичне са Његовом есенцијом и од ње се разликују само по начину поимања“ (*Summa Theologiae* 1, q. 28), онда се иза привида „егзистенцијализма“ показује Томин радикални есенцијализам. У својој екстравагантной тријадологији Аквински је опасно двосмислен: Личности су односи али без личности које се односе, ове релације су стварне (*Summa Theologiae* 1, q. 28), али само се у појму разликују од суштине. На крају крајева, једино што овде преостаје као извесно јесте ипак суштина у свом самоодношењу. Према томе, оно што у доминиканској традицији није експлицирала Томина правоверност, изрекла је Екхартова „јерес“: иза разликовања лица стоји јединство без разлике, Бог је „*unum non unus*“.

У августиновској традицији средњовековне схоластике дошло је такође до одређене измене Августинове тријадологије: Дунс Скот је тај који, желећи да је експлицира, у ствари преправља тројичну мисао Бл. Августина скрећући је у правцу извесног потцењивања онтолошког статуса лица Свете Тројице за рачун божанске суштине, на начин који се не може пронаћи код самог Августина. Позивајући се на *De Trinitate* 6, 7 – „*Spiritus Sanctus est communis unio Patris et Filii*“ – Скот се удаљава од Августина узимајући божанску суштину а не остала два лица за објект љубави Духа, док Августиново мишљење по коме је Дух Свети „заједничка љубав којом Отац и Син воле један другог“ (*De Trinitate* 15, 27), и поред тога што садржи амбивалентни однос узајамности још увек оставља простора да се оба онтолошка извођења у Богу припишу личности уколико се има у виду да за Августина Дух производи од Оца „*principaliter*“.

За разлику од Августина, Скотов став да је „објект Божије љубави његова суштина“ (Scotus, *Ordinatio* 1. d. 12. q. 1) оставља мало простора за једнакост лица и суштине у онтолошком погледу. Штавише, по Скоту, лична својства Оца и Сина нису бесконачна, пошто ништа друго осим саме божанске суштине није бесконачно. Према томе Дух Свети као љубав је бесконачан због бесконачности божанске суштине као објекта његове љубави. Суштина је пак причасна (лицима) према идентитету који претходи њеном разликовању у лицима (Scotus, *Ordinatio* 1. d. 8, q. 2. 1–4). Приоритет суштине над лицима у Скотовој тријадологији је очигледан – лица се примарно односе према суштини а тек у другом степену међу собом. Предмет Божије жеље је биће које се поистовећује са суштином а не више, као код Августина, доброта која се поистовећује са Сином (тј. са „красотом“ Сина – *De Trin.* 6, 1, 11). Ако при свему овоме имамо у виду да Скот, за разлику од Томистичке „аналогije“, Богу и створењима приписује унивокални концепт бића, последице по антропологију су неизбежне: од сада имамо две воље (за постојањем) – Божанску и људску, једну наспрам друге.

У даљој фрањевачкој разради Окамова „бритва“ која сече све сувишно разликовања у Богу своди на „разлике по имену“ (сам Окам је био далеко од „такве бласфемije“). Све што преостаје су супротстављене појединачне воље, међу којима је Божија арбитарна. На тај начин фрањевачка августиновска традиција својим атринитарним скретањем Августинове мисли отвара пут картезијанском волунтаризму. Када је у теологији хришћанска Тројица прећутно редукована на статус просто једнога Бога, солипсистичко скретање човековог *Ја* било је неизбежно.

Пошто је (у европској хришћанској цивилизацији) појам личности екстраполиран из учења о Св. Тројици, криза тројичне доктрине изазива колапс дотадашњег концепта појма личности у антропологији. Без свог тројичног утемељења и парадигме, човеково *Ја* је остало препуштено себи и арбитарној вољи Бога без обзира дали је Он Тројица или не. Таква детринитаризација теологије и радикализација Окамовог волунтаризма (који божанску и људску вољу посматра унивокално) призвали су коначну појаву Декартовог *Ego cogito* – нове парадигме и савреног израза наступајуће антропоцентричне персонологије.

Баук Идентитета као траума другости

Сада је неопходно да овде на тренутак застанемо и да се укратко осврнемо на једну претходно изнесу тврдњу. Наиме, из мог става да се са падом тријадологије урушио и стари концепт личности у антропологији никако не би требало извлачити закључак да је пре прет-

постављеног „пада тријадологије“, некакав стабилни концепт људске личности уопште постојао. Реконструкција светоотачке теорије личности у области антропологије у сваком случају је реконструкција оног што није изричито речено. Иако су учења о личностима Св. Тројице и о личности оваплоћеног Христа разрађена до најсуптилнијих детаља и уздигнута до обавезујућих догмата, при чему су стари појмови хеленске философије радикално преобликовани, ипак нити Св. Оци појединачно, нити сабори отаца, никада нису формулисали некако експлицитно позитивно учење о људској личности као таквој. Кад год је било речи о личности човека, коришћени су наслеђени антички концепти оног времена који су по потреби кориговани, тек толико да не буду у супротности са догматима о Св. Тројици и Христу. У светоотачкој мисли људска личност увек се посматрала у зависности од датог контекста (еклесиолошког, сотиролошког, итд.). Зато никада нећемо моћи да изолујемо једно јединствено значење овог појма код Св. Отаца, како Истока тако и Запада, укључујући и Августина.

Прво значајније фокусирање философске традиције на човекову **личност** као такву (не кажем на човека као таквог) започиње од Декартовог „**Ја** које мисли“. У току рађања овог новог „**Ја**“ картезијанског субјективизма поново оживљују прехришћански антички мотиви коришћени у патристичкој синтези да изразе хришћански појам личности, који је код Отаца увек у оквирима еклесиологије и увек у вези са тријадологијом и христологијом. Сада се, међутим, антички мотиви јављају као независни од хришћанских догмата (чији је значај у многим изгледео) и без унутрашње неопходности да буду у складу са њима.

Међутим, пошто се историја не понавља (премда је они који је не памте ипак „понављају“, као што каже Сантајана – George Santayana, *Reason in Common Sense – The Life of Reason*, Vol. 1) и пошто историјски догађаји имају трајне последице (тако да када се једном догоде, више није могућа савршена регресија у стање које им је претходило), они концепти и појмови антике који су једном били употребљени у хришћанској синтези остали су заувек обележени хришћанском употребом. Због тога ренесанса античких мотива у њиховом изворном прехришћанском облику није била могућа. Ново центрирање философског промишљања око „**ЈА** које мисли“ изводи се у старом платонистичком, неоплатонистичком, и пре свега стоичком руху, са хришћанском закрпом на себи. Стоичка црта је наглашена пошто картезијански „повратак себи“ не подразумева новоплатоновски покрет апстракције из мноштва ка једном већ повратак од варљивих чулних утисака ка самоизвесности мишљења. Оно што се овде уте-

мељује није никакво „Једно“ него нетелесно *Ја* као „*res cogitans*“. Мислени феномени чија се истинитост преиспитује, у овом процесу изоловања *Ја* које мисли, нису непрочишћене Платонове идеје него пре стоичке *φαντασίαε* (или утисци), а сам *ego cogito* се успоставља у хрисиповској слободи да се не пристаје на перцепцију.

Иако се, према мишљењу Пола Рикера, амбиција за последњим за-
снимањем субјекта првог лица *ЈА* радикализовала од Декарта до Канта,
и од Канта до Фихтеа и напoкон Хусерла (из Картезијанских медита-
ција), ипак Декартова философија потврђује „да криза *Cogita* пада у
исто време кад и постављање *Cogita*“ (Пол Рикер, *Сoйcтiвo кaо Дрyгuи*,
предговор), тако да, по речима Марка Ц. Тејлора, „наспрoт oбeћaњи-
мa Декарта, пoкрeт свeсти кa унyтрa oткривa нeрaзрeшивy oпскyрнoст
прe нeгo тpанcпaрeнтнoст Сeлфa“ (Mark C. Taylor, *After God*, стр. 118),
Самoсвeснi Сyбјeкт јe oбјeкт сoпствeнe рeфлeкcијe. Али oвa сaмoрe-
лaцијa нe мoжe бити изaзвaнa oд стpaнe Сaмoсвeснoг Сyбјeктa, пoштo
сe Oн тeк крoз њy успoстaвљa. Oбјeкт oвe сaмoрeфлeкcијe рeпрeзeнту-
јe-пpeдстaвљa oнo штo кao тaквo никaдa нијe пpисyтнo-пpeзeнтoвaнo.
У срцy сaмoрeфлeкcијe кpијe сe њeн нeсaзнaтљиви услoв: другoст кoјa
нe мoжe бити aсимилoвaнa. Oвa другoст јe тpaумa пpи тpaумaтичнoм
рaђaњу мoдeрнoг сyбјeктa, чији јe живoт у aутoнoмији Свoгa *Ја* услo-
вљeн oвoм нeизлeчивoм рaнoм другoсти у сoпствeнoј сржи. Пpи тoмe:
штo јe сyбјeктивнoст снaжнијe пoстaвљeнa, тpaумa јe јачe изрaжeнa.
Збoг тoгa сe кoд Фихтeа *Ја (Das ich)* пoстaвљa (*setzen*) пpе свeгa у oтпo-
py (*Anstoss*) пpeмa сoпствeнoм oгpaничeњу. Чaк ни oвaквa, пpeмa Шo-
пeнхaуeрoвoј кpитици, крaјњa сyбјeктивнoст гдe јe „сaзнaјући сyбјeкт
свe у свeмy“ и „у свaкoм слyчaју пpoизвoди свe из сoпствeних извoрa“
(и кoјa yкидa кaнтoвскo рaзликoвaњe измeђy *a priori* и *a posteriori*, „јeр
oн – Фихтe – тврди дa свe јeстe *a priori*, пpиpoднo бeз икaквoг дoкaзa зa
тaквy мoнстpyoзнy тврдњу“ – A. Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*,
Vol. 1), нијe лишeнa интeрcубјeктивнoсти кoјa јe изрaжeнa ни мaњe
ни вишe нeгo кao Пoзив (*Aufforderung*) Дрyгих! Иaкo, зa рaзликy oд
Фихтeа, њeгoв (yмeрeнији) пpeтхoдник Кaнт oпштe нe пoстaвљa пpo-
блeм Дрyгoг, и oн ипaк aнтиципирa свy пoстмoдeрнy aмбивaлeнцијy у
тpeтирaњу пpoблeмa другoсти.

Сaмo пoјaвљивaњe (Пpeзeнтaцијa – *Darstellung*) и пpeдстaвљaњe
пoјaвљeнoг (Рeпpeзeнтaцијa – *Vorstellung*) мoгућe јe искљyчивo дeлo-
вaњeм имaгинaцијe (*Einbildungskraft*). Иmaгинaцијa пaк свoјy нoрмa-
тивнy фyнкцијy yјeдињaвaњa хaoтичнoг мнoштвa дaтoсти (тј. нoумeнa)
у зa нaс смислeнy ствaрнoст (тј. y фeнoмeн) врши двoстpyкo: нaјпpe
ствaрaјући a зaтим и кoмбинyјyјући сxемe кoјe нeпoјмљивy „Ствaр
пo сeби“ (*das Ding an sich*), крoз пoјaвљивaњe и пpeдстaвљaњe, чинe

објектом нашег искуства (*Erscheinungen* тј. појавама). Наше искуство је притом раздељено мноштвом својих различитих објеката и уједињено „трансценденталном аперцепцијом“ која многоструке представе сједињује у једно, за субјекта сазнања, опште искуство.

Субјект може бити представљен себи као објект: „Кроз дела и стања у унутрашњем доживљају као што су осећања мисли итд... закључујући ствари о себи из других ствари којих је свестан, бивајући свестан себе кроз перцепцију сопственог тела, понашања, итд. у свом спољашњем доживљају (А 347). Да би међутим Субјект био свестан себе као субјекта, репрезентација било ког објекта искуства може му послужити у ту сврху. Довољно је да обрати пажњу на себе као на Субјекат сваке појединачне репрезентације или свих репрезентација уопште. Појединачне репрезентације разликују се међу собом по својим објектима, али је *Ја*, као субјект сваке појединачне репрезентације, у свакој идентично. Такође, као субјект свих репрезентација уопште, *Ја* остаје истоветно себи као субјекту сваке понаособ. Према томе, самосвест субјекта није самопрезентација (*Ich-Vorstellungen*), него пратиља сваке репрезентације било ког објекта. Важно је притом нагласити да је самосвест, као што сам рекао, пратиља а не (нус)производ или ефекат процеса репрезентације.

У самој операцији представљања (било ког објекта) Субјект (који се кроз њу означава) се већ претпоставља. Кант каже: „Субјект категорија не може да мислећи категорије оствари концепт себе као објекта тих категорија. Јер да би их мислио, његова пуна самосвест, што је оно што треба да се објасни, мора као таква да буде већ претпостављена.“ Субјект је, дакле, себи дат изнад сваке интуиције (В 155). Ако је интуиција услов сазнања, онда самосвест која је „изнад“ ње није самосазнање – делфијско „γνώθι σεαυτόν“, јер „приписујући *Ја* нашим мислима, ми означавамо субјект само трансцендентално... без ичега у њему без икаквог квалитета уопште... у ствари, не знајући ништа о њему било директно било преко (посредног) закључивања“ (1781: А 355). Самосвест, према томе, није самосазнање јер предатост оног *Ја* себи није самопредстављање (такве репрезентације приличе објектима а не њиховом субјекту – упореди А 402) него самоозначавање оног што одолева перманентности промене различитих објеката, што остаје увек идентично исто у разноврсности својих репрезентација. Ово није ништа друго него оно чега се савремена мисао (поготово она о Другом) највише плаши, а то је **идентитет**.

Зар није пророк бесконачно другог Другог, Емануел Левинас, пожелео да остави и сам идентитет као смрт другости и у име Другог радије изабрао другост смрти. Пожељност смрти је нарочито снажно наглашена кроз тему плодности и трансценденције у *Totalité et infini*:

„Ако би трансценденција, уместо да се редукује на размену својстава, климе или нивоа, ангажовала **сам идентитет субјекта**, тада бисмо присуствовали смрти његове супстанције... Можемо се, заиста, запитати није ли смрт сама трансценденција, не представља ли смрт – међу елементима овога света који су само пуки преображаји у којима промена мења само облик – изузетан догађај настојања трансупстанцијације која, не враћајући се на **ништа**, осигурава континуитет на један други начин него што је непрекинуто трајање једног идентичног термина.“ — или кроз проблематизовање теме рада као моћи „да се буде за оно што се наставља иза моје смрти“ у *Humanisme de l'autre homme*: „Рад, узет у обзир радикално, је покрет Истог до Другог који се више никад не враћа на Исто“?

Зар Жак Лакан, учитељ човекове чисте жеље (а „жеља је сама суштина човека“, не према Спинози него по нашем доктору – Лакан, *Семинар 6*) као жеље Другога („le désir de l'homme, c'est le désir de l'Autre“ – ова Кожевљева псеудо-хегеловска синтагма снажно изражава Лакана из раних педесетих: *The Seminar. Book 1, 1953–1954*) није учио да је жеља чиста само без повратка на себе, само ако је њен извор Други који не препознаје, не потврђује и не предаје **идентитет**, Други који више није „Субјект за кога се претпоставља да зна“ (*sujet supposé savoir*), него Други који је прецртан (нпр. *Семинар 5*, као и *Семинар 20*, *Семинар 23* итд). Па и тада жеља се појављује (као чиста) само у самом часу док нестаје (*aphanisis* – *Семинар 11* – ову грчку реч „Аналитички дискурс“ дугује Ернесту Џонсу, али док код Џонса она означава просто страх од губитка сексуалне жеље, код Лакана је њено значење радикално продубљено; *aphanisis* је од сада смртоносни ризик жеље у прекорачивању границе: само појављивање субјекта у свом покрету нестајања. Лакан признаје: „Увек је тако да кроз извесно благотворно прелажење границе, човек окуша сопствену жељу. Други су изразили ову идеју пре мене. Целокупно значење које Џонс открива у вези са *aphanisis*-ом се односи на ово; оно је повезано са важним ризиком, који је сасвим просто губитак жеље.“ – *Семинар 7*, стр. 309) али не престаје, као Антигона (*Семинар 7*) док силази у гроб: жива?

Прва критика: Између два Декарта

1. Вратимо се Канту. Самосвест је код њега, као што смо видели идентитет, идентитет субјекта. Али идентитет без идентификације или „идентификација“ без описа, тј. без приписивања било каквог својства овом идентитету који увек већ претходи, као њен услов, идентификацији којом се означава „само трансцендентално“ (А 355),

као „субјект одвојен од свих предиката“ (А 414, Б 441). Бивајући субјектом свих сопствених мисли овај идентитет је и даље картезијански *res cogitans*. Јер не треба заборавити да ни Декарт мишљење не приписује субјекту као један од предиката. У писму из марта 1638. он објашњава да став: „Дишем дакле јесам, ништа не закључује ако нисмо претходно доказали да постојимо или ако не подразумевамо: мислим да дишем – чак и ако у томе грешим – дакле јесам, и ништа се друго и не каже у том смислу: дишем дакле јесам, осим, мислим дакле јесам“ (цитат Декарта преузет из: Жак Дерида, *Насиље и Метаморфоза – Оглед о мисли Емануела Левинаса*).

Кант, дакле, не само да остаје унутар картезијанске традиције него је код њега „амбиција за последњим заснивањем субјекта првог лица Ја“ заиста радикалнија него код самог Декарта. Као што је познато, у трећој медитацији Декарт донекле релативизује приоритет *Cogita* као првог принципа у корист нове извесности, извесности Божије егзистенције која преузима примат потискујући *cogito* на секундарно место у реду извесности. То је макар Декартова тврдња. Он каже: „Ја на изванредан начин у мени имам појам бесконачног пре него коначног, то јест Бога пре него мене самог“ (Трећа медитација). *Cogito* задржава свој приоритет у сукцесивном поретку сазнавања – тј. првенство у *ordo cognoscendi*, али само до сусрета са стварним утемељивачем поретка (истинског) бића – *ordo essendi*, идејом бесконачног и савршеног Бога, чији је узрок стварни бесконачни и савршени Бог. Коначни и несавршени *cogito* није у стању да сам произведе идеју савршеног и бесконачног простом негацијом сопствене коначности и несавршености. Јер сопствену коначност и несавршеност *cogito* увиђа само у светлости старије идеје бесконачног и савршеног која му претходи. Ипак се чини да „ривалитет“ између Бога и *Cogita* остаје нерешен будући да је, по речима Хенбија (који *Cogito* сматра за први принцип), „Божија егзистенција каталептичка идеја нужно присутна у мојој чистој и јасној идеји мене самог“ (Michael Hanby, *Augustine and Modernity*), из чега следи да је идеја Бога (макар у *ordo cognoscendi*) секундарна, будући да је изведена из првог принципа: из темељне самоспознаје *Cogita* као „ствари која мисли“.

По мишљењу Пола Рикера они који су дошли после Декарта изабрали су или једну или другу алтернативу: „Са једне стране Малбранш и још више Спиноза... извлачећи консеквенце из преокрета... у трећој медитацији... у *Cogito*-у нису видели до једну апстрактну истину која је лишена сваког престижа.“ За Спинозину етику „једино говор о бесконачној супстанцији има вредност заснивања“. С друге стране, „за цели ток идеализма преко Канта, Фихтеа и Хусерла... га-

ранција гаранције коју сачињава Божија истинољубивост... сачињава само додаток прве извесности“ тј. *Cogita* (Пол Рикер, *Сойсџиво као Друџи – Cogito* се поставља).

2. Ипак, за мишљење обузето Другим ова или или (о)позиција постаје темељна апорија у којој амбивалентни статус ега пред („Бесконачним“ – Левинас, или „Великим“ – Лакан) Другим (или пак Богом – Декарт) може бити или сама аутономија, као начин на који се „одвајање *ја* потврђује као не-случајно“ и „као не привремено“, пошто „двозначност прве евиденције код Декарта наизменично објављује *ја* и Бога а да их при том не меша и тако их објављује као два различита момента евиденције који се узајамно заснивају, та двозначност карактерише властити смисао одвајања“ (поглавље о трансценденцији као идеји бесконачног у *Totalité et infini*), или пак може бити истина *Cogita* који кличе: „*Ја* је још један Други“ (*Je est un Autre*)!

Јер идентитет *Ја* које се рађа на пољу Другог није ништа друго него отуђење у Другом (у контрасту са Декартовим исказом из прве медитације по коме су лудаци они који не разликују себе од других „па непрестано тврде или да су краљеви, иако су најубогији, или да су пурпуром заогрнути, иако су голи голцати“, Лакан тврди да није већа лудост да неко мисли да је краљ а није, него да неко верује да је он сам тај који јесте он сам – Лакан, *Ecrits*, стр. 170). Овде је Декарт окренут наглавачке у име другог Декарта (оног из треће медитације), тако да није статус Другог, већ Ега *Cogita* под знаком питања.

Међутим, Декартова гаранција истинитости (оног од субјекта) Другог, тј. стварности стварног света састоји се просто у томе да је Други истинит пошто Бог није лажов. „Схватање по коме свакодневна стварност не може да се игра са нама, које је од тако суштинске важности за настанак света модерне науке... и за менталитет људи као што смо ми“ у крајњој линији „зависи од Декартове медитације о Богу као неспособном да нас вара“ (*Seminar, Book 3*, стр. 64–66). На тај начин, по Лакану, за разлику од аристотеловске науке где се сигурност темељи на чињеници да небеска тела прате уобичајену сферичну путању и увек се враћају на исто место, модерна наука се ослања на јудео-хришћанску традицију („... модерна наука, врсте каква се рађа са Галилеом, једино је могла да се развије из библијске или јудејске идеологије, а никако из древне философије или аристотеловске традиције“ – *Семинар 7*, стр. 122) у којој више нема директног упућивања на природу („... штавише, ако је одлучни корак у историји науке већ учињен од стране Николе Кузанског, који је међу првима формулисао идеју да звезде нису непропадљиве, ми знамо нешто

друго, знамо да је могуће да уопште не буду на истом месту“ – *Семинар 7*, стр. 75) него је истинитост Другог загарантована упућивањем на необманљиво аргументивно чисто симболичког Другог („Све већа моћ симболичког овладавања није престала да проширује своје поље деловања још од Галилеа,... дајући одрешене руке игри означитеља...“ – *Семинар 7*, стр. 122), што претпоставља „акт вере“ („Само је радикалност јудео-хришћанске мисли по овој тачки учинила могућим такав одлучујући корак, за који израз **акт вере** није неумесан... То да би овај корак /науке/ требало редуковати на овај акт /вере/ јесте суштинска ствар. Замислите само шта би се догодило, у досадашњој динамици ствари, када бисмо приметили да ту нису само протон, мезон, итд., него такође и елеменат са којим нисмо рачунали, један члан превише у механици атома, лик који лаже. Не бисмо се смејали тада.“ – *Seminar, Book 3*, стр. 65).

3. На сасвим другом полу од оваквог радикално интересубјективног картезијанства, једним делом стоји „Ја мислим“ Кантове Трансценденталне дедукције. *Res cogitans* задобија пуну аутономију али само у свом ограниченом поседу. Декартов Бог који не обмањује редукован је на оруђе сазнајне синтезе, односно на регулаторну идеју разума и то тек једну од три (остале две су сопство и свет). Ипак сама *Res extensa* задобија дуални статус: док као феномен бива припитомљена од стране *Cogita*, као ноумен постаје сасвим непознато *X*, потпуно дивља „ствар у себи“ – *das Ding an sich*. Такав „дуализам“ цепа тоталитет мишљења и бића. У односу на Ствар, поузданост сазнања садржи се у његовом ограничењу; другим речима, Ствар је препуштена Другости која се опире мишљењу. У односу пак на себе само, мишљење је поцепано „идентитетом“ који га прати, тј оним „Ја мислим“ (*Ich denke*) које се у сваком мишљењу већ претпоставља.

Већ смо рекли да се ово „Ја“ не означава по опису својстава него само трансцендентално. На овом месту могуће је приметити извесну далеку сличност између (тријадолошког) става Кападокијских отаца да божанске личности не могу да се посматрају по личном опису „*κατ' ἰδίαν περιγραφήν*“ и ове недескриптивне идентификације субјекта код Канта. Али док је у кападокијској тријадологији ипостас (тј. Личност) радикално релациони идентитет заснован на непроменљивом односу узрочности са Другим (ипостасима), Кантовски идентитет је саморелација у којој се Ја самоозначава пред собом као субјект сопствених мисли. Премда је такав субјект рана у мишљењу, инфицирана некадашњим односом са древном Другошћу, ипак имплозија његове релације чини сваку аналогију са личностима Свете Тројице немогућом. Једина

могућа сличност са ипостасју код Кападокијаца строго је ограничена на неописни карактер личности.

Када, пак, говоримо о поцепаном мишљењу, треба рећи да ту није у питању просто расцеп у мишљењу него мишљење као расцеп, а пукотина која захвата сав чисти и спекулативни ум није ништа друго него слобода. По речима Канта: „Концепт слободе, уколико је његова реалност доказана неким аподиктичким законом практичног ума, сачињава дакле, камен темељац читаве зграде система чистог па и спекулативног ума“ (Кант, *Критика практичног ума*, увод). Кант каже: камен темељац, али овај темељ је камен ког нема; сам амбис (*abgrund*), *ex nihilo* из ког се јавља стваралачка имагинација – *die Einbildungskraft* – „... као извор арбитрарних форми могућих интуиција...“ (Кант, *Критика моћи суђења*), имагинација дакле, као предуслов ума.

По Хајдегеру, „ова изворна, суштинска конституција људског рода, укореењена у трансценденталној моћи имагинације, јесте **непознато** у које мора да је Кант гледао уколико је говорио о **корену нама непознатом**, јер непознато није оно о чему ми просто не знамо ништа. Пре, то је оно што нас суочава са нечим узнемиравајућим у ономе што нам је познато“ (Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, 112). Узнемиреност је (у сваком случају) оправдана: Схиза која погађа и Ствар и мишљење и Ја које мисли није тек „игра истог“, а чак и да јесте, таква фатаморгана другости је, у том случају, грозница мисли заражене односом са изгубљеним Другим. Ако је (по речима Хајдегера) „у радикализму својих питања“ Кант „видео непознато и морао да се повуче“, и ако „није само трансцендентална моћ имагинације оно што га је уплашило“ већ га је „чисти ум као ум бацио под своје проклетство“, онда је амбис у који се загледао Кант прекид мишљења, дисконтинуитет ума као ума, ништавило које показује да заиста „сазнајући субјект није све у свему“, не само због тога што је суочен са несводивом другошћу Ствари у себи чија спољашњост нема извор у њему самом, него и зато што његовој аутономији која извире ни из чега претходи увек већ изгубљени Други.

На тај начин, као „нама непознати корен“ другост је смештена у изгубљену прошлост. У домену чистог и спекулативног ума, Кантова мисао поштује недосежност свог Архе и допушта непрозирност Ствари. Али такав уступак другости вишеструко је компензован на плану практичног ума, кроз тоталитарну претензију субјекта моралног деловања да попуни собом сваку рупу и прекрије сваку другост и да на крају крајева он сам ипак буде „све у свему“.

Друга критика: Субјект слободе одбацује Другост

Ово рвање субјекта са другошћу у борби за своју аутономију у Кантовој мисли могло би да се опише на следећи начин: уколико је „ентелехија“ теоријског ума практични ум, утолико је телеологија расцепљености у области сазнања тоталитет оствариван у пољу моралног деловања. Због тога радикализација картезијанске амбиције за последњим заснивањем субјекта првог лица свој врхунац (у Кантовој мисли) достиже баш ту, у регистру практичног ума. Иза привида мишљења коначно се показује стварни темељ аутономије субјекта, а то је слобода схваћена волунтаристички као слобода воље. Штавише, сам ум у својој актуалној форми практичног ума поистовећен је са вољом. Кант тврди да „пошто се ради извођења законите радње захтева ум, **то воља није ништа друго до практични ум**“ (Имануел Кант, *Заснивање метафизике морала*, стр. 50). При свему овом, не треба губити из вида да је Кантов волунтаризам експликација волунтаризма самог Декарта који у трећој медитацији *res cogitans* описује терминима који се углавном односе на вољу: „Ја сам ствар што мисли, то јест: која сумња, тврди, негира... која хоће, неће, која замишља и осећа...“ (подсећам да је картезијански волунтаризам, као што смо рекли, блиски рођак средњовековног атринитаризма). Према томе, пошто је ум изједначен са слободном вољом, аутономија Ја које мисли утемељена је на слободи воље, а по мишљењу Канта, „Слободна воља и воља под моралним законом јесу једно те исто“ (Кант, *Заснивање метафизике морала*, стр. 98). Најпре из простог разлога јер субјект слободне воље јесте свој сопствени закон (αὐτό-νόμος).

Таква самоузакоњеност је вербализована као „заповест ума“ исказана првом формулом категоричког императива: „Поступај тако да максима твоје воље увек може истовремено важити као принцип свеопштег закона“ (Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne) – а потом и због тога (а то је важније) што је „воља под... законом“, да тако кажем, **слободна воља а не слобода воље**.

Наиме, чак и воља која у кантовском смислу није аутономна може имати слободу да упркос спољашњој принуди жели оно што она сама хоће (нпр. пружајући отпор притиску или се повлачећи у себе), али то још не значи да је само њено хтеће слободно. Јер свака аспирација воље која је мотивисана било каквом, унутрашњом наклоношћу у корену је патолошка и као свој узрок има „патолошки објект“ („Pathologisches Objekt“ – патолошки код Канта значи просто осећајни – „доживљајни“; чак и када потиче од ума патолошка воља ни-

је аутономна. Њена слобода је „феноменална“ пошто је, ако ничим другим, ограничена бар категоријом времена, тј. „... прошлошћу која више није у њеној власти, када делује...“ – *Critique of Practical Reason*, стр. 101). Такву „слободу изнутра“ Кант смешта у област хетерономије и назива је „психолошка слобода“. За разлику од ове „слободе воље“, **слободна воља** подразумева „узрокованост кроз слободу“ (*Kausalität durch Freiheit* – *Critique of Practical Reason*, стр. 100). Воља, међутим, може бити „узрокована кроз слободу“ једино уколико њен субјект, субјект практичног ума, на неки начин, сам себе ствара *ex nihilo*. А оно што, у том случају, ни из чега израња јесте субјект моралног деловања.

„Ово не може бити изведено кроз постепену реформу све док основа максиме остаје нечиста, него мора бити остварено кроз револуцију у човековом постављању.“ Према томе, „Он може постати нови човек само кроз врсту поновног рођења, тј. кроз ново стварање“ (Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, стр 42–43). Ово „ново стварање“ остварује се кроз инкорпорацију спољашњих или унутрашњих подстицаја у максиме воље етичког субјекта, тако да „подстицај (Triebfeder) може да усмери вољу на деловање само ако га је појединац укључио у своју максиму... само на тај начин подстицај, ма шта да је, може да сапостоји са апсолутном спонтаношћу воље, тј. слободом“ (Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, стр. 19).

Ако сада обратимо пажњу на ове Кантове речи, видећемо како „подстицај“, „није потпуно асимиливан од стране субјекта, већ му је придодат изван амбивалентни статус. Као „феномен“ он и даље „може да сапостоји са апсолутном спонтаношћу воље“ (субјекта), али инкорпорацијом у максиму (воље) „задобија“ и ноуменални карактер. Ова амбиваленција, међутим, нема свој реципроцитет на страни субјекта, у смислу да из ње проистиче дуална природа воље чији би еквивалент био подвојени субјект, који је ноуменално слободан док је као феномен потчињен стихији хетерономије. Напротив, слободна воља је увек слободна: у интелигибилној непокретности као и у сталном комешању појавности. А субјект (ове) слободе увек се поново рађа у укрштањима феномена и ноумена, користећи максиму (своје) воље као оруђе њихових слагања. Тачка пресека у којој се догађа (Ус)постављање – „*Gesinnung*“ субјекта слободе је сам субјект слободе као сопствено (Ус)постављање. Такав субјект је ефекат сопственог избора јер: „... (његово) успостављање само мора бити усвојено кроз слободни избор“ (Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, стр. 20).

Сада се, међутим, намеће следеће питање: како је могуће да такав избор буде слободан, ако воља која бира није слободна пре него што се

ограничи у свом робовању афектацијама кроз ограничавајуће принципе сопствених максима (тј. максима ње саме као слободне воље), и ако Субјект (ове) слободе, као такав, не постоји све док се „узроковањем кроз слободу“ не истргне из ланца патолошке узрочности?

У покушају да одговорим на ово питање, као решењем послужићу се размишљањима која у својој књизи „Етика Реалног“ (*Ethics of the Real – Kant, Lacan, Verso, London–New York 2000*) предлаже Аленка Зупанчич. У поглављу „Субјект слободе“ она на занимљив начин разлаже кантовско „*Gesinnung*“, показујући коју специфичну улогу, у међуигри различитих регистара Кантове мисли, игра сваки од њих приликом успостављања Субјекта слободе. Помињући претходно како „појам субјекта, који Кант излаже у Критици Чистог Ума, укључује три различите инстанце“ (феноменално Ја, Ја репрезентације и трансцендентално Ја), Аленка наставља и каже да „ову исту трипартитну субјективну структуру сусрећемо и у домену Практичног Ума такође. Најпре имамо људско деловање и понашање како постоје у феноменалној области... Овде проналазимо психолошко Ја,... Следеће што имамо је Субјектово (ис)постављање, или *Gesinnung*, које је ноуменално, пошто није директно доступно субјекту, али може бити изведено из субјектовог деловања. Најзад, ту је и трећи елемент, субјектов избор овог *Gesinnung*, акт спонтаности субјекта, који није нити феноменалан нити ноуменалан.“ Пошто смо се довољно (поза)бавили са претходна два, управо овај трећи елемент сада ће бити централни предмет наше пажње и његова загонетна природа је оно што ћемо покушати да истражимо. Шта је дакле, тај „акт спонтаности субјекта“ и како се одиграва овај спонтани избор сопственог успостављања?

Критикујући Алисона (Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*) који „*Gesinnung*“ разумева као „практични“ пандан онога што Кант у првој критици назива „трансцендентално јединство аперцепције“, Аленка каже: „Проблем са овом интерпретацијом је то што она замагљује важну дистинкцију између онога *Gesinnung* и субјектовог акта избора тог *Gesinnung*“. И затим, мало ниже појашњава у чему се састоји та дистинкција (коју Алисон неопрезно превиђа), и каже: „Када инсистира на чињеници да је *Gesinnung*,... нешто што је само по себи изабрано, Кант подвлачи разлику између онога што бисмо могли назвати; ствар-у-себи-у-нама; (*Gesinnung* или успостављање субјекта) и трансценденталног Ја које није ништа друго него **празно место са ког субјект бира своје *Gesinnung***“.

У поглављу о аналитици чистог практичног ума Кант каже да таквом операцијом која „појам слободе чини регулативним принципом ума... чувам спекулативном уму за њега **празно место**“ – „Ово празно

место није ноуменално; пре, оно је оваплоћење следе тачке која одржава разлику између феномена и ноумена.“ Видимо, дакле, да, према Аленкином тумачењу *Gesinnung* и трансцендентално Ја нису исто, него је трансцендентално Ја „празно место“ са ког се бира док је *Gesinnung* оно што се бира. Мислим да се на основу такве дистинкције може објаснити како се успостављање субјекта слободе усваја кроз слободни избор, и чини ми се да смо, уз помоћ Аленке, донекле успели у томе.

Ипак, у целој овој анализи појам „празног места“ уопште није јасан. Пустимо зато Аленку да нам помогне да осветлимо и ову опскурност. Она тврди да је разлика инстанци коју смо управо анализирали у корену разликовања између трансценденталне и практичне слободе, и каже: „За Канта практична слобода се односи на концепт *Gesinnung*-а...“, док је „Функција трансценденталне слободе, са друге стране, да оцрта и сачува празно место...“ Затим, коначно следи описно (кроз опис његове функције) објашњење шта је то празно место: „... **које показује да иза овог фундаменталног избора нема ничега, нема никаквог мета-утемељења слободе**“. Празно место је, дакле, „background“, на чијем фону се врши избор, background који је као такав „Ништа“ које постоји само ретроактивно у односу на већ извршени избор. По речима Канта, „то Празно место испуњава сада чисти практични ум одређеним законом каузалитета у интелигибилном свету помоћу слободе“ – (Исто поглавље; *Аналишка*).

Сада морам да признам да у свом сажимању Аленкиног труда нисам био сасвим веран ни слову ни духу ауторке. Читава њена интерпретација (онтогенезе) Кантовог „субјекта слободе“ састоји се у транспоновању чувене Лаканове изреке да „не постоји Други Другога“ у простор Кантове мисли, где би на језику Канта она гласила да „нема узрока иза узрока“, што значи да је, пошто он узрок чини узроком, сам субјект узрок узрока (или, како каже Аленка: „речено лакановски, Други Другога јесте субјект“) – мада нисам сигуран да би се Лакан у потпуности сложио са таквом симетричном формулацијом јер он, ни случајно, не своди Другога на другу страну истог тј. субјекта, такав фантазматски пандан субјекта је „објект а“ тј. други који је ситуиран у области имагинарног док је велики Други „оно што се односи на симболичко“. Овај Други заувек остаје асиметрично други и управо је његова радикална другост наглашена Лакановом чувеном фразом.

Ево како, у вези са тим, Лакан тумачи самог себе: „Могу само да претпоставим, овде, да ћете се сетити моје изјаве да не постоји Други Другога. Други, а то је локус у коме је уписано све што може бити артикулисано на бази означитеља, је у свом темељу Други у најради-

калнијем смислу. Из тог разлога означитељ... обележава Другог као прецртаног..." (*Семинар 20*, стр. 83). Други је, дакле, прецртан баш због своје радикалне другости која је несводива на било какав други мета-поредак. На тај начин Његова радикална другост је /исто што и/ његова контингентност. Према томе Други другога може бити субјект само у метафоричком смислу: да Други, као место на коме се конституише језик, нема другу потврду осим вере, кроз коју се субјект конституише као биће које говори. Јер оно што Лакан жели да нагласи јесте просто одсуство гаранције валидности Другог чија је контингентност у „директном“ контакту са Реалним пошто „Други Другога постоји једино као место. Он налази своје место чак и ако га не можемо пронаћи нигде у реалности, чак и ако је све што можемо наћи да у стварности заузима ово место, једноставно валидно само утолико уколико заузима ово место али не може да пружи другу гаранцију осим те да је на том месту“ (*Семинар 7*, стр. 66). А то да субјект буде узрок узрока могуће је пошто „нема гаранције да Други, као седиште хетерономије, не садржи и сам извесне хетерономне елементе који га спречавају да се затвори, у себе као комплетни систем“.

Ова непотпуност и нецеловитост јесте лакановски „недостатак у Другом“ и у крајњој анализи „Субјект слободе“ није ништа друго него корелатив тог недостатка у Другом. Недостатак у Другом је оно што Лакан назива „*objet petit a*“ (*објект мало а*, тј. други – „*autre*“ писано малим словом), а то је објект – узрок жеље, који условљава однос субјекта и Другог, утолико уколико измиче обома. А по Аленки, оно што у Кантовој философији игра такву улогу јесте „управо трансцендентални субјект који у себи није нити феноменалан нити ноуменалан“. То би, отприлике, био правац у ком се Аленка креће у својој интерпретацији „Субјекта слободе“. Са своје стране, ја нисам желео да је, по том питању, пратим у лаканизацији Канта и покушао сам да њену аргументацију око успостављања „Субјекта слободе“ изнесем (колико-толико) независно од онога што је „*Doctrina Lacaniana*“. У том смислу, могао бих да кажем, заједно са Лоренцом Кизом, да „Жупанчичева прецењује Лаканово уважавање кантовске етике и његову компатибилност са истом“ (Lorenzo Chiesa, *Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan*, стр. 231, фуснота 214). Сам Лакан, иако признаје да „уколико желимо да нашу дискусију преусмеримо на план етике, тешко да то можемо учинити боље него упућујући на оно што се, ма колико то изгледало парадоксално, доказало као кључно, наиме: на кантовску перспективу у том пољу“, ипак сматра да, у односу на његове (Лаканове) наде на том плану „проналазимо у опозицији кантовску формулу дужности“.

Кант и де Сад јуришају на Ствар а гледа их Лакан

Своју „провизорну“ (атоталитарну) етику чисте жеље, као екстремну етику (оног) *ex nihilo*, „изнесену (у картезијанском маниру) тек експериментално“, Лакан дакле, супротставља тотализујућој претензији етике Канта као (да се послужим Кизином игром са речју *Jouissance*) „чистом уживању – *Jouissance* закона“, али и њеном опсценом наличју, антиетици Де Сада као „чистом закону уживања – *Jouissance*“ (сличну паралелу Кант – де Сад, али на сасвим другим основама од Лакана скицирали су Хоркхајмер и Адорно, а код Л. Киза пронашао сам податак да је J. V. Bouthl у серији предавања новокантовским интегралистима 1946. г. у Парагвају извршио, сличну Лакановој, „Де Садизацију Канта“; то пак нису Лаканови извори, пошто он тврди да; колико је њему познато, нико пре њега није пружио такву паралелу). У оба ова случаја у питању је уживање у „Ствари у себи“, при чему је уживање – *Jouissance* метафора за жељену асимилацију „Ствари“ (у томе се састоји Кантово освајачко кретање према другости природе – јер заповест ума није друштвени, него природни закон. Али не стари „закон природе којој је подвргнута воља“, него закон **нове „природе која је вољи подвргнута“**. По Канту разлика између оне старе и ове „нове“ природе састоји се у томе „што код оне прве објекти морају бити узроци представа које одређују вољу, а код ове друге **воља има да буде узроком објеката“** (*Друга кријтика*, поглавље „О дедукцији начела чистог практичног ума“). Ово примећује и Лакан када истиче, у вези са Кантом, „Приметите да он афирмише законе природе, не друштва“ – *Семинар 7*, стр. 77. Иако је ова Лаканова изјава наизглед у контрадикцији са непрекидним инсистирањем самога Канта да морални закон „**није природни закон** него закон слободе“, ипак контрадикција нестаје када схватимо да оно што није „природно“ у опозицији природа–слобода постаје „природно“ у опозицији природа–друштво, док Хајдегер, са своје стране, такву тенденцију ка природи ишчитава већ у првој критици: „Тако, ето, и позитивни допринос Кантове *Кријике чистог ума* почива у полазној поставци за израду онога што некој природи уопште припада, а не у некој теорији сазнања“ – *Биће и време*, текст „Онтолошка предност питања бића“. Можда овоме и не треба придавати превелики значај, можда Хајдегер просто констатује манифестни ток мисли самога Канта који и сам теоријске појмове, прве критике, назива „категоријама природе“ за разлику од „категорија слободе“ тј. емпиријски неусловљене, безусловне узрочности, насупрот Хјуму, која се односи на морални закон. Можда се, међутим, ипак може ишчитати, већ у првој критици, извесна латентна конфузија између ограничења ума и оцртавања природе, која ће у другој критици ескалирати у отворено подвргнуће другости природе вољи.) а то није нешто друго, него је исто што и растварање у „Ствари“ (у че-

му се састоји де Садов покрет потпуног уништења природе – „пошто убиство одузима само први живот... треба тежити одузимању и другог живота, ако бисмо да будемо још кориснији природи. Јер природа жели поништење; изван је наших могућности да остваримо обим деструкције који она жели“ – Marquis de Sade, *Juliette*, стр. 78; уп. Lacan, *Seminar 7*, стр. 210).

Овај покрет према „Реалном“ природе које измиче формализацији, будући да је оно „то што је увек на истом месту“, оствариван „на нивоу императива“ јесте, изражено речима Лакана, „тачка кулминације и за Канта и за де Сада у њиховом односу према Ствари (das Ding); управо ту морал постаје, са једне стране, чиста и једноставна примена универзалне максиме“ – у случају Канта – „и, са друге, чисти и једноставни објект“ – у случају де Сада (*Семинар 7*, стр. 70).

И у једном и у другом случају, пак, суочени смо са односом према das Ding, а пошто das Ding јесте Други, и то „онај преисторијски, онај незаборавни Други“, суочени смо са односом према Другом. Овај, дакле, садо-кантовски однос према Другом је, као што смо чули, „морал“, и такав садо-кантовски морал циља на укидање разлике између субјекта и Другог тј. на „уживање“ (Jouissance) првобитног јединства као изгубљеног „Највишег добра“. А по Лакану, „корак предузет од стране Фројда на нивоу принципа задовољства је да нам покаже да нема Највишег Добра – да је Највише Добро, **које је das Ding, које је мајка**, које је такође објект инцеста, јесте забрањено добро, и да нема другог добра“ (*Семинар 7*, стр. 70).

Наравно, ово поистовећење Ствари са „материнском ствари“, са мајком, важи утолико „уколико она заузима место те ствари, das Ding“ (*Семинар 7*, стр. 67), на име место „фродијанске Ствари, другим речима, самога ближњег“ (prochain – *Семинар 20*, стр. 100). Овај радикално амбивалентни статус „ближњег“ љубав према њему чини немогућим задатком за сваки алтруизам. Због тога је љубав према ближњем вредносно неодредива и може се чак рећи да је волети ближњег, етички гледано, зло (што је, по Лакану, за разлику од хришћанских моралиста, Фројд осетио али је ипак конформистички устукнуо пред радикалношћу Јеванђеља).

Das Ding као Други и рађање субјекта

Пре него што се позабавимо тиме да покажемо шта на крају постиже садо-кантовски субјект у свом покушају да освоји das Ding, и да бисмо видели куда на крају крајева води тај нови однос субјекта према Ствари, морамо најпре да сагледамо какав је изворни однос субјекта

и *das Ding*. Лакан је доста говорио о Другом као *das Ding* и сада ћемо навести један дужи одломак из *Семинара 7*, у коме се сасвим јасно и гласно прецизира статус Другог (*das Ding*) за субјекта, и то у форми заменице Ти (Тоi), као и статус самог субјекта пред Другим и то у форми личне заменице Ја (тј. Ме Моi). Ова Ја–Ти структура може да асоцира на Бубера али код Лакана нема никаквог „између“ нити реципроцитета и однос је потпуно асиметричан.

Ево тог одломка: „Шта емисија, артикулација, изненадна појава из нашег гласа тог ‘Ти’! (Тоi!) значи? ‘Ти’ које се може појавити на нашим уснама у тренутку крајње беспомоћности, невоље или изненађења у присуству нечега што ја нећу одмах назвати смрт, али то је сигурно за нас један нарочито привилеговани други – онај око кога све што нас се принципијелно тиче гравитира, и који због свега тога још увек успева да нас осрамоти... Верујем да (свако) у тој речи проналази искушење да припитоми Другог, тог преисторијског, тог незаборавног Другог који изненада прети да нас изненади и збаци са висине своје појаве. ‘Ти’ садржи форму одбране, и рекао бих да у тренутку када је изговорено, сасвим се у овом ‘Ти’ и нигде више налази све оно што сам евоцирао... у вези са *das Ding*“ (*Семинар 7*, стр. 56). Видели смо дакле, какав је, пред субјектом статус *das Ding* под видом заменице „Ти“, а сада ћемо у следећем наводу, са Лаканом испитати „тежину идентитета ствари и речи“ којом се артикулише однос субјекта према Другом и његов статус пред тим Другим који је *das Ding*.

Послушајмо Лакана: „Том ‘Ти’ које, по мени, кроти, али које (у ствари) кроти ништа, том ‘Ти’ узалудног призивања (бајања) и бесплодног повезивања, тамо коренспондира то што нам се може десити када извесни поредак дође (од преко) са оне стране (психичког) апаратуса где вреба то што, заједно са нама самима, мора да има везе са *das Ding*. Ја мислим на оно што ми одговарамо када смо учињени одговорним или када смо позвани да положимо рачун за нешто. ‘Ја’! (Моi!). Шта је ово ‘Ја’!, ово ‘Ја’! препуштено себи, ако није ‘Ја’! апологије, ‘Ја’! одрицања, ‘Ја’! које просто није за мене? Тако од свог почетка ‘Ја’ као напредовање је антагонистички покрет, ‘Ја’ као одбрана, ‘Ја’ као првенствено и изнад свега једно ‘Ја’ које одбија и денунцира пре него што објављује, ‘Ја’ у изолованом искуству његове изненадне појаве – које такође, можда, може да се разуме као његово првобитно падање – ово ‘Ја’ је артикулисано овде“ (*Семинар 7*, стр. 56).

У вези са овим треба напоменути две ствари. Прво, хостилна атмосфера која окружује Другог у говору Лакана (слично као код Левинаса) јесте, са једне стране, суштински аспект амбивалентности *das Ding*, а са друге стране поштовање нашег „људског услова“ битисања у

времену и ограничености смрћу у којима сусрећемо Другог (не само као теоријски хајдегеријански став, него и као уважавање елементарних клиничких чињеница), али без занемаривања човекових претензија које се протежу преко ових ограничења (што су такође клинички факти). И друго што је неопходно рећи јесте то да је амбивалентни однос субјекта према Другом као *das Ding*, у ствари, однос у коме се догађа онтолошко извођење самог субјекта а не тек релација некога ко свакако постоји и пре тог односа.

Однос је, дакле, конститутиван. Сама индивидуална субјективност иницијално је конституисана као дистанца и приближност неприступној *das Ding* у врсти односа који карактерише примарни афект, претходећи било каквом потискивању, афект према функцији онога што је изван означеног, према функцији *das Ding*. Целокупна организација субјекта артикулисана је око овог центра у коме је не *das Ding*, него однос према лишености Ње. Овај однос према лишености није, чак ни негативно, представљен као такав и уколико је тај однос говор, то је увек говор о нечем другом, јер „први ефекат потискивања је да увек говори о нечем другом. То је оно што сачињава главну побуду метафоре“ (*Семинар 20*, стр. 58). Тако имамо означавање као метафору односа према лишености који није просто бол као супротност задовољству (или обрнуто), него је у случају жеље умерене принципом задовољства (који тежи да обори тензију до хомеостатичке нуле и тако игра улогу „принципа нирване“), бол покривен задовољством као одбраном, док у случају чисте жеље (као нагона смрти) имамо „задовољство“ интензивирано изван принципа задовољства, самим тим „бол“ и метонимију тог бола: жељу. Према томе, да би означавајућа пракса (тј. симболички поредак) имала као ефекат парусију Субјекта, неопходно је сачувати „нетакнутим“ оно што се опире било каквом означавању: „област“ *das Ding*.

Случај Кант. Супер его заповеда: поступај тако да...

Кантов неуспешни покушај освајања неприступне територије *das Ding*, као што ћемо видети завршава се изградњом нове вештачке *das Ding*, али кантовски субјект не успева да покори чак ни тај сопствени продукт него сам постаје његов роб. Кантова стратегија у пропалом походу на *das Ding* била је „чиста и једноставна примена универзалне максиме“. Чиста пак, и једноставна примена универзалне максиме, јесте најпре представљање а затим и коначно освајање *das Ding*. Иако је *das Ding* то што Лакан назива „оним што је изван означеног“ (*Семинар 7*, стр. 54), док је универзална максима „чисти означавају-

ћи систем“, ипак „црте (Ствари) das Ding“ – онога дакле, што је изван означеног – „морају бити представљене“ управо тиме што је чисти означавајући систем. Зашто?

Најкраћи одговор био би следећи: оно неозначиво представљено је претензијом потпуног означавања, зато што и једно и друго имају као заједничку црту то да су сами по себи подједнако удаљени од ефекта субјективности. Наиме, да би се појавио Субјект неопходан је означитељ јер: „Субјект је консеквенца чињенице да постоји означитељ“ (*Семинар 9*), али то није довољно него је потребно да постоји и оно што се противи било каквом означавању и што, само остајући неозначено, инспирише означитељску праксу као такву. А то „нешто“ изражавају, да се послужим речима Еда Плата, „догађаји као што је сексуалност, jouissance, и жеља Другога, који се сви могу повезати са Реалним“ (Ed Pluth, *Signifiers and Acts*, стр. 79), док је Реално то сачим је увек у вези das Ding an sich.

Према томе, ако имамо Субјект онда истовремено имамо и означавајући ланац и, у њему, прекид неозначивошћу („Значење наговештава правац у ком промашује“ – *Семинар 20*, стр. 79), јер субјект „је ситуиран у тачки спајања или, боље речено, раздвајања између тела /преисписаног значењем/ и jouissance-а /које измиче значењу/“ – (упореди *Семинар 14*). И обрнуто, уколико је ту само чисто неозначено неконтаминирано значењем (тј. првобитно Реално које митолошки претходи означитељу), онда субјекта нема, исто као што би „чисти означавајући систем, у (немогућем) случају потпуне симболизације реалног – без остатка, значио ништа друго него ишчезавање субјекта.

Ипак, пошто универзална максима свакако не достиже оригиналну das Ding, све што њена чиста и једноставна примена за сада постиже јесте тек оцртавање контура ове недостижне Ствари. Али оно што кроз такво представљање у ствари имамо на делу је потпуна замена представљене стварности стварношћу која је представља. Таква супституција је процес супротан од почетне онтогенезе субјекта: док се тамо субјект иницијално изводи у односу на оригиналну das Ding („у односу на оригиналну das Ding настаје прва оријентација, први избор, прво семе субјективне оријентације се појављује...“ – *Семинар 7*, стр. 54), овде се првобитна das Ding поново успоставља у односу на слободну вољу субјекта. Наравно, оно што се ту успоставља је, као што смо рекли, у ствари, супститут. Шта је онда то што замењује оригиналну das Ding?

Послушајмо Лакана: „Остаје за нас да видимо да је на истом месту то нешто што је супротно, обрнуто и на исти начин комбиновано, такође организовано, и што на крају замењује себе за ту нему реалност која

је *das Ding* – то је, да тако кажемо, реалност која заповеда и уређује“ (*Семинар* 7, стр. 55). На истом, дакле, месту, на месту реакције према функцији *das Ding*, на ком се зачиње „прво семе субјективне оријентације“, формира се истовремено корење ствари, чији командујући глас, на крају, замењује нему тишину оригиналне *das Ding*.

Наравно, то је глас познатог тиранина чије је име супер его. У форми категоричког императива, овај тиранин показује претензију да се претвори у систем потпуног означавања који ништа не оставља изван себе. Управо таквом претензијом да буде све, ова стварност која заповеда личи на ону немушту стварност коју (собом) замењује. Баш као што, у илузорној ретроспективи, пре појаве означитеља имамо „све“ зато што немамо (конкретно) ништа, тако после појаве означитеља (*ex nihilo*), за бића која говоре, универзална максима постаје оно „што је у највећој мери лишено односа према индивидуалном“. Ово неиндивидуализовано „све“ је једина црта којом „стварност која заповеда“ подсећа на „нему стварност“ и на тој сличности се темељи могућност супституције. Према томе *das Ding* која је изворно, ретроактивно посматрано, пре зачетка субјективности, лишена односа према индивидуалном, бива замењена универзалном максимумом која би могла бити накнадно исто толико лишена односа према појединачној (патолошкој) жељи. Међутим, пошто је „закон (у ствари) потиснута жеља“, категорички императив није ништа друго него појачани стари глас којим се јавља супер его.

Сучај де Сад. Чисто уживање. Чиста заповест ума. Чиста жеља

Пошто смо показали да је Кантов пројекат изласка из дијалектике закона и жеље у корист закона, пропао и само појачао заповедни тон супер ега – који и закон и жељу једнако добро користи за своју тиранију, сада ћемо видети како и де Сад, за кога је „форма прекорачења могућа и он је назива злочин... којим злочином човек ослобађа природу од њених сопствених ограничења“, ипак остаје унутар граница исте диктатуре и да је „команда да се ужива“ заповест истог тиранина. Насупрот садо-кантовском покушају тотализације, са Лаканом, поставићемо Антигону која не укида дијалектику закона и жеље као такву, али не остаје пасивно задржана у њој него стварно радикализује жељу као „пукотину у закону“ и на тај начин прекорачујући извесну границу ограничава обе супротне тоталитарне тенденције и чува саму фрагилност бића као чисто релациону стварност (и догађај).

Пређимо сада на ствар. Уколико се, дакле (из фројдовске перспективе), са забраном инцеста, као зачетком Закона, иницијално уводи разлика између природе и друштва и успоставља цивилизација као ефекат потискивања – што је на плану индивидуалне историје потчињење закону кроз симболичку кастрацију, као разрешење едипалног комплекса – онда де Сад ипак не „улази поново у недра природе“ (као што је то тврдио Клосовски – Pierre Klossowski, *Sade Mon Prochain*, 1947) него остаје потчињен закону, као што примећује Лакан по чијем мишљењу „изгледа да се ништа не може добити заменом Диотиме“ (учитељице ероса из Платоновог *Симпосиона*) „Долмансеом...“ (учитељем разврата из де Садове *Философије у будоару*) „... који, да ли то де Сад види?, посао завршава са *Noli tangere matrem*“ (J. Lacan, *Kant Avec Sade*).

Упућивање на Платона ставља нам јасно до знања да, када је у питању форсирање жеље, де Сад остаје ни мање ни више него унутар класичне традиције и то у тој мери да Лакан може да закључи: „Што се тиче проблематизовања стварно о жељи овде има тако мало тога, чак ништа“. Овим последњим цитираним речима Лакан завршава свој текст „Кант са де Садам“; међутим, цео рад који претходи таквом строгом закључку не оставља нас без увида у де Садов покушај субверзије (Лакан примећује да је де Сад почетни корак субверзије чија тачка ослоњаца јесте Кант) самих основа читаве традиције, који није сасвим узалудан. У чему би се онда састојао тај успех иначе неуспешне прерватничке акције (овде је реч о „успеху“ у чисто теоријском смислу јер, по Лакану, „Кантова етика има последице само као формална гимнастика за оне који мисле, а де Садова нема друштвене последице уопште“ – Лакан, *Семинар 7*)? А у чему је њен неуспех?

Де Сад, и поред тога што на путу своје жеље не успева да се пробије иза границе закона и да достигне другост Ствари, остајући задржан унутар (павловске) дијалектике закона и жеље, и то задржан баш својим „садистичким“ фантазмом – јер фантазија није *das Ding* него баријера према њој (упореди Lacan, *Kant Avec Sade*: „Непредвидљиви кванти са којима атом љубави–мржње светлуца близу Ствари када се човек помаља са вриском, оно што се осећа иза извесних граница, нема никакве везе са оним што подржава жељу у фантазији јер ово је управо конструисано тим границама“), ипак успева макар да плуне у лице евдемонистичком робовању потрази за срећом и да учини да, као што каже Лакан, „... древна осовина исклизне, кроз неприметан прелом, а за сваког ова осовина није ништа друго него: егоизам среће“.

Према томе, новина де садовске (неуспеле) револуције није била у томе што се борила за жељу – јер свака револуција се бори за (не-

какву) жељу; њена новина је у борби за слободу жеље (као такве) а управо је некомпромитована жеља та која пљује срећи у лице. Због тога би „право на jouissance, тамо где је препознато, отпремило принцип задовољства у заувек прошло време“ (*Kant Avec Sade*). А као што смо научили од Фројда, оно што стреми „Иза принципа задовољства“ (*Jenseits Des Lustprinzips*) није ништа друго него „нагон смрти“ (*Todestrieb*) који у Лакановом излагању о етици психоанализе (*Семинар 7*) није представљен садо-кантовском етиком него је његова адекватна слика блештави лик апатетичне Антигоне која објављује: „Ја сам мртва и желим смрт“ (Софокле, *Антигона*)! Ипак, „Спуштање Антигоне у њену гробницу евоцира нешто сасвим различито од чина самоубиства“, каже Лакан (*Семинар 7*, стр. 286). Силажење у гроб ње живе је манифестација чисте жеље. А чиста жеља је овде поистовећена са „чистом и једноставном жељом смрти као такве“ (*Семинар 7*, стр. 282), тј. са нагоном смрти *par excellence*. Из овога следи да је нагон смрти нешто сасвим различито од самоубилачке тежње.

Пре него што наставимо са Антигоном, де Садом и Кантом, направимо кратку дигресију у вези нагона смрти. Наиме када је у питању *todestrieb*, не могу да одолим да не поменем Сабину Шпилрајн (Јунгову руску „луду“ пацијенткињу и љубав, а можда и љубавницу, не знамо то сигурно, Фројдову сарадницу, Пијајову аналиткињу која се враћа у болшевичку Русију и тамо води дечију психијатријску тзв. „Белу болницу“ – тако су је деца звала због белих зидова, оглушује се о Стаљинову забрану психоанализе, трпи прогоне, у Стаљиновим чисткама губи сва три брата, да би као Јеврејка 1942. г., од стране нациста, са своје две ћерке била брутално убијена у синагоги у Ростову. Узгред буди речено: њен трагични живот карикан је у лошем Кроненберговом филму „Опасан метод“ где је приказана као луда мазохисткиња, минорни сексуални објекат Јунговог садизма) и њену одличну (ако се изузму јунговски тонови сукоба персоналне и колективне психе у првом делу студије, као и сувише опширно ранковско навођење примера из митологије у другом) студију из 1912. г. „Деструкција као узрок бића“ (цео текст објављен у *Journal of Analytical Psychology* 1994, 39). У овом раду Шпилрајнова не само да пре самога Фројда антиципира фројдовски концепт нагона смрти него и његово тумачење од стране касног Лакана (Лакана из седамдесетих година). Ево само малих илустрација из ове опширне студије. Када је у питању антиципација Фројда (Сабина пише): „У нашим дубинама има нечега што, како год то звучало парадоксално, жели самоповреду, док его томе супротставља задовољство. Жеља за самоповредом, уживање у болу, јесте у сваком случају несхватљиво уколико верујемо тек у егзистенцију једног ега које жели једино задовољство.“ А ево и примера када је у питању антиципација лакановског читања: „Жеља смрти је у

ствари жеља за трансформацијом... она је **увек присутна у љубави**". Мешање са Другим за самочувајући его увек носи смртну опасност, али ова смрт је „покривена осећајима ужитка зато што се спајање и мешање дешава у вољеном (који личи на родитељски образ)".

Вратимо се Антигони. Због преступа Креонове краљевске наредбе о забрани погребња мртвог тела њеног брата Полиниција (пострадао у бесном акту издаје своје отаџбине), Антигона која се усудила да га уз достојни обред ипак сахрани и то не само једном, због упорног инсистирања у кршењу краљевске забране бива осуђена од стране Креона на страшну казну да буде затворена у гробницу жива. И сада гледамо њен: „живот који само што се не претвори у извесну смрт, смрт живљену кроз антиципацију, смрт која се укршта са сфером живота, живот који се креће у области смрти" (*Семинар 7*, стр. 248). На овом месту јасно се оцртава испољавање чисте жеље која постаје видљива само у часу док нестaje. Таква појава чисте жеље изазива ефекат лепоте која засењује очи „посматрача". Сјај их заслепљује за оно што сија. А овај „неподношљиви сјај" јесте облак у ком се се јавља недостатак као такав. Тако да Антигона у ствари чува жељу, као недостатак у закону, од садо-кантовског тоталитарног покушаја (оличеног у Креону) да је елиминише кроз успостављање криминалног или универзалног добра. Антигона, дакле, ступа у чудну зону између живота и смрти, а по Лакану „управо пролазећи кроз ту зону зрак жеље се рефлектује и прелама... пружајући нам ефекат најчуднији и најдубљи од свих – а то је ефекат лепоте на жељу..." Међутим, „ жеља није сасвим исцрпена сагледавањем лепоте. Она наставља свој пут даље... али даље нема више објекат" (*Семинар 7*, стр. 248).

Ово, међутим, не значи да је, као код Левинаса, „од жеље, жељени Други опет жеља" тј. да се жеља храни сама собом. Не, код Лакана, напуштајући објекат жеља не одступа од Другог који је њен структурални услов, јер жеља је по дефиницији жеља /са позиције Другог, или жеља жеље/ Другог, опосредована фантазматским објектом „а" као „узроком". Оно, пак, од чега је радикална жеља очишћена је фантазматски објект, а не Други као такав. Кантов императив такође нема објекат, јер „Законодавна форма... је оно једино што може сачињавати... неки одређујући разлог воље" (друга критика, аналитика – задатак 2). Кантовски закон дакле искључује жељу, али то је тако само зато јер „закон и потиснута жеља су једна и иста ствар". Заповест ума је, према томе, потиснута а не чиста жеља (тако да форма закона без објекта нема пандан у Антигони која чува пукотину у потпуној симболизацији, него пре у Креону који циља на универзално као укидање сваког изузетка), а „објект узрок жеље је баш тако неухватљив као и објект узрок зако-

на“. Због тога Лакан кличе: „Поздравите објекте закона о којима не знате ништа, због недостатка знања како да пронађете свој пут и међу жељама којих су они узроци“ (*Kant avec Sade*). Ругло коме су од стране Канта „некако на брзину, извргнути сви објекти... будући неспособни да узрокују хармонију воља... јер... уводе надметање“, по Лакану је не-схватање природе објекта жеље које, како каже, „можемо... да представимо подсећајући на то шта ми учимо о жељи формулишући је као жељу Другога, будући да је она изворно жеља његове жеље“.

Тако је хармонија замислива, али не без опасности. „Из разлога што је у питању повезивање у ланац који подсећа на Бројгелову поворку слепих: где сви могу да се држе за руке, али нико не зна куда сви заједно иду.“ Није дакле проблем у несагласности воља него у непознавању варљивог мамца фантазматског узрока жеље која увек, било да је обучена у чисту форму (случај Кант), или у чисти објект (случај де Сад), има тенденцију да се поведе за лажним обећањем да ће јој бити омогућено да припитоми (радикалну другост) Другог и реши загонетку његове жеље... али и та фантазија која подржава жељу „има макар једну ногу у Другоме и то управо ону која се рачуна, чак и баш нарочито ако се дешава да храмље“ (*Kant avec Sade*). Узрок жеље је скупљена шљака фантазије о жељи Другога, „чија је несталност комплементарна са несталношћу субјекта“.

Према томе, етика као однос према „том незаборавном“, „том преисторијском“ Другом који је *das Ding* – било у чистој форми дужности у случају Канта, било као свођење себе на вечни објект тог Другог кроз премештање бола постојања у другога у случају де Сада (који у ствари „довршава критику и даје јој истину“) – не достиже Другог, не достиже *das Ding*, него конструише његов супститут: Супер егоички императив, који са једне стране захтева апсолутну послушност а са друге стране наређује непослушност. Што није ништа чудно, јер „похлепност са којом он (Фројд) карактерише супер его је структурална, није ефекат цивилизације него нелагодност (симптом) у цивилизацији“ (Lacan, *Television*).

Насупрот таквом опсценом закону супер ега манифестованом било у облику (категоричког императива) дужности, било у виду наредбе да се ужива, Антигона себе позиционира на место на коме је недоступна, место изван закона. Креону она јасно каже: „Ти си направио законе!“ – законе који за њу очигледно не важе, али не само људски, него ни божански закони не стоје иза ње. Краљев (нижи) закон она не одбацује у име (вишег) божанског, и признаје: „Зевс није онај који ми наређује (да чиним) ово!“, нити пак: „сви доћи богови који постављају законе на људе“. У чије онда име она сахрањује бра-

та? Не у име породичног закона (како је тврдио Хегел), већ једино у име себе саме, тј. у име чисте жеље као парусије њене апсолутне појединачности, потврђене речима које Антигона изговара као једино објашњење свог чина: „То је тако како је(сте), зато што је тако како је(сте).“ У том часу престапа, док „жеља видљиво исијава“ кроз њене капке, Антигона је *Autonomos* тј. свој сопствени закон (Лакан не пропушта да примети да је „*autonomos*“ реч коју хор користи да ситуира Антигону, обраћајући јој се речима: „Ти идеш ка смрти не знајући свој сопствени закон – *autonomos*“; ипак, по том питању, Лакан се задржава само на простој примедби, не упуштајући се у даље коментаре). Али за разлику од (Кантове) аутономије као чистог практичног ума овде имамо аутономију као чисту жељу. У чему је суштинска разлика између њих?

Док је код Канта аутономија ништа друго него слободна воља (тј. воља „узрокована кроз слободу“) која не само да игнорише другост Другог (*das Ding*) него претендује да је асимилује (јер „воља има да буде узрок објеката“) инкорпорацијом у сопствену максиму – притом, субјект такве слободе има потенцијално стабилни идентитет који се изражава не као (патолошка) појединачност (дакле, не као Антиго-нино: „Што јесте, јесте“) него као „свеопшти закон“, супротно томе аутономија чисте жеље, представљена у лику Антигоне, не искључује него напротив чува драгоцену биће Другог и то као пукотину у сваком (божанском и људском) закону. Парадоксално: сама аутономија, сама апсолутна сингуларност Антигоне, само њено „чисто биће као субјекта“ јесте корелат овог уникатног Другог.

Баш кад је све већ готово, када је читава драма већ иза нас, у часу док већ стоји на ивици гроба, Антигона се зауставља да оправда себе и каже: „Разуми ово: ја не бих пркосила законима града ради мужа или ради детета коме је гроб одречен... јер... чак и када бих изгубила мужа... могла би да узмем другог, и чак када бих заједно са мужем изгубила и дете, могла би да направим друго са другим мужем. Међутим ово се тиче мог брата, рођеног од истог оца и од исте мајке.“ Али сада: „Отац и мајка у аду су скривени и није више могуће да се брат роди икада.“ Шта чини Антигона кроз ово необично правдање које збуњује коментаторе (Лакан подсећа на речи Гетеа: „желео бих да нам једног дана неки научник открије да је овај одломак каснија интерполација“) ако не то да афирмише (за само њено биће конститутивни) јединствени схематис са овим уникатним бићем (које је *αὐτάδελφος*) чија је апсолутна вредност чисто релационе природе, на шта указују следеће речи: „Мој брат може бити што год ти кажеш да јесте, злочинац. Желео је да уништи наш град, да одведе своје суграђане у ропство,... али

свеједно он је тај који је, и мора му се омогућити погребни обред. Он несумњиво нема иста права као други...“

Антигона, као што видимо, не своди брата на нешто опште (нити свој чин на акт универзализације, па макар и најплеменитије попут Кантовог императива: да човек никада не буде само средство него увек и циљ) и наставља: „... реци ми да је један херој и пријатељ, а други непријатељ. Али ја ти одговарам да је без значаја што последњи нема исту вредност као претходни. Што се мене тиче ред који се усуђујеш да ми (на)помињеш не значи ништа, са моје тачке гледишта, **мој брат је мој брат.**“ У вези са тим да се цела прича односи на питање Полиницијевог погребња, Лакан каже да се „не може завршити са нечијим остацима просто заборављајући да регистар бића некога ко је идентификован преко имена мора бити сачуван погребним обредом.“ Тражећи за брата место у симболичком поретку, сама Антигона стаје на границу брисања из њега (на границу „друге смрти“) и на тај начин, наступајући са позиције *ex nihilo*, она чува сам симболички поредак од затварања у себе и тако чува само биће као процеп у симболичком реду (упореди L. Chiesa: „Морамо закључити да је Лаканова естетичка етика у исто време онтолошка етика, једна етика чувања бића као пукотине симболичког“ – *Subjectivity and Otherness*, стр. 179). Према томе, по Лакану, иако се Антигона креће изван свих појмова, закона, њена позиција поседује изванредан легалитет „који је консеквенца закона богова за које је речено да су аграрта... неписани... Оно што имамо овде је инвокација нечега што је, у ефекту, из поретка закона али што није развијено у било какав означавајући ланац или било шта друго“ (*Семинар 7*, стр. 278).

Можемо дакле да закључимо да је, за разлику од Кантове, аутономија коју овде видимо радикално релациона, да не само да поштује Другог него у њему има извор, а да због тога не губи свој статус аутономије већ га заоштрава до тачке сопствене апсолутне уникатности, која је пандан апсолутне незаменљивости Другог.

С једне стране, у темпоралним условима, ова аутономија се јавља само у часу док нестаје, она није предмет, она је догађај који се не може замрзнути у статични идентитет општег закона. С друге стране, она не дозвољава бићу да се затвори под једно (фантазматско) начело, па макар за такво начело прогласили и „Другог“. Треба имати на уму да је незаменљиви Други прецртан, лишен претпостављене моћи која је претпоставка знања (Упореди Ареопагитов израз: „слабост која има принцип у Богу“) и да као такав не предаје извесни идентитет него увек остаје неизвесни догађај.

Уместо закључка

Уколико Христово човештво није окрњено тиме што за сопствену нема другу личност до превечне ипостаси Логоса и Сина Божијег, и ако ова ипостас по оваплоћењу није непотпуни човек због тога што је божанска а не људска, онда нас сама ова христолошка чињеница приморава да признамо да се теолошки појам личности може једнозначно применити у антропологији. Другим речима ако, као што је то случај са Христом, човек који нема људску него (само) божанску личност може бити потпуни и прави човек, онда постоји реална аналогија између божанске и људске личности. Иако оваква тврдња може да звучи као апсурдни антропоморфизам, она је нужна антрополошка импликација асиметричне христологије (две природе, једна личност). Али баш је употреба појма „личност“ који није саморазумљив оно што овај исказ чини саблажњивим.

Валидност изнете тврдње – да постоји реална аналогија између божанске и људске личности – зависи од тога шта подразумевамо под појмом личности у тријадологији и како тај појам, на основу христологије, примењујемо у теолошкој антропологији. Према томе, уколико желимо да на човека применимо теорију личности изведену из тријадологије морамо избећи одређене грешке.

1) Прва грешка коју морамо да избегнемо је да чинимо обрнуто, а то је да лица Свете Тројице разумевамо у складу са различитим концептима појма личности изведеним из „природног“ људског искуства и философског промишљања таквог искуства. Опрез је нарочито потребан данас, када је са једне стране реч „личност“, као ни једна друга, предмет опсесивног интересовања политике, права, уметности па и природних наука, док се са друге стране, традиционални старатељ овога појма, философија све више дистанцира од свог неподобног чеда, стидећи се лошег васпитања које му је пружила. Сведоци смо деконструктивистичких тзв. „палеонимијских стратегија“ где се појмови личности и субјекта тактички чувају да би се њихов садржај уништио изнутра и да би се на крају напокон одустало и од самих озлоглашених појмова личности и субјекта.

2) Друга грешка коју је потребно избећи у примени тријадолошког концепта личности у антропологији јесте епистемолошка заблуда да се овај концепт може директно применити са Бога на човека без христолошког посредовања. Ова грешка у суштини се своди на занемаривање нашег „људског услова“ смртности и темпоралности

и идеолошко пресликавање тријадолошког прототипа атемпоралне хармоније на нашу рањиву егзистенцију. Једино што такво насиље може да створи је још веће отуђење свих срећних несрећника који носе титулу личности. Лек против овога је кенотичка христологија. Како се остварује тројични схематис у условима наше смртне егзистенције најбоље се може видети на примеру Онога чије биће јесте оригинални тројични схематис, који је Један од Тројице и у коме је једино могућ тројични однос за све што није по природи Бог. У нашим условима Он је овај однос показао не као „хармонију“ него као константну дисхармонију и неспоразум са свима, укључујући и ученике, и не као срећу него као „глад, жеђ, умор, бол, сузе, пропадљивост, избегавање страдања, уплашеност, агонију од које долази зној и капање крви...“ (J. Damascenus et Scr. Eccl: TLG 2934: 4). Или прецизно изражено речима Макабија: „Молитва Исуса, која је Његово распеће, Његово апсолутно самоодрицање у љубави према Оцу, јесте вечни однос Оца и Сина који нам постаје доступан као део наше историје“ (H. McCabe, *God Matters*, London 1987). Нико овде не заговара пројектовање икономијских услова страдалности у теологију као такву, него управо констатујемо обрнуто, а то је да апликација тројичног односа на живот у историји какву познајемо имплицира страдање.

3) Трећа грешка коју треба избећи у примени тријадологије на антропологију преко христологије је донекле супротна од оне коју смо навели као прву. Наиме, као што треба избећи да лица Свете Тројице аутоматски разумевамо у оквирима модерних и уобичајених појмова личности наслеђених из секуларизоване философске традиције, исто тако треба избећи и супротну крајност и потпуно се лиши-ти драгоценог наслеђа свих, модерних и савремених промишљања која се односе на биће човека као особе (субјекта, личности, индивидуе, шта год...). Сви ови концепти, а ја сам у овом тексту анализирао само неке који су ми се учинили пресудним (притом сам прескочио многе који су незаобилазни, као што је у највећој мери Хусерл, затим Хајдегер итд., такође сам прескочио и све важне међустепенике од Кјеркегора до читавог тока постмодернизма – укључујући такве крајње релевантне стубове као што су Фуко и Делез и наравно суперстар Дериде, и – што је сасвим неопростиво – непосредног Кантовог сина и главни извор Лаканових појмова, наравно мислим на Хегела, чак нисам ни споменуо; просто нисам имао времена и простора и гледаћу да то у следећем тексту надокнадим), имају корен у хришћанској синтези античких концепата, а потом су се развијали, у доброј мери, независно од теологије и постигли резултате који би сада могли бити од велике помоћи теологији. Једнозначна примена теолошког појма

личности у антропологији, за коју смо рекли да нас на њу обавезује асиметрична христологија, није могућа без нове хришћанске синтезе која би укључила све што јој може бити од користи из свих савремених теоријских истраживања, без обзира на њихов однос према теологији. Теологија не би смела да наступа са позиција моћи сматрајући да је она та од које сви треба да уче а да она, као поседник божанског свезнања, нема шта од кога да научи. Не, и она треба да се учи и ако се притом деси да се друге дисциплине промене у општењу са њом, сви су на добитку а ако пак не, нико није на губитку, јер само њихово међусобно (непретенциозно) општење је највећи добитак за све, а свака претензија на (пре)власт над Другим је губитак за све.

Најважнија библиографија:

Aquinas Thomas, *Summa Theologica. Accurante et denuo recognescente J. P. Migne editorem, et Garnier Frates editores et J. P. Migne successores*, Paris 1858, 1872–1877.

Aquinas Thomas, *The Summa Theologica of St Thomas Aquinas*, превод енглеских доминиканаца (друго и допуњено издање), London (Burns Oates & Benziger) 1912–1936, (Burns Oates & Washbourne) 1923.

Allison, Henry, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990.

Allison, Henry, *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven Yale University Press, 1983.

Атанасије Велики, дела на грчком у J. P. Migne, *Patrologia Graeca* 25–28.

Aurelije Augustin, *Trojstvo*, превод Marjan Mandac, Split 2009.

Augustin of Hippo, *The City of God Against the Pagans* (Cambridge University Press, 1998).

Августинова дела на латинском у J. P. Migne, *Patrologia Latina*, 32–47.

Chiesa, Lorenzo, „Count-as-one, Forming-into-one, Unary Trait, S1“, *Cosmos and History, The Journal of Natural and Social Philosophy*, 2006.

Chiesa, Lorenzo, *Subjectivity and Otherness: A Philosophical reading of Lacan*, Cambridge, MA: MIT Press 2007.

Dekart, Rene, *Pravila za usmeravanje duha, rasprava o metodi, istraživanje istine*, Oktoih, Podgorica 1997.

Dekart, Rene, *Meditacije o prvoj filozofiji*, Plato, Beograd 1998.

Descartes, *To Colvius*, 14 November 1640 (AT 3, стр. 247), цитирано у Gareth B. Matthews, *Thought's Ego in Augustine and Descartes* (Ithaca: Cornell University Press 1992).

Derida, Žak, *Nasilje i metafizika: Ogled o misli Emanuela Levinasa*, Plato, Beograd 2001.

Freud, Sigmund, *Jenseits des Lustprinzips / das Ich und da Es*, S. Fischer Verlag, Frankfurt / M, 1987.

Frojd, Sigmund, *S one strane principa zadovoljstva; Ja i Ono*, Svetovi, Novi Sad 1994.

Frojd, Sigmund, *O seksualnoj teoriji / Totem i tabu*, Akademski književni zavod, Novi Sad 2009.

Григорије Назијанзин, дела на грчком у Ј. П. Мигне, *Patrologia Graeca*, 35–38.

Григорије Ниски, дела на грчком у Ј. П. Мигне, *Patrologia Graeca*, 44–46.

Gunton, Colin, „Augustine, the Trinity and the Theological Crisis of the West“, *Scottish Journal of Theology*, 43, 1990.

Heidegger, Martin, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Indiana University Press, 1997.

Heidegger, Martin, *Sein und zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001.

Heidegger, Martin, *Identität und Differenz – 1957* – преведено у Hajdeger Martin, *Mišljenje i pevanje*, Beograd, 1982.

Hajdeger, Martin, *Bitak i vreme*, Službeni glasnik, Beograd 2007.

Hanby, Michael, *Augustine and Modernity*, Routledge, New York 2003.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason* (trans. P. Guyer and A. Wood), Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1997.

Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, New York: Macmillan, 1993.

Kant, Immanuel, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1990.

Kant, Immanuel, *Critique of Judgment*, tr. Werner S. Pluhar (Indianapolis, IN: Hackett, 1987).

Kant, Immanuel, *Religion within the Limits of Reason Alone*, New York: Harper Liberal Arts, 1950.

Kojeve, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on Phenomenology of Spirit*, Cornell University Press, NY 1980.

Lacan, Jacques, „Aggressivity in Psychoanalysis“, transl. by Alan Shredian у *Ecrits: A Selection*, W.W. Norton & Co, NY 1977.

Lacan, Jacques, *The Seminar, Book 1. Freud's Papers on Technique*, 1953–1954, edited by Jacques–Alain Miller, tr. by J. Forrester, W.W. Norton & Co., NY 1988.

Lacan, Jacques, *The Seminar, Book 2. The Ego in Freud's Theory and in Technique of Psychoanalysis*, 1954–1955, edited by Jacques–Alain Miller, tr. by J. Forrester, W.W. Norton & Co., NY 1988.

Lacan, Jacques, *The Seminar, Book 3. The Psychoses*, edited by Jacques–Alain Miller, tr. by Russell Grigg, W.W. Norton & Co., NY 1993.

Lacan, Jacques, „The Signification of the Phalus“, transl. by Alan Shredian у *Ecrits: A Selection*, W:W: Norton & Co, NY 1977.

Lacan, Jacques, *The Seminar, Book 7. The ethics of Psychoanalysis*, 1959–1960, edited by Jacques–Alain Miller, tr. by Dennis Porter, W.W. Norton & Co., NY 1992.

Lacan, Jacques, „Kant with Sade from *Ecrits*“, tr. by J. B. Swenson Jr. in *October* 51, Winter 1989.

Lacan, Jacques, „The Seminar on Introduction to the Names of the Father“, tr. by Jeffry Mechman in *October* 40, Spring 1987.

Lacan, Jacques, *The Seminar, 20, Encore: On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge*, edited by Jacques–Alain Miller, trans. by Bruce Fink, W.W. Norton & Co., NY 1998.

Lacan, Jacques, *Television*, tr. by D. Hollier, R Krauss and A. Michelson, W.W. Norton & Co., NY 1990.

Lacan, Jacques, *In Autres Ecrits*, Paris: Seuil, 2001.

Lacan, Jacques, *Četiri temeljna pojma psihoanalize: 11. Seminar*, Naprijed, Zagreb 1986.

Levinas, Emanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972 (енглески превод у: *Basic Philosophical Writings and Collected Philosophical Papers*, 1996.)

Levinas, Emanuel, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, La Haye 1961.

Levinas, Emanuel, *Totalitet i beskonačnost*, Jasen, Beograd 2006.

Marion, Jean–Luc, „Descartes and Onto–Theology“, у Philip Blond (ed.), *Post–Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology* (London Routledge, 1998).

Marion, Jean–Luc, *On Descartes Metaphysical prism*, trans. Jeffrey L. Kosky (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

Menn, Stephen, *Descartes and Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

Pluth, Ed, *Signifiers and Acts: Freedom in Lacan's Theory of the Subject*, State University of New York Press, Albany, NY 2007.

Rahner, Karl, *Trinity*, Continuum, London and New York 2001.

Sad, Donatjen Alfons Fransoa, markiz de, *Filozofija u Budoaru*, Rad, 2004 (izvornik: *La Philosophie dans le boudoir*).

Sade, Donatien Alphonse François de, *The New Justine (La Nouvelle Justine, ou les Malheurs de la vertu, novel*, трећа верзија Јустине, објављена 1797–1801 са *Juliette*) – нецензуриран енглески превод: Olympia Press 1953.

Scotus, Duns John, *Philosophical Writings* (trans. by Allan Wolter, OFM), Indianapolis: Hackett, 1987. Латински текст Скота може се пронаћи у: Balic, C. et al., eds. *Opera Omnia*, Vatican, Vatican City 1950.

Secada, Jorge, *Cartesian Metaphysics: The Scholastic Origins of Modern Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press 2000).

Софокле, Анђелина, Српска књижевна задруга, Београд 2009.

Taylor, Mark C., *After God*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2007.

Torrance, Alan J., *Persons in Communion: Trinitarian Description and Human Participation*, Edinburgh, 1996.

Wolff, Robert Paul, *The Autonomy of Reason: A Commentary on Kant's Groundwork of the metaphysic of Morals*, New York: HarperCollins, 1974.

Zizioulas, John D., *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, New York, 1985.

Zizioulas, John D., *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, New York, 2006.

Zupancic, Alenka, *Ethics of the Real: Kant and Lacan*, Verso, 2000.

Примљено: 27.8.2012.

Одобрено: 31.8.2012.

SUBJECT AND REMAININGS OF THE OTHER

Aleksandar Subotić

Faculty of Orthodox Theology – University of Belgrade

Summary: This essay attempts to portray the possible development of separation of the modern term of “personality”, in struggle for its autonomy, from its triadological root, from where this term began its development as a designation for a completely relational entity. The most important points of departure during that development are Descartes and Kant. Furthermore, it is established that the modern subject carries within itself the indelible marks of the constitutional part of the Other. Investigating those marks of the Other, the author used Lacan as his main and constant reference. The relevance of modern concepts of personality for the possible new theological synthesis is emphasized at the end, through which the term „person“, derived from triadology and based on Christology, could be unambiguously be applied in theological anthropology.

Key words: subject, desire, law, autonomy, death drive, person