

Damir Smiljanić

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju
metaphilosoph@yahoo.de

Ponovno rođenje duha u medijima.

Specifičnost medijalnog obrata u filozofiji duha

Sažetak

Metafizika je nekada propagirala ideju besmrtnosti onog duhovnog – sada mediji preuzimaju i konkretno provode tu ideju u djelo. Pojam duha se više ne koncipira supstancijalistički, nego procesualistički. Na izazove novih medija prilikom (re)produkcije duha, stoga, na adekvatan način mora odgovoriti današnja filozofija. U tradiciji teorije objektivnog duha postoje uporišne točke za filozofsko promišljanje ovih efekata medija. Ali filozofija mora probiti uske pojmovne okvire postavljene od strane tradicije i krenuti novim putevima konceptualnog promišljanja. U članku će u kratkim crtama biti naznačeno koje transformacije će pretrpjeti poimanje fenomena duha pod utjecajem medija.

Ključne riječi: medijalni obrat, filozofija duha, objektivni duh, Hans Freyer, Nicolai Hartmann, besmrtnost.

Uvod

Već izvjesno vrijeme se u filozofiji i kulturološkim naukama promišljaju konsekvence tzv. *medijalnog obrata* (*medial turn*). Mediji se ne uzimaju više samo kao posrednici odnosa između ljudi i svijeta, nego kao one instance koje upravo uspostavljaju i oblikuju taj odnos. Mediji nisu samo spona između subjekta i objekta, nego ono što ih obuhvaća (ono *sveobuhvatno*, da upotrebim jedan metafizički izraz). Na nivou filozofske samorefleksije to je – prije svega u germanskom govornom području – vodilo do koncepcije jedne zasebne *medijalne filozofije* (*Medienphilosophie*), koja nije više samo jedna od mogućih specifičnih filozofskih disciplina, nego koja treba biti fundament ostalim disciplinama.¹ Možda ovo zvuči previše smjelo, ali moja teza bi bila da tako poimana filozofija medija postaje nova *prima philosophia* (ono što je ranije bila metafizika za okcidentalnu tradiciju).

Nezavisno od toga hoće li ova teza naići na konsenzus ili ne, pretenzija na primat implicira temeljnu refleksiju i obnovu pojmovnog instrumentarija. Pojavljivanje nove discipline ne donosi samo nove pojmove i misaone figure, nego isto tako može, nekad upotrebljavane, tijekom vremena otrcane pojmove prikazati u novom svjetlu i dati im novi smisao. Jedan od takvih pojmova, koji su dugo smatrani metafizičkim, bio je i pojam *duha*. Od starogrčkih mislilaca preko skolastičkih teologa i novovjekovnih racionalista do predstavnika njemačkog idealizma taj pojam je posjedovao izvjesnu auru koju je, međutim, polako počeo gubiti u posthegelovskoj filozofiji, sve dok u logičkom pozitivizmu nije eliminiran kao besmislena riječ. Ali pojam duha je i u maločas navedenoj tradiciji od Platona do Hegela pretrpio značajne modifikacije. Duh se u metafizici nije smatrao samo nečim subjektivnim, nego i nečim što se nalazi izvan (ljudskog) subjekta – u prirodi i u božanstvu. To je reflektirala upotreba tog pojma kod Hegela: on razlikuje *subjektivni*, *objektivni* i *apsolutni duh*. No, poslije Hegela dolazi do zanimljivog obrata u poimanju onog duhovnog: ono što se zove objektivnim duhom počinje se dovoditi u vezu s materijalnim stvarima, a danas i s medijima.

Teorije objektivnog duha

U kontekstu svog filozofskog sustava Hegel je pod objektivnim duhom smatrao one forme duha koje nisu isključivo vezane za individualni duh pojedinca, nego one koje se ostvaruju u mediju društvenosti, kao način realizacije slobode – slobodna volja svoju unutrašnju slobodu dovodi u vezu s vanjskom objektivnošću u vidu partikularnih prohtjeva, vanjskih dobara i međuljudskih odnosa. Tako su forme objektivnog duha kod Hegela: *pravo*, *moralnost*, *običajnost* (u sklopu ove obitelji, građansko društvo, država).² Poslije Hegela objektivni duh postaje predmet *filozofije kulture*. Taj trend nagovještava već Wilhelm Dilthey govorom o *objektivacijama života* ili *duha* – smisao ovog pojma se proširuje. Sada sve ono što može biti predmet duha, odnosno u čemu se duh može

1 Usp. sada već reprezentativnu publikaciju Stefan Münker/Alexander Roesler/Mike Sandbothe (ed.), *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M. 2003.

2 Usp. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* (Werke 10), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, str. 303–365 (§§ 483–552).

objektivirati postaje objektivacija tog duha.³ Ali kod Diltheya – kao uostalom i kod Hegela – teorija objektivnog duha nije sustavno razrađena.

Ono što su propustili Hegel i Dilthey, uspio je među prvima učiniti njemački sociolog Hans Freyer svojom *Teorijom objektivnog duha* (1923). Podnaslov djela već ukazuje na transformaciju same tematike: u svom „Uvodu u filozofiju kulture“ (tako glasi podnaslov) ovaj sociolog (!) daje novo određenje objektivnog duha i daje pregled njegovih različitih formi. Za Freyera je posebno važno da se duh objektivira u „materijalnim tvorevinama“. On objektivacijama duha prilazi sa *semiotičke* točke gledišta: one imaju znakovni karakter, što znači da se njima upućuje na nešto – dakle, one imaju *smisao*. (Tu se vidi bliskost s Diltheyevom pozicijom.) Freyer razlikuje tri tipa objektivacije duha. Prva objektivacija tiče se odnosa svijesti i predmetnog svijeta; on se služi i Diltheyevim pojmom „predmetnog shvaćanja“. „Stojimo pred činjenicom da je predmetni svijet, kojeg u djelima predmetnog shvaćanja pronalazimo kao u sebi zatvoren sklop, poprište imanentnih relacija između smisla i znaka: pojedinačni dijelovi i djelomični sklopovi tog predmetnog svijeta mogu postati smisljeni sadržaj znakova.“⁴ Druga objektivacija se tiče karaktera radnji koje s jedne strane mogu imati izražajnu vrijednost, a s druge da budu nosioci objektivnog smisla. Nekome mogu pokazati put nesigurnim, drhtavim, energičnim, mlitavim, brzim pokretom ruke – trenutno duševno stanje i karakter determiniraju način pokazivanja, ali nezavisno od toga svaki pokret rukom ukazuje na pravac prema nekom cilju – to je njegov objektivni smisao. „[U] prikazujućoj kretnji se putem druge objektivacije znak izdvaja iz procesa svoje geneze, on se iskristalizira, postaje ‚objektivan‘: objektivan nosilac objektivnog smisla.“⁵ Tek u trećoj objektivaciji se znak u potpunosti emancipira od konteksta svoje geneze – tako što biva objektiviran u nekom *materijalu*. „Treći objektivacijski korak se, dakle, sastoji u odvajanju znaka od vlastitog tijela. Općenitije i točnije izraženo: on se sastoji u tome da se znak, vanjski nositelj smisla, izdvaja iz tijeka izvodilačkog akta i poprima čvrstu formu trajnog sastava.“⁶ Neki arhaični znak kao što je zabrana prilaska nekom teritoriju tako ispunjava trostruki uvjet: kao prvo on ima objektivno značenje (referira na neko stanje stvari), zatim taj smisao nosi u sebi, tako da nije neophodno da bude prisutan onaj tko je taj znak prvobitno postavio kako bi se razumio njegov smisao, te naposljetku opstoji u nekom materijalnom obliku, što znači da se osamostalio i da mu nije potrebna aktualizacija od strane aktera koji se kao prvi služio tim svrhovitim znakom.

Freyer daje klasifikaciju oblika objektivnog duha. On razlikuje pet osnovnih formi: *obličje* [*Gebilde*], *sprava* [*Gerät*], *znak* [*Zeichen*], *socijalna forma* [*Sozialform*] i *obrazovanje* [*Bildung*]. Ovdje nas posebno zanima kategorija sprave. Njegova definicija te kategorije kaže nam sljedeće: „Sprave su one forme objektivnog duha čiji smisljeni sadržaj čini sastavni dio jednog svrhovito uređenog djelatnog

3 Usp. o razlici njegovog pojma objektivnog duha od onog Hegelovog Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981, str. 180–185.

4 Hans Freyer, *Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie*, zweite durchgesehene und teilweise veränderte Auflage, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig/Berlin 1928, str. 23. [Sve citate iz ovog djela s njemačkog preveo autor, D. S.]

5 Isto, str. 29.

6 Isto, str. 31.

sklopa.⁷ Ako se za primjer uzme slučaj kada netko pije vodu – onaj tko pije vodu može se poslužiti odgovarajućim sredstvima kako bi zadovoljio svoju potrebu. Jedan od tih slučajeva je upotreba čaše koja je u određenom vremenskom trenutku supstituirala upotrebu šake kojom se zahvaćala voda. Karakter sprave je *parcijalan* i *posrednički* (Freyer kaže apstraktno: *vektorski*, a ne centrično izgrađen). Objekt, koji fungira kao sprava ima sljedeće odlike: „[O]n jest i prema svom smislu ostaje u biti samo dio, on nije dovoljan samom sebi, nego želi biti ponovo uključen u cjelinu radnje kako bi joj služio. On uvijek ukazuje izvan sebe, nikad nije obličje s hermetičnim značenjskim sadržajem. Nego zahtijeva ispunjenje svojih smislenih intencija posredstvom pridolazećih *upotrebnih* djela.“⁸ Nekada je potrebno mnogo posredničkih koraka, kako bi sprava bila napravljena (primjer: ako hoću izraditi čašu od drveta, moram pronaći metal, ovaj pak tako obraditi da bude šiljat i oštar, zatim napraviti dršku, uglaviti oštricu u nju i onda obrađivati komad drveta time što ću iskopati šupljinu itd.). Upotreba sprava tako počiva na složenoj seriji radnji i pokreta. To navodi Freyera na antropološku tezu: „Čovjek je životinja koja ide zaobilaznim putevima.“⁹ Kategorija sprave može dobivati različit smisao u ovisnosti o konkretnoj svrsi: može biti oruđe, oružje, aparat, stroj itd. Jedna od mogućnosti varijacije instrumentalnog karaktera sprave, koju Freyer ne spominje, a koja je od važnosti za našu tematiku, jest *medij* – postoje sprave koje služe kao mediji. Ali ako uzmemo pojam medija u širem smislu, onda sve one forme sprava, koje su maločas spomenute, mogu biti podvedene pod pojam medija. Jesu li onda pojam sprave i medija identični, ako ih poimamo u Freyerovu smislu? Postoji jedna ključna razlika – funkcija medija nije samo posredujuća. Ona se može osamostaliti i sama biti povod za diferencijaciju i produkciju (novog) smisla. I ono što medij kao sprava proizvodi (ono na što on ukazuje izvan sebe) može zaokružiti cijeli djelatni proces i zahvatiti samu spravu u sebe. Tako filmski projektor, jedna tehnička sprava, projicira na projekcijskom platnu filmsku sliku, ali on nije samo dio koji bi se mogao zamijeniti, nego je bitni, sastavni dio samog filma – oni zajedno čine jednu suvislu cjelinu, jedan smisljeni sklop.

Korak dalje od Freyera u elaboraciji ideja teorije objektivnog duha otišao je Nicolai Hartmann u svom djelu *Problem duhovnog bitka* (1933). Slično kao i kod Freyera radi se o uvodu u jednu specifičnu filozofsku subdisciplinu – ovog puta u *filozofiju povijesti*. U ovoj opsežnoj knjizi Hartmann pokušava ujedno udariti temelje *teoriji duhovnih nauka*.¹⁰ On razlikuje tri forme duha: *personalni*, *objektivni* i *objektivirani* duh. Mogli bismo ih opisati i kao individualni, kolektivni i opredmećeni duh. Nas ovdje zanima posljednja forma duha koja odgovara trećoj objektivaciji duha kod Freyera. Živi, povijesni duh koji se realizira u određenom vremenskom trenutku objektivira se u određenim obličjima (on ih „otpušta iz sebe“), oblicima koje odlikuje poseban način opstojanja, drukčiji od bivstvovanja samog duha koji ih je proizveo.¹¹ Objektivirani duh je izašao iz domene živog duha, bio

7 Isto, str. 61.

8 Isto.

9 Isto, str. 62.

10 To se vidi već iz podnaslova djela. Usp. Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, 3., unveränderte Auflage, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1962.

11 Hartmann pravi razliku između objeckcije i objektivacije: u objeckciji kao spoznajnom činu nešto postaje objekt za neki

on individualan ili kolektivan. Ne radi se više o živom duhu, to nije „povijesno realni, nego onaj duh koji je samo u svojoj uobličeniosti kao takvoj postao stabilan“. ¹² Budući da on može odvojeno od živog duha voditi zasebnu egzistenciju, on „nadživljava“ i „traje duže“ od personalnog i objektivnog duha. Bitak objektiviranog duha je *irealan*, otuda objektivacije duha opredmećene u nekom materijalu obitavaju u zasebnoj sferi koju ne dotiče tijek povijesti. Ali budući da je te objektivacije proizveo živi duh, on na izvjestan način i dalje živi u njima, čak i kad sam više ne postoji (odnosno njegov nosilac). Pa ipak, objektivacijama duha je potreban živi duh barem onih koji ih recipiraju (čitatelji, gledatelji, slušatelji itd.), jer ih on iznova aktualizira. Objektivirani duh se javlja u različitim formama različitog trajanja. Tako je već obični govor jedna vrsta objektivacije misli, ali ona nije u potpunosti samostalna – potreban je govornik (također i slušatelj). Bez njegovog (njihovog) prisustva ne može biti ni govora. Hartmann navodi dva razloga zašto neke objektivacije traju duže od drugih: *značaj sadržaja* tih objektivacija i *kvaliteta materijala* u kojem se ti sadržaji objektiviraju. Tako situacija kao okvir (raz)govora daje značaj izgovorenoj riječi koja je sama po sebi efemernog karaktera. S druge strane, kada se riječ zapiše – svejedno na koji način – ona postaje neovisna o govornom kontekstu i može ubuduće biti pročitana i može je razumjeti neki drugi živi duh, čak i više stoljeća kasnije. To ne znači da je ona nepropadljiva, jer sam materijal može biti uništen, npr. spaljen, ako je papir u pitanju. Ali ipak ostaje izvjesna perzistentnost kao obelježje tako objektivirane riječi.

U sklopu svojih razmišljanja Hartmann formulira „opći zakon objektivacije“: „[S]vaki objektivirani duh, shvaćen kao cjelovito obličje, u svojoj biti je dvoslojan, dvostruko obličje; a oba sloja u njemu su po svom načinu bivstvovanja heterogeni. Čulno-realni sloj egzistira nezavisno od shvaćajućeg duha, ali duhovni sadržaj, koji je fiksiran u njemu – pozadinski sloj cjelokupne slike – egzistira samo ‚za‘ nekog shvaćajućeg duha.“ ¹³ Dakle, materijalni medij, u kojem se duh objektivira, čini prednju stranu fenomena objektivacije duha, a duhovni sadržaj, koji biva reaktualiziran u nekom novom (živom) duhu, sačinjava njegovu pozadinu. Samim time je okarakteriziran i specifičan modus bivstvovanja objektivacije duha naspram shvaćajućeg duha: „Ona ne poseduje po-sebi-bitak, nego samo za-njega-bitak.“ ¹⁴ Tako shodno stanovištu kritičkog realizma ¹⁵ „novi ontolog“ Hartmann razrješava „aporiju“ ¹⁶ koju pronalazi na polju teorije objektiviranog duha, naime, problem kako naizgled nesuvisla materija, u kojoj je oblikovan neki sadržaj, dobiva smisao – posredstvom aktivnosti drugog živog duha koji recipira taj sadržaj. Održavaju li se, recimo, samo slova nananesena mastilom na papir, odnosno crtež uklesan u kamen ili pak opjevan u nekom epu, odnosno svijet

subjekt, a ono samo se pritom ne mijenja; u objektivaciji se proizvodi nešto što nije tako postojalo prije tog čina. „U objektivaciji je živi duh samo prihvaćajući, u objektivaciji je stvarajući.“ (Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, str. 407.) [Sve citate iz ovog djela s njemačkog preveo autor, D. S.]

12 Usp. isto, str. 408.

13 Isto, str. 425-426.

14 Isto, str. 426.

15 U Hartmannovom ontološkom učenju dominira model slojevanja (sloj neorganskog, organskog, duševnog, duhovnog). No, dok živi duh čovjeka biva nošen od svih slojeva, objektivacija duha počiva direktno na sloju stvarstvenog (uglavnom neorganskog). Prirodni slijed bivstvenih slojeva je u objektivaciji „raskinut“ (tako to sam Hartmann kaže). Duhovni bitak ovdje biva direktno nošen od neorganskog sloja. To je antička specifičnost duhovnih objektivacija.

16 U onom samorazumljivom ovdje leži ono zagonetno – to je smisao aporije.

oslikan na zidu? Svakako da je neophodna operacija razumijevanja, jer bez nje slova na papiru ili urezi u kamenu ne bi imali nikakvo značenje. Sredstva, kojima se fiksira smisleni sadržaj, neophodna su, ali nisu dovoljna – jer bez razumijevanja (ponovnog spoznavanja) nema aktualizacije smisla. Potrebno je da objektivaciji duha pristupi živi (povijesno realni) duh, da bi se njen smisao mogao realizirati. Otuda se radi o *trijadičkoj relaciji*: jedan živi duh (1) objektivira neki smisleni sadržaj u određenom materijalu (2) koji se *pojavljuje* nekom novom živom duhu (3) kako bi bio ponovo „oživljen“ u njegovoj interpretaciji.¹⁷

Koju korist teorija medija može imati od Hartmannove teorije objektiviranog duha? Upravo se o medijima može reći da na paradigmatički način predstavljaju trijadičku relaciju o kojoj govori ovaj teoretičar objektivnog duha. Mediji doslovno posreduju između nositelja živog (personalnog, a posebno kolektivnog) duha istog, ali također i različitog vremena, oni su mjesto u kojem se dodiruju dva duha (mada se mogu i razići, što znači da je moguće i pogrešno razumijevanje ili čak nerazumijevanje od strane recipirajućeg duha). Time se pokazuje dvostruki status medija: oni trebaju nosioce personalnog ili objektivnog duha između kojih posreduju, ali oni postoje nezavisno od njih u vidu nekog materijalnog supstrata. Mogli bi stoga reći da su u ontičkom pogledu samostalni, ali u epistemičkom nesamostalni (Hartmann ide korak dalje i smatra da je i njihov bitak nesamostalan, da je samo bitak-za-druge – ali to je već za dublju diskusiju.) Mediji su ujedno most između dva različita vremena ili doba – čitajući Shakespeareove drame ulazimo u duhovni svijet poznog 16. stoljeća, gledajući Picassovu sliku ili gledajući neki Eisensteinov film osjećamo nemiran duh previranja ranog 20. stoljeća. Iako nam se taj duh čini nepristupačnim – jer on nije više živ, točnije: njegovi nositelji – mi razvijamo senzibilitet za prikazani smisao zahvaljujući moći našeg (živog) duha da se preko medija „uživi“ u tvorevinu ranijeg duha. Mediji su *transmiteri* smisla, također i *utjelovljeni duh*.

Medial turn u filozofiji duha.

Da se pojam duha i pojam medija mogu dovesti u međusobnu vezu, pokazuju i neke tendencije u sklopu novije filozofije duha (ono što se u anglosaksonskoj tradiciji naziva *philosophy of mind*). Navest ću ovdje monografiju Matthiasa Vogela *Mediji uma* (2001). U njoj Vogel zastupa tezu kako se adekvatna teorija racionalnosti može razviti samo na osnovi obuhvatne analize procesa razumijevanja, a to znači da ona obuhvaća i razumijevanje nejezičnih komunikativnih radnji. Pojam medija se ovdje shvaća šire nego u sociološkim teorijama medija. On se egzemplificira na primjeru estetske komunikacije (pri tome se Vogel poziva na pojam medija kako ga je formulirao američki pragmatist John Dewey). I sama estetska komunikacija se vidi kao dimenzija razvoja racionalnosti. Zato Vogel na kraju svoje knjige može reći: „Mediji su – prema ovdje razvijenom shvaćanju – mediji uma u dvostrukom smislu: Oni su mediji koji nas vode k umu, i oni su ono u čemu se naš um realizira.“¹⁸

17 Usp. o ovom tročlanom odnosu isto djelo, str. 450–452.

18 Matthias Vogel, *Medien der Vernunft. Eine Theorie des Geistes und der Rationalität auf Grundlage einer Theorie der Medien*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001, str. 399. [Citat s njemačkog preveo autor, D. S.]

Ovo je samo jedan od novijih primjera potrebe za uvođenjem pojma medija u diskusiju o osnovama teorije racionalnosti (uma). Ali ta teorija, kao i uopće *philosophy of mind* može imati koristi od teorije objektivnog duha. Zato je autor predložio da se ona nadoveže na prethodno predstavljene teorije Hansa Freyera i Nicolai Hartmanna. Na koji način filozofija duha može profitirati? Vidjeli smo da u kontekstu rehabilitacije kategorije, objektivacija duha i njenog povezivanja s pojmom medija postaje važan pojam *sprave* ili *instrumenta* (prisjetimo se upotrebe te kategorije u Freyerovoj teoriji duha). Kako bih naslikao jednu sliku, moram koristiti četkicu, da bih izveo simfoniju, potrebni su mi muzički instrumenti, da napišem knjigu, potrebna mi je olovka ili tastatura osobnog računala. Ovo se može smatrati banalnošću. Ali implikacije upotrebe sprava valja zasebno promotriti. Obično se smatra da je ono najvažnije na duhu dato u vidu nekog smisla ili značenja koji su povezani s određenim znacima. Taj semiotički model znacima dodjeljuje posredničku funkciju (oni posreduju između misli i objekta misli, između onoga što misli ili namjerava jedan subjekt i onoga što shvaća i razumije drugi subjekt). Međutim, u teoriji objektivnog duha je sam sustav znakova (primjer: jezik) samostalan i produktivan – kao tvorevina duha on obitava u prostoru smisla i značenja (mogli bismo čak reći: u svijetu ideja, u popperovskom smislu). Subjekti participiraju svojom mišlju u tom svijetu (Karl R. Popper bi rekao: u „trećem svijetu“). On je autonoman, misao mu se treba prilagoditi.

Iako se i mediji mogu podvesti pod kategoriju sprave, njihov instrumentalni karakter je specifičan. Posebnost medija se sastoji u tome što oni imaju obilježja kako objektivnog, tako i objektiviranog duha. Oni nisu samo proizvod duha, nego i sami ono što proizvodi (objektivira) duh. Danas o duhu ima smisla govoriti samo onda ako se taj duh u nečemu objektivirao (kompjuterskim rječnikom rečeno: ukoliko je *memoriran*). Mediji služe procesuiranju i memoriranju podataka u kojima se objektivira duh. To što se ovdje služimo kompjuterskom terminologijom nije slučajno, jer se na primjeru sredstava vezanih za kompjutersku tehnologiju može predočiti promjena u poimanju duha. Tako se ljudsko tijelo može smatrati *hardwareom*, a duh i svi kognitivni procesi *softwareom*. Duh nije više nešto nevidljivo, nedodirljivo, nematerijalno – on se javlja paralelno s upotrebom određenih (tehničkih) sredstava.

Svojevremeno je Ernst Cassirer promjenu u koncipiranju pojmova, koja se dogodila u domeni znanosti u 20. stoljeću, opisao kao prijelaz sa *supstancijalnih* na *funkcionalne pojmove*.¹⁹ U svjetlu medijalnog obrata možemo reći da je duh desupstancijaliziran i funkcionaliziran kao resurs za produkciju i protok informacija o svijetu. Njegova bit više ne leži u onome što se raznim medijima prenosi (u „smislu“ ili „značenjima“), nego u samom prijenosu. Duh nije više neka mistična supstancija skrivena u ljudskom subjektu, nego živ proces u tijeku kojeg se selektiraju, sekvenciraju, opažaju i razumiju suvisli kognitivni sadržaji. Duh nastaje trenutno u aktiviranju određenih medija koji preko opažajnih znakova prenose kodirana značenja koja služe uspostavljanju kontakta s drugim osobama kao potencijalnim participantima u sferi objektivnog duha. Dakle, objektivni duh ne postoji nezavisno od medija, nego se ostvaruje kroz njih.

19 Vidi Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin 1910.

Kao što je ukratko prikazano, jedan od glavnih teoretičara objektivnog duha, naime njemački ontolog Nicolai Hartmann pravio je razliku između *objektivnog* i *objektiviranog duha*: objektivirani duh je onaj duh koji je inkorporiran u tzv. objektivacijama kao neživim entitetima koji imaju smisao. Jedno od obilježja koje on prepoznaje kod objektivacija duha jest njihova *perzistentnost*, njihova (relativna) otpornost na vrijeme. Objektivirani duh traje duže od živog duha (personalnog i kolektivnog), on o njemu ne ovisi, on ga nadživljava, upravo zahvaljujući njegovoj odvojenosti od duha pojedinaca. To nije neka nova misao jer se i ranije govorilo da djela žive duže od njihovog autora, ali ona dobiva novi smisao, kada se u razmatranje uključi prenošenje duhovnih sadržaja putem medija. Naime, zahvaljujući raznovrsnim medijima moguće je (re)produkovati sadržaje u različitim vremenima, eventualno i u novim formatima. Duh se u vidu prikazanog sadržaja reaktualizira u novim okolnostima, što se može odraziti i na značenje tog sadržaja, u smislu da dobije neku novu značenjsku nijansu. Transponiranje kognitivnih sadržaja iz jednog medija u drugi je činjenica zanimljiva za teoriju objektivnog duha (primjer: neki prozni tekst se može adaptirati i izvesti u kazalištu ili može biti ekraniziran, zatim se može izvesti u vidu muzičkog djela i sl.). Filmski medij preferira drugačiju stilsku obradu od muzičkog ili likovnog, zato adaptiranje neke teme ili sižea shodno novom mediju za sobom povlači nove zadatke, a njihovo rješavanje u duhu tog medija doprinosi tome da ta tema postane sadržajna i plodnija. *Multimedijalnošću* se obogaćuje pogled na svijet.

Zaključak

Za kraj ovog priloga ostaje da se otvori jedna perspektiva od antropološkog značaja. Ona se tiče fenomena *smrti*. Za ranije teoretičare objektiviranog duha je bilo jasno da samo taj duh može opstati u vremenu, dok personalni duh pojedinca, pa čak i objektivni duh čitavih ljudskih kolektiva nestaje zajedno s prestankom tjelesnih funkcija odnosno nestankom tih kolektiva s povijesne scene. (Slično kao i s idejom društva: društvo se održava uprkos brojnim individualnim smrtnim slučajevima.) Možemo otići korak dalje i reći da onda posebno objektivacije duha (ili što je isto: objektivirani duh) ne mogu prestati postojati, barem dok je materijalna baza očuvana (iako – kako je to Hartmann rekao – i ona nekad može biti nagrižena zubom vremena). Ali ono što je važnije jest da oni misaoni sadržaji koji su memorirani u medijima i koji se kroz njih prenose stječu jednu posebnu ontičku kvalitetu kojoj bih dao paradoksalan naziv: *aktualna besmrtnost*. Što to znači? To znači da su zahvaljujući participiranju u sferi značenja („ideja“) ti sadržaji nepromjenjivi (primjeri: matematički iskazi kao „ $2 + 2 = 4$ “, figura Don Kihota koja nije samo literarna, nego ima i tipsko značenje, melodija jedne muzičke kompozicije koja ostaje ista bez obzira na to kojim se instrumentima izvodi itd.), ali oni svoju nepromjenjivost mogu demonstrirati tek onda kada bivaju aktualizirani putem različitih medija. Tako čovjek stvaranjem umjetničkih i drugih djela zaista može transcendirati vlastitu konačnost, budući da u nekom drugom vremenu (a to može biti i nekoliko stoljeća ili čitavo tisućljeće kasnije) njegova djela i ono što je on od svojih misli inkorporirao u njima može biti percipirano i shvaćeno od strane ljudi koji žive u sasvim drugim kulturnim i socijalnim sredinama. Tko razumije misao nekog velikog filozofa ili znanstvenika, na neki način je aktualizirao njegov duh. Ali kao segment u

sklopu objektivnog duha, a ne kao kopiju njegovog subjektivnog duha. Samo u simboličnom smislu možemo reći da je kroz novog interpretanta zaživio duh Homerov, Newtonov ili Kantov – nikako u doslovnom. Istina, postoji tradicija prizivanja duhova u sklopu koje ljudi fungiraju kao mediji za primanje poruka iz onog svijeta. Ali mislim da će ubuduće medijalna filozofija duha izaći na kraj s idejom besmrtnosti i bez regresa u okultno mišljenje.

Literatura

- Cassirer, Ernst, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin 1910.
- Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981.
- Freyer, Hans, *Theorie des objektiven Geistes*. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie, zweite durchgesehene und teilweise veränderte Auflage, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig/Berlin 1928.
- Hartmann, Nicolai, *Das Problem des geistigen Seins*. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften, 3., unveränderte Auflage, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1962.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III (Werke 10)*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986.
- Münker, Stefan/Alexander Roesler/Mike Sandbothe (ed.), *Medienphilosophie*. Beiträge zur Klärung eines Begriffs, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M. 2003.
- Vogel, Matthias, *Medien der Vernunft*. Eine Theorie des Geistes und der Rationalität auf Grundlage einer Theorie der Medien, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001.

The Rebirth of Spirit in Media.

The Specifics of Medial Turn in Philosophy of Mind

Abstract

Once metaphysics propagated the idea of immortality of spirit - nowadays media take on and realize concretely this idea. The concept of mind has to be conceived in a processualistic and not in a substantialistic way. Hence the contemporary philosophy must adequately face the challenges of the new media during the (re)production of mind. In the tradition of the so-called theory of objective mind there are some clues to philosophical observation of these media effects. But philosophy has to exceed the conceptual framework established by traditional thinkers and to break new ground of making concepts. In this paper the author sketches how the conception of mind phenomenon will be transformed under the influence of media.

Key words: *medial turn, philosophy of mind, objective mind, Hans Freyer, Nicolai Hartmann, immortality.*