

SADRŽAJ

2 Uvodnik

ESEJI & OGLEDI

5 Barbara Stamenković / **Esej o eseju sa stajališta Aristotelove kritike apeirona**

11 Fatima Siručić / **O metafori**

27 Jelena Zlatar / **Pojam i značenje mase u nekim filozofskim, sociološkim i psihološkim teorijama**

43 Igor Bezinović / **Determinizam i slobodna volja**

55 Filip Erceg / **O socijalizmu i komunizmu**

PRIJEVODI

65 Heiz Paetzold / **Promišljanje tolerancije**
(preveo Luka Juroš)

79 Helmuth Plessner / **Pitanje o biti filozofije**
(prevela Renata Jurleta)

95 Helmuth Plessner / **Današnji interes filozofije za jezik**
(prevela Marina Bertović)

RAZGOVORI

103 Damir Barbarić / **Siti smo prevladavanja metafizike**

109 Renata Salecl / **Ukoliko želimo studentima objasniti psihoanalizu, dostatno je da ih uputimo na Hitchcocka**

PRIKAZI & RECENZIJE:

115 Jean - Luc Nancy / **Biti zajedno bez suštine**
(Boris Josipović)

116 Giorgio Agamben / **Means without end: Notes on politics; Homo sacer: Sovereign power and bare life**
(Boris Josipović)

117 Milan Kangrga / **Šverceri vlastitog života**
(Boris Josipović)

119 Alain Badiou / **Manifest za filozofiju**
(Boris Postnikov)

122 Renata Salecl / **Protiv ravnodušnosti**
(Boris Postnikov)

124 Danilo Pejović / **Veliki učitelji mišljenja**
(Zvonimir Komar)

Časopis studenata filozofije »Čemu« pokrenut je 1994. godine. U periodu od tri godine »Čemu« se profilirao u kvalitetan studentski časopis, izašlo je 10 brojeva, a zatim je, nažalost, sa smjenom generacija, svaka aktivnost zamrla.

Otprilike prije godinu dana grupa studenata počela je razmišljati o ponovnom pokretanju časopisa. Prikupljeni su novi članci, napravljeni intervjui, tekstovi prevedeni, napisano nekoliko prikaza i recenzija knjiga... Malo po malo stvar se počela odvijati u dobrom smjeru, a rezultat je novi – jedanaesti broj časopisa.

Kao što se već iz samog pogleda na sadržaj može vidjeti, ovaj broj nije tematski, no tendencija je da naredni imaju nekoliko članaka i barem neki prijevod posvećen temi broja. To, dakako, ne znači da će časopis biti zatvoren za radove koji ne ulaze u okvir teme. Dapače, oni su itekako dobrodošli, jer neće dopuštati da časopis bude uhvaćen u logiku uske specijaliziranosti i jednodimenzionalnost same teme.

Sada, nakon dugih šest godina neizlaženja, nadamo se da će novi »Čemu« ponovno postati mjesto ostvarivanja stvaralačkih i znanstveno-teorijskih potencijala studenata filozofije i drugih društveno-humanističkih studija te mjesto ispoljavanja kreativnosti i filozofskog erosa.

Uredništvo

eseji i ogledi

Barbara Stamenković

Filozofski fakultet, Zagreb

Filozofija/komparativna književnost

Esej o eseju sa stajališta Aristotelove kritike apeirona

1 Ja se već unaprijed pribojavam svakoga izričaja, da već na početku ne promašim bit, da već ta prva silnica pokretnoga uzroka ne oduzme ovoj esejističkoj entelehiji mogućnost telosa.

½ I kao kakav nezreo kipar, obilazim sada ovu neklesanu masu misli, oklijevam, odlučujem se i onda opet odustajem. Razgledavam taj svoj petoprsti pokretač i unaprijed strahujem pred štetom što bi je mogao počinuti ako odluči dirati u formu kamena i stane se prema njoj odnositi kao prema materiji za kakav viši oblik. I što onda, ako na pola entelehijskoga puta uvidi da je nesposoban da tom višem obliku udahne novu formu i samo ga tako ostavi, ni kamen ni skulptura, odbaci ga kao kakvu nepotrebnu, tragičnu materiju bez forme, bez svrhe, bez cilja; a još ju je tako nagrdio da nikakav budući potencijalni telos više ne dolazi u obzir.

¼ I ja spremno kažem da takvom koji ne umije umijeće kojim se hvališe treba odrezati njegov pokretač jer on ništa drugo ni ne čini nego narušava postojeću bit (formu) i pretvara je u suvišak, čineći od potencijalne energije entropiju. I ono što je imalo svoju, ma kako neznatnu, bit tjera da prekoračuje svoje perase, a nesposoban je da mu iskleše nove, samim ga time tjerajući da prekoračuje granice na kojima je nužno zaustaviti se, takvom jednom nezrelom klesaru, da se ne ide u beskonačnost.

1/8 I ja sada strahujem pred ovim svojim esejističkim postupkom koji bi, ukoliko ne budem dovoljno pažljiva i vješta, mogao postati beskonačan, i sve dalje i dalje razlažući i dijeleći misli, mogao ne zahvatiti konačnu veličinu, konačnu misao, konačnu tezu.

1/16 I naginjući se tako nad apeironskim bezdanom neispisanoga papira s pokretačem u ruci, u strahu, nesvjesno, činim prva kretanja.

1/32 I sada je već kasno, za bilo kakva predomišljanja, prvi je kamen pokrenut i već se čuju začeci lavine argumentacije.

1/64 Više nema natrag, premašeni su perasi neispisane stranice i ona sada čeka: svoj novi eid koji će je obuhvatiti sa svih strana i spasiti od mogućega apeirona, od tek pukoga potencijalnoga, necjelovitoga i nezavršenoga bivanja, čeka svoje nove granice koje će manifestirati njezinu novu bit, čeka svoju novu potpunost, svoje rođenje kao esej.

1/128 I užurbana svojom entelehijskom napetošću, ona ni ne sluti ono od čega njezinu pokretaču drhti ruka i on ispisuje nerazumljive oblike; ni ne pomišlja na

ono što joj se može zbiti (krivnjom pokretača); na gubitak identiteta, na nemogućnost aktualnoga, zbiljskoga postojanja, na nemogućnost ostvarenja bilo kakve biti.

1/256 I tako ona žuri da dostigne *causu finalis*, tako da ja, svojom od straha još ukočenom rukom, jedva dospijevam sustizati njezino kretanje.

Sve žustrijim izlaganjem, vrši ona aproksimaciju prema nekoj graničnoj, ujedno i temeljnoj tezi koja bi trebala ostvariti bit eseja i nametnuti se, ako pritom uspije izbjeći apeiron, sama od sebe iz prethodnoga razglabanja.

1/512 Izlaže ona tako da umnogostručuje misli i čini mi se da će tako u beskraj. A ja ne mogu to gledati; taj papir kako odustaje od svoje biti da bi se predao pokretnom, neizvjesnom hyleu koji je isto toliko potencijalno nesretan i nemoguć, koliko ozbiljiv i to uslijed nekakvoga labavoga obećanja višeg oblika, aktualnosti u eseju.

1/1024 Ne mogu to gledati, a još si manje oprostiti što sam tu tako jasnu bit, tu tako istinski bijelu bit neispisanoga papira gurnula u neizbježnu propast (kažem neizbježnu jer sumnjam da ću svojim snagama i znanjem uspjati povratiti izgublenu bit, ne više takvu kakva je bila, već zamijeniti je nekom drugom, višom biti, ne nužno višom, ali nužno drugačijom biti višega oblika).

1/apieiron I ja obećavam da ću odrezati svih pet prstiju na svojem pokretaču, ako se ikada uspijem izbaviti iz ovoga vječnoga kretanja i zaustaviti se na nekom perasu ovoga esejističkoga postupka, tako da kojim slučajem nikada više ne pokrenem nešto slično.

$\frac{1}{2}$ I uviđajući sve više odmicanje u beskonačnost neprestanim i uvijek iznova jednakim postupkom dijeljenja, rastavljanja i usitnjavanja misli i rečenica, shvaćam da je zadnji čas da se ovom razglabanju učini kraj, da se izbavi iz prijetećega apeirona, postavljanjem čvrstih tekstualnih i misaonih granica. I uistinu jest zadnji čas da se ovaj neprepoznatljiviji napisani hyle oblikuje, oformi u tekst i da kao takav dobije svoje perase i svoj telos i time ostvari svoju bit.

$\frac{1}{2}+1/4$ I evo što glede toga činim.

Prvo prestajem tako sumanuto pisati, žureći da što prije ostvarim esejističku entelehiju. Pišem sporije, veća, raspoznatljivija slova koja onda raspoređujem u jasno određene i odvojene riječi, koje onda slažem u rečenične nizove, a potom svakoga uređujem pojedince; ograničavajući ih i odvajajući odgovarajućim perasima; velikim početnim slovima i rečeničnim znakovima. Tako uređene, povezujem ih međusobno i od njih tvorim odlomke koje razgraničavam uvlačenjem početnoga reda. I time ta slova, te rečenice i odjeljke spašavam od apeirona, od beskonačnoga ispisivanja, od necjelovitoga, nepotpunoga, nesvrhovitoga (bolje kazati, besmislenoga) nizanja, ozbiljujući taj alfabetski hyles u sasvim cjelovitu i teleološku formu, omogućujući mu da ostvari svoju unaprijed predodređenu bit.

$\frac{1}{2}+1/4+1/8$ Isto činim i s mislima, počinjem ih razvrstavati i povezivati u misaone sklopove, dotada usitnjene do neprepoznatljivosti, nasumično izrečene. Počinjem vršiti aproksimaciju suprotnu onoj dotada, aproksimaciju beskonačnim dodavanjem, beskonačnim uvećavanjem, tako da se moji argumenti ne dijele više

neprestano na nove i uvijek iznova na nove, nego konvergiraju prema konačnoj tezi koju uzimaju za svoj telos, a time i za limes, za peras, i koju, uvijek iznova konvergirajući, nastoje obuhvatiti, ozbiljiti, ostvariti njezinu bit. Ona tako postaje eid u čije će granice biti uklesana sva upotrijebljena materija argumentacije koja tek tada, uobličena, zbiljski počinje postojati; naime, tek dokazujući određenu tezu, argument ostvaruje svoju bit i time čitav taj, do tad besmisleni, neosmišljeni (mislim ovdje aktualno jer je on potencijalno uvijek smislen) hyles dobiva svoj smisao, svoje osmišljenje, svoj krajnji cilj, svoj telos.

$\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16}$ I čineći tako, uviđam da je baš tako i nužno činiti, ne samo pišući esej, nego uopće kod svakoga mišljenja i djelovanja; svaki put kada je ljudska ruka djelatni uzrok. Nužno je strahovati prije svakoga započetoga kretanja, prije diranja u svaku postignutu, ma kako neznatnu bit, u svako potpuno, cjelovito, završeno biće, biće ozbiljeno u svoj aktualnosti. Nužno je jer znači spoznati savršenstvo konačnoga i ostvareni telos u konačnom i znati da dirajući u aktualno, u ostvareno-konačno riskiraš gubitak biti koja se neće više ostvariti (takva zasigurno neće, ali bi se trebala ostvariti onakva kakva je predodređena tim višim oblikom) ukoliko nije postignuta adekvatna forma, ukoliko je proizvod lošega kipara ili lošega esejista, jer je svaka bit unaprijed određena, baš takvoj formi. I ukoliko promašiš formu, uništio si jednu bit, a nisi ostvario drugu i svijet se osjeća bitno oštećen s tom jednom manje stvorenom biti.

$\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{32}$ Isto je tako nužno, ukoliko želiš ostvariti svoju unaprijed determiniranu bit kao pokretnoga uzroka, prevladati taj strah i riskirati apeiron, iskoristiti nečiju formu kao materiju da bi joj se podala nova forma. Nužno je, ako se istinski želi dohvatiti bit misaonoga (dokaznoga) procesa, dozvoliti beskonačni postupak dijeljenjem, usitniti argumente gotovo do u beskonačno, gotovo do neprepoznavanja, ispuštanja iz vida teze koja se argumentira, da bi se ona ponovno pronašla suprotnim postupkom beskonačnoga dodavanja, da bi se obuhvatile granice dokaznoga postupka i dostigla dokazna bit. Ali uvijek valja izbjeći apeiron tako da niz koji se usitjava uvijek valja dovoljno brzo vraćati k perasima otkuda je usitnjavanje započeto, da bi se tim zapravo istovremenim i identičnim aproksimacijama, tim beskonačnim postupcima zahvatila, obuhvatila i ozbiljila konačna veličina, konačan, cjelovit, ograničen dokaz (u ovom slučaju esej), okončavajući beskonačno argumentiranje perasom teze kao krajnjim ciljem, ostvarujući tako dokaznu bit.

$\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{32} + \frac{1}{64}$ I da bi moj esej ostvario tu svoju bit i konačno izbjegao apeiron, da bi se u potpunosti ozbiljio, postigao identitet, valja mi još oformiti posljednji princip zajednički svemu što egzistira; valja mu dati svrhu. Ja sam mu, naime, već odredila djelatni uzrok onoga časa kada sam prevladala strah i postavila sebe za pokretača esejističkoga postupka, mobilizirajući materiju argumentata i nastojeći je oformiti u temeljnu tezu koja za telos (krajnji cilj) ima pokazati valjanost dokaza i potvrditi da je teza od koje je krenuo dokazni postupak istinski peras (u tom smislu i telos) esejističke entelehije.

Može se, dakle, reći da je time izrečena i svrha (krajnji cilj) kao dokaz, ali ostaje pitanje dokaz čega, ili drugačije, što je to esejistička entelehija (mislim, naravno, na entelehiju baš ovoga ovdje eseja i nijednoga drugog), ili još drugačije rečeno, od koje se to početne teze krenulo u ovom esejističkom argumentiranju.

$\frac{1}{2}+1/4+1/8+1/16+1/32+1/64+1/128$ Može se činiti (i u neku je ruku točno) da ta teza glasi manje ili više ovako: Napisati dobar esej znači umalo ne podleći apeironu (treba naglasiti ovo umalo). I ja ću biti uistinu sretna ako mi priznate ovu tezu kao uspješno dokazanu jer ću već i time smatrati svoj esej uspješnim, štoviše, cjelovitim, oformljenim, ozbiljenim; vjerovat ću da je izbjegao apeiron i dosegao nekakve granice, bez obzira na to kako neznatna bit je njima obuhvaćena. Bolje i tako, nego ne ostvariti nikakvu, nego je sasvim promašiti i znati čitavoga života da je tvojom krivnjom ostvorena jedna svjetska bit manje.

$\frac{1}{2}+1/4+1/8+1/16+1/32+1/64+1/128+1/256$ Ali, bez obzira na to je li krajnja svrha ostala ostvorena tek u mogućnosti, tek u potencijalnom postojanju, već iz poštovanja prema pokretaču koji je zbog nje riskirao jednu postojeću bit, dužnost mi je izreći ju. Ta svrha, zbog koje je pokretač morao i uspio prevladati svoje strahove i djelovati i zbog koje je ustrajao u izbjegavanju apeirona, jest želja da pokaže kako apeiron nije kategorija i problematika na koju nailazimo isključivo u specifičnim situacijama i vidovima mišljenja, kakvo je matematičko i filozofsko, već nas sustiže i kod najbanalnijih oblika djelovanja, štoviše, svaki put kada djelujemo i kada pokušavamo ostvariti svoju ljudsku bit. I uvijek se protiv nje moramo iznova boriti. I zbog straha od zapadanja u apeiron, uvijek je naše djelovanje nužno usmjereno prema završetku, prema oformljenju neke misli ili zamisli, njezinu ozbiljenju u konkretnim i vidljivim granicama, kao što ja sada pokušavam slovima nametnuti perase svojim mislima i dostići misaonu bit. I kada ne bi bilo straha od apeirona, teško da bi započeto ikada završavali, ne zbog nesposobnosti, nego naprosto iz nedostatka potrebe. A završetak ne bi bio nužan upravo kada ne bi bilo potrebe da svoju misao (zamisao) oformimo u konkretnu veličinu, koja se jedino kao takva, kao završena, cjelovita, daje spoznati.

$\frac{1}{2}+1/4+1/8+1/16+1/32+1/64+1/128+1/256+1/512$ I već se iz ovoga nameće novi krajnji telos ove esejističke entelehije kao pokušaj ozbiljenja pojma beskonačnosti, koji onda ne bi izmakao konkretnoj formi, zapao sam u sebe i ostao nezavršen, tek potencijalno moguć, nepoznatljiv i time promašio svoju bit. I on, naime, da bi ostvario svoju bit, mora nužno, htio ne htio, težiti ka konačnom, k okončavanju svoje beskonačnosti, bez obzira na to kako su beskonačni ti postupci u izgradnji konačne, završene veličine, u zahvaćanju perasa pojma, bez obzira na to kako je teška i mukotrpa njegova vlastita entelehija.

$\frac{1}{2}+apeiron$ Krajnji je telos ovoga izlaganja, dakle, plemenit. Ono želi pomoći apeironu da dostigne svoje perase, da se aktualizira, da postane, ne zato da naškodi ljudskom mišljenju i djelovanju, već upravo suprotno, da ga učini cjelovitim i iz toga razloga spoznatljivim, kako bi ga čovjek onda mogao svjesno izbjeći. Iz toga onda proizlazi da apeiron nije ništa negativno i namjerno zločesto, već takvo postaje kada promaši svoju bit, kada ne uspije biti izbjegnuto; pa je tako svako zapa-

danje u apeiron promašaj biti i za apeiron i za materiju koja je u njega zapala, koja se nije uspjela oformiti, a jednako tako i za pokretača koji time nije uspio ostvariti svoju vlastitu pokretačku entelehiju, koji pokrenutom hyleu nije uspio udahnuti novi eid, a kojemu je čitavo kretanje težilo i radi čega se, uopće, u pokretaču javila želja da na taj način oblikuje svoje perase i baš na taj način, na način pokretača, ostvari bit.

1 Iz toga je jasno da apeiron nužno mora biti spoznat pa se kao krajnji telos ove esejističke entelehije nameće postavljanje perasa koji bi onda obuhvatili, ozbiljili i spoznali beskonačno. Isto je tako jasno da te granice treba tražiti u ljudskom umovanju, granice na kojima će se zaustaviti beskonačno, granice koje će ozbiljiti umovanje i ostvariti mu bit. Tako ovaj esej svoj pravi telos ima u vama, u vašoj spoznaji apeirona, čije ćete beskonačne postupke iskoristiti za izgradnju čvrstih, konačnih, zbiljskih, spoznatljivih pojmova, i tako im zadajući granice, ostvariti mnoge svjetske biti. Ujedno ostvarujući i ovu esejističku entelehiju i bit mene kao pokretača i bit apeirona i bit vas samih kao bića čija je bitna odrednica mogućnost spoznaje.

Fatima Siručić

Filozofski fakultet, Sarajevo
Filozofija/sociologija

O metafori*

1. METAFORA

Metafora označava realnost izvedenu od pravoga (prvobitnoga) značenja bilo da je metaforička razmjena viđena kao trenutak gubitka naslućujući buduće oživljavanje ili samo kao ukrašavajući ili vanjski dodatak (suplement) pravom (prvobitnom) značenju. Umjesto nekritičkog pridavanja važnosti metafori, umjesto prostog njezina upravljanja protiv filozofije, Derridino ponavljanje pitanja o metafori jest ispitivanje filozofskoga koncepta metafore, njezinih granica, i kako je to urađeno u Bijeloj mitologiji, filozofskoga pokušaja da sistematski ispita metaforično porijeklo vlastitih pojmova (ideja, koncepata). Drugim riječima, Derridina reformulacija pitanja o metafori usmjerena je na fundamentalnu komplikaciju između filozofskoga određenja koncepta metafore i očigledno rušilačkoga pokušaja da se izazove filozofija na temeljima po kojima su njezini pojmovi skriveni tropi. Prije nego da sudjeluju u ovom dvostrukom pothvatu, Derridini naponi uključuju analizu pretpostavki ove problematike i pokušaj da razgraniči metafizičke i retoričke sheme koje ih konstituiraju. Ova analiza podrazumijeva temeljnu sumnju nad konceptom metafore kao metafizičkim konceptom; shodno tome, Derrida ne surađuje s ovim konceptom metafore kao da je on posjedovan unutar njegovih granica i kao da on, sam po sebi, ima bilo kakve odlučujuće pogodnosti koje bi potencijalno bile prijeteće za logocentrizam.

Ipak ne postoji, naravno, takva stvar kao što je čisti metafizički koncept. Kada bi koncepti mogli biti čisto metafizički, oni bi se oduprli svim pitanjima koja se na njih odnose. Kao rezultat, Derrida se uz to može pozvati i na izvjesnu nesvodljivost metafore s obzirom na njezinu mogućnost i sažetost njezina retoričkoga ponavljanja i filozofske konceptualizacije.

Fokusirajući se na ovu specifičnu nesvodljivost, Derrida pokazuje da je metafora metafizičko ime za nešto starije od filozofske razlike između pravoga (prvoga) i metaforičnoga i koje bi, prema tome, moglo biti u poziciji da uznemiri konceptualnu grobnicu filozofije. Shodno tome, radije nego naprosto pokušaj obrtanja klasične hijerarhijske opozicije pravoga i figuralnoga, filozofskoga i metaforičkoga, Derrida cilja na nešto što je samo veoma neprikladno nazvano metaforičkim

* Tekst Fatime Siručić objavljen u izvorniku, dakle nije prilagođen hrvatskom standardnom jeziku.

bez bivanja pravoga u samom sebi. Vrsta metafore koja je u pitanju jest u odlasku; ona se povlači.

Postojanjem (bivanjem) u redu niti koncepta niti metafore, *nesvodljivo u pitanju* izmiče redu imenice u općem unutar kojeg, kako Derrida pokazuje u analizama Aristotelove Poetike i Retorike, mjesto zauzima filozofska razrada metafore, izlaganje koje povezuje metaforu, putem teorije mimesisa, do doktrine o bitku ili ontologiji.

Ono je neimenovano ne zbog neke romantičarske nostalgije za neizrecivim niti zbog ograničenih sposobnosti čovjeka kao konačnog bića koje bi bilo previše usko da izrazi što je to što ga nadvladava, već zbog ove pretjerane pozicije njezine nesvodljivosti u pogledu na opoziciju pravoga i figuralnoga, Bitka i bića, Boga i ljudi, pozicije koja izmiče logici koja povezuje logos i Bitak zajedno. Derrida ovo određuje kao quasimetaforičnost ili, naprosto, metaforičnost. (Gasché, 1986:294-295)

Metaforičnost, tada, nije kvaliteta koja pretpostavlja neku već konstituiranu i filozofski određenu metaforu niti je neka divlja produkcija, neposredovana pojmovima, metaforama kao kvalitetama pripisanim nekom književnom jeziku. Ona otvara samu igru između pravoga i metaforičnoga, čini je mogućom i, kao takva, ona je, prema mišljenju Rodolpha Gaschéa, nosilac atributa sastavno (suštinsko) ili transcendentalno, a ne kvaliteta koje su joj tradicionalno pripisivane.

Metaforičnost je transcendentalni koncept vrsta...

Predstava o metaforičnosti koju je unaprijedio Derrida nije niti u suprotnosti sa filozofskim konceptom metafore (a ne može ni postojati niti jedna druga), niti naprosto identična sa onim što filozofija naziva ukrasnom poetskom funkcijom metafore niti ona daje pogled na metaforu kao na momenat u procesu mišljenja. Metaforičnost, u značenju kakvo joj pripisuje Derrida, odnosi se na nešto strukturalno fenomenalno, na nešto u redu konceptualnog, transcendentalnog, ali koje se uprkos svojoj raznorodnosti u odnosu na tzv. stvarni svijet također kombinuje sa dodatnim (suplementarnim) i ukrašavajućim načinom retoričke figure poezije. (Gasché, 1986:295)

Kao rezultat dekonstrukcije metafore, i tzv. pravog i literarnog, metaforičnost nosi *strukturu* koja se računa za razliku između figuralnog i pravog i koja uključuje osobine koje su, po pravilu, starije od onih tradicionalno pripisanih transcendentalnom i empirijskom. Kao »izvorna« sinteza, metaforičnost je više izvorna od onog što je ranije pripisano transcendentalnosti, i ona se, takođe, kombinuje sa najviše vanjskim kvalitetama metafore, sa metaforičkom izvanjskosti prema konceptu (pojmu). Rodolph Gasché definira je kao nefenomenologizovani *quasitranscendental*.

Dakle, Rodolph Gasché preduzima analizu Bijeleske mitologije kako bi detaljnije okarakterisao status metaforičnosti, u prethodno navedenom smislu, tako što ispituje, kako sam navodi, različite načine kojima je Derrida vođen u izlaganju svog mišljenja.

Već je, dakle, ustanovljeno, da je metaforičnost nešto strukturno fenomenalno što služi opravdanju filozofske razlike između pravog i figuralnog. Ovo stanovište razlikuje se bilo od određenja literarne kritike ili filozofije, a pukotina koja u njemu stoji širi se i konačno se odnosi na sam Derridin rad.

2. VIŠESTRUKO ZNAČENJE BIĆA

Višestruko značenje bića, unutar problematike klasične filozofije, potiče iz analogije. Ona svoje korijene ima u Aristotelovom određenju relacije između bića i njegovih višestrukih značenja. Međutim, i prije nego što je Aristotel logički obradio pitanje analogije (višeznačnosti) bića i postavio njeno određenje, ovaj odnos »udupljavanja« (prelaz iz neposrednosti u višestruke posredovanosti) javlja se i kod Platona kada se u filozofskoj tradiciji, prvi put, dešava rascjep između realnosti i svijeta ideja. Ovo postavljanje razlikovanja, u stvari, omogućuje samo kretanje tj. prenošenje značenja.

»U okvirima našeg razmatranja, slika pećine označava definitivan prijelom svijeta na ovaj zemni i onaj idealni i definitivno otpuštanje tih dijelova u prazan prostor povijesti. Kao da povijest neće reći ništa drugo nego da je smisao eksteritorijalan. Možda smo po tome, još uvijek, platoničari. Otuda vrhunska metafora nije nikada upravo srazmjerna smislu. Metafora je, zapravo, lijepi izraz besmislenih vremena. Onih vremena koja se lome, preobražavaju, u kojima se bit udaljava toliko da je treba posredno i posredovano iskazivati. I sa druge strane, metafora je onda možda i jedini oblik i možda jedina mogućnost da se o tome udaljenom i odbjeglom – ipak već nešto kaže...

Razoreno jedinstvo čovjeka i svijeta, gubljenje identiteta, pokazalo je da, u najboljem slučaju mišljenju, a prema tome i jeziku, preostaje bavljenje sličnim. Pogledajmo ove riječi: slika, sličnost, sličiti itd. One pokazuju da se više ne bavimo stvarima samim već tek njihovim (s)likovima. Suština i smisao su iza ili iznad vidljivog, neposrednog prirodnog. Filozofija postaje metafizika ili tačnije, metodologija kojom se utvrđuju različiti načini promišljanja udaljenje suštine i odbjeglog smisla, a filozofski jezik se sve više nabija bogatstvom značenja kroz koja ime i smisao uzajamno prizivaju jedno drugo: što je smisao udaljeniji, što se život sam više giba ili epohalno lomi, kazivanje o tome dobija i više značenja. Utoliko je i metafora – kao forma koja već po sebi, jeste prenošenje značenja, jeste posredovanje – središnje mjesto mišljenja koje hoće dokučiti udaljeno i još nepostalo, gibljivo i ono što nam nije tek tako neposredno uhvatljivo.« (Živanović, 1990:41)

Aristotelu se uvod u pitanje o analogiji bića otvara prilikom njegove klasifikacije stvari prema njihovim imenima, sa kojim u uskoj vezi stoji i sama metafora jer ona, prema Aristotelovom mišljenju, pripada lexisu (govornom, jezičkom izrazu), u čijoj osnovi stoji IME (onoma). On razlikuje tri vrste imena: homonimi (stvari kojima je zajedničko ime-onoma, ali ne i pojam-logos), sinonimi (stvari kojima je zajedničko ime i identitet pojma) i *paronimi* (stvari koje se, jedna od druge, razli-

kuju po padežu i dobijaju naziv prema svom izvornom imenu). Ovo treće područje, područje nastanka paronima otvara nove mogućnosti mišljenja. Prema mišljenju Paula Ricoeura one su nemetaforičke i izrazito transcendentne sličnosti između prvobitnih značenja bića. Međutim, ovdje se pitanje odnosa između filozofskog i literarnog diskursa, mogućnosti, ili neizbježnosti, njihove intersekcije, tek uvodi: Šta je, u stvari, biće? Prema Aristotelovom mišljenju, ovdje preuzetom iz Ricoeurove recepcije istog, biće nije rod i diskurs o biću predstavlja područje beskonačnog istraživanja, a ontologija je »nauka koja se traži«. Ipak, pretpostavljena je neka prvobitna supstancija (ousia), zasebna kategorija koja ne pripada nizu ostalih kategorija ali koja stoji u odnosu sa njima u procesu kategorizacije iz kojeg dolazi do višeznačnosti (uređene polisemije) bića. Ona je, dakle, posljedica predikativne (predikati – sve kategorije osim supstancije) funkcije, determinacije, uvećavanja prvobitnog značenja bića.

»Biće je uzimano u različitim značenjima, no ta su značenja tako uređena da se sva izvode, manje ili više izravno, iz jednog temeljnog značenja koje je atribucija sekundarne supstancije jednoj prvotnoj supstanciji (prva atribucija – ne može biti interpretirana kao odnos elemenata prema skupu ili kao odnos dijela prema cjelini; ostaje krajnja intuitivna datost čije se značenje kreće od inherencije do proporcije i od proporcije do proporcionalnosti.)... Bićima se mora nazivati SUPSTANCIJA i druge kategorije... dodavajući ili oduzimajući neku kvalifikaciju bića. Prva kategorija, SUPSTANCIJA, okružena je cijelim sklopom kriterija koji proizilaze iz čitavog jednog rada misli o uvjetima predikacije.« (Ricoeur, 1981:292)

Ovo je samo jedan vid analogijskog procesa koji se čini »pravim, čistim« i, kao takvim, primjenjivim za filozofski diskurs. Ipak, pitanje o analogiji ne javlja se samo prilikom procesa predikacije. Analogija u smislu »proporcije« pripada principu četvrte vrste metafore i Aristotel je određuje kao metaforu »po analogiji« ili »proporcionalnu metaforu«. Rodolph Gasché napominje da neki autori, među kojima je i Paul Ricoeur, smatraju da je Aristotel poznavao analogiju samo u značenju matematičkih proporcija i relacija razuma i da nikada, u stvari, ne primjenjuje koncept analogije kada govori o višestrukom značenju bića. Prema mišljenju Paula Ricoeura, matematičko značenje analogije kao kvantitativne proporcije ne može biti primijenjeno na relaciju između značenja bića i bića samog, i za biće samo koje više ne može biti postavljeno u relaciju prema drugom. Sa druge strane, Rodolph Gasché smatra da:

Teorija analogije bića implicira da je biće u sebi relaciono – biće je u sebi i kao takvo razlika tj. samo-relacija koja ponavlja sebe u i kroz sebe. Samo do stepena do kojeg je biće razlika može se reći da može da bude analogično.

Što se tiče strukture same metafore, Aristotel joj pripisuje dvije funkcije: *poetsku i retoričku*. U osnovi i jedne i druge leži njihova zajednička jezgra – *epifora imena*. Ovim, dakle, dolazimo do samog područja intersekcije. Ona (epifora) u osnovi znači neku vrstu kretanja, premještanja, koje za cilj ima produkciju smisla i to u okviru svih jezičkih jedinica koje nose neko značenje, a ona sama predstavlja prom-

jenu značenja. Kao takva, epifora je zajednička jedinica logosu, imenici i glagolu, dakle, ulazi u okvire lexisa, područja u kome se, prema Aristotelovom mišljenju, a koje Derrida ističe u Bijeloj mitologiji, dešava sama metafora. Prema tome, metafora je, u stvari, epifora riječi.

»Govoriti metaforički o metafori nije nikako kretanje u krugu budući da mjesto pojma dijalektički proizilazi iz same metafore. Prema tome, kad Aristotel određuje metaforu kao EPIFORU riječi, izraz epifora pojmovno je definiran svojim uvođenjem u mrežu međuznačenja gdje je epifora okružena višim pojmovima kao što su physis, logos, onoma, itd. Epifora je na taj način otrgnuta od svoje metaforičnosti i ustanovljena kao pravo značenje, premda je, kako kaže Derrida, »površina tog diskursa i dalje pod djelovanjem metaforičkoga.« (Ricoeur, 1981:333)

Da bi potkrijepio svoju tvrdnju o važnosti pitanja o analogiji bića u okviru filozofske tradicije, koje je u neposrednoj vezi i sa opravdanjem Derridae kao važećeg transcendentnog filozofa, Rodolph Gasché u nastavku preduzima analizu jednog dijela »Bitka i vremena« Martina Heideggera smatrajući da se tu ponovo javlja ovo pitanje i to u okviru analize osnovne strukture samog Daseina (Tu-bitka). Dasein-Bitak u svijetu nosi samu mogućnost jezika.

»Razumijevanje Daseina se mora kretati u okviru njegove strukture; Dasein ne pretstavlja samo još jedno ime za subjekt ili čovjeka (anthropos) – njegova struktura se razumijeva na način esencijalno prelingvističke, nepropozicionirane, predpredikativne i netematske. Stvari koje Dasein susreće, koje ga okružuju, nisu čisti objekti kojima on naprosto dodjeljuje svoje atribute.« (Gasché, 1986:299)

U okviru analize Tu-bitka Heidegger određuje egzistencijalnu konstituciju ovog »Tu«, tj. sam njegov bitak kao: **čuvstvovanje, razumijevanje i govor**. Ovo su, dakle, tri osnovna egzistencijala Tu-bitka pri čemu se u čuvstvovanju, kao bitku samog »Tu«, ogleda njegova raspoloženost, bačenost u svijet, u razumijevanju se nalazi njegova egzistencijalna mogućnost (bitak ovog »Tu« konstituira se putem razumijevanja i njegovog karaktera projekta), a govor (Rede) kao egzistencijalno-ontološki temelj, sama artikulacija razumljivosti jeste izvorno određujući za prva dva. Karakter projekta, koji se nalazi u osnovi razumijevanja, ogleda se kroz vlastitu mogućnost oblikovanja u kome se biće dokučuje u svojoj mogućnosti. »Karakter mogućnosti svaki put odgovara vrsti bitka razumljenog bića.« (Heidegger, 1985:172) i to kroz izlaganje ili interpretaciju i to na način »kao nešto« izričito istaknuto onog izričito razumijevanog »nečega kao nečega« iz njegove priručnosti.

Ovo **Kao** osnova je za razumijevanje i fundamentalna struktura logosa kao govora (Rede). Ono tvori strukturu jasnosti onog što je razumijevano i time konstituira i samu interpretaciju.

»Smotreno-izlažuće ophođenje s okolnosvjetski Priručnim, koje »vidi« to Priručno kao stol, vrata, kola, most, ne treba razlagati neko smotreno izloženo nužno već i u nekom određenom iskazu. Svako pred-predikativno jednostavno viđenje Priručnoga sâmo je po sebi već razumijevajući-izlažuće.

Ali zar izostanak toga »Kao« ne ništi jednostavnost nekog čistog opažanja nečega? Viđenje tog izgleda uvijek je već razumijevajući-izlažuće. Ono u sebi krije izričitost odnosâ upozorenja (Zato-da) koji pripadaju cjelini svrhovitosti, iz koje biva razumljeno jednostavno Sretajuće. Artikulacija Razumljenoga u izlažućem približavanju bića po niti vodilji »Nečega kao nečega« slijedi *prije* tematskog iskaza o tome. U njemu se Kao ne pojavljuje najprije, nego samo biva izrečeno prvo, a to je moguće jedino tako što je prisutno kao izrecivo. To, što u jednostavnom motrenju može izostati izričitost nekog iskazivanja, ne daje pravo na to, da se tom jednostavnom viđenju odrekne svako artikulirajuće izlaganje, a ujedno i Kao-struktura. Jednostavno viđenje najbližih stvari u imanju posla s...nosi u sebi strukturu izlaganja tako izvorno, da je upravo jednom tako reći *bez-kao* shvaćanju nečega potrebna izvjesna preinaka. Imanje-samo-još-pred-sobom nečega prisutno je pak u čistom zurenju kao *Ne-više-razumljenju*. To bez-kao shvaćanje jedna je privacija *jednostavno* razumijevajućeg viđenja, ne izvornija od njega, nego izvedena iz njega. Ontička neizrečenost »Kao« ne smije zavesti onamo, da se ono previdi kao apriorno egzistencijalno ustrojstvo razumljenja.« (Heidegger, 1985:169–170)

Interpretacija je, dakle, izdavanje primarne artikulacije onog razumljivog prema Kao-strukturi, što je apriori artikulacija. Interpretacija čini jasnim da je svo razumijevanje primarno artikulirano prema strukturi »nečega kao nečega« ili drugačije »u pogledu na nešto«.

Govor u smislu Rede samo je prevod logosa. On označava logičku artikulaciju Daseinovog predrazumijevanja bitka i, prema tome, korespondira ontološkoj fundamentalnoj strukturi značenja Bitka. Značenje Bitka ovisi o njegovoj artikulaciji u uslovima Kao-strukture.

»Vladanje riječi sija kao ono što čini da stvar bude stvar. Riječ počinje da sija kao sakupljanje koje najprije ono što je prisutno donosi u njegovu prisutnost. Najstarija riječ za tako smišljeno vladanje riječi, jeste logos: saga koja, pokazujući, dopušta da se bivstvjuće pojavi u svom jeste. Ista riječ, međutim, riječ za kazivanje, u isti mah je i riječ za biće, to jest za prisutnost prisutnoga. Saga i biće, riječ i stvar, jedno drugom pripadaju na prikriven, jedva promišljen i nezamišljiv način. Svako suštinsko kazivanje osluškuje unatrag prema toj prikrivenoj sapripadnosti sage i bića, riječi i stvari. Oboje, pjevanje i mišljenje, jesu osobito kazivanje ako ostaju predati tajni riječi kao onom što je najvrijednije njihovog mišljenja i time zauvijek struktuirani u svoju srodnost.« (Heidegger, 1982:217–218)

Iz ove analize Rodolph Gasché želi da pokaže kako je i sam Bitak nestalan, njegova značenja kao i artikulacija tih značenja kojoj usljeđuju i samo razumijevanje i interpretacija prikrivena su jedna drugim tako da je i sam Bitak u sopstvenoj odgođenosti.

»Bitak je diferencija; on je analogičan u smislu u kojem je artikulisan unutar sebe kao jedinstvo svojih istovrsnih značenja. Bitak je ništa u samome sebi, ali je veoma logična artikulacija samih njegovih razumijevanja unutar kojih se pojavljuje u mnoštvu nesvodljivih značenja.« (Gasché, 1986:301)

Sada Rodolph Gasché želi da pokaže da Derridino tretiranje metafore nije samo nastavak na ono što je o istom problemu razvio Heidegger, već da ono seže u još osnovnije strukture logosa i mnogo starije probleme od analogije bitka. Pokušaće da pokaže kako Derridina kritika filozofije jezika ili lingvistike otvara sebe u istraživanju osnovnih struktura koje su značajne za fenomen jezika, a istovremeno se bitno razlikuju od konačnih transcendentálnih struktura kod Heideggera.

3. GENERALIZACIJA ANALOGIJE

Rodolph Gasché želi da naglasi kako Derridin način tretiranja koncepta metafore, povezano sa pitanjem analogije bića, nije samo proizvoljno nametanje ove veze već je potkrijepljeno određenim tekstovima, a Derrida jasno prepoznaje ovu povezanost.

Sama mogućnost nauke o jeziku zavisi od suštine kategorije koju Derrida sagledava na sljedeći način:

»Kategorije za Derridu predstavljaju figure (*skhemata*) prema kojima je »prosti izraz« biće izrečen na nekoliko načina, odnosno kroz nekoliko tropa. Sistem kategorija je sistem okretanja formulacije bića. On unosi problematiku analogije bića, njegovu dvosmislenost i nepovezanost, u komunikaciju sa problemom metafore u opštem. Aristotel jasno povezuje ovu problematiku u potvrđivanju da najbolja metafora usklađuje sebe sa analogijom proporcionalnosti. Ovo bi bilo dovoljno da pokaže da se pitanje metafore ne mora više postavljati u okvirima metafizike nego stila metafore i upotrebe figura u dopunskom uljepšavanju ili sporedne pomoći filozofskog diskursa.« (Gasché, 1986:303)

»Metaforičko je polje u cjelini otvoreno svim figurama koje igraju na odnosima sličnog i nesličnog u bilo kojem području mislivoga.« (Ricoeur, 1981:332)

Dakle, problem metafore ulazi u okvire oba problema, analogije i bića. Ipak, Derrida se uzdržava od pojašnjenja relacije koja postoji između ova dva problema iako u svojim radovima više puta povezuje ova dva problema (analogije i metafore) s obzirom na problem bića.

Ono što Derrida primjećuje u Bijeloj mitologiji, kroz razmatranje Aristotelovih spisa Retorika i Poetika, jeste to da prvobitno Aristotelovo shvatanje analogije kao jedne vrste metafore – metafore prema analogiji – prerasta u njegovom drugom spisu (Retorici) u paradigmu metafore. U Bijeloj mitologiji Derrida govori o Aristotelovoj koncepciji metafore na sljedeći način: Aristotel razlikuje dianoiu (misao) i lexis (govorni, jezički izraz). Misao pripada području retorike, a drugo područje je ono u kojem se dešava metafora i to putem izraza u kojem je sama misao još nevidljiva, skrivena. Ovo područje je, u stvari, područje nominalizacije koje teži potpunim i samostalnim značenjima ali, u okviru njega, nalazi se i polje imena (onoma) koje omogućava dešavanje metafore. Figura ili trop je ime koje pripada polju phone semantike, isto kao i glagol, i ono se ogleda samorazumljivošću i time

što stoji u neposrednoj vezi sa predmetom odnosno jedinicom smisla. Dakle, IME je, kao elemenat metafore, prva semantička jedinica, najmanji element koji označava čiji su dijelovi po sebi bez značenja, a jedina razlika koju ono nosi, s obzirom na glagol, jeste njegova bezvremenost. Ostali dijelovi rečenice, koji nisu nositelji smisla i značenja, ne pripadaju ovom poretku (veznici, članovi, prijedlozi). Metafora se, dakle, sastoji od supstancije vlastitih imena koja su nosioci smisla i imaju postojano izvorište koje je uvijek jedinstveno i nezamjenjivo. Odigravanje metafore je povezano sa vrijednošću energeie koja se ispoljava u procesu metaforičkog premiještanja određenog značenja koje iz besmisla koji prethodi govoru ulazi u jezik (govorni izraz) koji treba da pokaže stvar kakva je ona po sebi. Ovaj proces bi trebao da rezultira samom istinom, ali Derrida upozorava i na mogućnost postojanja rđavih (neistinitih) metafora koje nastaju kao posljedica (ne)aktivnosti stvari odnosno misli. Metafora je figura svih figura jer omogućava kretanje, prenošenje izraza (sa) jednog predmeta na drugi, i to s roda na vrstu ili s vrste na rod ili sa vrste na vrstu ili na osnovu analogije.

Analogija je metafora par excellence.

- 1) Metafora u opštem, mjesto od jednog postojećeg do drugog, ili od jednog označenog značenja do drugog, utvrđena je početnom potčinjenosti bitka postojanjem (existent), analogijskim pomjeranjem, zamjenom za Bitak.
- 2) Metafora je, kao posljedica mimesisa i homoiosis, manifestacija analogije.

Dakle, prema ovom, analogija je fenomenalno fundamentalniji način premještanja od *epiphore* koja je sastavni dio metafore.

Rodolph Gasché dalje navodi da u svojim pojedinačnim analizama Condillaca i Kanta Derrida ističe da »fundamentalni analogizam« iz kojeg je metafora izvedena nije samo princip metodskog i univerzalnog spoja za filozofiju već opšti princip par excellence utoliko ukoliko se odnosi na pravo ime bića. Unutar metafizike analogija obezbjeđuje kontinuitet svakog izvođenja i homogenizaciju suprotnih redosljedja. Koncept analogije i njegov proizvod je, u stvari, sam most koji, kada je u pitanju Kantova koncepcija, povezuje ponor između potpuno heterogenih svjetova Prirodnog i Etičnog.

»Ona služi da ispuni ponor i da misli razliku.« (Gasché, 1986:304) Međutim, ovo popunjavanje ne iscrpljuje samu funkciju analogije jer se ona u ovom procesu ponovo vraća *logosu, razumu (uzroku) i riječi* kao osnovi.

»U metafizici, analogija je odstranjena na neanalogijskom logosu kao njegovoj osnovi (izvoru).« (Gasché, 1986:304) Ono što uređuje svaku analogiju i što samo nije analogično jeste *logos* analogije prema kojem se sve kreće, ali on sam ostaje uvijek izvan (bez) sistema koji usmjerava prema njegovom kraju i izvoru (porijeklu), njegovo ušće i izvorište.

Ovako objašnjen *logos* analogije asocira na Derridinu postavku centra i transcendentnog označitelja kao i sunca kao najboljeg primjera za metaforu, figure svih figura koje opisuje luk mimesisa koji metafora pravi. Ono je nedostupno, ali omogu-

ćava svemu dostupnost i predstavlja trop svih tropa, heliotrop koji omogućava svako kretanje, a ujedno je i samo kretanje svih kretanja.

Pokušaj pravilnog imenovanja analogije može se izvesti samo kroz analogije analogija što čini analogiju beskrajno otvorenom (bez dna). Ona dakle ostaje u pripadnosti jezika i zakona različitosti, odnosa i proporcionalnosti koji ga karakterišu. Iako služi kao most između heterogenosti i za homogenizaciju razlika, analogija može izazvati i negativne produkte – analogije analogija što se u jeziku (diskursu) ogleda u vidu besmislica i frivolnih značenja. Ovo dvojstvo analogije ukazuje na to da je pravo ili literarno značenje analogije nelogično. Stoga, analogija znači pravilo, a ne logos (zakon).

Generalizovani analogizam, prethodno obrazlagan, prema mišljenju Rodolpha Gaschéa, treba da posluži da se uzme u obzir sljedeće:

1. Fundamentalni analogizam u metafizici koji, pod formom analogije bića, osigurava jednoznačnost i pravo ime Bitka kroz idealizaciju i istovremenu destrukciju analogije stavljanjem metafore protiv metafore u ratu jezika protiv samoga sebe, kraće kroz metafizički *Aufhebung* (»smjena« osjetilnog i istrošenog u duhovnom značenju koje je postalo pravim izrazom) analogije, metafore i drugih retoričkih figura. Bitak sam u apsolutnom otporu prema svakoj metafori;
2. Neiskorjenjiva analogijska priroda pravog imena Bitka i nesvodljiva množina koja razdvaja različita značenja Bića i precizno obilazi pravo ime Bića.

Postoje različita tumačenja.

- uvođenje problematike analogije u okvire transcendentnog govora o biću je rezultat spoljnog pritiska diskursa teologije na diskurs filozofije;
- filozofski diskurs održava (čuva) svoj suverenitet ogoljavanjem matematičke predstave analogije od njene konceptualne strogosti, gubitak kroz koji on stiče neophodne transcendentne kvalitete polja na koje je primijenjen;
- neko može prepoznati u ovoj redukciji mišljenja o analogiji pokret sličan hegelijanskom *Aufhebung*u kroz koje je mišljenje koje je strano filozofskom diskursu pretvoreno u istinu bića.

Bez obzira na ova različita stanovišta koja se tiču odnosa pitanja o analogiji i bića (bitka), ona se sastaju u jednom, a to je mišljenje da ovaj odnos ima dubok uticaj na samu koncepciju bića (bitka), iako ovaj uticaj ne mora biti neophodno kontrolisan *Aufhebung*om. »Ako pojam (koncept) bića – koncept (pojam) za koji se pretpostavlja da je najoriginalniji, jedinstven i nezamjenljiv – može biti uopšte pod uticajem analogije, tada se ova mogućnost mora upisati u sam pojam bića. Ako biće može biti izrečeno u više značenja, to je zato što ime bića nije pravo ime. U tom slučaju, međutim, analogija ili metafora ne iznenađuju biće iz vana. Mogućnost bića koje je zahvaćeno analogijom mora, tada, pridoći biću iznutra.« (Gasché, 1986:306) U stvari, analogija bića je ono što Derrida naziva metaforičnost ili elementarno (osnovno) prenošenje.

»Ova nesvodiva metaforičnost *kao takvog* ne može biti zanemarena u postupku idealizacije zbog toga što prostor udupljavanja i ponavljanja koji ona otvara, unutar kojeg biće može biti u relaciji sa samim sobom, jeste sam uslov idealizacije.« (Gasché, 1986:306)

»Uopštenost, univerzalnost – koja je »uopšteno sam izvor« – je jasno izvedena od izvora, od generalizacije analogije ili metaforičnosti.« (Gasché, 1986:306)

Dakle, na osnovu ovog, Rodolph Gasché želi dalje da razvije raspravu o problemu između opšteg kao pravog, izvornog, Bitka (bića) itd. i opšteg analogizma koji istovremeno konstantno čini nepodesnim i partikulazira opšte.

4. QUASIMETAFORIČNOST

Rodolph Gasché napominje kako bi, prema nekim tvrdnjama (npr. Ricoeur – Živa metafora), ovaj esej (Bijela mitologija) mogao da se protumači kao još jedna od filozofskih pozicija koja se bavi čisto pitanjem koncepta metafore. Međutim, po njegovom mišljenju, ovaj esej se ne bavi samo sa ovim problemom. »'Bijela mitologija'« je tekst koji razmatra o diferenciji (i njenoj ekonomičnosti) između metafore i koncepta (pojma).« (Gasché, 1986:307)

Rodolph Gasché kaže da, ako se pretpostavi, da su oboje tj. i metafora i pojam nesvodljivi u pogledu jednog prema drugom, tada Derrida ispituje više opštu analogiju koja dopušta metafori i pojmu da se međusobno povežu i da organizuje izmjene koje se među njima dešavaju. Fokusiranje na uređenu igru unutar koje se dešavaju ove izmjene podrazumijeva (relativnu) autonomiju i metafore i pojma, i isključuje bilo kakvo konačno svođenje pojma metaforom.

»Daleko od toga da bi se pojam metafore iskazao kao da je puka idealizacija svoje vlastite istrošene metafore. Naprotiv, pomlađivanje svih mrtvih metafora i iznalaženje novih živih metafora koje metaforu preopisuju dopuštaju nam da se na samu metaforičku proizvodnju nacijepi nova pojmovna proizvodnja.« (Ricoeur, 1981:333–334)

Prema ovom, obje pozicije koje su izložene u Bijeloj mitologiji, a to su, sa jedne strane, da je filozofija bijela mitologija i, sa druge strane, da je filozofija oslobođena svih metafora nisu iskorištene u smislu njihovog uveličavanja već više u pokaznom smislu i to prema logici koja podrazumijeva ovakav postupak. Ovakva logika ne ograničava se niti na jedno od posebnih područja (retoriku, filozofiju, metafiziku), već podrazumijeva širi pogled na diskurs figure koja nije ograničena niti na jednu lokalnu ili posebnu nauku, lingvistiku ili filologiju. S obzirom na uslove mogućnosti opšte metaforologije prema kojima bi svi filozofski pojmovi bili skrivene, istrošene ili mrtve metafore, ovakav (širi) način obuhvatanja diskursa figure je, za Rodolpha Gaschéa očigledan.

Dakle, Derrida utvrđuje da opšta filozofska metaforologija ne može nikada u potpunosti da demistifikuje filozofski diskurs i oslobodi sopstvene pojmove metafo-

ričkih uvjerenja. Ako bi pokušala sistematski da istraži sopstvene pojmove i da ih oslobodi metafore, opšta metaforologija bi trebala da pretpostavi bar jedan pojam, pojam metafore, koji bi izbjegao opravdanju za metaforičnost svih filozofskih pojmova. Takođe, bar jedna metafora, metafora pojma metafore koja omogućuje filozofsku metaforologiju, ne bi mogla da se klasifikuje. Prema tome, uvijek postoji jedna metafora koja izlazi iz okvira mogućnosti generalizacije jer čim bi ona morala da posluži za svođenje svih ostalih pojmova u kojima su sadržane metafore, ona tada postaje složenija i ne može se naprosto izjednačiti sa nepravilnom figurom ili pravilnim pojmom. Ova metafora metafore ukoliko nije izvedenica pojma ili krajnje označeno, izmiče filozofskom pojmu metafore.

»Doista, »smjena« pomoću koje se istrošena metafora prikriva u figuri pojma nije bilo kakav ili bilo koji nevažni jezički čin, to je filozofski čin *par excellence* koji u »metafizičkom« poretku kroz vidljivo cilja na nevidljivo, kroz osjetljivo na razumljivo, nakon što ih je prethodno odvojio. Postoji dakle samo jedna »smjena«; metaforička je »smjena« istodobno i metafizička«. (Ricoeur, 1981:327)

U ovom se ogleda, kako ga naziva Paul Ricoeur, »*paradoks metafore*«.

»Ta efikasnost istrošene metafore, koju je smijenila proizvodnja pojma, a on joj je izbrisao trag, ima kao konačnu posljedicu da je sam diskurs o metafori uhvaćen u univerzalnu metaforičnost filozofskog diskursa. U tom se smislu može govoriti o paradoksu metafore koja podrazumijeva samu sebe... Paradoks je u ovom: ne postoji govor o metafori koji ne bi bio iskazan u pojmovnoj mreži koja je i sama metaforički začeta. Ne postoji nemetaforička tačka s koje se ne bi vidio red i granice metaforičkog polja. Metafora se iskazuje metaforički. Stoga i riječ »metafora« i riječ »figura« svjedoče o tom ponovnom vraćanju metafore. Teorija metafore upućuje kružnim tokom na metaforu teorije, a ova određuje istinu bića u terminima prisutnosti. Od tog časa više ne može biti riječi o principu ograničenja metafore, nema više određenosti čiji odreditelj ne bi sadržavao i svoje određeno; metaforičnošću se ne može apsolutno ovladati.« (Ricoeur, 1981:326).

Samu relaciju između jedne i druge figure, od (ne)pravog do nepravog, metafore i pojma Derrida zamjenjuje klasičnom opozicijom. Iz navedenih razloga, Derrida zahtijeva jedan širi pogled na diskurs figure koji ne bi bio opterećen čvrstim utvrđivanjem razlike između metafore i pojma njihovim konačnim svođenjem. On bi bio zasnovan na jednoj drugačijoj artikulaciji koja bi se nalazila u okviru *opšte metaforičnosti* koja bi omogućila i metafori i pojmu da uđu u međusobnu relaciju iz koje bi se prepuštali uzajamnoj razmjeni. Ovakva artikulacija omogućila bi pojmu da bude idealizovani duplikat osjetne slike, ali bez dopuštanja samome sebi konačne redukcije na osjetilnu osnovu, a opšta metaforičnost organizovala bi razmjene, njihovu opštost i univerzalnost bez tematiziranja u tradicionalnoj filozofiji. Dakle, nasuprot opštoj filozofskoj metaforologiji koja je, prema Derridinom mišljenju, nemoguća zbog postojanja metafore metafore koja uvijek izmiče krajnjoj kategorizaciji (klasifikaciji), konačnom svođenju, on zahtijeva jednu opštu meta-

forologiju koja bi omogućila samo kretanje između metafore i pojma i određivala pravila tog kretanja, ali koja se nikada ne bi našla u okvirima filozofskog ispitivanja. Dalje, Rodolph Gasché želi detaljnije da okarakterise pitanje nesvodljive metaforičnosti.

Prema Derridinom mišljenju, metafora ostaje, u svojim bitnim karakteristikama, uvijek klasični filozofem, metafizički pojam. Ona je potekla iz mreže filozofema koji odgovaraju tropima ili figurama. Dakle, ako bi se probalo izvesti konačno svođenje metafore ili klasifikacija svih metaforičkih mogućnosti u filozofiji, to bi se odigravalo u polju samog njenog nastanka (toposa) i uvijek bi se našla bar jedna metafora koja izmiče klasifikaciji – metafora metafore ili »trop osnivač« ili »prvi« filozofem ili »određujući trop«. On kreira lanac ostalih starih tropa dajući time karakter »prirodnog« jezika tzv. »osnovnim« filozofskim pojmovima (*theoria, eidos, logos*, etc.) međutim, Derrida se pita da li se ovi određujući tropi, koji stoje u osnovi čitave filozofske retorike i proizvode ostale filozofeme, mogu nazvati metaforama i zaključuje da njihovo izostavljanje niti proglašava književnu ili poetsku prirodu filozofije niti vrši generalizaciju metafore kao figure.

»Međutim, smisao se pojma nikako ne svodi na njegovu shemu. Ono što upravo valja misliti jest da napuštanje osjetilnog značenja ne samo da daje nepravi izraz, već pravi izraz na pojmovnoj razini. Preobraćanje trošenja u misao ne znači samo trošenje. Kad te dvije radnje ne bi bile odvojene, ne bi se moglo govoriti o pojmu trošenja ni o pojmu metafore: zapravo, ne bi bilo filozofema. Filozofem postoji jer pojam može, zato što je misao, biti djelatna u metafori koja je sama mrtva.« (Ricoeur, 1981:332).

»Sve dok istraživanje u okviru tropoloških pokreta stoji u osnovama osnovnih pojmova filozofije i vodi samo sebe u generalizaciju, postoji jedan koji dekonstruira granice ispravnosti filozofema.« (Gasché, 1986:310)

Međutim, sa druge strane, postoji mogućnost da i sami osnovni tropi ili metafora metafore nisu naprosto osnovni, već da su i oni nastali tokom tropoloških pomjeranja kao produkti katahreze pojmova, a potom i metafora ovih pojmova.

»Dakle, metafora metafore je neistinita metafora, »filozofski fantom« metafore na osnovama filozofskih vrednovanja ispravnosti, konceptualnosti, bića (bitka), i tako dalje i njihovih izvedenica, kao što su neprikladnost, figuralnost (metafora), ništavnost.« (Gasché, 1986:311)

Rodolph Gasché nastavlja opravdavanje Derridine filozofske pozicije razmatrajući osnovne crte njegove razrade strukture metaforičnosti koju izvodi u svom djelu »Povlačenje metafore« (*The Retrait of Metaphore*). Derrida se u navedenom djelu bavi analizom tropološkog pokreta.

U osnovi artikulacije koja je izvornija od razlike između metafore i koncepta, što rascjepkuje, presijeca i ponovo urezuje, leži trait (karakter, crta, osobina). Crta je, u stvari, njihov zajednički izvor i pečat njihovog saveza koja ostaje jedna i različita od njih, i ako može da predstavlja nešto, onda je ispravno i u potpunosti izvorna. Ali, ona dolazi do izražaja tek prilikom sopstvenog povlačenja (*the retrait of trait*)

tako da je, u svojoj osnovi, samo to povlačenje i, prema tome je i sam akt osnivanja, utemeljenja i definisanja, u stvari samo-brisanje. Upravo radi navedenog, izvorna tropološka pomjeranja metaforičnosti izgledaju kao prava, pojam, Bitak (biće) itd. do samog uništenja njihove relacije prema crtama. Međutim, s obzirom da se pitanje crte pojavljuje i kod Heideggera i stoji u vezi sa pitanjem o Bitku, ovaj način istraživanja metaforičnosti pokazuje da i Derrida, kroz njegovo istraživanje, pokušava da dođe do pitanja o Bitku.

»Preciznije, ovo je preduzimanje koje ispituje unutar opštosti najopštijeg i pravog – opštosti Bitka. To je pokušaj da se poveže, jednom nefenomenološkom sintezom, opšte ili univerzalno i Bitak.« (Gasché, 1986:312) Dalje, Rodolph Gasché povlači distinkciju između etimološkog empirizma i transcendentalne filozofije u čije okvire smješta i Derridina razmatranja. Prvom zamjera što pitanje o Bitku određuje redukcijom filozofskih pojmova na govorne figure, trope i pojedinačne retoričke operacije iznosa (značenja) prema činjenično-genetičkim deskripcijama, uz pomoć dostupnih empirijskih oruđa sa kojima sa pravom apsolutno odoljevaju ovi empirijski lingvistički korijeni. Ono što ovakvoj konačnoj lingvistici nedostaje je upravo sam Bitak. Takođe, Rodolph Gasché navodi i Derridinu zamjerku istom, a to je da ovi empirijski pristupi ne mogu da odrede prekid metafore mišljenjem o metafori kao takvoj, sa kojim procijepljena metafora kao takva, ili metaforičnost, postaje mišljena kao kretanje samog Bitka.

Derridino pitanje o Bitku koje se pokazuje kao njegovo istraživanje nesvodljive metaforičnosti osnivajućih tropa stoji u vezi sa Heideggerovim istraživanjem osnovne strukture logosa (kao-strukture), a oba potiču od znatno starijeg problema analogije bića pa, prema tome, i Bitka (bića) kao takvog, a pojedinačno se ovo pitanje odnosi i na sam jezik tj. bitak jezika. »Za Heideggera, bitak (biće) jezika obitava u kao-strukturi koja karakteriše logos; za Derridu ono se podudara, unutar konteksta ovdje navedene problematike, sa metaforičnošću kako je prethodno naznačena.« (Gasché, 1986:313)

Derridino istraživanje unutar quasimetaforičnosti je, u stvari, pokušaj radikalnijeg pomjeranja pitanja o Bitku. On ostvaruje ovo pomjeranje na taj način što 1) pokazuje da Bitak (biće), pravo i samo ne izbjegava lancu i sistemu razlika – »Bijela mitologija« – primjer sunca kao vrhovne metafore takođe upućuje i na Bitak (prema analogiji): »Bitak (biće) nije Jedno ili jedinstveno: 'određenje istine bića (bitka) u prisustvu prolazi kroz zaobilazni put... (a)tropskog sistema'«. (Gasché, 1986:314) i 2) produbljuvanjem pitanja o Bitku kroz sistematsko istraživanje pokreta quasimetaforičnosti koje ono određuje.

»Iako je pojam u svojoj univerzalnosti nesvodljiv na metaforu, figuru ili trop, njegov status kao pojma (njegova razumljivost i univerzalnost) zavisi od njegove mogućnosti da se prepusti metaforizaciji. Opšta metaforizacija, ili quasimetaforizacija, jeste ime za tu mogućnost koja uvodi (pušta, otvara) univerzalnost pojma. U isto vrijeme ona ograničava njegovu univerzalnost na osnovu njegove generalizacije, generalizacije koja ne može biti podvedena pod univerzalnost ukoliko (pošto) je kasnije narasla na sopstvenom tlu.« (Gasché, 1986:314)

Pomjeranje pitanja o Bitku javlja se dvostruko:

1. kao upisano u sistem razlika,
2. kao funkcija quasimetaforičnosti.

Dakle, povlačenje tj. nastupajuća crta omogućuje dolazak Bitka kao pravog imena za nemetaforički izvor metafore. Međutim, sama metaforičnost naziva »izvor« neizbježnom iluzijom, iluzijom izvorišta. Ovo čini da izvorište (arhe) koje predstavlja i osnovni filozofski pojam više ne može biti razumijevano u tom značenju. Prema tome, niti osnivajući tropi ne mogu biti posmatrani u ovom kontekstu. Ovdje je, dakle, riječ o nesvodljivoj metaforičnosti jer čak i kada bi postojala neka izvorna ili istinska metafora, ona bi bila određujuća za sve »pravo« oko nje... Takođe, posmatrano u rečeničnom nizu, javlja se problem nerazmrsive množine tako da ostatak sintakse metaforičnosti osnivajućih tropa vode širenju metaforičkog u predlogičko, unutar kojeg metafora uništava samu sebe. Ova smrt unutar metafore dostiže iza tradicionalne opozicije mrtvih i živih metafora.

»U Derridinom značenju, metaforičnost je struktura upućivanja koja računa na mogućnost i nemogućnost filozofskog diskursa, još ne toliko da ovaj diskurs može biti tumačen kao literarni (osjećajan, fiktivan itd.) zbog svog neizbježnog pribjegavanja metafori i poetskim uređajima, već toliko da je on opšti diskurs nad univerzalnim. Literarna dimenzija filozofskog teksta je po prirodi da ukaže, ostavljajući uračunavanje, na ovo konstituiranje neizvornog filozofije. Viđena iz ove perspektive, metaforičnost je transcendentalni pojam vrste.« (Gasché, 1986:316) Na osnovu ovog zaključka, Rodolph Gasché naziva metaforičnost quasitranscendentalom čime želi da pokaže da je struktura i funkcija metaforičnosti slična transcendentalima, a da u stvari ona to nije. »Quasitranscendentali su uslovi mogućnosti i nemogućnosti s obzirom na veoma konceptualnu razliku između subjekta i objekta, čak i Daseina i Bitka... Oni nisu konačni...Umjesto da budu postavljeni unutar tradicionalnog konceptualnog prostora koji se prostire od pola konačnog do onog beskonačnog, quasitranscendentali su na granici prostora organizovane kontaminacije koji oni otvaraju.« (Gasché, 1986:317) Na kraju, Rodolph Gasché podvlači razloge zbog kojih Derridin rad na pitanju metafore ne može biti naprosto smješten u polje literarne kritike:

- metafora kao figura ili trop u Derridinom je radu nadvladan opštijim mišljenjem o metaforičnosti;
- s obzirom na pojedinačni status quasitranscendentalna, koji je određen veoma jasnim filozofskim problemima na koje se odnosi, Derridina teorija o metaforičnosti ne može biti od bilo kakvog neposrednog interesa za književnu teoriju;
- problematika metaforičnosti predstavlja radikalni izazov za opštost i univerzalnost discipline kao što je literarni kriticizam.

Jedino u slučaju prevladavanja navedenih teškoća, što bi značilo »otvaranje nove vrste »racionalnosti« i nove prakse »saznanja« (Gasché, 1986:318), književni kriticizam može steći osnove za postavljanje pitanja kakvim se samo ovo izlaganje bavilo.

U razgovoru sa Florianom Rötzerom sam Derrida daje odgovor na pitanje koje se tiče odnosa literature i filozofije u njegovim radovima:

»To je optužba da moji tekstovi na određenoj tački upravo miješanjem *genreova* postaju literarni tekstovi te da su zbog toga otpali od filozofije koja proizvodi diskurs koji je podložan pravilima argumentacije, verifikacije itd. To uopšte nije ono što ja činim. Prije svega, time se prihvaća opreka između filozofije i literature koja pretpostavlja jedan stari pojam filozofije i literature: da je literatura diskurs bez pravila u kome se moć uobrazilje žrtvuje pustolovini. Vjerujem da literatura nije uopšte takva. S druge strane ta opreka pretpostavlja da je filozofski diskurs posve neliteraran, da je slobodan od metafora i retorike te da je sve retoričko i metaforičko u njemu propadanje i nezgoda. Pokušao sam promisliti to tradicionalno razlikovanje između literature i filozofije. na toj granici radim. Šta radim nije ni filozofija u upravo spomenutom, ograničenom smislu niti jednostavno literatura. To je drugi tip teksta koji proizvodi druga pravila i na druga se pravila odnosi, koja ne odgovaraju niti tom preveć tradicionalnom pojmu filozofije niti onom samo dosjetljive ili fantastične literature. Da bih o tome mogao više reći, morali bismo zajedno istražiti neke tekstove u kojima se bavim literaturom. Morali bismo istražiti i način, kako pišem svoje tekstove. Morao bi biti obavljen mikrološki posao da bi se vidjelo, da li se i zašto uistinu radi o literaturi, te da li argumentativni postupci bivaju održani ili ne. Pri tome bih pokušao pokazati da argumentativni postupci bivaju najstrože održani, naravno u drugom kontekstu, s drugim pravilima koja ja proizvodim, koja ja predlažem, koja se ne mogu lako dešifrirati, ali koja postoje. Nisam nikada rekao da je filozofija literarni *genre*, kako mi određeni ljudi podmeću. Veze između literature i filozofije kompliciranije su, nego što, izgleda, misle oni koji mi proturječe.« (Derrida, 1993:142–143)

Isto tako, Derrida govori i o razlici *genreova* i mogućnosti njihove prevodivosti jednog u drugi:

»Nema inkompatibilnosti, nema neprevodivosti. Ako bih to što činim htio sumarno sažeti, rekao bih služeći se analogijom, da pokušavam pisati tekstove, dakle, producirati novi kontekst u kom bi se npr. estetski i filozofski tekst mogli dati prevesti jedan u drugi, a da ne izgube razliku. Pokušavam izraditi novu »kritiku rasudne moći« koja dopušta, kao što je već Kant pokušao, razumijevanje kompatibilnosti estetskog diskursa ili estetske produkcije i npr. biologije, biološke znanosti. Sve je to, naravno, samo analogija, jer se u današnje doba ne može reproducirati »Kritika rasudne moći«; no radi se o nečem tako sličnom. Radi se o tipu teksta u kom se ono, što se do sada nazivalo filozofskim, logičkim ili znanstvenim te poetskim ili estetskim, može međusobno prevesti (pod prijevodom ne razumijem pak jednostavnu transparentnu ekvivalentnost), jedno s drugim čvrsto povezati (gref-fer) ili jedno s drugim spajati, pa tako ovi spojevi dopuštaju da se to i u tekstu prepozna, u današnjem, ne u modernom tekstu.« (Derrida, 1993:143-144)

LITERATURA:

Derrida, Jaques: *Razgovori*. Književna zajednica – Novi Sad, OKTOIH – Podgorica, OJIP Duga, 1993.

Gasché, Rodolph: *The Tain Of The Mirror. Metaphor*. Harvard University Press, 1986.

Heidegger, Martin: *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed, 1985.

Heidegger, Martin: *Mišljenje i pjevanje*. Beograd: Nolit, 1982.

Ricoeur, Paul: *Živa metafora*. BibliotekaTeka, GZH, 1981.

Živanović, Miodrag: *Filozofija i metafora*. Sarajevo: Svjetlost, 1990.

Jelena Zlatar

Filozofski fakultet, Zagreb

Filozofija/sociologija

Pojam i značenje mase u nekim filozofskim, sociološkim i psihološkim teorijama

1. UVOD

Značenjima mase i gomile bavili su se mnogi filozofi, sociolozi i psiholozi kako kroz povijest tako i danas. U ovom radu nastojat će se prikazati analiza i značenje pojmova mase i gomile, koristeći se pritom radovima Gustava le Bona, Hosea Ortege y Gasset, Sigmunda Freuda i Franza Neumanna, kroz prizmu Karla Jaspersa i njegove 'Duhovne situacije vremena'. Jaspers se koristi pojmom mase za objašnjenje i bolje razumijevanje pojedinca, opstanka i vremena. Vidljivo je to iz njegova stava: »Ako tražim duhovnu situaciju vremena, znači da želim biti čovjek« (Jaspers, 1998:23). Za Jaspersa je razvitak mase neposredno povezan s razvojem industrije, odnosno s racionalizacijom rada, te napose s mehanizacijom.¹

Što se tiče same definicije pojma mase, postoji mnogo pristupa, ali za početak bih ponudili sljedeću definiciju: »Masa je društveni proizvod i nije prirodno nepromjenjiva. Ona nije zajednica prvotno bliska individuumima, nego spoj nastao racionalnom primjenom iracionalno-psiholoških činilaca. Masa čovjeku stvara iluziju bliskosti i povezanosti, ali upravo ta iluzija pretpostavlja atomiziranost, otuđenost i nemoć pojedinca.« (Adorno, i Horkheimer, 1980:87). Kako masa nije pojedinac te kako je njezina moć u njezinoj kvantiteti, ona nema svoju bit. Čovjek u masi postaje dio neraščlanjene gomile ljudi u nekoj situaciji. Masa u aparatu opstanka djeluje neprekidno, dok u publici i ljudskoj gomili djeluje prolazno. Le Bon ulogu vremena objašnjava kao tlo iz kojega će niknuti mišljenja i vjerovanja gomile. Zato se određene ideje ostvaruju u određenom vremenu, ovisno o njihovu korištenju koje seže u daleku prošlost. »One su kćeri prošlosti i majke budućnosti, no uvijek robinje vremena.« (Le Bon, 1989:88).

Cilj ovoga rada jest iznijeti društvena (sociološka) i psihološka značenja masa i gomila, koristeći se pritom ranije spomenutim autorima. Posebno se pokušala os-

¹ Podjela rada rezultirala je time da ljudi postaju dijelovi mehanizma u kojem sudjeluju kao kotačići složene mašinerije, gubeći tako volju za radom, a time i veliki dio osobnosti. Stvaranje takvog složena aparata ipak ima i dobrih strana; danas je opskrbljenost u svijetu bolja nego ikada ranije, prosječno trajanje života je produženo, glad je smanjena itd. No, kao što je napredak tehnike na neki način proizveo masu, tako i sama tehnika u mnogim aspektima ovisi o toj istoj masi (npr. očekuje se da proizvodnja bude usklađena s ocjenom potrošača i slično).

tvariti sinteza različitih mišljenja, tj. njihova što potpunija i preglednija analiza, u okviru Jaspersova pogleda na duhovnu situaciju vremena i opstanak na koji se danas »... s opće raširenom samorazumljivošću gleda kao na opskrbu masa u racionalnoj proizvodnji na temelju tehničkih izuma... Postane li to znanje o cjelini jednog shvatljivog procesa ljudskog uređenja svijeta odlučujućom sviješću o bitku sadašnjosti, učini li se, dakle, kako čovjekova zbilja nije zapravo ništa drugo doli poredak masa u skrbi za opstanak, onda ono neizbježno nije po svojim mogućnostima nedokučiv vrtlog, nego je to svaki put aktualno ustrojstvo privrednog razvitka shvaćenog neophodnim.« (Jaspers, 1998:35)

2. SVOJSTVA I VAŽNOST MASE I GOMILE

Na početku je bitno naglasiti razliku između pojma gomile i pojma mase.

Masa, u Jaspersovu ili Gassetovu smislu, prema Kuvačiću, moderna je i urbana, sastavljena je od anonimnih osoba među kojima postoji relativno mala interakcija, no čija se aktivnost odvija po liniji individualnoga izbora. Masa označava ljude koji su izgubili vezu s lokalnom zajednicom seoskoga tipa, te došli pod neposredan utjecaj modernih komunikacija. Oni žive i rade u uvjetima koji traže prilagodbu na osnovi vlastitoga izbora. Budući da se radi o milijunima koji žive u sličnim uvjetima, prisutna je sličnost izbora. U tim uvjetima postaje moguće dirigitirano stvaranje novih potreba i manipuliranje s masovnim izborom u skladu sa zahtjevima sistema. To je područje reklame i propagande, koje se oslanja na niže slojeve ljudske svijesti i na podsvijest, koristeći se postupkom formiranja masovnih refleksa pomoću mnogobrojnih ponavljanja i eliminiranja diskusije i razmišljanja. Tako moderna sredstva komunikacije nazivamo »masovnicima«, u skladu s društvenom situacijom koja ih je stvorila i koju ona sa svoje strane stalno proširuju i učvršćuju.

Gomila se bitno razlikuje od mase. Pojmom gomile bavili su se francuski sociolozi Gabriel Tarde i Gustave Le Bon. Gomila je skup osoba koje imaju jedinstvene emocije, uvjerenja i akcije, a skupljaju se u isto vrijeme na istom mjestu. Psihologiju i ponašanje gomile prvenstveno stvara fizička ali i mentalna blizina. Čovjek u gomili gubi kritičko shvaćanje i samokontrolu, te ulazi u odnos s drugim članovima gomile i ponaša se u skladu s kolektivnim impulsom koji dominira i kojem se on podvrgava.

Gabriel Tarde razlikuje gomilu od javnosti. Javnost je po njemu svaki broj osoba koje imaju dovoljno jednodušnosti uvjerenja i emocija da djeluju zajednički, ali su razdvojeni u prostoru. Gomile su postojale kroz cijelu povijest, no javnost je, po *Tardovu* mišljenju, produkt suvremenoga doba, i javlja se s razvojem štampe. Građani čitanjem novina slično interpretiraju vijesti i time postižu jedinstvo u uvjerenju i potencijalnoj akciji. Budući da su pojedinci koji čine javnost donekle izolirani, imaju više prilika za razmišljanje nego je to slučaj s gomilama. No, istovremeno širenje informacija i senzacionalna priroda tih vijesti imaju tendenciju stvaranja određenoga mentaliteta u javnosti, potpuno sličnom psihologiji gomile. Miš-

ljenje se kod građana stvara udruženim utjecajem štampane riječi i osobne konverzacije.

Budući da pojmovi gomile i mase imaju različit sadržaj, postavlja se pitanje kako je uopće moguća komparacija između autora koji time proučavaju različite fenomene.

Upravo je zato važno napomenuti da neki autori o kojima će biti riječ ne prave distinkciju između pojma gomile i pojma mase, tj. koriste se i jednim i drugim pojmom, dok zapravo, prema Kuvačiću, opisuju samo jedan od pojmova. Zato će kod svakoga autora biti navedeno kojim se pojmom služi i što opisuje prema navedenoj distinkciji gomile i mase.

Jedan je od najpoznatijih istraživača gomile *Gustave Le Bon*. On se bavio proučavanjem psihologije gomile, iako kao njezin sinonim koristi masu. Ipak, važno je napomenuti da se *Le Bon* odnosi prema njoj samo kao prema gomili u smislu gore navedene distinkcije mase i gomile.

G. *Le Bon* odredio je psihološka svojstva gomile, koje možemo najopćenitije podijeliti u pet skupina

- a) **Impulzivnost, pokretljivost i razdražljivost** gomile; uvjetovane su nesvjesnim, te se u tome gomile približavaju primitivnim bićima. Pojedinaac je tako vođen podražajem, pa njegovim djelima ne upravlja razum. Njihova razdražljivost i pokretljivost rezultat su osjećaja moći koji se kod pojedinca javlja kada je u gomili. Kako se gubi pojam nemogućnosti i vlastite slabosti, pokretljivost gomile može rezultirati i divljaštvom.
- b) **Pretjeranost i jednostranost** gomile; čine da gomile lako zapadaju u ekstreme, te također upućuje na način na koji se prema njima treba odnositi. Nikakva racionalna objašnjenja neće uroditi plodom, već jedino izražena afektivnost i pretjeranost u izražavanju osjećaja i ideja. Kada *Le Bon* govori o pretjeranosti, on je vidi samo u osjećajima, nipošto u inteligenciji, koja, prema njemu, znatno opada kada se pojedinac nađe u gomili.
- c) **Sugestivnost i lakovjernost** gomile; prema *Le Bonu* gomila je u stalnom iščekivanju dobro formuliranih sugestija, koje ih odmah potiču na akciju. On ide i korak dalje, te tvrdi da gomila misli u slikama, a te slike deformira u svojem duhu tako da one na kraju uopće nemaju veze sa stvarnim činjenicama. *Le Bon* to naziva mehanizmom zajedničke halucinacije koje su vrlo česte u povijesti, a kao krajnju posljedicu imaju i to da su mnoge historijske knjige, kao rezultat mnoštva autora, zapravo samo djela čiste mašte i da ih ne treba shvatiti ozbiljno.
Među idejama koje ima gomila nema nikakve logične veze ili posljedičnosti. Razmišljanje gomile potpuno je nekritično, tj. ona ne razlikuje istinu od zablude i nikada nema precizni sud o nekom problemu. Lakoća u prihvaćanju nametnutih, slabo obrazloženih sudova proizlazi iz njezine nemogućnosti za stvaranjem vlastitih stavova i mišljenja, koja bi se zasnivala na racionalnom razmišljanju
- d) **Netolerantnost, diktatorstvo, autoritarizam i konzervativizam** gomile; očituje se u neprihvaćanju svega što je u protivnosti s idejama gomile, te u jakoj

nesklonosti promjenama i napretku.² Također je bitna odrednica i slijepo poštovanje sile, tj. tiranskoga autoriteta te prezir prema slabosti, tj. dobroćudnom autoritetu. Također, gomila posjeduje abnormalno senzitivnu imaginaciju, te skoro pobožno vjeruje u neko uvjerenje, pa je sklona nepokolebljivo se držati svojih fundamentalnih uvjerenja.

- e) **Moralnost** gomile; može biti jako visoka ili jako niska, odnosno puno viša ili niža od moralnosti pojedinca. Gomila je u stanju činiti i herojska djela, ali i djela potpune destrukcije, što dokazuje i njezina mogućnost usvajanja proturječnih ideja.

Le Bon smatra gomilu barbarskom zato što ona nikada ne može postići potreban stupanj stega i discipline, te nije u stanju prijeći od instinktivnoga k racionalnom.

»Mase svojom isključivo razornom silom djeluju poput mikroba koji pridonose rastvaranju bolesnog tijela ili lešine. Kad je zdanje neke civilizacije crvima istočeno, uvijek ga gomile obaraju.« (Le Bon, 1989: 29).

Karl Jaspers bavi se pojmom mase u njezinu gore navedenom značenju (prema Kuvračiću), te uopće ne upotrebljava elemente gomile u svojem opisu. On smatra da razmišljanje mase ostaje nedohvatljivo jer se gubi, tj. postoji samo u javnom mnijenju, ali ne i u konkretnom pojedincu. Ono ostaje nedohvatljivo i nejasno, ono je »ništa«, a kao »ništa« velikoga broja ljudi ima razornu moć.

H. Ortega y Gasset bavi se proučavanjem mase, tj. gomile. Ovaj autor koristi pojam mase, iako prema prvoj navedenoj distinkciji mase i gomile, on koristi u svojim opisima elemente i gomile i mase. On o masi (gomili) misli sasvim drugačije od Le Bona. Smatra da mase imaju vlastito mišljenje i cilj, kao što je, primjerice, nastojanje pojedinaca da se probiju u prve redove i preuzmu najbolja mjesta u društvenoj hijerarhiji, te se naslađuju užicima koji su prije bili povlastica rijetkih pojedinaca. »Danas je uobičajeno da jednostavan čovjek, premda prepoznaje u sebi jednostavnost i prosječnost, drsko ističe vlastito pravo na prosječnost i jednostavnost i posvuda ih nameće« (Ortega y Gasset, 1998:38).

Jaspers naglašava i činjenicu da se masa mijenja, stvara se i prolazi, te da su mase promjenjive (međusobno različite) ovisno o povijesnoj (vremenskoj) situaciji.

Mase se također dijele i na: (a) **neorganizirane** i (b) **organizirane**, što je istaknuo *McDougall*, te je također nabrojao pet glavnih uvjeta za podizanje neorganiziranih masa na organizirani, viši duševni nivo. On također koristi termin mase, iako zapravo opisuje gomilu.

- a) **Neorganizirane mase** su impulzivne, strasne, prevrtljive, neodlučne. One prihvaćaju krajnosti, te jednostavne i grublje osjećaje, lakomislene su, nagle u sudovima, nemaju samosvijesti i poštovanja i osjećaj odgovornosti. »Ali neorga-

² Nadovezuje se Gasset: »Masa uništava sve što je od nje različito, što je osobito, jedinstveno, kvalificirano i odabrano. Tko god nije kao svi ostali, tko ne misli kao svi drugi, u opasnosti je da bude eliminiran.« (Ortega y Gasset, 1998:38)

nizirana masa je spremna, da se, svjesna svoje snage, oduševljeno prepusti svim nedjelima koja možemo očekivati od apsolutne i neodgovorne sile. Ona se dakle ponaša poput neodgojenog djeteta ili, pak, strasnog, nekontroliranog divljaka u njemu stranoj situaciji.« (McDougall, 1920: 45)

b) **Organizirana masa** po McDougallu potpuno je suprotna ponašanja. Za njega postoji pet glavnih uvjeta za kretanje mase na viši, organizirani nivo. Izložiti ćemo ih ukratko:

- (1) **Stupanj kontinuiteta** u masi (dulje zadržavanje istih osoba u masi ili stvoreni određeni položaji u masi na kojima se ljudi smjenjuju).
- (2) **Stvaranje predodžbe** o prirodi, funkciji, sposobnostima i zahtjevima mase, na temelju čega nastaje osjećajni odnos pojedinca prema masi kojoj pripada.
- (3) Masa bi trebala biti **dovedena u vezu** s njom sličnom, ali u mnogo točaka različitom masom, tako da je taj odnos na neki način konkurentski.
- (4) **Postojanje običaja**, tradicija i stavova koji su u vezi s međusobnim odnosima članova mase.
- (5) **Postojanje raščlanjenosti** koja se očituje u specijalizaciji i diferencijaciji funkcija što pripadaju pojedincu u masi.

Ispunjavanjem nabrojanih uvjeta dokidaju se psihološki nedostaci mase.

Sigmund Freud također se bavio nastankom i značenjem masa, ali također nije napravio distinkciju gomile i mase. On se tako koristi terminom mase, dok prema početnoj distinkciji, isto kao i McDougall, opisuje prije gomilu nego masu, iako ima elemenata i jedne i druge. Freud interpretira McDougalla na sebi svojstven način. On značajke organizirane mase (tj. gomile) poistovjećuje s pojedincem dok ovaj još nije postao dio mase, odnosno dok još nije izgubio vlastite karakteristike u procesu stvaranja mase. »Individuum je naime imao – izvan primitivne mase – svoj kontinuitet, svoju samosvijest, svoje tradicije i navike, svoju posebnu funkciju i određen položaj te se držao po strani od svojih rivala. Tu je svoju sposobnost ulaskom u »neorganiziranu« masu na neko vrijeme izgubio.« (Freud, 1986:212)

Da bi osoba živjela svojom duhovnom djelatnošću ili postigla uvriježenost nekih svojih ideja, ona to, prema Jaspersu, može samo ako služi mnoštvu.

Masa je naš gospodar i svakome je ona polje skrbi i obveze. Masi je potrebna buka i reklama. Masa se može pridobiti pomoću slika uz koje se veže moć, a koja je sasvim neovisna o zbiljskom značenju tih slika. Razne riječi, poput demokracije, socijalizma, jednakosti, imaju vrlo neodređeno značenje, ali masa u njima nalazi neku čarobnu moć; kao pritiskom na dugme putem tih riječi stvaraju se čudesne slike, za čije nastajanje neke druge riječi i formule nisu dostatne.³

³ Slično misli i Le Bon kad kaže: »Razum i argumenti ne bi se mogli boriti protiv nekih riječi i formula. One se s tolikom pobožnošću izriču pred gomilama...mnogi ih smatraju prirodnim silama nadnaravne moći; one bude veličanstvene i neodređene slike; one su tajanstvena božanstva sakrivena iza svetišta kojima se vjernik dršćući približava.« (Le Bon, 1989:102)

3. MASOVNI APARAT OPSTANKA

»Poredak mase izgrađuje jedan univerzalni aparat opstanka koji razara istinski ljudski svijet opstanka.« (Jaspers, 1998:45)

Čovjek je odvojen od onoga što oblikuje zbog razgranatog aparata podjele rada. On je sveden na puku funkciju, dnevni učinak, te je tako lišen svijeta u cjelini. Jaspers naglašava da u čovjekovu traženju vlastitoga bitka njegova samovolja i egzistencija istodobno trži vlastiti svijet, zbog toga dolazi u sukob s univerzalnim poretkom svijeta, tj. opstanka.

Postoji stalna napetost između univerzalnoga aparata opstanka i ljudski zbiljskoga svijeta, no jedno i postoji samo kroz drugo. Tehnika stalno zadaje nove poteškoće i zadatke. Mehanizam mase sa svojim se ograničenim funkcijama, obvezama i pravilima zamjenjivih atomiziranih ljudi suprotstavlja opasnoj inicijativi individualnoga poretka i odvažnosti.

Na ovom mjestu osvrnuli bi se na Gassetu koji također kritizira tehnološki napredak, smatrajući ga privlačnim za čovjeka mase: »Svakodnevica stavlja na tanjur po neki novi izum koji prosječan čovjek odmah počne koristiti... Meni je najstrašnji simptom nesrazmjer između koristi koju prosječni čovjek ima od nauke i zahvalnosti – odnosno nezahvalnosti – prema njoj.« (Ortega y Gasset, 1988:87, 88) Prosječni se čovjek, prema Gassetu, tako pretvara u barbara, koji ne ulaže nikakav trud u blagodati koje mu pružaju nauka i tehnologija, te osjeća potpunu ravnodušnost prema njima, premda se taj nehaj ne može ničim opravdati. Nauka nema čak ni dostojna suparnika kojem bi se čovjek kao savezniku u borbi protiv nje mogao okrenuti. Gasset će kasnije nazvati takvoga nezainteresiranoga modernoga čovjeka zadovoljnim gospodinčićem koji nalikuje razmaženom djetetu ili primitivnom bundžiji, toliko samozadovoljnom da ne prihvaća nikakve autoritete, odlučan da, nikoga ne slušajući, ne dovodi u sumnju svoje stavove ma koliko oni obični i mediokritetski bili. Zadovoljni gospodinčić ima sljedeće karakteristike:

- (1) uvjerenost da je živjeti lako, da je život izobilje bez ograničenja što ga ispunjava osjećajem pobjede;
- (2) svoj moralni i intelektualni kapacitet gospodinčić uzima zdravo za gotovo te ga to potiče da neprestano provodi u djelo svoju nadmoć, ponašajući se kao da samo njemu slični postoje na svijetu;
- (3) postupat će prema režimu »direktne akcije«, miješajući se svuda i gurajući svima svoje mišljenje bez pravila ili rezerve.

Duhovna situacija se, prema Jaspersu, u čovjeka najbolje očituje ondje gdje on zna da postoje granične situacije i da se on nalazi u njima. Ako i pokušava preskočiti granice planiranoga poretka, smatrajući ih svojim neprijateljima, mora biti svjestan da je u isto vrijeme i prisutan u njima kao onaj koji također ulazi u poredak. Zato bi njihovo svladavanje vodilo u gubljenje njega samoga.

Ljudski opstanak postoji samo kao predmetnost, objektivnost, jasnost i faktičnost, te se i ljudski bitak svodi na vitalnost, tjelesnost i nagonsko. Život je slučajno

trajanje, dob gubi svaku važnost, jer za dob, kao i za sve, postoji određena vrsta ponašanja, nekakav svjetski etos. Taj etos podrazumijeva razumljivost, jednostavnost, svjetski jezik za sve vrste ponašanja, humor u težim situacijama itd.

Čovjek gubi kontinuitet svojega opstanka, budući da dobiva kratkotrajne zadatke, i njegovi se pogledi srozavaju na puku sadašnjost, tj. na zaborav. Gasset se slaže s Jaspersom u pogledu neuvažavanja prošlosti: »Upravo zbog boljeg života kojim živimo, srozalo se čitavo naše poštovanje i sve naše uvažavanje prošlosti.« (Ortega y Gasset, 1998:51). Kao posljedica takvoga ponašanja nastaje osrednjost, ljudi bez usuda i dostojanstva, bez istinske čovječnosti. Kod Gasseta prisutna je težnja prosječnih, običnih ljudi da nameću svoju prosječnost i drsko osuđuju sve koji su na neki način različiti, jedinstveni, osobiti ili kvalificirani. Pa čak i ako netko jednostavno ne misli kao svi drugi, odmah je u opasnosti da bude diskvalificiran. Otrgnut od svojega istinskoga bitka, čovjek je samo trenutna funkcija i jedino što on želi jest biti što bolja funkcija, tj. imati što bolje mjesto u hijerarhijskom aparatu, bez obzira na to što zahtijevalo (javljanje licemjerja, guranja, korištenja slučaja itd.).

4. VODSTVO I ULOGA VOĐE

Značenje vođe vrlo je važno pitanje u proučavanju masa tj. gomila pa će se pokušati objasniti kroz mišljenja nekolicine autora, koji (kako je već napomenuto) koriste ove pojmove kao sinonime. To je možda i jedina odrednica masa (gomila) oko koje su mišljenja značajnije podijeljena, pa će zato biti zanimljivije osvrnuti se na nj.

Jaspers smatra da se »veliki ljudi« povlače pred »spretnim ljudima«, koji govore masi ono što ona hoće čuti i zastupaju je u njezinim zahtjevima i željama. Takav vođa mora pažljivo oslušivati masu i slijediti njezine prohtjeve. Ako ne dobije odjek u volji mase, on nema izgleda na uspjeh.

Le Bon, pak, smatra vođom nekoga tko je i sam u početku bio vođen i hipnotiziran idejom koja ga je na kraju tako obuzela da mu se izvan nje sve činilo besmislenim. Vođa kod Le Bona ne osluškuje bilo gomile; on je čovjek od djela, a ne od misli. On dolazi iz redova nervoznih, razdražljivih i izbezumljenih pojedinaca, koji su gotovo spremni za ideju žrtvovati sve – dom, obitelj, pa čak i same sebe, te zbog toga često postaju mučenici.

Vođama su sredstva za akciju vrlo jasno određena: to su tvrdnja, ponavljanje i zaraza. Zarazu je najteže objasniti jer je nalik hipnotičkim pojavama. U gomili je svaki čin i osjećaj zarazan i to u tolikoj mjeri da pojedinac često žrtvuje sebe radi interesa zajedničke dobiti.

Sada bih se osvrnuli na **Freudovu analizu zaraze**, tj. načina kako on objašnjava promjene ponašanja pojedinca u masi. Na početku donosimo definicije osnovnih Freudovih pojmova koji se odnose na ovu analizu:

(a) Zaljubljenost; počiva na prisutnosti izravnih seksualnih težnji i to najčešće onih zapriječenih. Zapriječenost seksualnih težnji spram cilja uzrokovana je,

primjerice, prijateljstvom, odnosno svakim odnosom gdje takve težnje nisu izravno usmjerene na objekt. Zanimljivo je kako, po Freudu, takvi odnosi, tj. takve težnje, rezultiraju trajnijom vezom među ljudima, što on objašnjava činjenicom da takve veze nisu sposobne za potpuno zadovoljenje, dok se seksualne veze svakim činom pražnjenja, do kojeg dolazi postizanjem seksualnoga cilja, smanjuju. Dakle, osjetilna se ljubav brzo gasi s postizanjem svojega cilja, a da bi bila trajnija, ona mora biti pomiješana s nježnim komponentama, zapriječenim spram cilja. Pri zaljubljenosti objekt privlači na sebe dio *Ja-ideala*, i ostavlja mjesta samo za Ja i objekt.

(b) Hipnoza; zajedničko joj je sa zaljubljenosti ograničenost na dvije osobe, ali se također temelji na seksualnim težnjama zapriječenima spram cilja, i postavlja objekt na mjesto *Ja-ideala*.

(c) Masa; posjeduje mehanizme hipnoze u prirodi nagona koji je drže na okupu, a također i u zamjeni *Ja-ideala* s objektom. Međutim, istovremeno se javlja i poistovjećenje s drugim individuumima što je omogućeno zbog istih odnosa individuumu prema objektu.

Freud je bio kritičar Le Bona, iako se u mnogočemu na njega nadovezuje. On prigovara i mnogim ostalim autorima jer umanjuju ulogu vođe koja je, po njemu, odgovorna za pojavu mase i neslobodu pojedinca. Freud također odbacuje i pojam *masovna duša* zbog njezine nedokazivosti, te tvrdi da masu na okupu drži određena specifična moć koju pripisuje *erosu*, tj. *libidu*. I upravo takve *libidinozne* veze karakteriziraju masu. Po njemu u masi je prisutna potpuna tolerantnost među pojedincima; apsolutna jednakost i prema tome potpuno ograničenje *narcizma*. To se ograničenje narcizma, po Freudu, može postići samo libidinoznom vezom s drugim osobama. Samoljublje nailazi na svoju ogradu samo u ljubavi prema objektima.

O čemu se zapravo radi? U masi je prisutno poistovjećenje svakoga pojedinca s vođom. Takvo ograničenje zamjena je za libidinoznu vezu, i može nastati svaki put kada postoji nešto zajedničko (poistovjećujuće) s osobom koja nije objekt (seksualnosti).

Nalik libidinoznoj vezi jest zaljubljenost. Naime, kada se zaljubi, osoba gubi *Ja-ideal*, tj. na mjesto *Ja-ideala* dolazi objekt zaljubljenosti. Ako seksualno precjenjivanje i zaljubljenost porastu još više, može se dogoditi da *Ja* oslabi i postane »ponizno«, dok ga istodobno objekt sve više »troši«.

Hipnotički odnos sličan je zaljubljenosti, dakle u zarazi mase prisutne su određene hipnotičke pojave. Hipnotički odnos gotovo je analogan zaljubljenosti: »Takva masa se sastoji od određenog broja individua koje su jedan te isti objekt postavile na mjesto svojeg *Ja-ideala* i uslijed toga su se u svojem *Ja* međusobno poistovjeatile.« (Freud, 1986:241)

Prema *Franzu Neumannu* postoje dva tipa afektivnoga poistovjećenja: (1) **koopervativni**, kod kojega ego prelazi u kolektivni ego (tu formu, čini se, možemo uvijek primijetiti kod članova mase, iako je Neumann naziva rijetkom i ograničenom, te

prisutnom samo u nekim grupama) i (2) **cezarističko identificiranje**, koje je, kako smo rekli, najregresivnija forma, jer je izgrađeno na gotovo totalnom nestajanju ega. (Neumann, 1992:237)

Neumann također dijeli i identifikaciju na dva dijela: (1) **libidom zauzetu** (radi se o afektivnoj identifikaciji) i (2) **slobodnu od libida**, koja je manje regresivna.⁴

Neumann se bavi masom općenito, jer mu je pojam mase potreban za pojašnjenje nastajanja monopolističke partije, tj. totalitarne diktature. Također ne pravi distinkciju između mase i gomile, te kao i Freud koristi elemente i gomile i mase. Naime, monopolističku partiju Neumann definira kao »fleksibilan instrument koji pruža snagu za kontroliranjem državne mašinerije i društva, te izvršava zadatak betoniranja autoritarnih elemenata u društvenu cjelinu.« (Neumann, 1992:207). Monopolistička partija je sociopsihološka posljedica masovnoga društva. Drugim riječima diktaturi je potrebna masa koja reagira poput jedinke i koju je stoga lako kontrolirati pomoću reklame (propagande), a u kasnijoj fazi i pomoću straha (terora).

Diktatoru su mase najveći i najjači oslonac. Naci-fašistički pokret pravi je primjer već spomenutoga identificiranja mase i vođe, uzrokovanoga slabostima i strahovima srednje klase. Diktatoru (vođi) potrebna je podrška mase, barem u početku, i zato Neumann tvrdi da je »masovno društvo« njezin osnovni temelj.

Što se tiče vlasti u masovnim organizacijama, Jaspers smatra da je ona anonimna (nevidljiva). Prema tome rijetko netko prihvata odgovornost, već se ona prebacuje s jednih na druge, dok je u pozadini svega autoritet, pri čemu narod (masa) tobože odlučuje na izborima. To je u stvari metoda autoriteta kao pravilo odredbi rada. Taj se autoritet nameće kao tobožnji interes cjeline, te je pojedinac samo kotačić koji tobože sudjeluje u odlučivanju, no u stvarnosti to odlučivanje uopće ne postoji.

Kod Gasseta je, izgleda, upravo suprotno. On je zabrinut činjenicom da masa i previše drži vlast u rukama, tj. vlada, odnosno da je zauzela najbolje položaje u društvu. Ako je prije i bila nezapažena na dnu društvene ljestvice, danas je postala glavni lik, probila se na mjesto elite. Pronalazimo je u svakom društvenom staležu pa stoga ona ima puno pravo nametnuti i ozakoniti svoja »naklapanja«. Danas masa u potpunosti vlada, kaže Gasset, više nego ikada u prošlosti, te širi svoju prosječnost i običnost. U tom smislu on govori o *pretjeranoj demokraciji (hiper-demokraciji)*.

5. ČOVJEK-MASA I ČOVJEK ELITE

Prema Jaspersu čovjekov je strah od života dvojak: on se istodobno brine i za **samobitak** i za svoj **vitalni opstanak**.

⁴ Neumann insistira na regresiji, psihološkoj i historijskoj, usred oštećenja i gubljenja ega, te na otuđenju, što se javljaju zbog libidom zauzete identifikacije, odnosno afektivne identifikacije.

Strah se prebacuje s duha na tijelo, kada duševni opstanak više nije prihvatljiv. Zbog nemogućnosti njegova shvaćanja strah postaje nepodnošljiv, te čovjek bježi u bolest.

U čovjeku se zbog straha javlja izgubljenost, jer izgleda da su sve stvari u njegovu životu prolazne, pa tako i svi ljudski odnosi – erotski, radni i prijateljski. On ni u čemu ne može naći oslonac, ni u koga se ne pouzdava pa se u njemu sve više javlja osjećaj napuštenosti i straha. Masovni aparat nudi uredbe, organizacije i sl., ne bi li odagnao strah pojedinca, premda takav **apsolutizirani poredak** opstanaka čovjekovu egzistenciju ne umiruje, nego uništava.

Gasset osnovni problem nalazi u *čovjeku-masi*, koji je apsolutno zadovoljan onim što jest. Takav čovjek personificira malograđanski život i duhovnu tromost, nasuprot plemenitoga života i napora da se živi s njim u skladu. *Čovjek-masa* nikada ne bi napravio ono na što ga okolnosti ne bi prisilile, a kako one to i ne čine, on i dalje tvrdi da je sve u njemu dobro – njegovo mišljenje, način života i sklonosti. Gasset tako problem prebacuje na društvenu situaciju koja u stvari potvrđuje i na neki način čak i potiče takve prosječne i samozadovoljne, trome egzistencije, tj. *čovjeka-masu*.

Čini se kako Jaspers i Gasset okrivljuju vrijeme, odnosno duhovnu situaciju vremena, za zbivanja o kojima pišu, te često baš takvo vrijeme uzimaju za uzrok i posljedicu svoje kritike. Dok Jaspers na njoj temelji i mnoga svoja filozofska uvjerenja, Gasset kritizira *čovjeka-masu* za situaciju koju stvara njegova tromost i prosječnost. »Europa je danas zapala u najtežu krizu što može zadesiti narode, naciju i kulturu. Takva kriza nije samo jednom banula usred historije... poznato je i njezino ime. Zove se – *pobuna masa*.« (Ortega y Gasset, 1988:33) No, Gasset također kritizira to isto društvo što je uopće stvorilo *čovjeka-masu*.

»Kako ga okolnosti danas ne prisiljavaju, vječni *čovjek-masa*, sebi dosljedan, odustaje od takvog zazivanja i osjeća se gospodarom svog života.« (Ortega y Gasset, 1988:71) Radi se o tome da *čovjek-masa* ne zaziva nikakve činioce izvan sebe, on ne traži uzroke za svoj život, ne poznaje i ne priznaje nikakve granice. Za njega ništa nije nemoguće, ništa nije opasno i nitko nije nadmoćniji od nekoga drugoga.

Čovjeku-masi suprotstavlja se *čovjek elite*, i u njemu Gasset traži svojevrsno rješenje, ili barem pozitivnu stranu, cjelokupne situacije. Elitnoga čovjeka unutrašnja potreba tjera da se stavi u službu nekoj normi koja ga nadilazi i nadrasta i kojoj se on svojevrijem obraća i daje. Čovjek elite ne osjeća se čovjekom i ne poznaje vlastiti život sve dok ga ne stavi u službu viših ciljeva, a ako mu takvi ciljevi nedostaju, ne osjeća se dobro i neprekidno smišlja nove norme i ciljeve, još teže i strože, te im se pokorava. Tako je plemeniti život onaj život koji je proveden u stalnom nadilaženju samoga sebe, nadmašivanje onoga što čovjek jest i trud oko onoga što bi trebao biti. Plemeniti život gotovo je nekakav etički kodeks, i kao takav se očituje, prema Gassetu, po zahtjevima i dužnostima koje preuzima čovjek elite, a ne po pravima koja si uzima čovjek mase. Čovjeka-masu ne nazivamo tako zbog mnogobrojnosti, kaže Gasset, već zbog duhovne tromosti i zatvaranja u sebe

sama. Odnosno ne-predavanja nikakvim vrijednostima i ciljevima, kao da ništa ne može nagnati da istupi iz svoje zatvorenosti.

Zanimljiva je i Gassetova podjela intelektualaca na intelektualca-masu i plemenitosti dostojnoga intelektualca. **Intelektualac-masa** suočen je s problemom, zadovoljava se time da misli samo ono što je trenutno u njegovoj glavi. **Intelektualac elite** nema povjerenja u ono što zatiče u svojoj glavi bez prethodno uloženoga truda u to, jer on prihvaća samo ono što ga nadilazi, ono što je više od njega – činioce izvan sebe koji zahtijevaju ulaganje napora da bi ih se doseglo.

Još treba spomenuti kako Jaspers vidi ono plemenito u čovjeku, ono što naziva plemenštinom, za razliku od Gasseta.

»Oni najbolji u smislu plemenštine ljudskog bitka nisu već oni *daroviti*, koje bi se moglo odabirati, nisu *rasni tipovi*, koje bi se dalo antropološki utvrditi, nisu ni *genijalni ljudi* što stvaraju iznimna djela, nego su među svima njima to oni *ljudi koji su oni sami*, za razliku od onih koji u sebi osjećaju samo neku prazninu, koji ni jednu stvar ne poznaju kao svoju, koji bježe od samih sebe.« (Jaspers, 1998:198)

Gasset kaže da postoji čovjek plemstva, elite, i da se on razlikuje od čovjeka mase. I jedan i drugi su za njega realni primjeri ljudskoga opstanka. Kod Jaspersa je malo drugačije. On, doduše, također izdvaja čovjeka-masu i čovjeka plemstva, ali ne kao vrste kojima jedni pripadaju a drugi ne, već kao mogućnosti. U svakom pojedincu postoji plemenština koju on može na neki način aktivirati i zato je svaki pojedinac vrijedan ljubavi. Na to se može nadovezati i J. P. Sartre sa svojom poznatom misli: »Svagda za kukavicu postoji mogućnost da više ne bude kukavica, a za heroja da prestane biti herojem«.

6. RAD

Volja za radom, vraćamo se Jaspersu, proizlazi iz suglasja samoga ljudskoga bitka s djelatnošću u koju on ulaže samoga sebe jer je riječ o cjelini. Volja se razara kada se cjelina podijeli na djelomične učinke, za provedbe kojih nije potrebno ništa osim zamjenjivih funkcija, a što se događa u sadašnjoj situaciji.

Ideje profesija (npr. liječnička) odumiru, i stvaraju se planovi, organizacije... više ne liječi liječnik pacijenta, već sklonost novim postupcima ide usporedno s organizacijskom voljom tehnički nastrojenih ljudi, mase, koji s lažnom patetikom tvrde da donose spas zdravlja. »Primjeri drugih zvanja pokazali su posvud analognu ugroženost njihove biti... odatle proizlazi duboko nezadovoljstvo svojih mogućnosti lišenog pojedinca, liječnika i bolesnika... unatoč intenzivnom radu koji ponekad nadilazi sve snage, više nema svijesti o istinskom ispunjenju. Ono što postoji samo kao osobno sve se neumornije pretvara u pogon, ne bi li kolektivističkim sredstvima bio postignut neki zamagljen cilj... ideje profesija odumiru. Zadržavaju se partikularne svrhe, planovi i organizacija.« (Jaspers, 1998:66)

Jaspers smatra volju za radom minimumom vlastitoga bitka, ali kako je zaposlenik tek lako zamjenjiv kotačić (funkcija), a posao koji mora obaviti dodijeljen mu

je, aparat mase relativizira čovjekovu volju za radom, tj. stvara raskol između ljudskoga bitka i radnoga bitka. Tako se, čini se, čovjek radnom bitku okreće kao nečemu njemu samom stranom, neugodnoj dužnosti, i time gubi dio svojega bitka koji može ostvariti ne prenošenjem rada iz dana u dan, već slijeđenjem nekoga smisla u radu, na dugi rok, i na taj način stvaranjem koncentracije na kontinuitet vlastite volje za radom.

Gasset, s druge strane, kritizira pojavu specijalizacije na koju su znanstvenici bili prinuđeni da bi nauka napredovala. Nauka sama po sebi nije specijalistička jer bi time prestala biti prava nauka, ali je rad u njoj trebao specijalizaciju. Pa ipak, to je rezultiralo znanstvenikovim gubljenjem dodira s drugim naučnim područjima, te zanemarivanjem cjelokupne slike, cjelovitoga tumačenja svemira. Na kraju je upravo to neznanje i nezainteresiranost spram bilo čega izvan uskoga područja koje znanstvenik obrađuje proglašeno vrlinom i tako je smanjena ili čak suspregnuta svaka znatizelja spram cjelokupnosti znanja i eruditizma.

»Živimo u vremenu kad vlada uvjerenje izuzetne sposobnosti da se sve ostvari, ali se ne zna što valja ostvariti. Naše vrijeme gospodari svim stvarima, ali ne gospodari sobom. Ono je izgubljeno u vlastitom izobilju. S više sredstava, s više znanja, više tehnike no ikad, sadašnji svijet ispada najnesretniji od svih svjetova; prepušten na milost i nemilost svim strujama.« (Ortega y Gasset, 1988:56)

Takva društvena situacija je za Gasset idealna osnova za pobunu masa; svijet u kojem nedostaje projekata i ideala, unatoč svim napredovanjima, kupovnim mogućnostima, bezbrojnim novim putovima za moguće uobličavanje ideja na intelektualnom planu, više problema, podataka itd. No, to je samo kvantiteta života i njegov potencijalni napredak te čovjekov osjećaj da je obdaren većim mogućnostima nego ranije, dok je kvaliteta života u dekadenciji i vrlo upitna.

Jaspers smatra da dolazi do apsolutizacije koja degradira čovjekovu bit. Pojedinaac svoj opstanak ima samo u službi za cjelinu. Smisao ljudskoga opstanka tako postaje ekonomska priskrba najvećih mogućih masa u svrhu zadovoljenja najraznovrsnijih potreba (prema mjerilu sreće najvećega broja).

7. IDOLIZACIJA MASE

Masa je ono što danas u argumentacijama služi kao izraz onoga posljednjega čemu treba služiti i nad čime nema nikakve zbilje. No ona je postala obmanjujućom riječju, kako bi se čovjeka moglo promišljati u kategoriji pukoga mnoštva.

Međutim, masa nije nositelj onoga bitnoga za čovjeka. Svaki je čovjek više od člana mase i ne smije se u masi izgubiti, jer time gubi i svoj ljudski bitak. Pozivanje na masu u stvari je sofisticirani bijeg od sebe, oslobođenje od odgovornosti za uzlet od pravoga čovjeka.

Le Bon izrazito negativno opisuje djelovanje gomile. On smatra da su one podobne samo za razaranje i da njihova vladavina uvijek predočuje barbarsku fazu. Le

Bonovo i Gassetovo mišljenje tu se poklapa jer i jedan i drugi smatraju da su za stvaranje i promicanje civilizacije zaslužne male aristokracije, a nikada gomile, koje mogu civilizaciju samo oboriti.

Naime, civilizacija u sebi sadrži elemente poput pravila, stege, prijelaz s instinktivnoga na racionalno, viši stupanj kulture koje mase nikada ne bi mogle same ostvariti i zato su im potrebne intelektualne, elitne manjine.

Jaspers razlikuje dvije vrste jezika prisutne u današnjoj situaciji, jezik zastiranja i jezik pobune. Jezik zastiranja jest povlađivanje apsolutizacije te ustrajanje u njoj, on nastoji očuvati rad i red, dok jezik pobune izdvaja pojedinačno i osvjetljuje ga, on opravdava buntovništvo.

U većini je prisutan jezik zastiranja i nemoć koja se očituje u tome da svatko zna da bi nešto trebalo učiniti, no nitko ne zna što, te nema stvarnoga djelovanja već se sve svodi na retoriku i patetiku.

8. NEDOSTATAK ODLUČNOSTI

Ako je postojanje samo poredak opskrbe masa, onda duh postaje sredstvo. Čovjeku koji je pretopljen u sredstvo nedostaje ono što mu daje vrijednost i dostojanstvo.

Jaspers također spominje i proces niveliranja, stvari postaju iste za sve a i površne, ništavne i ravnodušne. Za sve kulture, čitavu kuglu zemaljsku, stvari postaju iste; nosi se ista odjeća, gleda ista televizija, iste tradicije je osvajaju, iste manire... sve se miješa umjesto da se nastoji prići komunikaciji u heterogenom.

Gubitak supstancije tako napreduje nezaustavljivo i posvuda je masa prosječnosti, koja sadrži i specifično nadarene funkcionare aparata koji ga koncentriraju i uspinju se po njemu.

Gasset govori o čovjeku mase koji se miješa u sva pitanja javnoga života sa svojim idejama, no u njegovim idejama nema nikakvoga kriterija istinitosti i nikakvih načela po kojima se diskusije vode. Ako nema niza načela kojima se treba služiti u diskusiji, nema kulture, pošto su ta načela u stvari načela kulture. Kada nema kulture, ostaje barbarstvo koje znači odsustvo svake norme i upravo to barbarstvo prijeti svakom društvu u kojem se nameću mase.

9. ZAKLJUČAK

Na kraju se čini bitnim naznačiti kako Jaspers nudi način na koji bi mogao nastati novi svijet iz sadašnje krize:

- 1) Posredstvom države čovjek stiže sebe, i tu je bitna *volja za svoju cjelovitost*, a sam poredak opstanka čovjekovoj bi volji onda postao sredstvom (umjesto obratno, kako je bilo do sada, da je čovjek samo sredstvo, zamjenjiva funkcija u poretku opstanka).

2) Duhovnim stvaranjem, kojim čovjek postiže svijest o svojem biću.⁵

Smatramo da bi se trebalo složiti s time da je masovni poredak uvjetovan racionalizacijom i mehanizacijom, te da svodi pojedinca na funkciju masovnoga aparata. Masa je također obilježavanje prosječnosti, po nekima i dekadencije čovjeka, što se poglavito odnosi na neorganiziranu masu te je, u najviše slučajeva, znak barbarstva i destrukcije. No, čini se, dok je s jedne strane masa prikazana kao nešto »opasno« i sposobno za pobunu i prihvaćanje svijeta u svoje ruke, kao kod Gassetta, s druge je strane ona nekakva bezličnost, kojom je vrlo jednostavno manipulirati, tj. masa u tom drugom slučaju ni sama ne zna što hoće te joj je potreban vođa s kojim se poistovjećuje i koji je u nekim slučajevima začetnik totalitarizama i diktatura. Masa tako postaje višeznačna što nije posebno naglašeno osim kod Le Bona koji opisuje sposobnost mase, tj. gomile, za najveću destrukciju, ali i najvišu etičnost.

Zanimljivo je i to da, iako se u većini odrednica mase autori slažu, postoje i neke razlike koje ih vode do različitih zaključaka i to pogotovo u pitanju vođe. Tako dok Le Bon govori o hipnotiziranosti gomile vođom i tu zastaje, Freud se okreće libidu i pojašnjava psihološki koliko je u stvari uloga vođe moćna i koje ona posljedice, pogotovo političke, (na što se nastavlja Neumann), može imati za čitavo društvo. Jaspers vođu označava bezličnim poput aparata i nesposobnim poput gomile. Jaspers ipak prilazi tematici čisto filozofski čak kritizirajući sociologiju, antropologiju i psihologiju govoreći o pogubnom značenju masa i masovnoga poretka na ljudski bitak i krećući se u smjeru filozofije egzistencije, kroz čiju ga prizmu moramo promatrati. Mase su, ako zanemarimo neke razlike u mišljenjima pojedinih autora, glavni, ili barem jedan od glavnih negativaca za društvo, odgovorne ne samo za neke razorne društvene poretke, nego i za psihološke promjene u čovjeku kada se nađe u njoj pa čak i za nepovoljnu duhovnu situaciju, gubljenje vrijednosti, ciljeva i volje. Za sve je to kriv čovjek-masa (što je pogotovo izraženo kod Gassetta, nešto manje kod Jaspersa i Le Bona).

Čini se da je u bavljenju značenjem i utjecajem mase jako važno odabrati pravi pristup, tj. ne zadržati se samo na psihološkom, ili sociološkom, ili pak filozofskom, nego pokušati ujediniti sve te pristupe da bi se mogla dobiti prava slika masa sa svim negativnim ali i pozitivnim odrednicama kako nje same tako i pojedinca i samih njegovih motiva ulaženja u masu, ili, kod nekih, ne ulaženja u masu,

⁵ Jaspers se također oslanja na svojevrstu elitu duha koja se ozbiljuje kao filozofski život i koja je jedina nada za ostvarenje samobitka u masovnom poretku. »Naše filozofsko mišljenje ide kroz taj nihilizam koji je, naprotiv, oslobađanje za pravi bitak. Preporodom našeg bića u filozofiranju izrasta svagda ograničeni smisao i vrijednost konačnih stvari, pomoću njih biva izvjesna obilaznost putova preko njih, ali se u isti mah tek stječe temelj odakle je moguće slobodno ophođenje s tim stvarima.« (Jaspers, K. Izvori filozofije i ono obuhvatno, »Suvremena filozofija zapada«, München 1955.)

tj., prisustva u eliti. Zaista, zašto je netko čovjek- masa, a netko drugi nije? Jesu li tu odlučujuće psihološke odrednice? Imaju li ljudi elite manje izražen libido, tj. manje zamršenih neurotičnih simptoma pa zbog toga ne sudjeluju u afektivnoj identifikaciji? (Do tog pitanja dolazimo spajanjem sociološkoga i psihološkoga pristupa problemu). Ako se izabere samo jedan način istraživanja, bojimo se da ne dolazi do prave definicije pojma mase, već do prilično jednoznačnoga gledanja na taj problem.

Mislimo da je tema mase vrlo kompleksna i da je, možda, u njezinu proučavanju primjerenije poći od pojedinca, odnosno psihološkim putem, nakon toga sociološki, a tek na kraju filozofski, a ne uzimati masu tj. gomilu zdravo za gotovo i upozoravati na njezine nedostatke ili prednosti, pokušavajući je okriviti ili učiniti zaslužnom za neku povijesnu situaciju.

LITERATURA

Adorno, Theodor W. i Horkheimer, Max: *Sociološke studije*. Zagreb: Školska knjiga, 1980.

Le Bon, Gustave: *Psihologija gomila*. Zagreb, 1989.

Freud, Sigmund: *Budućnost jedne iluzije*. (poglavlje: 'Masovna psihologija i analiza Ja'), Zagreb: Naprijed, 1986.

Gasset, Jose Ortega: *Pobuna masa*. Gradac, 1988.

Jaspers, Karl: *Duhovna situacija vremena*. Zagreb: Matica hrvatska, 1998.

Kuvačić, Ivan: *Sociologija*. Zagreb: Školska knjiga, 1987.

Neumann, Franz: *Demokratska i autoritarna država*. Zagreb: Naprijed, 1992.

Igor Bezinović

Filozofski fakultet, Zagreb

Filozofija/sociologija

Determinizam i slobodna volja

1. UVOD

Tema ovoga rada jest odnos između determinizma i slobodne volje. Čovjek na osnovi intuicije smatra da posjeduje osobnu slobodu odlučivanja, ali ukoliko razmotri činjenicu da su i njegovi postupci determinirani, pojam osobne slobode postaje znatno manje evidentan. Ovim se radom pokušava razjasniti nekoliko problema koji su zaokupljali mislioce kroz sva razdoblja historije filozofije, od antike do danas – je li svijet u potpunosti deterministički ustrojen, u kojoj su mjeri ljudski postupci determinirani vanjskim faktorima, postoji li mogućnost izbora u apsolutno determiniranom svijetu, te u kojim se situacijama čovjek treba smatrati odgovornim za svoje postupke. Ovim radom ne želi se problemu pristupiti historijski, opisujući razmišljanja pojedinih filozofa kroz historiju filozofije, niti se žele obuhvatiti sve implikacije determinizma; prije svega želi se razjasniti terminološku pomutnju nastalu nedosljednim korištenjem pojmova vezanih uz determinizam i slobodnu volju, te se na osnovi jednoznačno utvrđenih termina želi objasniti posljedice determinističkoga (osobito fizikalističkoga) sagledavanja svijeta na moralni život ljudi.

S ciljem sustavnoga pristupa temeljnim problemima rada utvrđen je sljedeći raspored u sedam poglavlja: u uvodu se nastoji predstaviti sama struktura rada i tema koja je u njemu obrađena, a u drugom su poglavlju predstavljeni pojmovi relevantni za shvaćanje problema odnosa determinizma i slobodne volje. Pritom svaki pojam nije objašnjen kroz pojedine filozofske pristupe, već se s neutralnoga stajališta pokušalo odrediti analitički najkorisnije značenje svakoga od izabranih pojmova. U trećem poglavlju detaljnije je razjašnjen sam termin determinizma: navedeno je koja se sve shvaćanja determinizma koriste u filozofiji, znanosti i svakodnevnom govoru, te koje sve vrste determinizama postoje. U četvrtom je poglavlju izdvojen fizikalni determinizam, kao najkorisnije shvaćanje determinizma za ovaj rad, te se objašnjava shvaćanje determinizma u klasičnoj, Newtonovoj fizici, te u suvremenoj, kvantnoj fizici. Peto poglavlje jest ključno poglavlje koje se zasniva na tvrdnjama iznesenim u prethodnim poglavljima – u njemu se uvodi termin slobodne volje, te se predstavljaju deterministički i indeterministički pristupi za objašnjenje mogućnosti (odnosno nemogućnosti) postojanja slobodne volje u determiniranom svijetu. Cilj je šestoga poglavlja dodatno razjasniti u kojoj je mjeri determinizam vezan za čovjekovu moralnost time što se sagledava nužnost postojanja odgovornosti, nagrade i kazne u svakoj ljudskoj zajednici. U zaključku (sedmom poglavlju) nastoji se konačno ustanoviti koje posljedice proizlaze iz stajališ-

ta da ne postoji slobodna volja, te koje proizlaze iz teze da je čovjek biće koje je u stanju slobodno birati.

2. OBJAŠNENJE KLJUČNIH POJMOVA

Kako bi se problemu odnosa determinizma i slobodne volje moglo pristupiti na što objektivniji način, važno je prije upuštanja u samu raspravu odrediti značenje ključnih pojmova. Pritom se javlja otežavajuća okolnost što pojedini termini imaju različita značenja kod različitih autora – svaki autor, naime, prilagođava značenje termina svojem govornom sklopu i svojim filozofskim intencijama. U ovom radu pokazat će se da mnogi sukobi u raspravi o postojanju slobodne volje gotovo nestaju ukoliko uvidimo da oni počivaju samo na različitim tumačenjima pojedinih termina, a ne na istinskom neslaganju oko nekih filozofskih pretpostavki. Hume je u skladu s time zaključio da »ne postoji filozofski problem slobodne volje, već je cijela rasprava samo jezičnog tipa« (Taylor, 1967:366). Važno je napomenuti da odredbe odabranih termina u ovom poglavlju nisu primjenjive na interpretaciju svih filozofskih teorija – pojmovi su ovdje objašnjeni samo radi kvalitetnijega predstavljanja i rješavanja problema unutar ovoga rada. Dva najvažnija pojma (determinizam i slobodna volja) dodatno su obrađeni u trećem, odnosno petom poglavlju.

Osnovni pojam u ovom seminarskom radu jest *determinizam*. Pod determinizmom općenito razumijemo »shvaćanje o posvemašnjoj određenosti svih pojava« (Filipović, 1989:68). Drugačije formulirano, determinizam je »doktrina prema kojoj svaki događaj ima uzrok« (Blackburn, 1996:102). Pojam determinizma iscrpnije je prikazan u sljedećem (trećem) poglavlju, pa su zato ovdje navedene samo ove dvije definicije.

Fatalizam je pristup životu prema kojem »je svako zbivanje u svijetu i svako ljudsko ponašanje unaprijed određeno i prema tome neizbježno« (Filipović, 1989:104); odnosno, neovisno o našim htjenjima, posljedice će uvijek biti iste. Dok je determinizam isključivo znanstvena pretpostavka, fatalizam se shvaća kao »doktrina prema kojoj ponašanje čovjeka ne utječe na izvanjske događaje« (Blackburn, 1996:137). Lako je zamijetiti da je deterministički fatalizam zapravo kontradikcija, iako fatalizam proizlazi iz determinizma, iz uviđanja nužnosti. Fatalisti, naime, ističu nemogućnost utjecaja ljudskoga ponašanja na ishod budućnosti, dok deterministi uviđaju da je čovjek isto dio prirode, pa prema tome i ljudski postupci mogu uvjetovati razvoj događanja.

Prema načelu *kauzalnosti* (uzročnosti) »pojava C je nužni uzrok posljedice E u slučajevima kada se C dogodi nužno je da se i E dogodi ukoliko se nešto ne ispriječi« (Anscombe, 1971:23). *Kauzalni zakon* (zakon uzročnosti) jest načelo prema kojemu »svaka pojava, promjena, događaj ima svoj uzrok« (Filipović, 1989:168). Na kauzalni zakon ukazuju pravilnosti, odnosno stalne relacije – za te relacije se ne smatra da nastaju proizvoljno, već se shvaćaju kao rezultat stalne i nužne relacije uzročnosti (Bohm, 1972). Na osnovi spoznaje tih stalnih relacija stvaramo pojam determinizma kao »doktrine o kauzalnoj nužnosti« (Moschetti, 1957:1522).

U trećem poglavlju objašnjeno je da odredba determinizma pomoću kauzalnosti (najčešće korištena odredba) nije jedina moguća, a možda ni najbolja odredba, dok je pritom opisana i veza između determinizma i kauzalnosti.

»*Indeterminizam* je gotovo u svim radovima shvaćen jednostavno kao negacija determinizma« (Butterfield, 1998:34). Dakle, budući da je u ovom poglavlju determinizam određen pomoću kauzalnosti, pod indeterminizmom se misli na »stajalište da neki događaji nemaju uzrok« (Blackburn, 1996:190). Iako se na prvi pogled čini da ne postoje pojave koje nisu uzrokovane, *kvantna fizika* zastupa i dokazuje suprotno stajalište. Prema kvantnoj fizici pojavama u mikrosvjetu (na razini elektrona) ne vladaju striktni kauzalni zakoni, već se budućnost može predvidjeti samo zakonom vjerojatnosti zbog fluktuacija u kretanjima elektrona (Sesardić, 1984). »Izvodi se zaključak da se nikakvim eksperimentima ne mogu ustanoviti uzroci tih fluktuacija u rezultatima pojedinačnih mjerenja, te da one, u stvari, nemaju nikakvog uzroka« (Bohm, 1972:158).

Pojam *slobodne volje* problematičnije je odrediti od svih ostalih ključnih pojmova zbog toga što ga svaki autor razumije na donekle drugačiji način. Neka od najčešćih značenja slobodne volje jesu: sposobnost izbora između različitih mogućnosti, sposobnost stvaranja novih alternativa, sposobnost donošenja odluka neovisno o vanjskim uvjetima, sposobnost donošenja racionalnih odluka, neovisnost subjekta o drugim subjektima i neovisnost subjekta o nekim prirodnim zakonima (Taylor, 1967). Pokušati jednoznačno odrediti pojam slobodne volje bilo bi u ovom trenutku kontraproduktivno jer bi se time onemogućilo razumijevanje nekih filozofskih pretpostavki u petom poglavlju. U petom poglavlju pokazano je da je za razumijevanje pojedinih teza potrebno biti upoznat s različitim značenjima toga termina.

Poteškoća pri određivanju značenja pojma *odgovornosti* može se vidjeti na sljedećem primjeru – u Blackburnovu rječniku stoji: »peoples« *responsibilities* are those things for which they are accountable« (Blackburn, 1996:329). Pritom uvidamo da je učinjen oblik logičke pogreške *circulus vitiosus* jer je odgovornost definirana svojim sinonimom. Upotreba termina odgovornost može se deskriptivno odrediti, tvrdeći da su ljudi odgovorni za neku pojavu kada su isključivo oni uzrok te pojave. Pitanje u kojem se trenutku čovjek može shvatiti kao isključivi uzrok neke pojave javlja se u dilemi determinizma koja je obrađena u šestom poglavlju.

3. RAZLIČITA SHVAĆANJA POJMA DETERMINIZAM

U svakodnevnom govoru pojam determiniranosti koristi se kao sinonim za pojmove predodređenosti ili određenosti. Tako se govori o biološkom, geografskom, kemijskom, tehnološkom, ekonomskom i raznim drugim vrstama determinizama (Šušnjić, 1973). Pritom se javlja i pojam dominantnoga determinizma, čime se misli na onaj faktor koji najviše utječe na proučavanu pojavu. Jasno je da u filozofskim raspravama nije poželjno upotrebljavati takvo shvaćanje jer se njime gubi određene determinizma kao univerzalne i stalno prisutne pojave, te se svako područje predstavlja kao odvojeno od drugih.

U filozofiji se mogu najgrublje izdvojiti tri shvaćanja termina determinizam – metafizički, psihološki i fizikalni determinizam. Prema *metafizičkom* determinizmu »apsolutna nužnost vlada svim bićima i njihovim odnosima« (Moschetti, 1957:1522), te se ljudsko htijenje razumije kao dio cjeline uređenoga svijeta. Prema ovom pristupu ne možemo razlikovati pojedine vrste determinizma jer je on shvaćen kao opća i nepromjenjiva zakonitost. »Većina modernih determinističkih teorija primijenjenih na ljudsko ponašanje nazivaju se teorijama *psihološkog* determinizma« (Taylor, 1967:365). U psihološkom determinizmu ljudska se volja predstavlja određenom u tom smislu da svaka ljudska odluka ne može biti drugačija od onoga kakva upravo jest. *Fizikalni* (znanstveni) determinizam jest shvaćanje prema kojem se uređenost pojava može objasniti pomoću znanstvenih zakona, dakle pomoću odnosa uzroka i posljedice, te se na osnovi toga mogu predvidjeti buduća stanja pojava (Moschetti, 1957).

Uz ova tri osnovna shvaćanja u filozofiji se često koriste i termini etičkoga, logičkoga i teološkoga determinizma. *Etički* determinizam jest učenje prema kojem su svi voljni postupci čovjeka nužno determinirani isključivo spoznajom »dobra«. *Logički* determinizam bavi se istinitošću tvrdnji koje govore o budućnosti. Tako zastupnik logičkoga determinizma tvrdi da ljudski postupci nisu slobodni i da je sve neizbježno jer je oduvijek bilo istina da će se desiti upravo ono što će se vremenom i desiti. Drugim riječima, budućnost je određena u istom smislu kao i povijest. *Teološki* determinizam oblik je metafizičkoga determinizma prema kojem je sve apsolutno ovisno o postojanju i osobinama Boga (Taylor, 1967).

Za ovu raspravu važno je navesti i određenje determinizma u znanosti. »Sve od razvoja moderne znanosti u 17. stoljeću, pod determinizmom se smatrao zakon o univerzalnoj kauzalnosti« (Butterfield, 1998:34). Takva odredba također je predstavljena i u prethodnom poglavlju. Razvojem kvantne fizike pokazalo se da svijet nije isključivo kauzalno uređen, te da bi stoga bilo korisno stvoriti veću razliku između termina determinizam i kauzalnost. Tako je formulirana tvrdnja da su dva identična sustava determinirana ukoliko možemo reći da će u svim budućim stanjima biti identični (Butterfield, 1998). Jednostavnije rečeno, zamislimo li dva identična svemira, koji su u jednom trenutku identični i njima vladaju identični zakoni, možemo zaključiti da su oni deterministički uređeni ukoliko i dalje budu identični u svim budućim stanjima. Ako ovako shvatimo determinizam, možemo reći da je klasična fizika u nekim slučajevima indeterministička, dok je kvantna fizika u nekim slučajevima deterministička. Kako se termini *uzročnost*, *predvidljivost* i *dogadaj* ne koriste jednoznačno u većini fizikalnih teorija, bilo je potrebno odrediti determinizam neovisno o njima. Tako se u znanosti stvorila i jasna distinkcija između uzročnosti i determinizma – »za neku pojavu možemo reći da je uzrokovana tek nakon što se dogodila, ali je determinirana i prije nego što se dogodila« (Anscombe, 1971:16).

Svim navedenim određenjima determinizma zajedničko je prihvaćanje prvoga aksioma determinizma – ni jedna stvar ne nastaje ni iz čega, niti se pretvara ni u što (vrsta zakona očuvanja energije). Sva se određenja osim posljednjega slažu i oko

drugoga aksioma determinizma – ništa se ne dešava proizvoljno i nezakonito (Šušnjić, 1973). Posljednje određenje korisnije je u znanosti, ali s obzirom na to da ne priznaje nužnost kao osobinu determinističkoga sustava, nije prikladno za korištenje u diskusiji o slobodi volje.

4. FIZIKALNI DETERMINIZAM

Prema fizikalizmu, na svijetu postoje samo fizikalni entiteti koji se ponašaju po zakonima fizike, te se svijet može objasniti isključivo na znanstveni način. Ljudsko ponašanje je prema tome također svedivo na promjene na razini materije (Sesardić, 1984).

Fizikalno shvaćanje determinizma znanstveno je objašnjivo i uglavnom provjerljivo, dok se ostala shvaćanja temelje samo na spekulaciji i zdravom razumu. Zbog toga su razloga »filozofi pretpostavljali da su trenutno prihvaćene fizikalne teorije najbolji vodič za shvaćanje prirode determinizma« (Butterfield, 1998:33). Drugim riječima, filozofi su svoje pretpostavke gradili na znanstvenim dostignućima koja su ih inspirirala. U povijesti fizikalnoga razmatranja determinizma izdvajaju se dva razdoblja: razdoblje klasične, Newtonove fizike i razdoblje kvantne fizike nastale početkom dvadesetoga stoljeća, koje traje do danas. U ovom su poglavlju sagledana oba znanstvena pristupa determinizmu.

4.1. *Determinizam u klasičnoj fizici*

Newtonov mehanicistički pristup shvaćanju stvarnosti »sugerira postojanje prostog i racionalno shvatljivog mehaničkog procesa u osnovi sve te prividne različitosti, suprotnosti i proizvoljnosti kvaliteta« (Bohm, 1972:89). Drugim riječima, Newton je prividnu nepravilnost događanja u svijetu sveo na ograničeni skup općih zakona. Dok su kvalitativni zakoni, karakteristični za antiku i srednji vijek, bili samo načelno postavljeni i zbog toga većinom neprimjenjivi, Newtonovi zakoni omogućili su kvantitativna predviđanja i točniju provjeru zakona (Bohm, 1972).

Newtonovi uspjesi da svijet prikaže jedinstvenim inspirirali su Laplacea da zaključuje kako svijetom vladaju nepromjenjivi kauzalni zakoni, te da je svijet u potpunosti determiniran. Laplace je determinizam formulirao pomoću termina uzročnosti i predvidljivosti. Postavio je tezu prema kojoj bi postojanje bestjelesnoga, atemporalnoga i sveznajućega demona ili »superbića« omogućilo određivanje svih prošlih i predviđanje svih budućih stanja. Ukoliko bi to superbiće poznavalo točno stanje svemira u jednom trenutku, te sve zakone koji vladaju tim svemirom, bilo bi u mogućnosti znati stanja svemira u svim trenucima prošlosti i budućnosti. Laplace je sam zaključio da ćemo zauvijek ostati beskonačno udaljeni od takvoga uma, a njegova tvrdnja o nemogućnosti postojanja takvoga savršenoga predviđača je i logički (Popper) i znanstveno (Heisenberg) potvrđena; nemoguće je naime potpuno utvrditi početno stanje determiniranoga sustava (Sesardić, 1984).

Laplaceova teza da svijetom vladaju mehanicistički zakoni dovedena je u pitanje još za vrijeme najvećih trijumfa mehanicizma i to »formuliranjem osnovnih zakona elektromagnetskog polja, razvojem kinetičke teorije plinova i počecima statističkog zasnivanja zakona termodinamike« (Bohm, 1972:90). Konačni krah neograničene vjere u sveopću primjenjivost Newtonovih zakona kretanja desio se razvojem kvantne teorije – dokazano je da »na mikrorazinama dolazimo do područja na kojem Newtonova mehanika jednostavno više ne vrijedi« (Anscombe, 1971:15). Ipak, neprimjenjivost pretpostavki kvantne teorije na makrorazine u većini slučajeva je po nekima pokazala »neopravdanost pokušaja izlaženja van granica mehanicističke filozofije« (Bohm, 1972:220).

4.2. Indeterminizam u kvantnoj fizici

U tridesetim godinama dvadesetoga stoljeća kvantna teorija i teorija relativnosti postale su najatraktivnije i najprihvaćenije fizikalne teorije. Teorija relativnosti o problemu uzročnosti nije iznijela nove teze, pa zato i nije relevantna za razmatranje problema determinizma. Kvantna teorija, međutim, uvodi pojam indeterminizma i probabilističkoga predviđanja. Iako se prema kvantnoj teoriji uslijed indeterminizma pojave na elektronskoj razini ne mogu precizno opisati ni izmjeriti, one se ipak mogu statistički predvidjeti. »Slučajni događaji fluktuiraju unutar velikog opsega mogućnosti, ali tako da statistički prosjek ima pravilno i približno predvidljivo ponašanje« (Bohm, 1972:66). Dakle, prirodni zakoni ne mogu se univerzalno utvrditi, ali se mogu iskazati pomoću termina vjerojatnosti, to jest na osnovi statistike određuju se buduće promjene mjerenih pojava. Probabilistički karakter kvantne teorije nije moguće predstaviti kao rezultat nekoga skupa determinističkih zakona – ne mogu se ni teoretski otkriti uzroci nepredvidljivosti kretanja elektrona. Ipak, pokazalo se da je mehanicizam primjenjiviji u području kvantne fizike nego što se to prije mislio – »kvantna mehanika je prirodni nastavak mehanicističkog stava klasičnih fizičara, prilagođen činjenici da teorija ima probabilističku, a ne determinističku formu« (Bohm, 1972:180). Velika zasluga kvantne fizike je ta što je konačno dokazala da znanstveno istraživanje ne može dovesti do spoznaje prirode potpuno oslobođene grešaka.

U iduća dva poglavlja prihvaćeno je shvaćanje determinizma kao univerzalne uzročne zakonitosti svijeta i njegove potpune određenosti; prema tom određenju, klasična fizika ima deterministički, a kvantna fizika indeterministički karakter.

5. TEORIJSKI PRISTUPI ODNOSU DETERMINIZMA I SLOBODNE VOLJE

Ukoliko se smatra da čovjek ima slobodnu volju, to jest mogućnost izbora između najmanje dviju alternativa, tada se mora odbaciti shvaćanje čovjeka kao elementa kauzalnih lanaca u determiniranom svijetu. Time se remeti znanstvena slika o čovjeku čije su odluke nužno uvjetovane striktnim kauzalnim zakonima (općenitije, zakonima prirode).

»Sloboda je pretpostavka moralnosti. Bez slobode, osnovne moralne kategorije kao što su odgovornost i zasluga ne bi se mogle ni postaviti« (Pavićević, 1962:55). Drugim riječima, ukoliko se čovjeka shvaća kao moralno biće, tada ga se mora shvatiti i kao biće koje je sposobno postupati drugačije nego što to čini. Deterministički stav, međutim, nameće tezu da je svaka pojava u svijetu upravo i jedina moguća pojava u prostoru i vremenu. Stoga i ljudski postupci ne mogu biti drugačiji od onoga kakvi upravo jesu.

Iako ljudi intuitivno osjećaju da mogu biti nezavisni od vanjskih utjecaja, te da sami mogu formirati budućnost (pošto ona ovisi o njima), filozofi su prisiljeni preispitati mogućnost postojanja slobode kao izbora u determiniranom svijetu. U historiji filozofije razvili su se različiti pristupi odnosu determinizma i slobodne volje. Problemu se pristupalo na mnogo načina, od kojih su neki bili uspješniji i originalniji od drugih. U ovom se poglavlju kroz teorijske pristupe objašnjava koje posljedice determinističko i indeterminističko poimanje svijeta ima za ljudsku slobodnu volju i moralnost.

5.1. Deterministički pristup

U filozofiji se sve do pojave kvantne teorije nije mnogo razmatralo postojanje slučajnosti, već se većinom prihvaćalo da je svijet deterministički uređen. Filozofe je, dakle, većinom zanimalo odnos općih kauzalnih zakona koje zdravorazumski indukcijom spoznajemo i slobodne volje koja nam se čini očevidnom. U pokušaju rješenja problema javila su se tri gledišta, od kojih sva tri u manjoj ili većoj mjeri priznaju postojanje determinizma. U tim raspravama više nije problem vladaju li svijetom nepromjenjivi zakoni, pošto se one vode na metafizičkoj, a ne epistemološkoj razini (Young, 1994). Važno je zamijetiti da »i fizički fenomeni i ljudske aktivnosti mogu biti determinirani bez obzira na to možemo li ih predvidjeti ili ne« (Young, 1994:534), pa se stoga u raspravama općenito pretpostavlja da svijet jest determiniran. Dakle, ovdje je osnovni problem treba li zadržati vjeru u slobodnu volju u posve determiniranom svijetu.

5.1.1. Deterministički inkompatibilizam

Termin inkompatibilizam obuhvaća značenja indeterminizma, libertarijanizma i determinističkog inkompatibilizma. Pod inkompatibilizmom se u literaturi obično govori o determinističkom inkompatibilizmu, koji najčešće zastupaju materijalistički filozofi.

»Inkompabilizam je teza prema kojoj ne mogu istovremeno biti istinite tvrdnje da determinizam postoji i da slobodna volja postoji« (Young, 1994:536). William James inkompatibilizam je nazvao čvrstim determinizmom (engl. *hard determinism*). »Čvrsti deterministi jesu oni koji tvrde da niti jedan čovjek ne može biti nešto drugo od onoga što jest, te je zato diskusija o moralu iracionalna i neprimjenjiva na čovjeka« (Taylor, 1967:368). Čovjek prema njima nikada ne može biti odgovoran za svoje postupke, niti za njih može biti nagrađivan ili kažnjavao, iz jednostavnoga razloga što nije mogao, niti može, niti neće moći biti ništa osim onoga što

jest. Inkompatibilisti pod slobodnom voljom smatraju mogućnost da se drugačije djeluje u potpuno istoj situaciji. Budući da polaze od pretpostavke kako je svijet deterministički uređen, zaključuju da je svaki čovjekov postupak rezultanta određenih uzroka, pa da stoga čovjek ne može imati slobodnu volju. Čovjek ne može naći uzroke svojim postupcima, te stoga smatra da je on njihov jedini uzrok: »Spinoza je usporedio čovjeka sa svjesnim kamenom koji misli da se slobodno kreće samo zato jer ne zna uzrok svoga kretanja« (Taylor, 1967:369).

Lako je primijetiti kako ovakvo razmatranje počiva na vrlo krutom i znanstvenom određenju slobodne volje, ali i da dosljedno povlači posljedice determinizma na čovjekovu moralnost. Ipak, inkompatibilistima se zamjera što su odabrali nelogičnu definiciju slobode, pa da stoga iz nje proizlaze za zdravi razum neobični zaključci (Sesardić, 1984). Pritom su prisiljeni negirati postojanje slobodne volje, odnosno negiraju ono što se svakom čovjeku čini evidentno. Ukoliko ne prihvatimo inkompatibilizam, ne prihvaćamo ni znanstvene i logičke dokaze, a ukoliko ga prihvatimo, dolazimo do zaključaka koji su za većinu ljudi apsurdni. Logičkom slijedu misli inkompatibilista ne može se naći zamjerka, ali posljedice koje proizlaze iz njihovih teza, čini se, neprihvatljive su ukoliko želimo voditi »normalan« život. Inkompatibilističko shvaćanje potpuno je logički jasno i jednoznačno. Za razliku od njega, preostala dva deterministička pristupa problemu stala su u obranu slobodne volje, trudeći se dokazati da čovjek može biti slobodan, izbjegavajući uznemirujuće i neugodne implikacije determinizma.

5.1.2. Metafizički libertarijanizam

I prema metafizičkom libertarijanizmu, sloboda i determinizam su nespojivi. Pritom se ne niječe postojanje determinizma u prirodi, ali se smatra da ljudski postupci ne moraju nužno biti determinirani. Tu tvrdnju zastupa i Kant, tipični predstavnik ovoga pristupa: »Kauzalitet na osnovi zakona prirode nije jedini kauzalitet na osnovi koga se mogu objašnjavati sve pojave svijeta. Radi njihova objašnjenja mora se pretpostaviti još jedan kauzalitet na osnovi slobode« (Kant, 1970:350). Kant slobodu shvaća kao »ono svojstvo kauzaliteta umnog bića po kojemu ono može djelovati nezavisno od tuđih uzroka koji bi ga određivali« (Pavićević, 1962:221). On pretpostavlja »apsolutni spontanitet uzroka koji sam sobom započinje jedan niz pojava koji teče po prirodnim zakonima« (Kant, 1970:352), odnosno pretpostavlja transcendentalnu slobodu koja sama može započeti neki kauzalni lanac.

U antitezi svoje Treće antinomije »Kritike čistog uma« ipak navodi i kontradiktorne teze, koje nisu u skladu s njegovim libertarijanizmom – smatra da bi postojanje slobode neovisne o svim zakonima utjecalo na neprekidno mijenjanje zakona prirode, te da transcendentalni oblik slobode može postojati samo izvan svijeta (Kant, 1970). Ipak, Kant smatra da praktički um koji nameće moralne zakone moralnom subjektu ima primat nad teorijskim umom (Pavićević, 1962).

Prema libertarijanizmu sloboda je mogućnost racionalnoga podvrgavanja moralnom principu, koje počiva na kontrakauzalnosti. Prema kontrakauzalnosti čovjek

ima mogućnost odlučivanja između alternativnih mogućnosti i to neovisno o određujućim faktorima kauzalnoga lanca (Sesardić, 1984). Dakle, prema libertarijanizmu postoje trenuci u čovjekovu životu kada nije determiniran vanjskim svijetom niti svojim karakterom, već može na osnovi svoje racionalnosti donijeti apsolutno slobodnu odluku.

Libertarijancima se može uputiti nekoliko značajnih prigovora. Polazi se od teze da su odluke o kojima oni govore samo slučajni, ničim uzrokovani postupci, prema čemu se zaključuje da osoba koja odlučuje ne kontrolira svoje odluke. Dakle, njezina sloboda nema nikakvu vrijednost (Young, 1994). Ukoliko pak polazimo od teze da su njezine odluke determinirane, javlja se inkompatibilizam. Libertarijanci su stoga prisiljeni negirati oba kontradiktorna pristupa – i determinizam i indeterminizam. Prema zakonu isključenja trećega, ne preostaje niti jedna treća mogućnost koja bi mogla biti istinita, te se zato sa sigurnošću može zaključiti kako je libertarijanizam logički neutemeljeni pristup. Dakle, ukoliko se kauzalni lanac pri donošenju slobodnih odluka ne prekida, radi se o inkompatibilizmu, a ukoliko se prekida, radi se o slučajnosti koja se ne može nazvati osobnom, a kamoli uvjetom koji omogućuje slobodnu volju (Sesardić, 1984). Iako teze libertarijanizma najviše odgovaraju našoj intuiciji, one su jednostavno logički i znanstveno neodržive, pa stoga moraju biti odbačene kao pogrešne.

5.1.3. Kompatibilizam

Kompatibilistički pristup, poput inkompatibilističkog, prihvaća da su svi ljudski postupci kauzalno objašnjivi (determinirani), ali pritom ne poriče postojanje osobne slobode. To uspijeva na taj način što jednostavno izmjenjuje značenje termina slobodna volja. Za kompatibiliste slobodna volja ne predstavlja mogućnost neovisnoga izbora između alternativnih mogućnosti, već je shvaćena kao mogućnost djelovanja u skladu s osobnim željama i razmišljanjima. Ovakvo shvaćanje slobode nije kontradiktorno pojmu kauzalnosti, već pojmu prisile. Prema Lockeu, »sloboda je mogućnost da djelujemo ili ne djelujemo prema našim željama i volji« (Taylor, 1967:366). Prema Humeu, ljudski postupci nisu neslobodni ukoliko su uzrokovani, već ukoliko su uzrokovani nečime izvan sfere ljudskih želja (Taylor, 1967:367). Dakle, prema kompatibilistima sloboda postoji svugdje gdje ne postoje ograničavajući uvjeti (engl. *defeating conditions*), koje shvaćamo kao ono što ograničava naše želje (Young, 1994). Pod ograničavajućim uvjetima tako možemo razumjeti na primjer zakone, zatvor, prisilni rad, zlostavljanje i slično.

Humeovo stajalište izvrsno ocrtava kompatibilistički pristup – prema njemu se svi filozofi slažu da su ljudski postupci determinirani i da su stoga prema inkompatibilističkom shvaćanju slobodne volje i neslobodni, ali pitanje je samo na koji način omogućiti da i sloboda i determinizam budu istovremeno istiniti (Taylor, 1967). Iako se može učiniti da je kompatibilizam samo očajnički pokušaj da se čovjek prikaže slobodnim u determinističkom svijetu, njegove se teze mogu prihvatiti kao savršeno logičko i potpuno prihvatljivo rješenje. Pojam slobode se, naime, i u svakodnevnom govoru koristi češće kao sinonim nesputanosti i samostalnosti, ne-

go kao sinonim kontrakuzalnosti. Stoga se ova krajnje jednostavna terminološka dosjetka nameće ne samo kao kvalitetan kompromis, već i kao rješenje gordijskoga čvora.

5.2. Indeterministički pristup

»Fizikalnim dokazom indeterminizma, neki su ga mislioci oduševljeno prihvatili kao upravo ono što će dokazati postojanje slobodne volje« (Anscombe, 1971:25). Ipak, ubrzo je pokazano da indeterminizam ni na koji način ne pomaže u dokazivanju postojanja slobodne volje kao kontrakuzalnoga odlučivanja, jer ne postoji povezanost između nepredvidljivosti kretanja elektrona i slobodnoga ljudskoga djelovanja ili shvaćanja čovjeka kao moralnoga bića.

Prije svega valja istaknuti tezu prema kojoj bi uvođenje mogućnosti čovjekova determiniranja indeterministički uređene prirode pomoću njegovoga slobodnoga odlučivanja bilo kršenje fizikalnih zakona. Drugim riječima, ljudska bi volja proturječila s indeterminističkim, statističkim zakonima, jer bi bila u stanju mijenjati statističku vjerojatnost pojave nekoga događaja (Anscombe, 1971). Nadalje, nije li indeterminizam upravo dokaz čovjekove neslobode? Ukoliko su njegovi postupci indeterminirani, nepredvidljivi i posve slučajni, po čemu su oni njegovi i po čemu mu oni omogućavaju djelovanje u skladu s njegovim željama? Prema Ayeru, ponašanje koje bi bilo proizvod čiste slučajnosti više bi sličilo ponašanju ludoga, nego ponašanju razumnoga slobodnoga čovjeka (Sesardić, 1984).

Iluzija inkompatibilističkoga shvaćanja slobode ovim je, čini se, konačno potvrđena. Ukoliko se prihvate dosad iznesene teze, nužno je zaključiti kako čovjek ne može biti slobodan u inkompatibilističkom smislu niti u determiniranom, niti u indeterminiranom svijetu.

6. DETERMINIZAM I MORALNA ODGOVORNOST

Prema *dilemi determinizma*, čovjek nikada nije odgovoran za svoje postupke. Ukoliko su njegovi postupci jednostavno dio kauzalnih lanaca u determiniranom svijetu, tada su se uzroci njegovoga ponašanja dogodili mnogo prije njegovoga rođenja, pa stoga nije na njih mogao utjecati. Prema tome, nije mogao drugačije postupiti, pa ga zato ne možemo smatrati odgovornim. S druge strane, ukoliko njegovi postupci nisu dio kauzalnih lanaca, već su slučajni, zaključujemo da nisu bili posljedice njegovih želja i namjera, pa prema tome, niti u ovom ga slučaju ne možemo smatrati odgovornim za njegove postupke. Drugim riječima, prema ovakvom rezoniranju čovjek ni u kojem slučaju nije odgovoran za pojave koje naizgled uzrokuje (Blackburn, 1996). »Ako čovjek nema moć birati i odlučivati u sklopu raznih utjecaja koji se na njega vrše, onda se on ne može smatrati odgovornim za svoje postupke« (Pavićević, 1962:55). Ukoliko osoba nije mogla postupiti drugačije, zašto je smatramo moralno odgovornom za svoje postupke?

Osoba se smatra moralno odgovornom za svoje postupke jer se smatra da je mogla drugačije postupiti, odnosno da je njezin postupak rezultat isključivo njezine vo-

lje. Prema takvom se opće prihvaćenom stajalištu metafizičkoga libertarijanizma podržava retributivni oblik kažnjavanja, odnosno kažnjavanje kao osveta za počinjeni zločin. Međutim, kako je libertarijanizam odbačen kao nekoherentan, moralno se sankcioniranje stoga mora razumijevati kao motivacijski faktor koji utječe na mijenjanje ljudskoga ponašanja (Sesardić, 1984). Dakle, nagrade i kazne utilitaristički služe isključivo za prevenciju budućih zločina i promicanje onoga što se shvaća dobrim, odnosno za očuvanje društvenih vrijednosti. »Kompatibilisti odbacuju retributivne osnove za moralno opravdanje kazne, te predlažu utilitaristički pristup« (Young, 1994).

Važno je primijetiti da bi ljudsko društvo potpuno drugačije izgledalo kada ne bi postojala moralna, pa stoga i pravna osnova za nagrađivanje i kažnjavanje. Ljudski osjećaj moralne odgovornosti nužan je za očuvanje vrste.

7. ZAKLJUČAK

Utjecaj fizikalističkoga i determinističkoga (odnosno indeterminističkoga) pristupa u svakodnevnom životu može se jasno uočiti u odnosu fizike i etike u helenističkoj filozofiji. Fizikalne su teorije u helenizmu bile prihvaćene kao vodiči za ispravno djelovanje. Stoici su prihvatili determinističko uređenje svijeta, te su stoga zaključili da je budućnost u jednakoj mjeri određena kao i prošlost. To je rezultiralo etičkim učenjem o ispravnosti prihvaćanja postojećega stanja, učenjem o savršenosti neuznemirenoga duha koji prihvaća sudbinu te općom pasivnosti. Epikurejci su s druge strane u neočekivanim otklonima atoma pronašli »mogućnost slobode u sklopu mehanički povezanih kretanja materije i zakonitosti događanja« (Filipović, 1952:33). Njihova fizika rezultirala je vedrim sagledavanjem života, optimizmom i odsustvom straha od smrti. Stoičko je determinističko shvaćanje u skladu s fizikalnim i logičkim zakonitostima, dok se epikurejsko zasnivanje slobodne volje u poglavlju 5.2 pokazuje neodrživim.

Čini se da se u raspravi o problemu slobodne volje filozof mora opredijeliti za determinizam ili za iluziju slobode u inkompatibilističkom smislu. Ukoliko determinističko sagledavanje života dovodi do apatije, a intuicija do sreće, postavlja se pitanje za što se opredijeliti? Hoćemo li iz racionalističkoga sagledavanja svijeta povlačiti radikalne zaključke i osjećati se bespomoćno i nesretno ili ćemo prihvatiti iluziju o vlastitoj slobodi i biti sretni?

LITERATURA

Anscombe, G. E. M.: *Causality and Determinism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

Blackburn, Simon: *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Bohm, David: *Uzročnost i slučajnost u savremenoj fizici*. Beograd: Nolit, 1972.

- Butterfield, Jeremy: »Determinism and indeterminism«. U: Craig, E. (ur.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 3. London: Routledge, 1998., Str. 33–39.
- Filipović, Vladimir: »Lukrecijev materijalistički životni nazor«. U: Tit Lukrecije Kar: *O prirodi*. Zagreb: Matica hrvatska, 1952., str. 33–35.
- Filipović, Vladimir: *Filozofijski rječnik*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1989.
- Kant, Immanuel: *Kritika čistog uma*. Beograd: Kultura, 1970.
- Moschetti, A. M.: »Determinismo«. U: Giacon, C. (ur.): *Enciclopedia filosofica*, 1. Venezia, Istituto per collaborazione culturale, 1957, Str. 1522–1524.
- Pavićević, Vuko: *Uvod u etiku*. Beograd: Kultura, 1962.
- Sesardić, Neven: *Fizikalizam*. Beograd: Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, 1984.
- Šušnjić, Đuro: *Kritika sociološke metode*. Niš: Gradina, 1973.
- Taylor, Richard: »Determinism«. U: Edwards, P. (ur.): *The Encyclopedia of Philosophy*, 2. London: Collier-Macmillan Limited, 1967., Str. 359–373.
- Young, Robert: »The implications of determinism«. U: Singer, P. (ur.): *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell Publishers, 1994., Str. 534–541.

Filip Erceg

Fakultet političkih znanosti, Zagreb
Politologija

O socijalizmu i komunizmu

Često čujemo da netko kaže: »za vrijeme socijalizma...« ili »nakon propasti komunizma«, iz čega proizlazi da su socijalizam i/ili komunizam već postojali, a da su propali.

No, je li socijalizam, odnosno komunizam, doista postojao? »Da, naravno, da je postojao«, odgovorila bi ogromna većina ljudi. Međutim, takav odgovor ne zadovoljava. On je naprosto netočan!

Socijalizam i komunizam, govoreći po Marxu, nikada nisu postojali, a kako nešto nije postojalo, to onda ne može ni propasti.

Sada se nameće pitanje, ima li uopće ikakve razlike između socijalizma i komunizma?

Pođimo prvo od etimologije tih pojmova.

Pojmovi »socijalizam« i »komunizam« porijeklo imaju u latinskim riječima *socius*, što u prijevodu znači drug, društvo, te *communis*, sa značenjem opći, zajednički, svačiji. I jedan i drugi pojam, dakle, upućuju na Društvo, Društvenost, Podruštvljenost.

Iz korijena tih riječi možemo već vidjeti što je zajedničko i socijalističkom i komunističkom poretku. Zajedničko im je društveno vlasništvo.

Nije naodmet reći koja je temeljna razlika između državnoga i društvenoga vlasništva. Svaki ekonomski sistem možemo na temelju vlasništva označiti kao klasni ili besklasni. Okosnica je kapitalističkoga sistema privatno vlasništvo, ali njemu nije strano ni državno vlasništvo. Naprotiv, državno vlasništvo u nekim građanskim teorijama ima izuzetno važnu ulogu. Ipak, državno vlasništvo okosnica je takozvanih sorealističkih, odnosno etatističkih sistema, koji su preživjeli još jedino u Kini, Vijetnamu, Sjevernoj Koreji, Kubi, te možda u još ponekoj zemlji. No, čak i u najrigidnijim etatističkim sistemima ima donekle i privatnoga vlasništva (sitni obrti, uslužne djelatnosti i slično).

I privatno i državno vlasništvo, znači i kapitalizam i etatizam – stvaraju klasno društvo. Kako kaže dr. Branko Horvat: »U tom smislu dva sistema su slična, a oba su istovremeno temeljno drugačija od trećega – socijalizma.«

Socijalizam treba značiti prvu fazu besklasnoga društva; u njemu više nema klase vlasnika sredstava za proizvodnju. Prvi put je u povijesti primijenjeno načelo: svakome prema radu. Dakle, nema prisvajanja dohotka od kapitala, ni privatno ni zajednički, već isključivo od svojega rada.

Otklonjeni su i eksploatatorski odnosi: »1. svaki član društva ima pravo na rad, 2. svaki član društva ima pravo da se natječe za bilo koji posao u skladu s vlastitim sposobnostima (i u skladu s opisom posla), 3. svaki član društva ima pravo sudjelovati u upravljanju pod jednakim uvjetima.« (Horvat)

Iz ovoga potonjega vidimo da je samoupravljanje neizostavna komponenta društvenoga vlasništva, a to će reći – socijalizma. Kroz samoupravljanje demokracija dolazi do ponovnoga izražaja. Za Edvarda Kardelja, »samoupravna demokracija upravo opće društvene interese identificira sa samoupravnim interesima radnog čovjeka, odnosno zbiljskog građanina kao nosioca konkretnog kompleksa privatnih i društvenih interesa.«

Mogli bismo stoga, radi jasnoće, ispisati kratku formulu socijalizma. Socijalizam = demokracija = društveno vlasništvo = samoupravljanje = besklasno društvo.

Uz društveno vlasništvo, kao ekonomsko-pravni oblik vlasništva, još je značajan (ako ne i značajniji) humanizam, kao opće prožimajući duh poretka.

Zašto i humanizam? Zato jer socijalizam i komunizam, to treba naglasiti, predstavljaju povratak »čovjeka sebi kao društvenog, tj. čovječnog čovjeka«.

Prema tome, društveno vlasništvo i humanizam čine okosnicu socijalizma i komunizma. Jedno bez drugoga ne može. Jedno je s drugim povezano. Bez društvenoga vlasništva socijalizam i komunizam nisu mogući. Ali, samo društveno vlasništvo nije dostatno da bi socijalizam bio socijalizam i da bi komunizam bio komunizam.

Društvenom vlasništvu je, stoga, potreban humanizam, ali ni humanizam nije humanizam bez društvenoga vlasništva.

Nekadašnje takozvane socijalističke i takozvane komunističke zemlje temeljile su se na državnom vlasništvu (ne društvenom), na jednopartijskom sistemu i ideološkom monolitizmu, a dobrim djelom i na antihumanizmu.

Društveni sistem u većini zemalja, koje su se donedavno ubrajale u socijalističke nazivao se »real-socijalizmom«. Njegova politička praksa podvodila se pak pod staljinizam, što se uzima kao izopačenje izvornih socijalističkih ideala.

Ako socijalizam i komunizam nisu postojali, u svom iole razvijenom obliku i ako oni nisu *passee*, jesu li onda budućnost? Jesu, ali to, dakako, ovisi prije svega od čovjeka samoga.

No, mi još nismo odgovorili postoje li kakve razlike između socijalizma i komunizma.

Recimo, za početak, kada se prvi put javljaju ideje socijalizma, odnosno komunizma. Teško je odgovoriti na to pitanje, jer se ideja »socijalizma« i »komunizma« kao pravednijega, humanijega društva javlja s postankom ljudskoga roda. U tom smislu možemo reći, kao u popularnoj pjesmi, da je i »Krist bio komunist«.

O socijalizmu i komunizmu nisu prvi, kako neupućeni misle, govorili i zagovarali ih Karl Marx i Friedrich Engels.

Prvi su Owenovi sljedbenici još 1827. godine u časopisu *Cooperative Magazine* upotrijebili izraz »communists and socialists«. Za samoga Owena »socijalno« je

značilo suprotno od »sebičnoga«. U veljači 1832. godine, sensimonistički časopis *Le Globe* uvodi riječ *socialisme*. Kasnije će Pierre Leroux, izdavač toga časopisa, u članku »De L'individuisme et du socialisme« uspješno popularizirati novi termin. Riječ komunizam, pak, nastala je između 1834. i 1839. godine u tajnim pariškim revolucionarnim društvima. Taj se termin uglavnom koristio za označavanje teorije Etiena Cabeta, čuvenoga po knjizi *Voyage en Icarie*.

U to vrijeme se socijalizam obično povezivao s različitim utopijama, a komunizam s tada aktualnom borbom radničke klase.

Karl Marx i Friedrich Engels tim su pojmovima, međutim, pridali novo značenje. S njima je tako socijalizam postao »znanstveni socijalizam«, a komunizam »konkretna utopija« (Ernst Bloch).

Znači li to da za utemeljitelje marksizma ipak postoji razlika između socijalizma i komunizma?

U *Kritici Gotskog programa* Marx je komunizam podijelio na takozvane dvije faze:

nižu – socijalističku i višu – komunističku. S tim je htio ukazati da u »prijelaznoj fazi« postoje još neki elementi prethodnoga buržoaskoga sistema (država, partije, suprotnosti fizičkoga i intelektualnoga rada, religija, uski horizont buržoaskoga prava i slično), koji nisu, a trebaju »odumrijeti« u takozvanoj višoj fazi.

»U višoj fazi komunističkog društva, kad nestane ropske podčinjenosti individua podjeli rada, a s njome i suprotnosti između intelektualnog i fizičkog rada; kad rad postane ne samo sredstvo za život, nego i prva životna potreba; kad sa svestranim razvojem individua porastu i produktivne snage i kad svi izvori društvenog bogatstva poteku obilnije – tada će tek biti moguće sasvim prekoračiti uski horizont buržoaskog prava, i društvo će moći na svojoj zastavi ispisati: Svakome prema svojim sposobnostima, svakome prema njegovim potrebama!«

Neki su marksisti, a osobito staljinisti, ovu Marxovu podjelu (kao i sve ostalo) do te mjere vulgarizirali da su socijalizam zidom odvojili od komunizma.

Kako u tom socijalizmu, smatrali su staljinisti, ima još mnogo (nikada ih malo!) buržoaskih i sitnoburžoaskih elemenata, »klasnih neprijatelja«, potrebno je koristeći sva sredstva (uglavnom antisocijalistička i antihumanistička) eliminirati ih iz društva, kako bi ono što prije učinilo veliki iskorak u »višu« fazu.

Tako je Staljin već 1936. godine u nacrtu Sovjetskoga ustava najavio prelazak u višu fazu komunističkoga društva. To bi, drugim riječima značilo, u humanizam. No, da ironija bude veća, baš su tih godina u Sovjetskom Savezu provedene najžešće čistke. Poslije će Nikita Hruščov drugi put najaviti isto, za 1. siječnja 1980. godine.

Kako paranoičnom staljinistu »neprijatelj vreba sa svih strana«, on ubrzo postaje permanentan neprijatelj, a prijelazna, niža faza (»socijalizam«, a ustvari staljini-

zam) postaje permanentna faza. U tom prijelazno – permanentnom razdoblju teror, logori i smaknuća postaju »dijalektička nužnost«.

Tada i državno vlasništvo, koje su Marx i Engels predvidjeli kao prelazno od privatnoga ka društvenom, postaje permanentno državnim. A društvo u cjelini, umjesto da postaje besklasno, ne prestaje biti klasno.

Ali nisu samo staljinisti odvajali socijalizam od komunizma. To su također činili, i još čine (samo na drugi način) i kojekakvi »ljevičari«.

Pitajmo se kako je moguće zalagati se za socijalizam, a odbacivati komunizam. Ili obrnuto, zalagati se za komunizam, a odbacivati socijalizam.

Tako današnja Socijalistička internacionala (ustvari socijaldemokratska) odbija u svoje članstvo primiti komunističke partije, koje su se u mnogome oslobodile staljinizma.

Što se pak suvremene socijaldemokracije tiče, ove »trećega puta«, ona uopće nije ljevica. Doduše, klasična podjela stranaka na ljevicu, centar i desnicu sve više iščezava.

U razvijenim kapitalističkim zemljama sve se relevantne stranke uglavnom svode na jednu – stranku kapitalističkih interesa. U tom smislu je današnja socijaldemokracija ustvari, možda je to ružno reći, »smrdljiva lešina«, kako ju je još za vrijeme Prvoga svjetskoga rata nazvala Rosa Luxemburg.

Tako ne samo neprijatelji socijalizma, zato što im je u interesu, tvrde da je socijalizam postojao i propao, već to nesvjesno (ili svjesno!) tvrde i razni ljevičari. Time sami sebi posipaju pepeo po glavi kada govore o »birokratskom socijalizmu«, »demokratskom socijalizmu«, »socijalizmu s ljudskim likom« i sl. Drugim riječima, žele reći da postoji i nebirokratski socijalizam, a zaboravlja se da birokratizam isključuje socijalizam (zato je »birokratski socijalizam« drveno željezo); da je postojao i nedemokratski socijalizam, a »bez demokracije nema ni socijalizma« (Luxemburg); zatim da je postojao i socijalizam s neljudskim, valjda životinjskim likom, a previda se da bez humanizma nema ni socijalizma.

Recimo zato, sasvim decidirano: socijalizam i komunizam (kao niža i viša faza) čine jedinstvenu doktrinu (»dijalektičko jedinstvo«), te se međusobno razlikuju ništa više ili manje od onoga kako to opisuje Marx. Socijalizam i komunizam jesu slična, ali ne identična društvena uređenja. Socijalizam je, po Marxu, kao niža faza, negacija privatnoga vlasništva, a komunizam, kao viša faza, njegova afirmacija.

Budući da je komunizam (misli se na nižu i višu fazu) društvo koje tek *treba da nastupi*, o njemu je teško govoriti. Teško je, naime, govoriti o nečemu što je budućnost. I zato Marx, za razliku od utopista, nije ostavio u nasljeđe neki »nacrt«, »projekt« budućega društva.

No ipak, čuvena je njegova »definicija« komunizma iz *Ekonomsko-filozofskih rukopisa*, koja će nam pomoći u razumijevanju nekih problema:

»Taj je komunizam kao dovršeni naturalizam = humanizam, kao dovršeni humanizam = naturalizam, on je istinsko rješenje sukoba između čovjeka i

prirode, između čovjeka i čovjeka, istinsko rješenje borbe između egzistencije i biti, između opredmećivanja i samopotvrđivanja, između slobode i nužnosti, između individuuma i roda. On je riješena zagonetka historije i zna da je on to rješenje».

Ova lirski napisana rečenica »mladoga« Marxa zahtijeva određena pojašnjenja.

NATURALIZAM I HUMANIZAM

Dovršeni naturalizam = humanizam, a dovršeni humanizam = naturalizam, znači jednostavno rečeno, povratak čovjeka svojoj prirodi. Sama priroda čovjeka je čovjek sam. Čovjek je sam sebi početak i kraj. Za razliku od na primjer kršćanstva, gdje je Bog (kao stvoritelj) početak, i gdje je Bog (kao primatelj) kraj, ovdje je to čovjek. Kada čovjek postane čovjeku svrha, onda je čovjek naturaliziran, a priroda humanizirana.

Znači li to da je čovjek već bio Čovjek, ali da je kroz dijalektički proces historije izgubio svoju prirodu, pa će se tek u komunizmu njoj nanovo vratiti? To, je li čovjek već bio Čovjek, manje je važno. Mnogo je važnije da čovjek može biti Čovjek. Ali, treba odmah reći, da čovjek nikada nije apsolutno bio Čovjek, pa da to neće biti ni u komunizmu. Kako je čovjek konačno biće, onda ni humanizam ne može biti apsolutan. Postoji samo relativni humanizam.

ČOVJEK I PRIRODA

Istinsko rješenje sukoba između čovjeka i prirode može se pojmiti na dva načina. Odnosno, priroda se može pojmiti kao okoliš i kao ljudska bit. Budući da smo već rekli nešto o prirodi kao biti, možemo nešto sada reći o prirodi kao okolišu (anorganskoj i organskoj prirodi). Naime, i ta je priroda dio čovjekove biti. Štoviše, sam čovjek je (i) priroda. On bez prirode ne može biti čovjekom.

Ovaj sukob između čovjeka i prirode danas je aktualniji više nego ikada. Čovjek s neslućenim posljedicama razara prirodu, uništava biosferu, floru i faunu. Tako je održivi ekološki razvitak imperativ budućnosti. Hoće li čovjek i dalje uništavati prirodu, a time i samoga sebe, opet ovisi samo o čovjeku, to jest u njegovu izboru između kapitalizma i humanizma.

Kapitalizam, nažalost, ne rješava, već upravo produbljuje jaz između čovjeka i prirode.

ČOVJEK I ČOVJEK

Kada Marx kaže sukob između čovjeka i čovjeka, on pritom misli na sukob između individua kao rezultat klasnih sukoba. Ako komunizam riješi problem klasnoga antagonizma, on time rješava i antagonizam između pojedinaca, utemeljen na klasnom antagonizmu.

Međutim, svaki oblik antagonizma između individua ne rješava se ni s komunizmom.

I to Marx ima u vidu kada kaže: »Buržoaski odnosi proizvodnje su posljednji antagonistički oblik društvenog procesa proizvodnje, antagonistički ne u smislu individualnog antagonizma... » (podcrtao F. E.).

EGZISTENCIJA I BIT

Pod sukobom čovjeka i čovjeka misli se na sukob između egzistencije (otuđenoga čovjeka) i biti (čovječnoga čovjeka).

Čovjek je u klasnom društvu otuđen od svoje rodne biti.

Otuđen je njegov rad, pa onda i proizvod rada, pa time čovjek od samoga čovjeka, i na kraju, čovjek od drugoga čovjeka.

Zato komunizam, revolucionarno – prvi put – miri egzistenciju i bit, vraća čovjeku otuđenu bit, razotuđuje ga.

OPREDMEĆIVANJE I SAMOPOTVRĐIVANJE

U proizvodu rada jest rad fiksiran u jedinici proizvoda. »Ostvarenje (Verwirklichung) rada jest njegovo opredmećivanje«. Međutim, u klasnom društvu, ono se pojavljuje kao obestvarenje (Entwirklichung) radnika.

Predmet koji čovjek proizvodi suprotstavlja mu se »kao tuđe biće«, kao sila nezavisna od proizvođača.

Ukidanjem privatnoga i uvođenjem društvenoga vlasništva (što podrazumijeva suodlučivanje i samoupravljanje) radnik prestaje robovati predmetu, pa tako predmet sada robuje njemu. Čovjek postaje vlasnik svoje biti.

Tek »kad rad postane ne samo sredstvo za život, nego čak prva životna potreba«, tek kada se čovjek u radu prestane osjećati »izvan sebe«, tek onda možemo govoriti o samopotvrđivanju.

SLOBODA I NUŽNOST

Sloboda se kod Marxa može (i mora) razumjeti prvo kao rezultat spoznaje nužnosti prirodi i historiji, a zatim kao unutarnji ljudski kreativni potencijal.

Marx je (za razliku od Engelsa) upravo ovom potonjem određenju slobode davao veliko značenje. Za njega je, uostalom, čovjek slobodno djelatno biće (naravno, ne apsolutno slobodno!) koje se kao takvo potvrđuje u praksi. Po tom određenju čovjek može biti slobodan a da živi i u neslobodnom društvu. I u tome je njegova veličina.

Čovjek je prije svega u ekonomsko-materijalnim odnosima okovan gvozdenim lancima nužnosti. Ali, spoznajom tih nužnosti i vlastitom praksom, čovjek može

potrgati te lance i postati slobodno bivstvjuće u »carstvu slobode«. Da bi se uopće spoznala nužnost, zakonitost, i tim postalo slobodniji, potrebna je upravo slobodna ljudska praksa. Znači, ova druga sloboda uvjetuje prvu i time je ona prvo-razredna sloboda.

INDIVIDUUM I ROD

Za Marxa je čovjek rodno biće. I time se on bitno razlikuje od životinje. Životinja ima svoju vrstu, ali ne i rod. To će reći, da je društvo (upućenost čovjeka na čovjeka) nešto najprirodnije čovjeku. U raznim klasnim društvima individuum je, osim što je otuđen od same sebe, otuđen i od roda.

Socijalizam i komunizam, kao povratak individuumu u društvo, znače u tom smislu, pomirenje individuumu i roda.

Marx je, kao što znamo, istupao protiv socijalista-utopista, no je li i on ipak utopist? Ne, nije. U njegovoj filozofiji i znanosti nema utopističkoga, ali ima utopijskoga. To utopijsko je – nada u bolju budućnost. Ali budućnost kao realnu mogućnost, kao usmjeravajući akt spoznaje.

Recimo još, na kraju, je li komunizam riješena zagonetka historije?

Komunizam nije neka idealna, savršena ljudska zajednica, u kojoj su riješeni svi ljudski problemi. Nitko ne može garantirati da u komunizmu neće iskrsnuti novi, do tada nepoznati problemi.

S komunizmom, dakle, ne nastupa »kraj povijesti«, kao što ne nastupa ni s kapitalizmom, mada bi to Fukayama itekako želio.

Ta je danas popularna kovanica »kraj povijesti« čista besmislica.

Sam čovjek jest povijest, povijesno biće, pa bi tako kraj povijesti značio ujedno i kraj čovjeka. Kada bi na ovoj našoj planeti, nakon nekoga nuklearnoga rata preživio samo jedan čovjek, nastupio bi kraj društva, ali ne i povijesti.

No, iako Marx kaže da je komunizam riješena zagonetka historije, on time ne želi komunizam proglasiti završetkom historije, već početkom prave ljudske historije. Za njega, kako to kaže i u *Prilogu kritici političke ekonomije*, s kapitalističkom društveno-ekonomskom formacijom završava prehistorija ljudskoga društva.

LITERATURA

Engels, Friedrich: *Razvitak socijalizma od utopije do nauke*. Beograd, 1947.

Golubović, Veselin: *Osnove marksizma*. Zagreb: Centar CK SKH za idejno teorijski rad »Vladimir Bakarić«, 1984.

Horvat, Branko: *Politička ekonomija socijalizma*. Zagreb: Globus, 1983.

Kardelj, Edvard: *Pravci razvoja političkog sistema socijalističkog samoupravljanja*. Beograd, 1977.

Marx, Karl: *Ekonomsko–filozofski rukopisi. Rani radovi*. Zagreb, 1956.

Marx, Karl: *Prilog kritici političke ekonomije*. Zagreb: Kultura, 1956.

Nomad, M.: *The Anarchist Tradition*. Stanford University Press, 1966.

Solar, M.: *Osnovi marksističke nauke o društvu* Zagreb, 1966.

prijevodi

Heinz Paetzold je predavač na Odsjeku za filozofiju Sveučilišta u Kasselu i Sveučilištu primijenjenih znanosti u Haamburgu. U područje njegova rada i djelovanja ulazi filozofija kulture, antropologija, socijalna filozofija i estetika. Od knjiga koje potpisuje izdajamo samo neke: *Ästhetik der neueren Moderne: Sinnlichkeit und Reflexion in der konzeptionellen Kunst der Gegenwart*; *Ernst Cassirer, von Marburg nach New York: eine philosophische Biographie*; *Profile der Ästhetik: der Status von Kunst und Architektur in der Postmoderne*; *City Life Essays On Urban*

Heiz Paetzold

Promišljanje tolerancije*

Svrha je ovoga eseja raspraviti pitanje onoga što bi se moglo nazvati kulturalnim obratom u suvremenoj političkoj filozofiji. Dosad je potrebu za kulturalnim obratom u filozofiji eksplicitno naglašavao Frederic Jameson. No, dok je njegov interes postmodernistička estetika, ja ću argumentirati kulturalni obrat u području političke filozofije. Tolerancija kao politički fenomen, čini se, ovaj obrat čini ne samo vjerodostojnim nego čak nužnim.

Ovaj članak počinje s nekoliko opaski o toleranciji, koje obrađuju svakodnevno značenje pojma kao pretpolitičkoga i kao političkoga fenomena. Nakon toga okrenut ću se teoriji tolerancije Michaela Walzera, čiji će mi pristup omogućiti da pojasnim koje su implikacije kulturalnoga obrata u političkoj filozofiji.

Kasnije ću dodati nekoliko elemenata Walzerovoj teoriji. S jedne ću strane odabrati neke elemente proslavljenoga eseja Herberta Marcusea »*Repressive tolerance*« kako bismo teoriju tolerancije postavili na kritičke temelje. S druge ću strane predložiti model tolerancije koji je Walzer izostavio, ali koji je ipak značajan: radi se o kulturi tolerancije kao djelovanja povezanoga s urbanim životom.

I

U svakodnevnom životu koristimo se terminom *tolerantnosti* kako bismo izrazili neki stav i terminom *tolerancija* kao neko djelovanje, i to na otprilike sljedeći način. Kao stav, tolerantnost nije više od bezrezervnoga prihvaćanja. Čak, štoviše, nemam drugoga izbora nego prihvatiti svojega susjeda i to zato što živi pored

* Tekst *Heinza Paetzolda: Rethinking Toleration* pročitao je 9. travnja 2002. godine u okviru seminara iz socijalne filozofije pri Inter University Centre-u u Dubrovniku.

mene. Tolerancija, pak, implicira nešto više od pukoga prihvatanja. Ona obuhvaća stvarno ili zbiljsko ophođenje između mogega susjeda i mene: ne samo govorenje »Bok!« kada ga sretnem, nego, na primjer, razgovor s njime ili poziv kod mene na kavu. Tolerancija ne mora dovesti do prave interakcije između ljudi koji se samo toleriraju. Nisam netolerantan ako sumnjam da moj susjed ima neobične običaje koji se meni ne sviđaju. Mogu sebi reći »To je njegov način života« i odlučiti izbjegavati bliže kontakte s njim. Ako nemam predrasuda prema drukčijim načinima života od onih koji se sviđaju meni, ne može me se prestati zvati tolerantnim.

Ovo je, grubo govoreći, prepolitičko značenje tolerancije. Kao politički odnos tolerancija znači istovremeno manje i drukčije od priznavanja. Priznavanje je u modernom smislu simetričan odnos, kako je izraženo u modernoj filozofiji, recimo, u Hegelovoj *Fenomenologiji duha*. A priznaje da je B nešto, bila to grupa ili osoba, jednako tako kao što B priznaje da je A nešto, opet bila to grupa ili osoba. Tolerancija je, kako rekoh, više od prihvatanja bez prigovora, ali je manje od ljubavi prema bližnjemu. Tolerancija je negdje u sredini između punoga prihvatanja i dobročinstva. Ako toleriram način života neke osobe ili grupe ljudi, ne moram ih cijeniti i na jednak se način ne moram slagati s njihovim pogledom na život.

Činjenica da toleriram načine života druge osobe ili grupe ljudi ne vodi do toga da one moraju tolerirati mene. Tolerancija je nesimetričan odnos. Važno je, ipak, da tolerancija postoji u intersubjektivnom svijetu. Na određen način, tolerancija je most koji ispunjava jaz između mene ili nas i različitih načina života. Otvara mogućnost za koegzistenciju različitih kulturnih običaja.

Tolerantnost kao stav obuhvaća različite mogućnosti. One se kreću od »rezigniranoga prihvatanja različitosti zbog mira«, »pasivan, opušten i dobrohotno ravnodušan« stav prema »različitosti«, »prepoznavanje u načelu da »drugi« imaju prava čak i ako ih koriste za neprivačne svrhe«, »otvorenost prema drugima, znatiželja, poštovanje« do »entuzijastičnoga podupiranja različitosti« (Walzer, 1997:10–11).

Prihvatanje različitosti radi mira karakteristična je za modernu religijsku tolerantnost u 16. i 17. stoljeća. Moderna religijska tolerantnost bila je reakcija na okrutnosti i zločine počinjene za *Tridesetogodišnjega rata* (1618.–1648.). *Pasivan ravnodušan stav prema različitosti* može se povezati s opisom koji je Georg Simmel dao za mentalitet modernoga metropolitškoga čovjeka, a koji je putem Čikaške škole za urbane studije (Chicago School of Urban Studies) postao utjecajan u modernoj društvenoj teoriji grada. Simmel je modernom metropolitškom čovjeku pripisao dva stava: *blasé* stav i moralno ravnodušje. *Blasé* stav uzrokovan je bombardiranjem prevelikom količinom osjetilnih podražaja u svakodnevnom gradskom životu, a svoje mjesto nalazi u području između »subjekta« i »objekta«. Moralno ravnodušje odnosi se na intersubjektivnu dimenziju i reakcija je metropolitškoga čovjeka na množinu ljudi na ulici.

Prepoznavanje u načelu da »drugi« imaju prava, čak i ako ih koriste na neprivačne načine, moglo bi se smjestiti u okvire habermasovske teorije prava. No prob-

lem je ovoga stava da kultura tolerancije u potpunosti biva apsorbirana postojećim zakonima u njihovom provođenju, mijenjanju ili promjene domašaja. Ova teorija, dakle, ne objašnjava dostatno kulturu tolerancije. Tolerancija bi se, stoga, bolje opisala kulturnom verzijom političke teorije u duhu, recimo, Charlesa Taylora ili Michaela Walzera.

Razumijevanje tolerancije kao *otvorenosti prema drugima*, kao *znatiželje i poštovanja* elementarni je zahtjev postmodernih društava, pogotovo imigrantskih društava. *Entuzijastično podupiranje različitosti* jedan je od ključnih dijelova poststrukturalističke filozofije razlike.

II

Nekoliko metodoloških primjedbi. Koji su zahtjevi teorije tolerancije? Uzmemo li Habermasov komentar eseja »Multikulturalizam« Charlesa Taylora kao pokazatelj, tada bismo iz Habermasove pozicije trebali zaključiti kako nema potrebe da teorija tolerancije ponovno definira multikulturalnost. Čini se da dostaje provođenje zakona i njihova reinterpretracija kroz proceduru. No, mislim da ova pozicija više nije vjerodostojna. Globalizacija ekonomije kao i globalizacija civilnoga društva zahtijevaju da različitost, kulturalnu drugost, uzmemo u obzir kao trajnu stvarnost. Argumenti proceduralista neće nam pomoći da na primjeren način pridemo problemu tolerancije. Potreban je više historijski i kontekstualni pregled tolerancije i suživota, onaj koji proučava različite modele tolerancije i pripadajuće norme svakodnevnoga života (Walzer, 1997:3).

Ovdje nailazimo na još jedno značenje *kulturalnoga obrata* u suvremenoj političkoj filozofiji. Ovaj je obrat potreban kako bismo se mogli nositi s različitim kulturnim kontekstima političkoga života. Pretpostavimo li da briga o kulturnim razlikama spada u djelokrug moderne politike, očito je da teorija tolerancija ovdje igra značajnu ulogu. Moguće je stoga složiti se s Walzerom: »Tolerancija čini različitost mogućom; različitost čini toleranciju nužnom« (Walzer, 1997:XII). Ovo, ipak, ne znači da »obrana« tolerancije mora istovremeno biti snažna »obrana različitosti« (Walzer, 1997:XII).

III

Slijedeći Walzera, možemo razlikovati pet različitih režima tolerancije: multinacionalno carstvo, međunarodno društvo država, sudruštva (*consociations* – konsocijacije), države-nacije i imigracijska društva.

Multinacionalno carstvo – stara Perzija, ptolomejski Egipat, stari Rim, Otomansko carstvo primjeri su *modela tolerancije na osnovi nacionalno-religijskih razlika*. Tolerira se nekoliko nacionalno-religijskih skupina, ali ne i pojedinci kao takvi, a članstvo u nekoj skupini je obvezno. Skupine su carskom vlašću prisiljene međusobno se tolerirati kao skupine. Ovakav sistem »prosa« efikasno je funkcionirao dugo vremena. Iako je državna religija bio islam, u istoj su državi zajedno

živjele grčko-pravoslavne, armensko-pravoslavne i židovske zajednice. Ljudi su morali pripadati jednoj od ovih zajednica. Zajednicama je bilo dopušteno osnivati autonomne organizacije, ali članovi zajednica nisu imali nikakvo pravo na samoodređenje ili na udruživanje protiv svoje zajednice (Walzer, 1997:17–18).

Stara Aleksandrija nudi još jedan primjer. Grad je bio podijeljen u tri dijela: grčki, židovski i egipatski, a u drugom stoljeću prije naše ere imao je 300 000 stanovnika. Spomenute su skupine manje ili više mirno živjele jedna s drugom. Walzer ovaj model opisuje na sljedeći način: »Carska vlast obično zatvara pojedince u njihove zajednice i na taj način istovremeno u jedan nacionalni ili religijski identitet. Ona tolerira skupine, njihove strukture vlasti i običaje, a ne... muškarce i žene kojima je dopuštena sloboda odlučivanja i socijalnoga kretanja. Miješane zajednice nisu dobrovoljne, one povijesno nisu podupirale liberalne vrijednosti.« (Walzer, 1997:16) Samo u predgrađima glavnih gradova, kao što su Rim, Bagdad, carski Beč, Budimpešta, i u nekim drugim mjestima, na primjer Rusi u Bugarskoj, bilo je mjesta za poneke disidente koji su pobjegli od strogih okova kulturnoga pripadništva (Walzer, 1997:16–17).

Međunarodno društvo država predstavlja drugu kategoriju političke kulture tolerancije. Na jednom je kraju ovoga slaboga, ali ne i anarhičnoga, režima tolerancije načelo suvereniteta, a na drugom pravna doktrina humanitarne intervencije. Razumno je govoriti o toleranciji jer su države ipak tolerirane od strane međunarodne zajednice, čak i ako ne ispunjavaju kriterije tolerancije za koje želimo da ih uvedu. Načelo suvereniteta može se razumjeti na dva načina. Kada kao pozadinu izaberemo reciprocitet, suverenost se svodi na sljedeće: ne brine nas kako se ponašaju na ovoj strani granice, sve dok se oni ne brinu kako se mi ponašamo na ovoj. Ovo razumijevanje tolerancije približava se maksimi »sve je dopušteno« (*anything goes*). To je prije puko prihvaćanje nego tolerancija i stoga je druga interpretacija, koja ne previda zločinačke postupke, prikladnija. No, s obzirom na to da su državni najčešće neskloni snositi posljedice intervencije, breme se prebacuje na diplomaciju. Iako pregovori diplomata i tiranina nemaju moralnoga značaja, postignuti dogovori ga imaju, jer su činovi tolerancije. »Formalnost tolerancije« (Walzer, 1997:20) kreće put mnogo snažnijoj verziji autonomije zajednica nego što su je dopuštala multinacionalna carstva.

Granica tolerancije u međunarodnom društvu država jest u pravnoj doktrini humanitarne intervencije. Po Walzerovu shvaćanju ove doktrine, svrha vojne intervencije ne može biti uvođenje ili provođenje demokracije, nego isključivo zaštita ljudskih života.¹ Intervencija mora biti dobrovoljna. Vijetnamska intervencija u Kambodži s ciljem zaustavljanja okrutnosti Crvenih Kmera jedan je od rijetkih sličnih primjera (Walzer, 1997:21).

¹ Usp. Skudi Krause/Karsten Malowitz: Michael Walzer zur Einführung. Hamburg: Junius 1998, str. 53–57, str. 163–173.

Jedni su od nasljednika multinacionalnih carstava i sudruštva, odnosno države dvaju ili triju naroda. Belgija, Švicarska, Cipar, Libanon, Bosna i Hercegovina primjeri su ovoga trećega režima tolerancije. Po Walzerovu mišljenju, »konsocijalnost« je »herojski pokušaj«. »Cilj« mu je »održati koegzistenciju iz carskoga doba«, ali »bez carskih birokrata« i »bez udaljenosti koja je te birokrate pretvarala u manje ili više nepristrane vladare«. Različite grupe moraju tolerirati jedna drugu bez prisustva »transcendentne sile« (Walzer, 1997:22).

Čitav niz elemenata, poput bliskosti članova različitih grupa, zajedničke povijesti zajedničkoga ili susjedskoga života, mora biti ponovno uređen na razini ustava bez ikakve pomoći izvana. Mogućnosti su uspjeha velike, kao što pokazuju primjeri Švicarske i Belgije, ako se uspostavljanje konsocijacije događa prije nastanka snažnih nacionalnih pokreta. U raspodjeli ovlasti i novca koji će se trošiti na javne službe i fondove mora postojati ravnoteža, a sve treba biti podređeno ideji »ograničene prevlasti« ili »približne jednakosti«.

Kako pokazuju primjeri Cipra i Libanona, »međusobna tolerancija« bit će ugrožena ako se povjerenje između grupa izgubi i ako propadnu institucionalni dogovori koji u normalnim slučajevima »štite« od »posljedica zlih namjera« (Walzer, 1997:23–24). Demografske ili ekonomske promjene mogu potkopati stare dogovore. Ono čega se grupe boje jest da će se konsocijacija pretvoriti u naciju-državu i da će jedna od grupa biti proglašena manjinom. Kako pokazuje primjer Belgije, u doba krize važno je prilagoditi se u pogledu jezika, raspodjele ovlasti, parlamentarne zastupljenosti i financiranja.

Drugi su nasljednici multinacionalnoga carstva nacije-države, u kojima se fokus pitanja tolerancije prebacuje s grupe na pojedinca. Prva razina na kojoj se odlučuje o »pojedinačnim sudionicima« jest razina »državljana«, a tek tada dolazi razina »članova ove ili one manjine« (Walzer, 1997:25). Nacija-država stvara homogeni kulturni prostor, zajedničku povijest i zajednički jezik koji, pak, nadziru državne akademije (Walzer, 1997:27). Obrazovanje igra važnu ulogu garancije kulturne reprodukcije društva.

Oni koji se ne prilagode standardnoj kulturi bivaju tolerirani na osnovi svojega statusa manjine. Oni smiju stvoriti ono što Walzer naziva »privatnim kolektivom« (*private collective*) ili, drugim riječima, dopušteno im je da imaju vlastitu manjinsku religiju, naučavaju vlastitu povijest i da se drže običaja svojih predaka. Nacija-država, ipak, na sve to gleda s dubokom sumnjom (Walzer, 1997:26). Liberalna nacija-država jamči jednaka prava i jednak tretman za sve i ne dopušta iznimke.

Nacija-država mora se suočiti s ambivalentnim rezultatima u pokušajima da zaštiti toleranciju. S jedne strane, čak je i u liberalnim nacijama-državama manje »mjesta za razliku« nego u multinacionalnim carstvima ili u konsocijacijama, a mnogo manje nego u državama s više nacija. S druge, pak, strane, nacija-država proizvodi paradoks koji ne može ignorirati nijedna teorija tolerancije: »iako je nacija-država manje tolerantna prema grupama, lako bi se moglo dogoditi da prisiljava grupe da budu više tolerantne prema pojedincima« (Walzer, 1997:27). Razlog tomu je što se grupe moraju preobličiti u »dobrovoljna udruženja« koja zadržavaju svoje čla-

nove samo u onoj mjeri u kojoj je članovima dopušteno individualizirati doktrine grupe. Alternativa je tada »rigidno sektaška zatvorena zajednica« (Walzer, 1997:27). Liberalna otvorenost članstva u grupi suočava se s opasnošću gubitka grupne kohezije i polaganoga apsorpiranja od strane većinske kulture.

Imigracijsko društvo predstavlja peti oblik tolerancije, u kojem se briga nacije-države za pojedinca produbljuje. No, imigracijsko društvo ne poznaje sumnju koju spram kulturnih grupa pokazuje nacija-država. U njemu je kulturno članstvo zasnovano na dobrovoljnim udruženjima. S obzirom na to da imigracijskom društvu nedostaje etnička homogenost njegovih članova, ono po svojoj prirodi potiče toleranciju. Tolerancija je pak usmjerena na »osobni odabir« i »ponašanje«. Ljude se ohrabruje da jedni druge tretiraju kao pojedince, zahtijeva se od njih da cijene »razliku« kao »individualiziranu ... verziju grupne kulture« (Walzer, 1997:31). Walzer zaključuje ovako: »Tolerancija osobnih izbora i individualiziranih verzija kulture i religije predstavlja maksimalan (ili najjači) režim tolerancije« (Walzer, 1997:34).

On navodi tri razloga za ovaj stav: prvo, nijednoj se grupi u imigracijskom društvu ne dopušta da se nameće drugima, da preuzme kontrolu nad javnim prostorom ili da ovlada javnim resursima. Svaki se oblik korporacije odbacuje. Drugo, država je neutralna u pogledu kultura pojedinih grupa, ali ih sve podupire. Treće, većina ljudi u imigracijskom društvu zapravo nosi dvojni ili podijeljeni identitet na osnovi kulturnih ili političkih karakteristika (Walzer, 1997:32–33).

Amerikanci, na primjer, često o sebi govore kao o talijanskim Amerikancima, poljskim Amerikancima ili kineskim Amerikancima. Jedna moja prijateljica, Audrey Ng, o sebi misli kao o kineskoj Amerikanki, jer su joj roditelji emigrirali iz Kine. Kineski je prvi jezik koji je naučila. Njezina veza s Kinom često se čini sentimentalnom i izmišljenom, ali joj bez obzira na to pruža smislene smjernice u njezinu načinu života. Jesu li podijeljeni identiteti, ili, bolje, dvojni identiteti u imigracijskim društvima dobri ili ne za život u grupi, ostaje potpuno otvoreno pitanje (Walzer, 1997:34).

IV

U svojoj knjizi »O toleranciji« Walzer pruža osvježavajući pogled na *Europsku zajednicu* s tezom da je njezina vlastita dinamika vodi u smjeru imigracijskoga društva. Ovo će svim njezinim članicama donijeti i »prednosti« i »nedostatke« »multikulturalizma«, htjele one to ili ne (Walzer, 1997:51).

Početna je pretpostavka njegova teksta da Europska zajednica nije ni multinacionalno carstvo ni konsocijacija jer zemlje članice u isto vrijeme i odustaju, ali i zadržavaju dio svojega suvereniteta. Argument protiv konsocijacije jest puki broj zemalja članica. Europska je zajednica istovremeno i nešto drugo od saveza država. Zajedničko tržište te »Europska konvencija o pravima čovjeka« i »Socijalna povelja« usmjeravaju Europsku zajednicu u potpuno drugom smjeru, konkretno u smjeru rastuće integracije. »Socijalna povelja« autonomiju zakonodavstva pojed-

nih država prebacit će na europske sudove i poluadministrativne agencije, a to će rezultirati u povećanoj sudskoj moći pojedinca nad njegovom/njezinom nacijom-državom ili nad religijskom skupinom kojoj pripada. Takve će pojave postajati tim češće što se Europska zajednica više kreće prema jednom sveobuhvatnom zakonodavstvu.

U pogledu populacije svaka će država članica postati više heterogena nego što je sada. Slabljenje pojedinih nacija-država i istovremeno jačanje središnje vlasti podržava s jedne strane regionalnost, odnosno daje regijama snažniji status kvazipolitičkoga subjekta, a s druge strane vodi do toga da pojedinac gubi vezu sa svojom regionalnom nacionalnošću. Ove će tendencije zajedno dovesti do toga da će se povećati vjerojatnost velikih migracija unutar granica Europske zajednice. »Većinske nacije« uskoro će se naći u situaciji da žive s »manjinama« na koje nisu navikle.

Konačni je rezultat sljedeći: »Što se ljudi budu više selili, to će Zajednica kao cjelina postajati sličnija imigracijskom društvu u kojem će postojati velik broj geografski raspršenih manjina bez posebne vezanosti za neko konkretno područje« (Walzer, 1997:50). Obje će se strane morati pomiriti s tim, autohtoni s novopridošlim alohtonima, a novi alohtoni sa starosjedilačkim autohtonim zajednicama. Europska zajednica kao cjelina morat će od svojih članica tražiti više tolerancije i to toleranciju »na drukčiji način nego u prošlosti« (Walzer, 1997:49). Zora je to novoga multikulturalizma.

V

Ranije sam u ovom eseju rekao da se tolerancija razvija od pukoga prihvaćanja do uzajamnoga poštovanja. Sada se moramo upitati na koji način *moć* utječe na različite režime tolerancije i kakav je njihov međusobni odnos. U *multinacionalnom je carstvu* cijela moć očito koncentrirana u rukama cara i njegovih birokrata. Iako ne postoji dobrovoljno uzajamno poštovanje između različitih grupa, svi su podanici jednoga imperijalnoga središta koje ih prisiljava na međusobnu toleranciju. »U slučaju imperija, moć najefikasnije potiče toleranciju kada je udaljena, neutralna i sveobuhvatna« (Walzer, 1997:53).

Konsocijacija zahtijeva određeno uzajamno poštovanje barem između vođa različitih zajednica, jer je njihova dužnost dogovoriti uvjete koegzistencije. Od pojedinih članova zajednica traži se da se prema članovima drugih zajednica odnose s poštovanjem samo ako se susretnu prilikom trgovine. Konsocijacija najbolje funkcionira ako zajednice nemaju previše veze jedna s drugom i ostanu okrenute vlastitim pitanjima.

U slučaju *nacije-države* sva moć počiva u većinskom narodu i poštovanje između pojedinaca cvate. Većinska kultura promatra manjinske kao što vlada promatra opoziciju, odnosno pruža im građanska prava i slobode. Manjinske grupe osnivaju dobrovoljna udruženja koja, ako su dovoljno snažna i interno diferencirana, neće zažaliti što ne djeluju u javnosti. Ako su manjinske grupe slabe, njihovi će članovi

prihvatiti vjerovanja i običaje većine. Ipak, postoje stalne kontroverze oko simbolizma u javnome životu, poput onoga u Francuskoj oko frizure učenica u državnim školama (Walzer, 1997:55).

U kontekstu imigracijskoga društva država se ponaša neutralno i od svih članova društva zahtijeva toleranciju osobnih razlika. Državna se simbolika mijenja u skladu s nacionalnim obilježjima nadolazećih imigranata.

VI

Što je s *netolerancijom* i kako ona funkcionira u različitim uvjetima? Walzer nudi sljedeće pravilo: »Netolerancija je najsnažnija kada se razlike u kulturi, nacionalnosti ili rasi poklapaju s klasnim razlikama«, odnosno, »kada su pripadnici manjinske grupe istovremeno i ekonomski podređeni« (Walzer, 1997:56). Ova se podređenost ne javlja ni u *multinacionalnim carstvima*, ni u *konsocijacijama* jer se u njima pojedine grupe jednako javljaju na svakoj od klasnih razina (Walzer, 1997:56–57).

U konstelaciji nacije-države nalazimo drukčije stanje. U nekim su slučajevima etničke skupine u dobrom ekonomskom položaju, poput, na primjer, Kineza na Javi, te se tamo netolerancija javlja samo povremeno. U nekim su nacijama-državama one manjinske skupine koje su dotad bile privilegirani dio društva u opasnosti da taj status izgube ako nova većina preuzme vlast, kao što je primjer u baltičkim državama gdje se Rusi danas nalaze u nepovoljnom položaju.

U *imigrantskim društvima* obično postoji rizik za nove imigrante, ali često samo na početku njihova dolaska. Duboko siromaštvo i kulturna stigmatizacija u ovakvim društvima češće su rezervirani za osvojene urođenike ili skupine koje su nasilno naseljene, poput crnih robova i njihovih potomaka u obje Amerike. Rasna netolerancija nije tome iznimka i u jednakoj mjeri podriva praksu tolerancije.

Mogli bismo zaključiti da je tolerancija očito kompatibilna s nejednakošću, i to u slučajevima u kojima se klasni sustav u jednakoj mjeri odražava u svakoj od različitih skupina (Walzer, 1997:58). Ako su, pak, skupine istovremeno podijeljene po klasnoj osnovi i neka je od njih niža klasa, tada su netolerancija, diskriminacija i omalovažavanje tužno pravilo. Samo u onoj mjeri u kojoj se sprječava poklapanje između klase i grupe tolerancija ima šansu (Walzer, 1997:59).

Pozitivno djelovanje (*affirmative action*) ili pozitivna diskriminacija mogu, dugoročno gledano, pomoći u promociji tolerancije. One nisu egalitarne spram pojednaca nego samo na razini skupina, a podložne su riziku poticanja netolerancije u kratkoročnom razdoblju. Moglo bi se općenito reći da tolerancija u pluralističkim društvima zahtijeva širi egalitarizam koji će nadići potvrđivanje društvene »hijerarhije« za podređene skupine (Walzer, 1997:59–60).

VII

Rod je također važno pitanje. Kako se on odnosi prema toleranciji?

Velika su *multinacionalna carstva* pitanje roda prepustila svojim konstitutivnim zajednicama. U ovom je kontekstu zanimljivo da je Britanska kolonijalna vlast u Indiji zabranila »sati« (samospaljivanje hinduske udovice na pogrebnoj lomači svojega muža) tek 1829. godine. *East India Company* i britanska vlast tu su praksu tolerirali kroz dugi period vremena (Walzer, 1997:61).

I dok bi u *konsocijacijskom* uređenju mogla nastati praksa tolerancije usporediva s onom u multinacionalnom carstvu, *nacija-država* ne bi tolerirala običaje poput satija u svojim religijskim ili nacionalnim manjinama. Isto se odnosi i na *imigracijsko društvo*.

Posvetimo se sada problemima roda i tolerancije koji su nastali posljednjih godina. Današnje se europske države suočavaju s problemom afričkih imigranata koji dolaze iz zemalja u kojima je klitoridektomija ili infibulacija² uobičajena, a koji često sa sobom donose i te običaje. Stoga je moguće susresti takve operacije u Europi, te čak i u Sjevernoj Americi, dok su zabranjene u Švedskoj, Švicarskoj i Velikoj Britaniji. Sredinom 1980-ih u Francuskoj je više od 23 000 djevojčica bilo u opasnosti. Provedeno je nekoliko medijski izrazito popraćenih suđenja (pod općim zakonom protiv mučenja) nad ženama koje provode te operacije i nad majkama djevojčica. Žene su bile osuđene, a kazne nakon toga odbačene, čime se praksa, dakle, javno osuđuje, ali uistinu tolerira (Walzer, 1997:62).

Očito je da se klitoridektomija i infibulacija ne mogu tolerirati ni u javnosti ni privatno, a to se jednako odnosi i na naciju-državu i na imigracijsko društvo. Jedini argument za odbijanje tolerancije može biti da se djevojčici nikako ne smije oduzeti pravo na životne odluke, a ovo stoji i ako se klitoridektomija i infibulacija razumiju kao ritualne prakse. Moguće je u ovom trenutku uvesti pojam kulturne pripadnosti Willa Kymlicke. Kulturna pripadnost omogućuje preživljavanje kulturnih manjina i povećava mogućnost za životni izbor njihovih članova. U unutrašnjem funkcioniranju, pak, a u tome jest stvar, te kulturne zajednice ne smiju doći u sukob s ljudskim pravima i demokratskim načelima (Kymlicka, 1995). Po pravilu: »Tolerancija implicira pravo na reprodukciju zajednice«. Ovo, ipak, ne smije doći u sukob s pravima pojedinih građana da slobodno izaberu svoj način života bez pritiska kulturnih zajednica (Walzer, 1997:65).

VIII

Bilo koji ozbiljan pristup koji tvrdi da izvodi *kulturalni obrat* u filozofiji ne može izbjeći raspravu o pitanju *postmoderne*, a teorija tolerancije u tom pogledu nije nikakva iznimka. S obzirom na povezanost pojmova *postmoderne* i *moderne*, moramo početi s modernom.

² Op. prev. Infibulacija – stavljanje pojasa nevinosti ženi ili metalne kopče na spolovilo muškarcu da se spriječi spolno općenje ili onanija. Objašnjenje prema rječniku stranih riječi M. Filipovića.

Po Walzeru projekt moderne imao je dva lica. Jedno lice moderne politike tolerancije slijedilo je put proširenoga *uključenja*. Društvene grupe koje su na početku modernoga doba bile u poziciji isključenih borile su se za priznanje i na kraju došle do uključivanja. Walzer ispravno govori: »Demokratska uključenost prvi je modernistički projekt. Politiku demokratske ljevice u zadnja dva stoljeća možemo zamisliti kao seriju borbi za uključivanje: Židovi, radnici, žene, crnci i razni imigranti napadaju i probijaju zidine buržoaskoga grada. U toj borbi stvaraju čvrste stranke i pokrete, organizacije za kolektivnu obranu i razvoj. Ali, kada ulaze u grad, to čine kao pojedinci« (Walzer, 1997:85).

Narativni tekst modernističke politike tolerancije ne završava ovdje. Naličje ove politike jest u podjeli koja cilja k *samoodređenju*: »Alternativa ulazu«, kaže Walzer, »jest rastavljanje. Ovo je drugi modernistički projekt: grupi kao cjelini dati glas, mjesto, vlastitu politiku. Sada nam nije potrebna borba za uključivanje, nego borba za granice. Ključni je slogan ove borbe »samoodređenje«, koji implicira potrebu za komadom teritorija ili barem skupom nezavisnih institucija« (Walzer, 1997:85).

U prvoj modernističkoj politici tolerancije fokus je bio na individualnom priznanju, na priznanju čovjeka *kao* državljanina. U drugoj je modernističkoj politici tolerancije fokus na ugniježdenosti pojedinca u grupu, u zajednicu. U jednom se slučaju radi o pojedinačnom bijegu iz okova religijske, nacionalne ili socijalne određenosti, a u drugom o odanosti pojedinoj grupi. Samo ako ih uzmemo zajedno, ove dvije niti mogu istkati tkaninu moderne. »Koegzistencija« »jakih grupa« i »slobodnih«, autonomnih »pojedinaca« jest ključna »trajna karakteristika moderne« (Walzer, 1997:87). Moderna kao kompleksan – kulturnan, politički, socijalni – pokret određena je pomoću ove dvije smjernice.

Postmoderna je dovela do duboke promjene u ovom stanju stvari. Granice se zamućuju, a identiteti postaju klizni. Postmoderna je uistinu »život« »bez jasnih granica« i »bez sigurnih i jedinstvenih identiteta«. Jasno isklesani identiteti modernih muškaraca i žena zamjenjuju se »dvostrukim« i »podijeljenim ja« (Walzer, 1997:87). Multikulturalizam sve više i više postaje sloganom vremena.

Novi model tolerancije koji je karakterističan za postmoderne muškarce i žene posebno smeta onima koji podijeljeno ja doživljavaju u prvoj generaciji. Oni se sjećaju i možda još čeznu za bivšim koherentnim zajednicama kao i za jedinstvenijom svijesti. Projekt postmoderne u svakom slučaju podriiva svaki oblik zajedničkoga identiteta i standardnoga ponašanja. Walzer podupire svoj diskurs o postmodernoj toleranciji post-strukturalizmom Kristeve. U svojoj knjizi »Etranger à nous mêmes«³ (1988.) Julia Kristeva primjenjuje Freudovu psihoanalizu na politiku općenito. Njena je središnja ideja da, ako shvatimo da postoji jedan dio naše psihe kojim nikada nećemo u potpunosti zagospodariti svijesću, a koji nam ne

³ Usp. Julia Kristeva: *Strangers to Ourselves*. Translated by Leon S. Roudiez. New York London Toronto Sydney Tokyo Singapore: Harvester Wheatsheaf 1991.

prestaje biti čudnim, trebamo gledati strance na ulici drukčijim očima. Umjesto da se bojimo njihova neprimjerenoga ponašanja i izgleda, naša znatiželja biva zagolicanana.

Walzer se drži političke poruke koja se krije iza Kristevina diskursa. Dobro ga prenosi transformacija biblijske naredbe u postmoderno vjerovanje. Biblijska rečenica glasi: »DO NOT OPPRESS THE STRANGER, FOR YOU WERE STRANGERS IN THE LAND OF EGYPT«. Kristeva pretvara ovu rečenicu u postmoderni slogan: »DO NOT OPPRESS THE STRANGER, FOR WE ARE ALL STRANGERS IN THIS VERY LAND« (Walzer, 1997:89). Lakše je tolerirati drugost i razliku jednom kada priznamo drugo u sebi samima.

Na završetku ove priče, Walzer traži od nas da zadržimo stavove prve generacije postmodernih ljudi. Odnosno, da »ne živimo u svijetu stranaca sve vrijeme«. Niti da »se sa strancem u drugima suočavamo samo jedan na jedan«. S obzirom na to da razliku i drugost i dalje velikom mjerom osjećamo zajednički – »mi« protiv »njih« – potrebna nam je i bit će nam potrebna »politika tolerancije« (Walzer, 1997:90).

Argument glasi da projekti moderne i postmoderne postoje rame uz rame. Moramo objasniti dvije razine razlike, prvo u »njezinoj singularnoj individualnoj i zajedničkoj verziji«, a drugo u »njezinoj pluralističkoj, raspršenoj i podijeljenoj verziji« (Walzer, 1997:90). Razlika se mora tolerirati dva puta, na osobnoj i na političkoj razini (Walzer, 1997:91). Upravo kako je moderna zahtijevala stalnu »napetost između pojedinca i grupe«, »državljanina i člana«, postmoderna pretpostavlja sličnu napetost između »državljana i članova« s jedne strane i »podijeljenoga ja, kulturnoga stranca« s druge (Walzer, 1997:92). Samo oba ova stava uzeta zajedno, moderni i postmoderni, mogu objasniti našu suvremenu situaciju.

IX

Ranije sam u ovom eseju napomenuo da bismo trebali uzeti u obzir neke aspekte eseja Herberta Marcusea iz 1965. »Represivna tolerancija«. Pročitamo li Marcuseov esej u svjetlu Walzerovih odrednica, jasno otkrivamo da je Marcuse razlikovao četiri koncepta tolerancije.

1. Tolerancija je subverzivan oslobađajući koncept, a istovremeno i politička praksa. Tolerancija je »telos u samom sebi« (»Selbstzweck«).
2. Liberalna teorija Johna Stuarta Milla pretpostavlja da su sloboda i istina samo dvije strane istoga novčića. »Telos tolerancije je istina.«
3. Bezuvjetna tolerancija mora biti najviša vrlina u »raspravama«, »osobnim razgovorima«, u »znanosti«, u »osobnoj religiji« i u »umjetnosti«.
4. Kasni je kapitalizam pod utjecajem »represivne tolerancije« koja podržava *status quo*.

Marcuse je tvrdio da su nam negativnost umjetnosti i negativnost heretičkih religioznih tradicija potrebni kako bismo proširili svoje kulturne i političke horizonte.

Ovi nam izvori trebaju kako bismo »nesigurnost« povijesnih djelovanja učinili produktivnom, ali ih moramo prevesti u koncept ničime ograničene racionalnosti. Tvrdim, stoga, da Marcuseov koncept »represivne tolerancije« zajedno s njegovim upravljanjem izvorima moramo dodati Walzerovoj teoriji kako bismo održali i učvrstili njezinu kritičku namjeru.

X

Postoji još jedna strana ove rasprave. Na nekoliko mjesta u svojoj knjizi Walzer toleranciju pravilno naziva »vrlinom« (Walzer, 1997:12, 31, 81, 110). U nekoliko slučajeva ističe da se tolerancija na neobične načine poštivala kao vrlina u mnogim gradovima. Walzer eksplicitno referira na antičku Aleksandriju (Walzer, 1997:17, 53), carski Beč, Rim, Bagdad, Budimpeštu i bugarski Rusčuk (Walzer, 1997:16, 114). Walzer antičkoj Aleksandriji pripisuje rani stadij »multikulturalizma« (Walzer, 1997:17) i upućuje na postojanje kozmopolitizma u ostalim spomenutim carskim prijestolnicama. On, ipak, ne povezuje život u gradu s tolerancijom, tako da na površinu izlazi poseban režim tolerancije. Tvrdim da bismo trebali eksplicitno naglasiti tu činjenicu i povezati je s namjerom definiranja novoga, *šestoga režima tolerancije*. Ovaj bismo pristup mogli podržati sljedećim argumentima.

Prvo, veliki su gradovi od antičkoga doba, preko srednjega vijeka do modernih i postmodernih društava oduvijek bili mjesta gdje su izbjeglice, nevjernici i disidenti nalazili skrovište i mjesto za život. Podsjećam čitatelja na srednjovjekovnu njemačku poslovicu »*Stadtluft macht frei*« (»Gradski zrak oslobađa«). Srednjovjekovni su gradovi zapada pružali dobrodošlicu hodočasniciima na njihovu putu u Rim na jednak način na koji su to radili i orijentalni gradovi za muslimanske hodočasnike u Meku. Nije tada slučajno da suvremeni gradovi New York i Los Angeles imaju poseban status imigrantskih gradova. Činjenica da su različite grupe ljudi ovdje nalazile i još nalaze prvo sklonište i mogućnost života pretpostavlja nešto više od pukoga prihvaćanja – naime, posebnu toleranciju koja je obojana posebnom kulturom.

Drugo, ostaje ipak istina ono što je Robert Ezard Park rekao u svojem poznatom eseju o »Gradu« (1915.), naime, da gradski život odaje stanje ljudske rase u njezini najboljem i najgorem svjetlu. Tako možemo u povijesnim zapisima o gradovima čitati o pogromima protiv Židova u srednjovjekovnim njemačkim gradovima, u renesansnoj Veneciji i kasnije u Rusiji. Danas, pak, primjećujemo očajno stanje milijuna ljudi u južnoameričkim favellama i u getima SAD-a kao izravnu posljedicu neobuzdane kapitalističke globalizacije.

Isti je taj Park tvrdio da je gradovima suđeno da od geografskoga mjesta naprave moralni poredak. Park je prisustvovao Simmelovim predavanjima na Sveučilištu u Berlinu. Na početku eseja spomenuo sam da je Simmel mentalitet metropolit-skoga čovjeka opisao u terminima moralne ravnodušnosti prema razlikama. Simmelova je tvrdnja bila da ova ravnodušnost ne znači manjak moralne osjećajnosti.

Mnoštvo na ulicama tjera metropolitanskoga čovjeka da svoj moralni osjećaj skriva iza maske ravnodušja.

Briljantna Parkova učenica Louis Wirth nastavila je njegovim stopama kada je u svojem proslavljenom eseju »Urbanizam kao način života« (1938.) tvrdila da građani* zbog izloženosti različitim stilovima života prolaze kroz »civilizirajući efekt« urbanoga života.⁴ Ovu je argumentacijsku liniju slijedila i Lyn Lofland, koja je u svojoj knjizi *Svijet stranaca: život i djelovanje u urbanom javnom prostoru* (1973) ukazala na činjenicu da metropolitanski građani žive među strancima i da moraju pronaći načina kako da se bore s tim stanjem. Jedan od tih načina je, tvrdi ona, tolerancija.

Treće. Ideja da su suvremeni muškarci i žene *podijeljeno ja* igra važnu ulogu u Walzerovoj političkoj filozofiji. Usput spominjem da je Sennett rekao da su »čikaški sociolozi bili prvi pisci o gradovima koji su hvalili vrline *fragmentiranoga ja*« (Sennett, 1992:127). To je očito svakome tko promatra metropolitanske muškarce i žene današnjice kako kombiniraju modne stilove da bi stvorili i slavili svoje poosobljene podijeljene identitete, kako kombiniraju različite jezike tijela da svoje podijeljene sebe izraze na puniji način. Ovo je postmoderna i multikulturalnost u svojim najljepšim bojama. Ne može ih se pronaći u unutarnjim krugovima obitelji, kako predlaže Walzer, nego su najvidljiviji na ulicama velikih gradova. Sve ovo svjedoči o toleranciji, ali i pretpostavlja toleranciju.

Sažimajući ove komentare, zaključujem sljedeće: u gradskom životu nalazimo različite vrste tolerancije koje bi se mogle podvesti pod vrstu koju je Walzer zaboravio u svom odličnom radu. Walzerovo usredotočenje na statične idealne tipove odvuklo ga je od onih za koje je karakteristično dinamiziranje režima tolerancije. Antička Aleksandrija je, da iskoristimo Walzerove primjere, anticipirala multikulturalnost na jednak način na koji su Beč i drugi glavni gradovi preduhitrili modernu toleranciju individualiziranoga disidentskoga načina života.

Jednom riječju, Walzerovoj shemi moramo dodati *šesti model tolerancije*, onaj čija je glavna karakteristika dinamiziranje prije postavljenih režima tolerancije. Onaj koji je uobičajeno bio društveno isključen i koji je uvijek bio zabranjivan u urbanom životu pronalazio je i danas pronalazi uključenje.

S engleskog preveo
Luka Juroš

* Op. prev. Autor teksta koristi se terminom »urbanites« koji smo zbog jasnoće preveli kao građani.

⁴ Vidi moju knjigu: *Symbol, Culture, City. Five Exercises in Critical Philosophy of Culture*. Maastricht: Jan Van Eyck Akademie 2000, str. 64–65; str. 77–79.

KRITIČKA LITERATURA

- Habermas, Jürgen: Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. Translated by Shierry Weber Nicholson. In: Charles Taylor et alii: *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Edited and Introduced by Amy Gutmann. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1994, pp. 107–148.
- Jameson, Fredric: *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern, 1983–1998*. London and New York: Verso 1998.
- Kymlicka, Will: *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press 1995.
- Krause, Skudi/Malowitz, Karsten: Michael Walzer zur Einführung. Hamburg: Junius 1998.
- Kristeva, Julia: *Strangers to Ourselves*. Translated by Leon S. Roudiez. New York London Toronto Sydney Tokyo Singapore: Harvester Wheatsheaf 1991.
- Marcuse, Herbert: Repressive Tolerance. In: Robert Paul Wolff Barrington Moore, Jr. and Herbert Marcuse: *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon 1965.
- Paetzold, Heiz: *Symbol, Culture, City. Five Exercises in Critical Philosophy of Culture*. Maastricht: Jan Van Eyck Akademie 2000.
- Sennett, Richard: *The Conscience of the Eye. The Design and Social Life of Cities*. New York London: Norton 1992.
- Walzer, Michael: *On Toleration*. New Haven and London: Yale University Press 1997.

Helmuth Plessner: Pitanje o biti filozofije* (1934.)

Da je predstojeći rad izložen u okviru rasprava sažetih pod nazivom duh, zasigurno se ne može u svakom pogledu opravdati. Pitanje o biti filozofije ne pripada isključivo niti jednoj od njezinih područnih tema jer sve one, kojih se ono zbog jedinstva onoga filozofskoga tiče, u njemu prepoznaju najviše pitanje čiji odgovor odlučuje i o njima. Predstojeći rad pod nazivima bitak, svijet, ja i sloboda ne bi bio ništa manje deplasiran. Povezivanje s problemom duha ipak ima nekog smisla. Za povijesne veličine duh i bit su pojmovi koji se podudaraju. Filozofija je ipak, čak i u prividno bezvremenski-općeljudskoj mogućnosti filozofiranja koje uvijek iznova započinje, povijesna veličina. Na pitanje o biti filozofije odgovor dakako ne daje historija, koja i sama mora ponovno posegnuti za biti filozofskoga da bi u mnoštvu predajom sačuvanih ljudskih dostignuća pronašla put filozofije. Samo se filozofiranjem može iznaći odgovor na pitanje, iako možda ne u smislu definicije.

Poteškoće koje pritom nastaju neće biti egzemplarne za pitanje o duhu u cijelom njegovu opsegu. One su svojstvene jedino posebnoj situaciji koju stvara promišljanje filozofa o njegovu vlastitu radu i njegovoj vještini. Čini se da već sama činjenica što se ta situacija »refleksije o refleksiji« nalazi u znaku biti ili duha, da bi se pitanjem o filozofiji pokrenulo i pitanje o tom znaku, opravdava bavljenje njome u ovoj diskusiji.

1. NEODLUČIVOST PO NAČELU SEBE-UGROŽENJA

Idealist u školskom smislu bit će za filozofiju u njezinu današnjem ustrojstvu samo epigon. No ukoliko idealizam znači nepokoravanje danoj situaciji i na koncu spremnost na izručenje vlastitoga sebstva, on to svakako nije. Proslaviti takvo uvjerenje u filozofiji i dati mu da uživa najveći ugled, ne u praznim popratnim deklamacijama, niti kao teorija unutar ograde etike, nego kao sila koja ju u cijelosti tvori, zadatak je koji se ne rješava oslanjanjem na velike uzore, već jedino naprezanjem vlastite snage.

Prva zapovijed za to je distanca filozofije spram same sebe. Suprotno prostodušnosti njezina vremena, mora joj opet postati moguće shvatiti samu sebe kao smion pothvat koji uvijek treba računati s ništavnošću vlastitoga počinjanja. Kao mišljenje koje se odvažuje na ništa, filozofiranje se treba razlikovati od svega konkretno osiguranoga istraživanja. Jer prihvaćanje opasnosti beskrajnosti vlastitoga poči-

* *Die Frage nach dem Wesen der Philosophie (1934)* iz *Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften IX. Schriften zur Philosophie Suhrkamp Verlag, str. 96.–121.*

njanja, s obzirom na tako višeznačnu predaju kakvu ima filozofiranje, ne smije samo dirnuti srce filozofa, nego mora postati samim načelom filozofiranja. Zbog toga je pitanje o biti filozofije njezin prvi zadatak. Treba se riješiti tobožnjih sigurnosti i reosiguranja s kojima se akademizam u filozofiji trudio sklopiti vječni mir, ukoliko želimo otkriti duh njezine predaje. Pitanjem o biti filozofije filozofija pita o samoj sebi. Da bi mogla pitati o samoj sebi, mora se pozivati na vlastitu predaju. To je moguće na tri načina.

1. Ona promatra pitanje kao predajom odlučeno. Tada joj je odgovor zajamčen prema nekom sistemu, prema nekom pravcu, ili prema nekoj disciplini filozofske prošlosti. Platon ili Kant, realizam ili idealizam, logika ili spoznajna teorija sadrže traženi odgovor. Najočitiiji je primjer odnos skolastike prema Aristotelu.
2. Ona promatra pitanje kao predajom neodlučeno ali odlučivo. Tada joj je odgovor zajamčen poboljšanjem pokušaja započetih u prošlosti ili reformom u smislu provjere svojih osnova. Ovo poimanje očito je u potpunosti sudjelovalo u određivanju novije i najnovije povijesti filozofije, a dijelom i u povijesti stare filozofije, gledano od Aristotela.
3. Ona gleda na pitanje kao na nešto neodlučivo. Tada nastaje situacija koja se može razumjeti na dva načina. Njegova se neodlučivost može pozvati na nemogućnost pronalaska odgovora. Nemogućnost bi bila u proturječju filozofskih naučnih mišljenja, u neprelazivosti jednoga stajališta u drugo, dakle u nepremostivim zaprekama tradicije. Neodlučivost zbog nepremostivosti svoj izraz nalazi u skepsi. Ona je negativan rezultat pokušaja pozitivno usmjerenog na pronalazak odgovora.

Ili pak ta neodlučivost znači načelo prema kojem se pokušaj pronalaženja odgovora na pitanje o biti filozofije otpočetak odbacuje. Ovo načelo ne uzima u obzir preporuke, kao na primjer osuđenost svakoga pokušaja na propast, jer mu filozofska tradicija suprotstavlja nepremostive zapreke. Ili zato što je njezin smisao i takav da ne dopušta nikakvo određivanje biti koje je izvan njezina okvira. Svaka preporuka te vrste uzima u obzir uvid čija je mogućnost upravo dovedena u pitanje. Kao pravo načelo ni na što se ne poziva, već ukazuje na odluku koju je svatko slobodan sam donijeti.

Kada slijedeća istraživanja za smjernicu uzimaju neodlučivost pitanja o biti filozofije, tada za njih neodlučivost ne znači skeptično odbacivanje pronalaženja odgovora već načelo *prema kojem se pitanje, s namjerom neiscrpane višeznačnosti filozofske predaje, drži otvorenim*. Prihvatanje ili odbijanje načela izričito je stvar izbora. Ono dakle ne može biti podvrgnuto nikakvoj procjeni u smislu točnoga ili netočnoga, svrhovitoga ili nesvrhovitoga. Ukoliko mu damo oblik hipoteze, tada ono znači pretpostavku prema kojoj je bit filozofije oduvijek bila definirana njom samom i da ga ipak samo ona u budućnosti uvijek iznova mora definirati i to u formi neodvojivo povezanoj s aktualnim, svojstvenim sadržajem, formi koja isključuje njezinu izolaciju od drugih filozofija, a time i sažimanje u jedan, za sve filozofije u prošlosti i budućnosti, mjerodavan odgovor koji je moguće izolirati.

Načelo prema kojem se ostavlja otvorenim što to filozofija jest ne proturječi naravi samoga pitanja, jer ono ne izmiče odgovoru, već navodi princip za njega. Ono jednako malo proturječi sadržaju pitanja, budući da odluku o onome što se može razumjeti pod onim »što jest« može donijeti samo filozofija, ali ne na način neposrednoga razumijevanja i promatranja. Ne smije biti protumačeno kao da je u njemu izražena nemogućnost spoznavanja jedne već odlučene biti. I obrnuto, ne kao još nedonesena odluka i kao postojanje neodlučnosti u filozofiji o njoj samoj. Ukoliko ovo načelo za smjernicu uzme držanje otvorenim pitanja o biti, ono izričito nalaže zanemarivanje prosuđivanja tih dviju mogućnosti. Ipak se načelo neodlučnosti i dalje odnosi na pitanje o biti kao načelu njegova odgovora. Kao načelo filozofije, ono ne znači mjeru koja nalaže zanemarivanje pitanja njezine vlastite biti, već njegovo rješenje po mjerilu izrazite neodlučnosti, bilo ono rješivo ili ne.

Kao postavljeni princip filozofije, načelo neodlučnosti njezina pitanja o biti ima dužnost donijeti odluku, odgovor. Odbaciti ovo proturječje pozivanjem na zapovijed slobode od proturječnosti znači odricanje od sebe-spoznanje filozofije, koja ovu zapovijed postavlja kao predmet diskusije, kao što dokazuje logika. Mora li ova diskusija imati jednoznačan rezultat, ima li on važnosti i za filozofiju, ostaje upitnim i opet se može odlučiti samo u filozofiji, ali ne i izvan filozofije ili prije svake filozofije nekom njoj nadređenom instancom. Hegelov primjer pokazuje barem mogućnost da, nasuprot predbacivanjima tradicionalne formalne logike, proturječju može biti dano za mišljenje i spoznaju važno stvaralačko značenje.

Postaviti pitanje o rješenju, obraćajući pozornost na njegovu izrazito postavljenu neodlučnost, bilo ono rješivo ili ne, zahtijeva navođenje mjerila opreza koja se moraju uzeti u obzir, da bi se zajamčila njegova otvorenost prema predmetu i otvorenost predmeta prema njemu. Načelo kao takvo još ne navodi ta pravila. Ono obilježava samo duh u kojem pitanje o biti filozofije biva usmjereno na filozofiju; *duh bezuvjetnoga poštovanja prema neiscrpnoj višeznačnosti predajom posvjedočenoga htijenja, to jest spremnosti da se, uz rizik neizmjernosti toga htijenja, filozofiji osigura predmet*. Ako je filozofija nešto što se istinski odvažuje na ništa, a uvijek se iznova mora odvažiti (mogućnost koja približava zagonetku njezine neprestane revolucije i nenadmašive, nepomirljive raznolikosti), tada je pitanje o njezinoj biti dobilo zadatak – filozofiranju osigurati smisao *smjelošću sebe-ugroženja*. Prenošenje opasnosti potpune ništavnosti filozofije u pitanje o njezinoj biti ne lišava ju već samo po sebi njezina smisla. Ono je prije preduvjet za odgovor na njega. Jer ono osigurava filozofiji njezin predmet.

2. SKRIVENOST PREDMETA FILOZOFIJE

Znanost može održati pravo na postojanje samo ako prikaže predmet koji želi istraživati. Sigurnost njezina zanata, njezina izumiteljska snaga, ali prije svega njezin najviši cilj ovise o njemu. Ovaj konstantni, izučivi, provjerljivi rad ona uspjeva izvršiti ukoliko joj je omogućen apel na ovu posljednju instancu. Tko bi njoj i drugima inače jamčio da ne prelijevaju iz šupljega u prazno? Da njezin rad jednoga dana neće izgubiti tlo pod nogama? Inherentna odlučnost, diskutiranje u

svakom slučaju ne. Njih se može postići i igrom koja ne želi obuhvatiti nikakav predmet, već samo razvijati mogućnosti u okvirima pravila oko kojih postoji sporazum. Znanost ne želi biti igra koja počiva na postavljenim aksiomima. Cijeli njezin pothvat mora računati s prethodnom prikazivošću predmeta ukoliko princip kontrole i stvaranja jedinstva sudova treba vrijediti s obzirom na njega, a ne s obzirom na aksiomatsku igru, zbog čega prethodna prikazivost predmeta ne smije slijediti isključivo iz načela koja znanost primjenjuje u svojem radu u odnosu na predmet, inače nije zaštićena od najradikalnijega prigovora imanencije, da nije ograničena samo na okvir svojih pretpostavki ili sadržaja ljudske svijesti, nego da se osim toga vara u svojem vlastitom počinjanju, čijim poteškoćama, koje je sama prouzročila, umjesto da prizna njihov spektakularni karakter, nezasluženo pripisuje značenje predmetne spoznaje.

Za mnoge znanosti, prije svega one realne, prethodna prikazivost njihovih predmeta ne predstavlja nikakav problem. Može ih se uzeti u ruku, vidjeti, fotografirati, nacrtati. Znanost tek dijelom razvija mogućnosti takva pristupa i jednu od svojih bitnih zadaća vidi u njihovu diferenciranju i istančavanju. Ali na kraju opet ostaje slika, nijansa, nekakva pojava koja se može čulno obuhvatiti, u koju se svatko može uvjeriti i bez ikakvoga znanstvenoga predznanja ili razumijevanja načina na koji je dobivena. Njezin je ideal u svakom slučaju izvoditi konkretne dokaze za uvjerenja i argumentaciju svojih nazora. Treba se strogo pridržavati principa izvanznanstvene dostupnosti predmeta.

Od realnih znanosti, čiji predmeti pripadaju prošlosti ili nevidljivom području duševnoga i duhovnoga, prvenstveno se ne smije zahtijevati ista vrsta prethodne prikazivosti kao kod prirodnih znanosti, princip međutim promatraju istom strogošću. Samo su prisiljene koristiti druge izvore za svoje nazore. Psihologija mora raditi sa samopromatranjem, duhovne znanosti s razumijevanjem, uživljanjem, maštom, tankočutnošću i fizionomatskim taktom. Ipak im je uvijek moguće, a to vrijedi i za historijske predmete, razviti svoj specifični predmet, recimo »duh doba reformacije« ili »Cromwell« ili »doživljaj volje«, toliko blisko napatku empirističkih dokumenata, monumenata, iskaza, registriranih tjelesnih pokreta da čak nailaze na prigovore da izmišljaju bajke koje potkrepljuju izvanznanstveno dostupnim dokazima.

Prethodna prikazivost predmeta upitna je samo u teologiji i u matematici; u najviše i u najmanje osporavanoj znanosti. No nitko ne sumnja u njihovu predmetnost, kada, iako u drugačijem smislu, stavlja u pitanje bitak predmeta. Temelj teologije vjera je u objavljenoga Boga. Počiva na Svetom pismu i na riječi Božjoj koja je u njemu postala izrazom. Sumnja u natprirodnost njezina temelja prvenstveno pogađa vjeru, a ne nju kao znanost. Dotiče se tobožnje nadrealnosti, ali ne i izvanznanstvene prethodne prikazivosti njezina predmeta, koja je dana u vjerskom uvjerenju religioznoga iskustva. Sama nedokazivost Boga i u krajnjem slučaju moguća izvorno-kritička raščlamba Svetoga pisma ne dotiče se nepobitne odnosnosti teološke znanosti na neki svojstven predmet koji može biti obuhvaćen u životu vjere. Poteškoće u matematici nešto su drugačije. Osim toga što itekako ima smisla biti protivnik idealnom bitku njezinih predmeta, brojeva, tijela; iako rad s njima kao

predmetima ne dopušta nikakvo drugo tumačenje – za razliku od drugačije skovanih predmeta teologije, realnih, kao i u ovom slučaju najmanje problematičnih normativnih znanosti, na primjer prava. Poteškoća je u pristupačnosti odvojivoj od znanstvenih operacija. Njezin predmet nije izvanznanstveno prethodno prikaziv. Predmet matematike uvijek se predstavlja samo na način samoga postavljanja pitanja. S obzirom na izvanznanstveno neprovedivu prethodnu prikazivost, matematika u izvjesnoj mjeri razvija svoj predmet konstruirajući ga tako da s jedne strane uvodi simbole, a s druge se strane korištenjem šestara i ravnala kreće u jedinstvu stvaranja principa za prikaz predmeta i predmeta samog. Nedostatak prethodne prikazivosti biva, ako smijemo tako reći, nadoknađen posebnim smislom matematiziranja. Uopće ne dolazi do suprotnosti između postupka razmišljanja usmjerenoga na konkretan predmet, karakterističnoga za sve druge znanosti, u kojima on, osim razmišljanja, opravdava i zahtjev neposredne prethodne prikazivosti. Izbjegavanjem suprotnosti na način konstruirajućega prikaza, prigovor, upućen bespredmetnosti matematike, lišen je temelja.

Ali jedna je disciplina ovom prigovoru potpuno izložena, ukoliko se vidi kao znanost u okviru drugih znanosti: filozofija naime. Njezin predmet nije prethodno prikaziv. Njezin predmet nije opterećen posebnim poteškoćama prethodnoga prikaza ili s time usko povezanom nedostupnosti; on to također nije, kao što je to u matematici slučaj, zbog posebnoga načina prikazivanja u smislu jedinstva iskustva i predmeta. Njegova nepristupačnost nasuprot zahtjevima izvanznanstvene prethodne prikazivosti načelna je i opravdana u njegovoj biti. Stanje stvari tako je postavljeno da je svaki iskaz, koji želi potvrditi ili opovrgnuti zakon nedostupnosti, već sam po sebi filozofski. Moglo bi se doći na ideju da je uvid u načelnu odsutnost prethodne prikazivosti predmeta filozofije rezultat nekoga izvanfilozofskoga promišljanja. Povijest filozofije, literarni fenomen, pokazuje nesuglasnost u nadmetanju raznih smjerova i sistema, nesuglasnost koja nikada nije pomirena, iako već stoljećima za predmet ima nekolicinu istih tema. Osvrtanjem na mnogobrojne pokušaje rješavanja istoga kao razlog se ispostavlja – opet čisto kao literarni fenomen – nemogućnost dogovora o smislu spornih tema. Jer suglasnost oko tema kao što su svijet, duša, bog, sloboda, istina, dobrota, ljepota nije bilo moguće postići (teme kojima očito u tom smislu koji imaju, kada se o njima raspravlja, nešto mora odgovarati), promišljanje završava u načelnoj nedostupnosti njezina predmeta. S obzirom na to da s druge strane zaključak donesen iz čisto literarnoga promatranja raspravu o njoj ne želi obezvrijediti proglašavajući ju bespredmetnom, utvrđena se nedostupnost sužava na nemogućnost prethodne prikazivosti u izvanfilozofskom smislu. To što sama ipak ne želi zauzeti stajalište jednoga filozofskoga pravca i na taj način biti protiv drugih pravaca, prije svega ne znači opterećenje spoznavajućega čovjeka sa specifičnom nesposobnošću, već samo ustanovljenje činjenice da se mora filozofirati da bi se došlo do razjašnjenja spomenutih tema; zbog čega se svaki pokušaj izvanfilozofskoga pristupa njezinim predmetima odvija na način filozofskoga nastojanja.

Kada bi ovo promišljanje bilo točno, barem bi negativno postojala nefilozofska, to jest literarna, duhovno-povijesna dostupnost filozofije i mogućnost da se nešto o

njoj kaže, a time neizravno i o njezinu predmetu. Zbog toga je povijest duha smatrala sebe prirodnim mjestom određenja biti filozofije uz neutralizaciju cijeloga pitanja o predmetu, kada je u svjesnom odricanju od filozofskih zahtjeva slijedila svoj historijski postanak. Mislila je nefilozofski izvršiti onaj regres filozofije za njezinom vlastitom biti, a time i za njezinom stvarnom zadaćom, tako da je kao povijest filozofije tragala za izvorima njezine problematike; onaj zahvat koji je filozofija uzaludno, da bi što prije došla do svojega predmeta, pokušala izvesti da bi od njega dospjela do konačnoga sporazuma o načinu istraživanja istoga.

Ipak, literarno promišljanje nije tako neutralno i nefilozofsko kao što misli da jest. Ono se nesvjesno postavlja nasuprot cijeloj filozofiji, jer se suprotstavlja za svaku filozofiju do sada karakterističnom nastojanju, prijevremeno tražeći rješenje za svoj predmet da bi ga (ovdje se ne smije reći: samo za sebe) još prije svake filozofije i za svaku filozofiju prethodno prikazala. Inače bi bilo upravo nepojmljivo otkuda filozofija uvijek iznova crpi poticaj, hrabrost i snagu za prikazivanje. Bez mogućnosti sagledavanja nekoga posebnoga svijeta njezinu bi radu nedostajao svaki smjer i temelj. Prosuđuje li literarno promišljanje na osnovi činjenice da za vrijeme povijesti nad kojom je bio moguć pregled nijedna filozofska teza nije ostala nepobijena, da se niti jedna metoda nije održala, nasuprot joj ostaje druga činjenica iste važnosti, to jest da je upravo ova tvrdnja, osnova njezina zaključka, uvijek bila opovrgavana od filozofije same.

Tek kada povijest duha njezinim argumentima *za* prethodnu prikazivost predmeta bude odobrila jednako pravo kao i argumentima *protiv* iste, ona poprima neutralnost jednoga nefilozofskoga istraživanja fenomena filozofije. Ali u jednakoj mjeri gubi mogućnost upotrebe subjektivno mišljenoga smisla filozofije općenito ili neke posebne filozofije protiv objektivno ostvarenoga rezultata, to jest također protiv svojega neuspjeha. Uvid u načelnu nemogućnost prethodnoga prikazivanja filozofskoga predmeta na izvanfilozofski način sadrži opciju koja se više ne može opravdati niti literarno niti povijesno već samo filozofski.

Samo potreba za obrazloženjem činjenice kao takve, da se filozofija samo sredstvima svoje znanosti može suočiti s prigovorom o izvanznanstvenoj nedostupnosti njezina predmeta, opravdava gore izrečenu presudu o njezinu odnosu spram vlastitoga predmeta. Matematičar uvijek ima mogućnost poduprijeti algebarske i geometrijske zakone jedne drugima i njihovoj spoznaji dati vrijednost izrazite predmetnosti kroz primjenu u iskustvu. Filozofija to nije u stanju. Ona ostaje sama sa svojim predmetom i pripoćuje ga samo onima koji su spremni nositi se *s rizičnošću neiscrpane višeznačnosti njezine predaje*.

3. VIŠEZNAČNOST FILOZOFESKE PREDAJE I ČETIRI MOGUĆNOSTI FILOZOFIRANJA

Pitanje o predmetu filozofije osnovni je problem svega filozofiranja, ukoliko želi biti znanstveno. Pod tim je uvjetom spomenuto pitanje ekvivalentno pitanju o zadaći ili pitanju o biti filozofije, jer se bit neke znanosti određuje u odnosu na pose-

ban predmet koji ona želi spoznati. Mogućnost svrstavanja toga predmeta pod spoznajnu teoriju, budući da se radi o posebnoj naravi spoznavanja, kao i mogućnost njegova svrstavanja u ontologiju, jer se radi o predmetu i njegovoj biti, i dalje se ima u vidu zbog svoje dokazanosti kao temeljni problem. Spoznajna teorija i ontologija filozofske su discipline i time u svojem sadržaju kao i mogućnosti i same filozofski opovrgavane, ontologija kritikizmom, spoznajna teorija od strane Hegela, Frieške škole i drugih. Pretpostavimo da se samosvrstavanju filozofije pod jednu ili više njezinih disciplina, iz razloga povrede slobode od proturječnosti, nema što predbaciti – i stvarno je Lask smatrao mogućom logiku filozofije, Scheler etiku filozofiranja – pa je očito nemoguće izbjeći diskusiju o postupku samouključenja filozofije kroz njezine discipline.

Takva jedna rasprava nailazi na pitanja o principima logike, etike, ontologije, spoznajne teorije, koje bavljenje problemom biti ili predmeta filozofije onemogućuju isključivo u smislu bavljenja jednim dijelom toga problema. Specifična za taj problem ostaje istovremeno uvijek njegova sposobnost iščlanjivanja iz filozofije i sposobnost učlanjivanja u nju kao dio nje. Nepobitna je ekvivalentnost pitanja o biti kao temeljnoga pitanja prije svega filozofiranja i kao jednoga od pitanja u svoj filozofiji. Kroz ovu ekvivalentnost dolazi do izražaja značajna strana literarnoga fenomena filozofske povijesti. Onoliko malo naime koliko je predmet filozofije izvanfilozofski prethodno prikaziv, toliko je malo pitanje o njemu izvanfilozofski ograničeno. Ovdje također vrijedi ekvivalentnost i to između izvanznanstvenoga smisla pitanja upućenoga filozofiji i njegova znanstvenoga smisla kao temeljnoga problema i kao jednoga od problema u filozofiji. Iz ove se ekvivalencije nadaje, u skladu s u §1 obrađenim konzekvencama, dvostruko shvaćanje fenomena njezine povijesti. Za njezinu su bit dokumentarni:

1. povijest filozofije u sveukupnosti njezinih naučavanja, koja se po njezinoj volji ili protiv nje pripisuju njoj;
2. svako učenje u subjektivnom smislu koji sama sebi pridaje kao filozofija i u ime filozofije uopće.

Neprelazivost jednoga poimanja biti u drugo ili moguća prelazivost jednoga u drugo uvijek i jedino na račun izvjesnih pravaca određuje poteškoću s kojom njezino određenje biti, to jest njezina utemeljenost kao znanosti, mora računati. Mora uvijek polaziti od činjenice da je, uvijek iznova dokumentirani uvid filozofije u njezinu bit, spojiv s jednako dokumentiranom nemogućnošću postizanja sporazuma oko njezine biti. Iz toga razloga filozofija u njoj – biti nikada nije mogla naći uporište na takav način i s takvom trajnošću da bi joj razvoj nekakvoga poučka u smislu metodički naprednoga rada uopće bio moguć. Pogled na njezinu promjenjivu povijest samo kratkoročno dopušta dojam konstantnoga napretka. Čak i klasična razdoblja europske filozofije u tom smislu nisu iznimka. Uvijek iznova se iscrpljuje temelj nosilac koji za određena razdoblja daje mjerodavne vrijednosti i načela rada te mogućnost sporazumijevanja. Aristotelom, Leibnizom, Hegelom završavaju takve epohe čija se unutarnja dramatika i konzekventnost probija protiv

namjera pojedinaca, nositelja iste kao na primjer Heraklita i Parmenida, Sokrata i Platona, Descartesa, Spinoze, Kanta, Fichtea, Schellinga.

Ostaje bitna mogućnost da se raščlanjivanjem povijesti filozofije na takve klasične epohe stvara privid suvislosti, koji jednom načinu filozofiranja daje prednost u odnosu na neki drugi. Slika o izjednačavanju suprotnosti uvijek ima zavodničku snagu. Ali čak i ondje gdje je odredila poimanje biti filozofije nije održiva bez silovanja suprotnosti. Heraklit je protuteža Elejcima, ali ne i samo to. Ukoliko se prepustimo njima i njihovim argumentima, na čudan način u potpunosti nestaje prostor za bilo kakvo suprotno mišljenje. Isto vrijedi i za Elejce. U potpuno istom smislu velika djela svih kasnijih filozofa isključuju protivništvo ili prestizanje od strane njihovih sljedbenika kao i prethodnika u toj mjeri u kojoj se pripoćuje uvjerljivost njihovih temeljnih stavova. Ipak je svaki temeljni stav naišao na protivnika i filozofija nikada nije uspjela ujediniti principe.

Ovo stanje neodlućivosti između monistićkoga i pluralistićkoga poimanja filozofija razvija se u pokušaju da prenošenje njezine povijesne predaje u vlastiti zaćetak treba birati između ćetiri mogućnosti.

1. Povijesna predaja filozofije još od zaćetaka gradi sve veću povezanost pitanja i rješenja u kojem prethodna dostignuća sve ćešće bivaju pregaćena novim i na taj način postaju suvišnima. Podrućje rada filozofije odrećeno je kroz bit filozofiranja, radni sklop ima karakter napretka, možda i beskonaćnoga napretka.
2. Povijesna predaja stvara sve veću povezanost pitanja i rješenja, u kojoj prijašnja dostignuća zamjenom sadašnjima ne postaju suvišna, već zadržavaju svoju vrijednost. Podrućje rada filozofije odrećeno je kroz bit filozofiranja, radni mehanizam ima karakter ciljanoga i konaćnoga razvoja.
3. Povijesna predaja ne gradi sve veću povezanost pitanja i rješenja, koja se bez iznimke mogu odnositi jedni na druge. Štoviše u prekidima obuhvaća više nizova povezanosti koje u sebi mogu nositi karakter napretka ili razvoja, ali koje se ne mogu staviti pod isti nazivnik. Njihov zajednićki nazivnik, pod koji su po svojoj pripadnosti filozofskoj predaji stavljeni, u samoj je biti filozofiranja. Podrućje rada filozofije ne može mećutim biti odrećeno kroz bit filozofiranja.
4. Povijesna predaja uopće ne gradi povezanost između pitanja i rješenja, povezanost koja seže izvan okvira djela neke lićnosti ili njezine škole. Ona samo po formi filozofiranja obuhvaća mnoštvo sistema koji su naćelno jednakopravni. Nema nikakvoga po biti filozofiranja odrećenoga i odrećivoga podrućja rada filozofije.

Svakoć od navedenih mogućnosti govori u prilog jednostavna ćinjenica, prema kojoj svaku od njih treba izvesti iz povijesne predaje, jer je ona oduvijek odrećivala predaju. Orećdenost filozofske tradicije ne prikazuje se kroz svaku od ćetiri mogućnosti, i to odvoćenim iznošenjem razlićitih tipova dokaza za svaku od njih, već se filozofiranje treba u svoćem poćetku odlućiti za jednu od njih. Kao takvo, filozofiranje se oduvijek odrećuje na sebi svojstven naćin u okviru ovih mogućnosti. Dakle svaka ćinjenica povijesti filozofije jest u konkurentnom odnosu izme-

đu različitih poimanja biti, koja ne izražava puko nadmetanje više jednako mogućih nazora o jednom faktumu koji je sam po sebi jednoznačan, već jednu stvarnu, zbiljsku višeznačnost u biti filozofiranja.

Po prvoj mogućnosti filozofiranje znači istraživanje jednoga područja predmeta o čijoj se biti za istraživački rad može sklopiti sporazum, jer samo na osnovi takvoga sporazuma moguće je napredovati od jednoga otkrića do drugoga. Mjerodavne za ovu sliku biti jesu egzaktne znanosti, u širem smislu sve empirističke discipline. Njihovim razvojem od 16. stoljeća rastao je i njihov utjecaj na filozofiranje. Descartes, Spinoza i Leibniz traže reformu na principu matematike, Bacon na principu promatranja prirode i induktivne metode, Kant na njihovu spajanju u teoretskoj fizici. Ponovno uspostavljanje Kantove reforme i njezino unapređivanje i promjena u 19. stoljeću kroz razne neokantovske škole odvija se po uzoru na uspjehe načela rada egzaktnih znanosti na području životnih pojava i historijsko-kulturoloških činjenica. Filozofija na najproturječniji način stremi formalno istom cilju, to jest da postane egzaktna znanost. Pri tome razara kantovsku tradiciju. Diltheyeva reforma počinje kao teorija duhovnih znanosti, Machova pripajanjem na Humea kao teorija prirodnih znanosti, Husserlova pak usmjerena na matematiku i u opiranju spram psihologizma, što je najradikalniji pokušaj konačnoga prebacivanja filozofije na način rada stroge, napredne znanosti, kao teorije svijesti.

Po drugoj mogućnosti filozofiranje znači spoznaju totaliteta u kojoj se po prikazivu principu i na unaprijed isplanirani način može doći do kraja. Ova spoznaja nema karakter traženja i prodiranja u neiscrpno, iako po određenim načelima obradivo, mnoštvo predmeta, već ona ima karakter širenja primarno zatvorene cjeline u jednom apsolutnom sistemu. Prototipovi su prije svega dogmatiziranje Aristotelove predaje od strane Tome Akvinskoga i Hegela. Bitno za ovu sliku biti filozofiranja jest uključenje njezine povijesti, kao nužnoga predstupnja, i odbacivanje pretpostavke spoznaje, koja sporazum o predmetu i bavljenje njime pretpostavlja nužnim. Spoznavanje i predmet filozofije, u totalitetu koji je moguće razviti, jesu sami opravdani. Ne postoji pitanje kako se u njih prodi, kako se do njih dolazi. U biti ne postoji nikakva izvan- ili predfilozofska mogućnost začetka.

Zajednička je objema slikama biti utvrđenost područja rada i načina rada filozofije kroz bit filozofiranja. Ondje se filozofija ostvaruje u filozofiranju kao traženju otvorenom svojem predmetu. Ovdje se filozofiranje ostvaruje u filozofiji čiji predmet nije morao biti otkriven izgovaranjem, nego se (u takozvanom filozofiranju o njemu) sam otkriva. Tamo vrijedi zahtjev za civiliziranjem filozofije u smislu moderne znanosti za koju mogućnost zajedničkoga djelovanja prema *Jednom* načinu rada stoji u prvom planu. Ovdje vrijedi klasični ideal dovršenja, savršenost za jednu znanost, koja preko zajamčene istine dopušta samo priopćenje i izlaganje te čija forma rada ukazuje na stav, a ne nužno na sadržaj teološke dogmatike i egzegeze kršćanskoga otkrivenja. Nasuprot tome, za treću i četvrtu mogućnost karakteristična je nemogućnost utvrđivanja filozofskoga područja rada kroz bit filozofiranja. Filozofiranje i filozofija se razilaze, jedno postaje nebitno u odnosu na drugo, i to mogućnošću upotrebe formalne apstraktnosti stava protiv sadržajne ispu-

njenosti učenja. Prema trećoj mogućnosti jedino slika biti izabranoga dotičnoga smjera filozofiranja ima pravo odluke. Filozofija je predstavljena ili ovim smjerom (isključivo protiv svih drugih, na primjer apriorizam nasuprot empirizma, realizam nasuprot idealizma itd.) ili mnoštvom pravaca danim s obzirom na svima zajedničku prirodu filozofiranja. Za njih je mjerodavan isključivo njihov karakter kao »izam«. Prema četvrtoj mogućnosti jedino je slika biti dotične filozofije odlučujuća. Uz neutralizaciju formalne biti svima zajedničkoga filozofirajućega stava predstavljena ili sistemom (isključivo u odnosu na druge, primjerice platonizmom ili Spinozom ili Kantom) ili mnoštvom, predajom sačuvanih sistema – kao zbroj ravnopravnih učenja, koji se može proizvoljno proširiti. Obje mogućnosti ograničavaju filozofiju na valjanost jednoga stajališta u vezi s obrazloženjem i provođenjem nekoga svjetonazora. U ovom cilju njezin posebni znanstveni karakter nalazi svoj pravni temelj. Iz njega se ne može izvesti ništa što bi nadilazilo njegovu puku formalnost. Jer riječ svjetonazor već u svojoj strukturi pokazuje princip cilja prema kojem je usredotočenost filozofije na svijet osmišljena samo kao zadržavanje nekoga okvira koji taj nazor (u skladu s njezinim neutvrđenim gledištem) može ispuniti najraznovrsnijim slikama. Kao što objekt promatranja traži opaženost i istovremeno je o njoj ovisan, isto tako svijet kao predodžba traži stajalište kojim je ona sama opet uvjetovana. Sebe-ograničenjem na ovaj cilj filozofija stvara mogućnost procjene prema estetskim mjerilima. Otvorena mogućnost uključanja cjeline filozofije putem njezinih disciplina (usporedi početak ovog §) i podređenja iste logici, spoznajnoj teoriji, etici u smislu pitanja o biti, time dobiva samo smislenu primjenu u drugom pravcu. Sada se uz filozofiju kao znanost, kao čin nošen osobnim udjelom, pojavljuje i filozofija kao umjetnost. Jedino se obje mogućnosti čvrsto drže toga da je filozofsko umjetničko djelo, pa čak i kada je ono pjesništvo, ipak pjesništvo izraženo pojmovima. Od obaveze argumenta i obrazloženja pravila igre teorije ne razrješuje ju niti njezin religiozni ili etičko-politički, niti njezin estetski karakter. Na ta ju pravila obvezuje bit filozofiranja.

4. UPITNOST FILOZOFIJE

Nijedan od četiri moguća načina filozofiranja ne proturječi predajom osvjedočenoj biti. Svaka mogućnost joj odgovara i to izričito njezinoj biti kao cjelini. Jer ona je oduvijek – tako treba razumjeti načelo podjele na ove četiri mogućnosti – u odnosu na njih postajala ono što jest. Slabašni pokušaji eklektičkoga izbora i posredovanja među istima, s ciljem da se postigne povezanost svih, pogrešno shvaćaju njezinu bit i dovode do bespredmetnosti. Filozofiranje se ne može shvatiti na način sinteze koja uzima u obzir od svega ponešto, napredak, razvoj, pravac i sistem. Ili ćemo se prepustiti jednoj od ove četiri mogućnosti da bismo pokrenuli filozofski pothvat ili se nećemo prepustiti nikakvoj mogućnosti i nećemo uopće filozofirati.

U krugu tih četiriju mogućnosti ne postoji izlaz. Svaka od njih znači preuzimanje cijele filozofske predaje u začetak vlastitoga počinjanja koji posjeduje svojstvenu

formu posezanja za biti i temeljnu namjeru sve filozofije uopće. Drugi se udaljavaju od preuzete mogućnosti kao jednodimenzionalni »izmi«, predrasude kroz stajališta, svjetonazorni interesi, prolaznosti, prolazne faze, zablude. Borba svih mogućnosti protiv svih karakterizira stanje u spomenutom krugu na isti način kao završivosti borbe koja izvire iz istinitosti vlastitoga započinjanja u isključivosti protiv počinjanja drugih. Međusobnom predbacivanju lažnih problema, pojmovnoga pjesništva, samozavaravanja, ideologija, preuzimanje filozofske tradicije u začetak vlastitoga počinjanja ostavljeno je na milost i nemilost. U svakoj od četiriju mogućnosti može se filozofirati, u svakoj je filozofija provediva. Kao što je više puta izričito istaknuto, ta podjela ne smije biti isključivo formalno tako shvaćena kao da ona razbija jedinstvo filozofije ili filozofiranja u određenoj mjeri na te četiri mogućnosti kao na četiri ravnopravna načina i metode, koji svi vode prema istom cilju ili prema četiri različita cilja, no koji ipak pripadaju jednoj jedinjoj biti. Jer u smislu pojedinačnih mogućnosti odnos filozofiranja i filozofije različit je i ne dopušta svrstavanje pod isti princip. U prve su dvije mogućnosti bit, predmet i područje rada filozofije određeni kroz bit filozofiranja. U posljednje dvije mogućnosti ne postoji ovo određenje. Ovdje dakle filozofiranje znači nešto drugo nego u prve dvije. Inače ne bi postojala razlika među njima ili bi to bila čisto formalna igrarija bez odnosa spram predmeta i biti filozofije same.

Ali što onda znači filozofiranje? Očito karakteristika tih četiriju mogućnosti kao takva ipak ima za temelj razumijevanje značenja jedinstvenoga Nečega, ukoliko te mogućnosti trebaju vrijediti kao četiri mogućnosti preuzimanja filozofske tradicije u vlastiti početak nekoga filozofskoga djela. Podjela može biti provedena samo dok se ima na umu za što te mogućnosti služe.

Zbog toga je razumljivo priključivanje značenja riječi filozofiranje na izvanfilozofski mišljenu sliku biti, koja svakoj predodžbi o filozofiji i literarnoj povijesti služi kao idealna slika. Ovaj postupak razlikuje izvanfilozofsku, to jest filozofski neobvezujuću predodžbu o filozofiranju i više filozofski obvezujućih mogućnosti. *Jedno takvo razlikovanje* predviđeno je samo za treću i četvrtu mogućnost, ono proturječi smislu prvih dviju. Jer jedino ono što filozofija jest nije određeno time što filozofiranje jest, a formalni karakter ovoga stava ili onaj koji se daje neutralizirati ne odlučuje o biti i predmetu dostignuća, koje iz njega proizlazi. Prema tome, taj postupak ne može biti primijenjen na sve četiri mogućnosti.

Značenje riječi filozofiranje ne da se odrediti ni na koji drugi način, osim na onaj predviđen u jednoj od četiriju mogućnosti. Niti se ono određuje ikakvim, njima u bilo kojoj mjeri nadređenim područjem. Potakne li činjenica da se o njima govori u okvirima neke podjele, koja upravo dijeli neko Jedno, mogućnost da ih se tretira kao jednakopravne putove filozofije i da im se ista, odnosno filozofiranje, formalno nadredi kao načelo njihove povezivosti, tako joj predstoji nemogućnost davanja toga ograničenoga smisla četirima tipovima, u kojima se načelno preuzima tradicija filozofije u cijelosti. Njegovo ograničavanje moralo bi pak izvršiti određenje značenja riječi filozofiranje po prvoj mogućnosti, za koju vrijedi jedino povezanost filozofije u smislu metode.

Ukoliko ne želimo da ovim uvidom pitanje: »Što znači filozofiranje«, koje se nadaje podjelom na četiri mogućnosti, ne postane neodgovorivo, tada se za ovaj konflikt ne može pronaći nikakvo drugo rješenje osim sljedećega:

1. Ono što vrijedi za odnos filozofskih disciplina prema filozofiji u cjelini, naime da one sve uključuju Cijelo i da postoje logika, etika, estetika, spoznajna teorija filozofije, to se ponavlja u međusobnom odnosu četiriju mogućnosti. Svaka je mjerodavna za preuzimanje cjelokupne tradicije u začetak filozofskoga počinjanja. Kao međusobno isključive, međusobno su jednake. Ukoliko sve one zajedno u odnosu na filozofsku tradiciju u cjelini imaju isto značenje kao svaka od njih, tada svaka pojedina uključuje sve druge. *Da bi se ovo proturječje izričito odnosilo na temeljno pitanje sve filozofije*, da bi ove mogućnosti istovremeno uključivale i isključivale jedna drugu, a ne da bi se izbjeglo to proturječje, dopušta im se da odjelito crpe iz zajedničke sfere filozofiranja, a da istovremeno nisu u stanju označiti tu sferu drugačije osim jednim imenom.
2. Označavanjem kroz više mogućnosti iscrpljene sfere filozofiranja, princip samoodređenja i sebe-ograničenja filozofije nalazi onaj izraz, koji treba odgovarati *otvorenoj višeznačnosti njezine predaje*. Njezino preuzimanje u začetak filozofskoga pothvata zahtijeva pak nedvosmislenost u smjeru smisla koji nazire, dakle ograničenje. Protiv otvorene višeznačnosti prikazuje se ograničenje kao odricanje u korist jedne od više mogućnosti. Odvijanje toga ograničenja u krugu ograničenoga broja mogućnosti treba značiti da su za nju mjerodavni razlozi, a ne puki hir. Razlozi za odluku između takvih; razlozi koji su uvijek dani onom mogućnošću predaje za koju se donosi odluka. Ne treba tvrditi da ne mora postojati ni manje ni više od tih četiriju navedenih mogućnosti, te da te mogućnosti moraju biti upravo takve. Neutemeljivost njihovih tvrdnji treba odgovarati pukoj danosti predaje kao povijesne činjenice i smionom pothvatu njihova preuzimanja u začetak filozofskoga počinjanja.
3. Stavljanje četiriju mogućnosti pod zajednički naziv filozofiranje ukazuje da filozofija svoje određenje, koje određuje njezino područje djelovanja, može naći samo u filozofiranju. U smislu odluke donesene imajući na umu jednu mogućnost, filozofiranje prisvaja svoju vlastitu bit. Polaganjem vlastitoga temelja na ovaj način, njegova je provedivost za svaku od tih mogućnosti od početka osigurana. Ovako utvrđena sveopća provedivost svake mogućnosti filozofiranja nije u opreci spram odredbe dane u 3. i 4. mogućnosti, koja određuje da područje djelovanja filozofije u njima nije utvrđeno kroz bit filozofiranja. Provedivost i ustanovljivost dvije su različite stvari. Upitnost svakoga počinjanja kao takvoga (s obzirom na sve mogućnosti predaje) ni u kojoj mjeri ne ovisi o tome. Višeznačnost predaje ostaje otvorena.

Znanost, čiji predmet nije izvanznanstveno prethodno prikaziv i čije se pitanje o njemu ne da znanstveno ograničiti, ne može priznati ideal slobode od proturječnosti obveznim za nju samu. Umjesto toga mora uvidjeti sebe-proturječje kao uvjet s kojim kao filozofirajuće počinjanje treba računati. Kao takva ona uglavnom ostaje izložena ovom prigovoru. Njezino odlučno preuzimanje tradicije u začetak vlastitoga počinjanja, ograničavanjem na jednu mogućnost znači jedino izbjega-

vanje sebe-proturječja u okviru njezina pothvata. Ovdje vrijede pravila diskusije, obrazloženje mišljenja, poštivanje njihove opovrgljivosti, nedvosmislenost govora, upornost, insistiranje na sredstvima izražavanja i na održivosti izrečene teze. Ali filozofski pothvat ne može, kao što je u matematici moguće, neutralizirati vlastiti začetak u odnosu na proturječje unutar njega samoga. On ne posjeduje tu samovolju pri izboru sredstava kojima bi dao svojstvo aksioma. Filozofija ima razloge čiji principijelni karakter dolazi do izražaja u činjenici da ne mora tražiti nikakve daljnje razloge. Ove razloge pronaći će samo ukoliko ih postavi. Zbog toga ih ipak ne *stvara*. Matematičko postupanje pak posjeduje slobodu da učini razlogom *ono* što joj je potrebno za postupak jer postupak u jedinstvu sa svojim predmetom slijedi princip stvaralačkoga prikaza.

Filozofija zacijelo odlučuje o tome koji će razlozi biti mjerodavni te o tome kada su razlozi kao razlozi valjani. No ona može posvjedočiti obrazloženje same sebe s obzirom na njezin izvanfilozofski prethodno neprikaziv predmet jedino pomoću nemogućnosti da pita o samoj sebi. Pozitivno usmjerena nemogućnost toga pitanja znači moment odmjerenosti sve filozofije. O toj odmjerenosti ne može više sama odlučivati, ona je već odlučena preuzimanjem predaje u začetak vlastitoga počinjanja. Upravo je ta odmjerenost ono što nedostaje matematičkom aksiomu tako da se ne može povezati nikakav smisao s pokušajem propitivanja nekoga aksioma. Razlog neke određene aksiomatike jest u svrsi i jedinstvu postupka koji treba proizvesti određenu aksiomatiku kao jasan rezultat, a razlog za filozofiju koji ona sama sebi postavlja, tako da ga učini razboritim, isto tako ostaje za nju granica u kojoj ona nadilazi samu sebe.

5. ODVAŽNOST NJEZINE NIŠTAVNOSTI

Dok god postoji filozofija, postojat će i sumnja u nju samu. Sukob između njih dviju nikada nije okončan jer su obje znale zauzimati pozicije koje su za protivnika neosvojive. Radikalnom pokušaju sumnje u temelje filozofije, znanosti i svega mišljenja uopće filozofija se suprotstavlja argumentom samoproturječnosti u skepsi. Tko o svemu dvoji ne može dvojiti o svojoj dvojbi. Mora svojoj sumnji dati smisao, vrijednost, on dakle mora pristati na određene uvjete koji su dostatni da bi se mišljenju i temeljima logike osiguralo područje njihove valjanosti i da bi ih se oslobodilo podložnosti sumnji. Suprotno tome, sumnja zastupa stajalište da je argument protiv nje upotrijebljen upravo njome opovrgnut i njegova primjenjivost, kako općenito tako i u iznimnom slučaju, stavljena u pitanje. Rasprava dakle ima formu pitanja: »Što je prije, kokoš ili jaje«. Ona ostaje utoliko neodlučiva dok ne bude odlučeno uključuju li principi mišljenja postavljanje njih samih u pitanje ili uključuje li postavljanje u pitanje principe mišljenja. Odlučivost je usko povezana s mogućnošću sebe-uključenja mišljenja, to jest sumnjanja. Ona biva određena dopuštanjem ili zabranom *proturječljivosti* koja je neizbježna zbog sebe-uključenja.

Usudi li se filozofija u poimanju svoje biti kao znanosti, koja se odnosi na jedan izvanfilozofski prethodno neprikaziv predmet, prenijeti svoju cjelokupnu tradiciju u vlastiti

začetak, ne samo da mora računati na sumnjom iznuđenu upitnost nje same već pojmiti i razlog upitnosti. Ona dakle preuzima iz vlastite pobude sumnju u svaku od svojih vlastitih mogućnosti kao princip filozofiranja. Ona u istoj više ne vidi izvanfilozofsku i neznanstvenu opreku filozofiji, već izraz njezine inherentne samoproturječnosti koju mora razriješiti, što međutim postiže uvijek samo u donesenoj odluci za jednu od četiri mogućnosti. Ona dakle nužnost sumnje kao oponenta filozofiji u filozofiji razumije po načelu otvorene višeznačnosti njezine vlastite predaje.

Ono što je samouključenjem filozofije kroz njezine discipline logiku, etiku, estetiku itd., što je svrstavanjem četiriju mogućnosti njihova prenošenja u začetak filozofiranja potpalo pod pojam filozofiranja ponavlja se u konfliktu između filozofije i sumnje. Taj se konflikt istovremeno može smjestiti i u izvanfilozofskom i u filozofskom smislu na način da filozofiranje isključi skepsu da bi u jednoj od svojih mogućnosti dospjelo do odlučnosti i na način da filozofiranje uključi skepsu da bi nasuprot njezinim mogućnostima kao i nadređivanjem istima dokazalo njezin karakter jedinstva. Za to je dokazivanje izričito određeno da nije provedivo bez proturječnosti. Ono ima karakter bespravnoga zadiranja. Ipak filozofiranje nije slobodno zanemariti to zadiranje. Svako filozofiranje nužno ga provodi odgovaranjem na pitanje o predmetu stvaranjem temelja. Znači li prijevremeno rješenje predmeta filozofije kao znanosti regres za biti filozofije uopće, tada on ima karakter opovrgljivoga i sumnjivoga zadiranja koje svako filozofsko dostignuće još od svojih temelja izlaže sumnji. Filozofija mora nadvladati tu prisilu zadiranja, što ne može učiniti zaobilazanjem jer bi to značilo odricanje od filozofije. Ona to može jedino provedbom kojom prihvaća i razložno obara sumnjive argumente. Tko vidi neodlučivost sebe-uključenja i sebe-isključenja u odnosu filozofije i skepse kao propusnicu za proizvoljno konstruiranje pojmovnoga pjesništva ili za tromu rezignaciju u odnosu na filozofske teze krivo shvaća njezin ovdje razvijeni smisao. Jer on zaboravlja bitan uvjet na koji je ona otpočeta bila ograničena. Ona vrijedi jedino pod uvjetom prenošenja filozofske predaje u začetak vlastitoga počinjanja. Ona kao konflikt postoji samo s obzirom na odluku koja još predstoji, kao pitanje za početak jedne filozofije kojoj dakako ono s čime treba započeti može biti svejedno, za koju međutim ono na čemu se taj početak zasniva određuje njezinu bit.¹

Filozofija koja je to u stanju nije podložna skepsi, ne vidi se primoranom na priznanje nemogućnosti pronalaženja odgovora na pitanje o njezinoj biti. Nisu joj potrebne sve one pripreme uz pomoć kojih se uvijek odbijalo prodiranje Ničega i nihilizma u sferu njezina spoznavanja. Za nju skepsa više nije negativan rezultat pokušaja, pozitivno usmjerenoga na pronalaženje odgovora o čemu je bila riječ u §1, već sebe-žrtvovanje, koje po načelu njezina najvećega mogućega sebe-ugroženja izvire iz spoznaje njezine vlastite upitnosti. U svojevoljnom sebi – oduzima-

¹ Usp: Franz Kröner, *Die Anarchie der philosophischen Systeme*, Leipzig 1929. Dalje: Robert Heiss, *Logik des Widerspruchs. Eine Untersuchung zur Methode der Philosophie und zur Gültigkeit der formalen Logik*, Berlin/Leipzig 1932.

nju vrijednosti filozofija žrtvuje samu sebe da bi u odvažnosti svojega spoznavanja i veličini svojega predmeta vratila čitavu neizmjernost na koju je obvezuje ostavština njezine predaje.

Možda se Hegel najviše bio približio tom zahtjevu. Njegovu učenju Ne, Ne-Nečega ili Ništa nije puka tema, ono ih ne šalje ni u kakvo određeno područje poput recimo svijesti ili ljudske egzistencije, ne smješta ih da bi ih na taj način dekontaminirao, već ih čini samim načelom spoznavanja. Ipak mu je kao princip nametnuto ograničenje prema kojem se proturječje ustaljuje u metodi. Dijalektika prema riječima Hegela Goetheu: uređeni duh proturječnosti jest trijumf pojma nad moći negativnoga, formule nad kretanjem. Nedostaje joj, govoreći u duhu N. Hartmanna, svijest o samoj sebi. Štoviše, nedostaje joj nepovjerenje prema sebi, očaj nad sobom, posljednja sloboda spremnosti na žrtvovanje vlastite kodifikacije. Pitanje o biti filozofije više ne pronalazi odgovor u školskim oblicima povijesne tradicije ukoliko opreci prema tim oblicima ne prizna isto pravo na odgovor. Od nje se ne traži više od etosa rada koji u istraživanjima ima u vidu svoju dostatnost, a u sigurnosti nekoga područja svoju uspješnost. Mora računati s vlastitom ništavnošću i neutemeljenošću uz svijest o tome da jedino u onoj mjeri u kojoj sama sebe dovodi u nesigurnost ona dobiva ono za čime bi filozofija trebala težiti: slobodu – također i od sebe same, suverenost – također nad sobom samom.

S njemačkog prevela
Renata Jurleta

Helmuth Plessner

**Današnji interes filozofije za jezik*
(1966.)**

Od svih živih bića jedino čovjek posjeduje jezik, to jest sposobnost izražavanja uz pomoć riječi. Međusobna komunikacija postoji i kod pčela, mrava te kod mnogih viših životinja koje žive u skupinama. Većina bihevorista ne želi granicu između izgovaranja glasova i komunikacije riječima prestrogo povući, kako bi približili čovjeka i životinju u korist evolucijske teorije. Ne smijemo međutim pomiješati signale, jednako kao ni glasovne signale, s riječju. Riječ je nositelj značenja, a ne znak. Ona je samostalni simbol, čije značenje do određene granice može biti promijenjeno ili se na njega može utjecati primjenom u rečenici ili u određenim okolnostima koje nastaju njegovom upotrebom. Mogućnost odvojivosti riječi time neće biti dovedena u pitanje. Njezina funkcija sastoji se u odvajanju govornika od neposrednoga kontakta sa sugovornicima i predmetima, pomoću sredstava neizravnoga odnošenja na njih, čime ona dobiva karakter koji je moguće objektivirati. Onaj tko posjeduje sposobnost govora ne samo da se oslobađa velikoga dijela napora koji bi izazvala fizička gestikulacija, nego on osim toga efekta rasterećenja dobiva i novu dimenziju raščlanjivanja i povezivanja nizanjem, dimenziju u kojoj se može poigravati »kockicama« glasova, od kojih svaka nešto znači. S obzirom na njegovu primoranost na slaganje tih »kockica« jednih za drugima jezik posjeduje diskurzivni karakter, on može, ovisno o okolnostima, donositi zaključke ili ispravljati poredak svojih dijelova prema njihovu iskazu.

Budući da se filozofiranje, osim jezikom, ne koristi niti jednim drugim sredstvom prikazivanja, a njegove namjere nadilaze taj instrument, sve do potvrde o potpunoj neovisnosti bilo koje vrste jezičnoga izričaja, ono ne može zaobići pitanje o prikladnosti toga instrumenta. Jasno je da će filozofija jezika potpomoći i razumijevanje svega djelovanja specijalno povezanoga s jezikom, pa sve do pjesničkoga umijeća. Ona je nužna za razumijevanje samoga filozofiranja, jer ono više nije samo po sebi razumljivo, više ne odgovara nikakvoj sveopćoj potrebi i izloženo je sumnji da u današnjem svijetu predstavlja anakronizam, u najboljem slučaju spomenik iz prošlih vremena dostojan očuvanja. Takva je situacija danas, ukoliko se radi o razmišljanju koje nije konfesionalno vezano i koje se odriče izvanfilozofskih instanci, a koje nisu u okvirima pozitivnih znanosti i čiju je procjenu teško izbjeći. Budući da su teološke istine oduvijek bile problematične za filozofiju, što je i danas u većoj mjeri slučaj, čak i protivništvo u konvencionalnom smislu protiv

* *Das gegenwärtige Interesse der Philosophie an der Sprache (1966) iz Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften IX. Schriften zur Philosophie Suhrkamp Verlag, str. 384.–391*

njih nedostaje filozofiji, osim ondje gdje su stara skolastika i srednjovjekovna ontologija još na snazi. No što teologija odlučnije insistira na izostavljanju ontološke osnove i što više želi govoriti isključivo iz perspektive otkrivenja, a to je kod moderne protestantske teologije zasigurno slučaj, to se filozofiranje više nalazi suprotstavljeno jedino pozitivnim znanostima koje odbacuju ontološke tvrdnje. Tako se interes filozofije okrenuo samoj filozofiji, to jest samoj sebi, subjektu i instrumentima njezina vlastitoga djelovanja.

Nestao je pritisak kojim je teologija nepravedno prisvajala prava u obliku metafizičkih dokaza, a pod kojim su stajali Kant i njemački idealizam, možda bi se čak moglo reći i Schopenhauer i Nietzsche. Gubitak sigurnosti u usporedbi s 19. stoljećem, sigurnim u svoj napredak, teži maksimumu. Tako se minimalizira supstanacija u koju se filozofiranje još i danas usudi imati povjerenja. Vremena kada su se učenjaci svađali oko problema iskona jezika pripadaju prošlosti.

Očito se nijedno istraživanje primitivnih jezika nije pokazalo nepobitnim da bi moglo poslužiti kao oslonac promišljanjima o evoluciji od predjezičnoga na jezično bivstvovanje čovjeka. U svojoj *Encyclopedia of the Social Sciences* Edward Sapir piše: »Bilo je mnogo nastojanja i pokušaja oko pronalaska iskona jezika, no većina njih nisu ništa više no vježba spekulativne moći predočavanja.« Lingvistika je izgubila svaki interes za ovaj problem i to iz dvaju razloga: Kao prvo, увидjelo se da primitivni jezici u psihološkom smislu zapravo ne postoje... Kao drugo, naše psihološko znanje, u smislu simboličkoga procesa općenito, čini se nedovoljnim da bi pridonijelo rješenju problema nastanka našega raspolaganja jezikom. Vjerojatno se problem nastanka jezika ne može riješiti samo uz pomoć lingvističkih sredstava.¹

Ne postoje arhaični jezici osim onda kada govorimo o arhaičnim kulturama čije ovladavanje prirodom nije doseglo višu razinu jer su počivale na magijskim predodžbama. Evolucionizam 19. stoljeća smatrao je predznanstveno samorazumijevanje nedostatkom i općim obilježjem početnih kulturoloških stadija. Tomu u prilog govori etnološko i prapovijesno iskustvo, ali ne kao omalovažavanja po mjeri tehnološko-industrijskoga razvoja posljednjih tristo godina. Svaka kultura, koliko god ona bila primitivna i ritualizirana po odjeći, pripravljanju hrane, oruđu, posjeduje njoj odgovarajući jezik, sintaksu i vokabular te navike izražavanja i tabue. Sve vrste jezika imaju njima moguće nijanse, svoj horizont značenja riječi, svoju mjeru za diferenciranost, svoj interes za ono što treba reći, ono što se može reći i ono što mora ostati neizrečeno. »Kada su lingvisti dosegli razinu da mogu kritički i znanstveno proučavati veći broj jezika jako različitih struktura, njihove su se komparativne mogućnosti proširile... Smatralo se da lingvistički sustav (drugim

¹ Eduard Sapir, Čl. »Language« u: *Encyclopedia of Social Sciences*, str. 159 cit. pr.: Susanne K. Langer, *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst* (Philosophy in a New Key, Harvard University Press, Cambridge, Mass.; 1942), prevela Ada Löwith, Berlin 1965, str. 114.

riječima gramatika) bilo kojega jezika nije samo reproduktivni instrument za izražavanje misli, već da on sam oblikuje misli, da je on shema i uvod u duhovnu aktivnost individuuma, u analizu njegovih dojmova te u sintezu... Kako ćemo raščlaniti prirodu, organizirati ju u pojmove te njima dodijeliti značenja, uglavnom je određeno našim sudjelovanjem u sporazumu prema kojem je ona organizirana – sporazumu koji vrijedi za čitavu našu jezičnu zajednicu i koji je kodificiran u strukturi našega jezika.«²

Shvatimo li obavezanost jezika u tom smislu ozbiljno, tada se problem kritike razuma, to jest ljudskoga prisvajanja prava na tumačenje svijeta, mora konkretizirati na način kritike jezika.

Projiciramo li, recimo, takav jedan pothvat na Kantovu kritiku uma, tada se može očekivati da će transcendentalna estetika izroditi i druga određenja onoga prostornoga i onoga vremenskoga, a koja nisu isto što i Kantova kritika u znaku pitanja mogućnosti njegove matematičke obrade problema. Najneposrednije se to dakako tiče nauke o kategorijama jer su kategorije dobivene iz sudnih odnosno iskaznih oblika koji su se stopili s gramatičkim oblicima. (Kao primjer imamo indijsku logiku Betty Heimann).* Zasigurno je W. v. Humboldt jedan od onih koji su otkrili utjecaj strukture ljudskoga jezika na duhovni razvoj. Bilo je međutim potrebno duboko poljuljati vjeru u uzornost klasičnih jezika i europske kulture kao posljedice historizma da bi se kritiku jezika stavilo na mjesto same filozofije, to jest filozofiju jezika učinilo kritikom nje same. Jamačno se može reći da je sve to već postojalo te da je srednjovjekovni sukob nominalizma i realizma samo ponovno potpiren. U linguistic analysis može se povući ravna linija od Lockeja preko Humea pa sve do Bečke škole i njezinih posljednjih predstavnika. No mnogo je teže povući tu liniju na drugoj strani. Smijemo li recimo Leibniza ili Kanta nazvati realistima, to jest univerzalistima u srednjovjekovnom smislu? Ili Hegela? Pristaje li alternativ jednoga *universale ante rem, in re, post rem* koji potječe od platonsko-aristoteltske tradicije uopće uz mišljenje koje je iskusilo moć subjektivnosti?

Isto tako nije slučajnost da je stajalište, ekstremno suprotno raščlanjivanju filozofije pomoću linguistic analysis, zauzeto pozivanjem na istu instancu jezika, čije instrumentalno razumijevanje treba služiti njezinu premošćivanju. Za Heideggera je jezik kuća bitka, »mjesto« na kojem bitak sviće i na kojem nadolazi. »Između ekstremnih pozicija« Wittgensteina, koji želi izliječiti začaran razum jezikom, da bi mu osigurao put do stvarnosti i prizivanja bitka osluhivanjem smisla prvobitnih riječi prema Heideggerovoj hermeneutičkoj fenomenologiji, »pruža se prostor filozofskog privida koji je zastarjeo, još i dalje nego za Kanta, koji je htio eliminira-

² Benjamin Lee Whorf, *Sprache, Denken, Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie*, izdao i preveo Peter Krausser, Reinbek b. Hamburg 1963 (rowohlts deutsche enzyklopädie, Bd. 174.64–68. Taus. 1974), str. 11f.

* Betty Heimann, *Studien zur Eigenart indischen Denkens*, Tübingen 1930.

ti samo određene metafizičke teorije, obogaćene iskustvom postkantovskoga razvoja i sazrele na poljuljanosti svih temeljnih dimenzija koje su posljednjih stotinu godina smatrane nedodirljivima, poput uma, duha, pojma, svijesti, života. Obje odbacuju medije vječnosti. Slabljenje kozmičkoga povjerenja u svijet zbog kopernikanskih obrata, koje je započelo padom geocentričnoga poimanja svijeta, a nastavilo se preko Darwina, Marxa i Freuda, pridonijelo je tome da odbijanje filozofije da učini vlastiti iskaz o svijetu paradoksalno završava dvama dijametralno oprečnim pozicijama: njezinim preoblikovanjem u instrument podruštvljenja i njezinim osamljenjem na »mjestu najvlastitijega sebstva«. (Moj uvod u Fischerov leksikon Filozofija).

Osjeća se duhovno povijesna pozadina. U engleskoj tradiciji *common sense* uživa najveći ugled. On možda nema uvijek zadnju riječ. Kada su teološki ili politički interesi povezani s filozofijom, u bilo kojem smislu, spekulativni mislioci naići će i u Engleskoj na odaziv. Hegelov utjecaj bio je snažan u vrijeme kada se u Njemačkoj mogao čuti samo Lassonov glas. Ali nominalistička tradicija neprestano prodire jer slobodni crkveni život i religijska tradicija ostavljaju metafizičkim impulsima manje prostora za djelovanje nego na kontinentu, barem u Njemačkoj u kojoj slobodni crkveni život igra mnogo manju ulogu. Religioznost se u protestantizmu mnogo više povezuje s uvjerenjem pojedinca, a u Njemačkoj se nikada nisu obazirali na *common sense*. U poštivanju sposobnosti poimanja, u brizi da se piše razumljivo za svakoga, zrcali se tradicija demokracije kod anglosaksonskih naroda. *Common sense* i njegov jezik jedna su instanca, što u njemačkoj literaturi nikada nisu bili. Na tome počivaju sjaj i bijeda njemačke filozofije. Za temeljnu namjeru *linguistic analysis* svakodnevna uporaba jezika djeluje kao orijentacija i kontrolna instanca. To ne znači da ona može završiti u definicijama i leksikografskim nastojanjima, u utvrđivanju značenja riječi, već da ona ima terapeutsko značenje. Oslobođanje od mučiteljskoga efekta prividnih pitanja svrha je njezina djelovanja. Njezino razjašnjenje jest čin oslobođenja čiji je cilj nestanak početnoga pitanja. J. Wisdom, Wittgensteinov učenik i nasljednik na katedri u Cambridgeu, nastavlja Wittgensteinovu terapeutsku metodu. Godine 1953. izdao je knjigu *Philosophy and Psycho Analysis*,* u kojoj filozofe izjednačava sa sebe-mučiteljima koji se opiru osvješćivanju svojih kompleksa.

Jezična analiza morala je iznijeti i time odstraniti jezične nejasnoće i motive zbog kojih ih se pridržavaju. Cilj je filozofije slaganje s jezikom svakodnevice, a ne revija ideja na način promišljanja riječi kao kod Platonova Sokrata (i time stjecanje privilegiranoga znanja), nego »Da' *common sense-u*, to jest izjednačavanje sa Svakim: podruštvljenje.

Na neki čudan način za filozofski pothvat isto ishodište moglo je dovesti do ekstremno suprotnoga stajališta potpune negacije razumijevanja svakodnevice, do hermetike prizivanja bitka i do odbijanja svake vrste znanstvene komunikacije.

* John Wisdom, *Philosophy and Psycho Analysis*, Oxford 1953 (reprinted: 1957, 1964).

Kada kod Heideggera pročitamo: »Paziti na govor riječi u biti je drugačije od onog kako se čini, naime kao privid pukog bavljenja riječima«, time on podsjeća na temeljni stav filozofije, koji je Husserl učinio maksimom. Fenomenologija započinje promišljanjem intencije na »stvar« koja isto tako drijema u značenju riječi. Ponajprije treba odvojiti »gledanje« – moglo bi se reći i slušanje – toga sadržaja od »smisla« koji su uobičajene jezične navike prečule i previdjele te uvrstiti njegovu ugradnju u teoretske ili praktične sklopove i riješiti se cijeloga nereda tradicionalnih predrasuda. Moramo se riješiti tereta nagomilanoga učenjaštva i izložiti se konfrontaciji s prvobitnom stvari koju riječ »kaže«. Što »zapravo« znači (misli) život, država, vrijeme, trajanje, boja, daljina, opažanje...? Jesu li to samo riječi s leksički konvencionalnim značenjem (gramatičke jedinice) ili prije riječi s konkretnim značenjem (semantičke jedinice)?³ Ne skrivaju li one neki prvobitni smisao, zatrpan svakodnevnom upotrebom? Što znači bivstvovanje, egzistencija, bitak? Što želi reći izraz u rečenici: Ono jest? Odmah se vidi opasnost od rastvaranja takvoga počinjanja u verbalni atomizam, čija je dopuna u logičkom atomizmu mladoga Wittgensteina. Ali dok je Wittgensteinova točnost, barem u početku, počivala na uvjerenju da sve rečenice, koje nisu bile podložne pravilima verifikacije uz pomoć podataka dobivenih osjetilima, počivaju na opsjeni, fenomenologija je bila i ostala slobodna od takve senzualističke predrasude. To ju je često dovodilo pod sumnju platonizma jer je njezina metoda pronalaženja istinskih sadržaja značenja nazivala samu sebe ideacijom, da bi naglasila neovisnost razmatranja biti o dotičnom povodu, uzoru, primjeru, kao i o dotičnoj jezičnoj ambalaži.

Povijest fenomenologije poznata je od svojih početaka kao deskriptivna, sistematski još neoblikovana disciplina, čija je tematika bila uglavnom zadana kroz etabliranu znanost i povijest filozofije, preko Husserlova obrazloženja i uređenja njezina područja proučavanja kao transcendentalne znanosti čiste svijesti pa sve do koncepcije živoga svijeta (kod Husserla) i do hermeneutike tubitka (kod Heideggera). Realizacija povijesnosti bivstvovanja, u metodi analize biti kao izlaganja, znači izručenje platonizirajućega elementa i odbacivanje mogućnosti približavanja bezvremenskim strukturama (vječnim idejama u platonskom smislu) ili također ontološkim konstantama, promatranjem biti. Vječno postoji kao rezultat nečega i manifestira se samo u povijesno nastalom, filološko-historijski uhvatljivom značenju. Ono govori, ali se ne pojavljuje. Riječ nije samo puki prolaz, vehikel, nego svitanje nekoga bivstvajućega ka bitku. U njega se svatko može jedino sam uvjeriti, za to ne postoji nikakva opća garancija. Zbog toga se fenomenološko djelovanje ne ostvaruje u društvenom horizontu, nego jedino na mjestu vlastitoga sebstva.

Linguistic analysis i fenomenologija vjeruju u prirodno pravo jezika. Oboje ga žele ponovo stvoriti u njegovoj neokaljanosti. Analitička škola, oslobađanjem od

³ Op. prev. U njemačkom jeziku razlikuju se dvije različite množine riječi »Wort« – »Wörter« i »Worte«. Budući da ta razlika u hrvatskom jeziku nije jasno označena, prevoditelj je neophodnim smatrao dodatno objašnjenje (u zagradama).

mučiteljskih efekata, nekontroliranom upotrebom jezika i razgradnjom svih tako nastalih filozofija i njezinih, idealističke, materijalističke itd., verzija.** Svakodnevna upotreba jezika norma je zdravoga odnosa s jezičnim medijem. Fenomenološka škola ne vjeruje doduše ni u kakvo ozdravljenje, ali i ona želi otkloniti jezični otpad i vratiti se zatrtim počecima. Zadržava si jedino slobodu u odnosu na povijesne oblike filozofije. Hermeneutički instrument ju sprječava da mjeri zdravlje ljudskoga razuma kroz njegovo svakodnevno korištenje jezikom.

S njemačkog prevela
Marina Bertović

** Op. prev. Rečenica u izvornom tekstu nema neke od sintaktički nužnih komponenti.

razgovori

Damir Barbarić radi i djeluje na Odsjeku za filozofiju Hrvatskih studija i Institutu za filozofiju u Zagrebu. Autor je brojnih knjiga: *Vježbe u filozofiji*; *Politika Platonovih »Zakona«*; *Ideja dobra*; *Anblick, Augenblick, Blitz*; *Živo ogledalo beskonačnog...*, urednik je mnogih uglednih časopisa te gost-predavač na nekoliko inozemnih sveučilišta. Prevodi tekstove s njemačkog, starogrčkog i latinskog jezika.

Siti smo prevladavanja metafizike

Čemu: Tridesetih godina 19. stoljeća postavlja se pitanje je li uopće moguće filozofirati nakon Hegela. Kao svojevrсни odgovori nizaju se misli Arthura Schopenhauera, Sörena Kierkegarda, Friedricha Nietzschea i Karla Marxa. Koje mjesto oni zauzimaju u povijesti filozofije kao logičkom određenju pojma ideje, kako ju je Hegel shvaćao?

Barbarić: Svaki od filozofa koje ste naveli toliko je samosvojan, vlastit i od ostalih bitno različit da mi se čini jedva moguće o njima suvislo govoriti u jednom dahu i unutar jednog vidokruga. No ipak, stavimo li ih u odnos spram Hegela, svaki od njih na svoj način pokušava filozofirati s onu stranu, izvan ili »prije« ishodišnog načela njegova mišljenja, koje bismo za ovu prigodu mogli odrediti kao »apsolutnu ideju« ili »ono logičko«. Jasno je dakle da ih, barem s obzirom na najvišu filozofsku intenciju svakog od njih, ne bi nikako mogli smjestiti u hegelovski pojmljenu i istumačenu povijest filozofije. Štoviše, svaki je – izuzme li se možda Marxa, u kojega je hegelovska filozofija povijesti još uvijek modelski snažno prisutna – iz temelja u pitanje stavio, ili čak zanijekao, povijest filozofije, shvati li je se kao bilo kakvu vrstu razvitka i napredovanja. Do danas osjećamo posljedice tog drastičnog reza u mislenom odnosu spram povijesti. Naime, povijest nam je tim raskidom s logički pojmljenom filozofijom povijesti radikalno dospjela u središte sveukupnog filozofskog promišljanja, a da je pritom još uvijek ne uspijevamo zadovoljavajuće misliti van temeljnog »eshatološkog« okvira, zacrtanog

otprilike u Augustina i do kraja domišljenog u Hegela. U tom pogledu nam uputom i putokazom vjerojatno tek treba postati povijest mišljena sasvim drukčije, naime iz neposrednog suodnošenja vječnosti i vremena, kao što je to mišljeno ponajprije u Kierkegarda i Nietzschea. Upozorio bih da je pritom važno na umu imati filozofa koji se prvi radikalno oprostio od Hegelova, a ništa manje i svojega ranijeg djelomičnog »panlogizma«. Mislim na kasnog Schellinga, na zasade čijih kritičkih dostignuća se u mnogome oslanja svaki od nabrojanih krupnih likova filozofije nakon Hegela, pa i onda kad poput Schopenhauera to nipošto neće, ili kad poput Nietzschea o tomu zna malo ili ništa.

Čemu: Devetnaesto stoljeće je donijelo i odbacivanje metafizike. Bez obzira na sve razlike u brojnim anti-metafizikama, one su u osnovi ipak metafizike. No, unatoč svojim nedostacima i našim zamjerkama spram njih, one postavljaju pitanje: je li moguća filozofija kao takva bez metafizike?

Barbarić: Čini se da pomalo postajemo siti već dugo zahtijevanog kritičkog prevladavanja metafizike. Samorazumljivost kojom se ta zadaća već gotovo stoljeće i pol prenosi s naraštaja na naraštaj polako izaziva dosadu. Još sumnjičaviji postajemo sjetimo li se kako su u toj zadaći sjedinjeni vidovi i pravci filozofiranja koji uistinu ne bi ni mogli ni smjeli imati ništa bitno zajedničko: pozitivizam, inavni realizam, senzualistički empirizam, logicizam, povijesno mišljenje, hermeneutika, analiza jezika itd. Gotovo bi čovjek povjerovao da poziv za napuštanjem

metafizike mnogima služi kao izlika za prekid sa svakim vidom filozofije uopće. S druge strane, nije li primjerice već Kant svoj osnovni filozofski posao shvaćao kao kritički razračun s dogmatskom metafizikom? Ali ono što je time htio zasnovati opet nije bilo drugo – na to ste u Vašem pitanju sami upozorili – do metafizika. »To da će čovjekov duh jednom posve dokinuti metafizička istraživanja može se očekivati jednako malo kao to da bismo jednom, kako ne bi uvijek udisali nečisti zrak, radije sasvim zaustavili disanje«, kaže on u *Prolegomena*. U kakvom se to krugu vrtimo? Ne hrani li se svako osporavanje metafizike na sebi skriveni način iz metafizike same? Ima li filozofskog sidrišta i ishodišta van metafizike? Moram priznati da ne znam. No čini mi se da bi odgovoru moglo ponajviše doprinijeti dvoje. Prvo to da shvatimo kako nema »metafizike« uopće, već svaki doista promišljeni i ozbiljan govor o metafizici mora tek za sebe i iz sebe moći odrediti pojam metafizike o kojem govori. Jedno pod »metafizikom« misli Nietzsche, drugo Heidegger, treće Carnap, četvrto Davidson, ili recimo Derrida. Drugo što je važno bilo bi postići svojevrstnu opuštenost spram metafizike, da nam ona naime više ne bude samorazumljivi izazov bezuvjetne kritike i prevladavanja pod svaku cijenu, ali ni nešto poput vječno neupitne i nad svaku povijesnu mijenu uzdignute »vječne filozofije«. Vjerujem da se primjerice jednog Platona, Spinozu ili Kanta može, barem početno, sasvim mirno studirati, razumijevati i tumačiti u punoj ravnodušnosti spram toga je li njihova misao metafizička ili nije. Možda da se malo odmorimo od te vrste opterećenja.

Čemu: Dvadeseto stoljeće je iznjedrilo autore poput Schellera, Husserla, Heideggera, Jaspersa, Gadamera, Blocha, tzv. Frankfurtsku školu, Sartrea, Camusa i druge. No, koliko je zapravo filozofija napredovala u 20. stoljeću?

Barbarić: O »napretku« filozofije nešto smo već rekli. Ideja napretka općenito počiva na jednom određenom tumačenju vremena, u smislu beskonačnog kontinuiranog nizanja

momenata »sada«. To nije posve samorazumljivo shvaćanje vremena, nije ni jedino. U drugim zamislivim poimanjima vremena o napretku se ne bi dalo govoriti onako kako smo odavno uobičajili. Ali i inače, neovisno o tomu, mogli bi pomalo olabaviti i relativirati predodžbu napretka u filozofiji, dovedemo li filozofiju, što zacijelo nije neumjesno, u veću blizinu umjetnosti ili religije. Tko će od znalaca bez barem ponešto krznanja govoriti o modernoj umjetnosti kao naprednijoj od antičke, ili još ranije, arhajske? Ili nije li gotovo izvjesno da su raniji vidovi religioznosti bili u mnogome izvorniji, čistiji i autentičniji; u šali bi se moglo reći: u pogledu prisnosti s božanskim »naprednijim«? Što se tiče filozofije, ne ustručavam se kazati da njenu »naprednost« – a pod tim mislim dubinu, obuhvatnost, radikalnost pitanja, neumoljivu oštrinu misli i suda – ni najmanje ne vezujem uz položaj na imaginarnom povijesnom pravcu od tzv. starog vijeka do današnjice. Koliko je samo, tako gledano, recimo Aristotel »napredniji« od većine modernih mislilaca što ste ih nabrojili!

Čemu: Nasuprot srednjovjekovnom dogmatizmu, u novovjekovlju se nanovo rađa filozofija. Ono što mi danas nazivamo znanošću tada je bilo supsumirano pod pojmom filozofija. U kojem su odnosu filozofija i znanost danas?

Barbarić: Što se tiče dogmatizma, nisam siguran da se tzv. srednji vijek tom formulom doista pogada. Tih je tisuću i više godina duhovno mnogo življe, složenije i uzbudljivije no što se – usprkos uglavnom prevladanoj banalnoj predodžbi o »mračnom srednjovjekovlju« – još i danas često misli. Filozofski gledano, novovjekovni racionalizam u verziji jednog Christiana Wolffa, čiji je nauk jedno dobro stoljeće vladao sveučilištima diljem Europe, osobito srednje, neusporedivo je dogmatičniji od tako reći svega što možemo sresti u značajnijim djelima iz srednjega vijeka. Treba povremeno pročitati ponešto recimo od Bonaventure, Duns Scotu ili Kuzanskog, pa da se zaboravi mnogo uvriježena predrasuda o tadašnjem »dogmatizmu«. No drugi je dio Vašeg pita-

nja svakako važniji. Kako se filozofija danas odnosi prema znanosti? Rekao bih pomalo zaoštreno: u pravilu služinski. Znanost je nedvojbeno središnja i najviša moć današnjice. Tu je novac, ugled, neupitni autoritet. Filozofija ima izgleda za preživljavanje u mjeri u kojoj može znanosti ponuditi svoje usluge. Ubrzana transformacija gotovo sve filozofije u servis znanosti bitno je obilježje njena današnjeg položaja. I tamo gdje naoko suvereno reflektira tzv. ontološke ili kognitivne osnovne znanosti, filozofija je, da bi to uopće mogla, već unaprijed morala pristati na skup eminentno znanstvenih pretpostavki i podijeliti ih sa samom znanošću. Druga joj je mogućnost abdikacija od realiteta, hinjeni, zapravo glupavi prezir spram znanosti, te više ili manje otmjeni bijeg u navodnu uzvišenost općenitog »nazora na svijet«, svagda sklonog koketiranju s polupjesništvom i pseudomitologijom, ili pak u starinsku duhovnu znanost, u njenoj suvremenoj, kompenzacijskoj funkciji. Nije baš nezamislivo doba u kojem filozofije više naprosto neće biti. Ali povijesni proces koji u tom smjeru vodi nije osobito nov. Njegov mjerodavni začetak datira upravo zajedno s onim o čemu ste u Vašem pitanju govorili kao o »nanovom rađanju filozofije«. Novovjekovna filozofija, oslobođena »dogmatizma srednjeg vijeka«, rađa se upravo kao metafizika opće znanstvene metode, i to ostaje njenim bitnim obilježjem, koje se potom iz stoljeća u stoljeće pročišćava i usavršava sve do današnjeg i budućeg univerzalnog scientizma. Ne samo Kantova *Kritika čistog uma*, nego tako reći svako klasično djelo novovjekovne filozofije, sve do Hegela, a onda ponovno Husserla, u osnovi je metafizički »traktat o metodi«. Tu činjenicu prije svega valja iz temelja promisliti hoće li se danas filozofiju barem donekle osloboditi od inače neuklonjive pozitivne ili negativne fascinacije znanošću.

Čemu: Smatra se da je svršeno s vremenom filozofskih sistema. Je li tako ili pak postoje mogućnosti izgradnje jednog sveobuhvatnog sistema?

Barbarić: Realna izvedba filozofije kao sistema započinje s novovjekovnim pokušaji-

ma njenog zasnivanja i izgradnje po uzoru na aksiomatiku klasične grčke geometrije. Mogućnost ideje filozofije kao sistema je, međutim, mnogo dublja i povijesno starija: seže otprilike do Heraklitove misli logosa kao jedinstva svega, koja, usput rečeno, možda i nije bezuvjetno ono najdublje i najviše njegove filozofije. Ipak, Platonova filozofija nije nikakav sistem, niti je to htjela biti, baš kao uostalom ni Aristotelova. To ne znači da njihovo mišljenje nije usmjereno na cjelinu svega što jest i što može biti. No cjelina i sistem nisu isto. Uproščeno kazano, ideja sistema oslanja se na bezuvjetno prvenstvo načela jedinstva i jednote, dok cjelina dopušta načelno dvojstvo, protivnost, napetost, spor. Ta je razlika nakon Hegela, u povijesno zacijelo nužnom i opravdanom općem oprostaju filozofije od imperativa sistema, počesto bila zaboravljena. Tzv. postmoderna fragmentacija misli, skoro da bi bilo bolje reći fantazije, ili recimo ona često usiljena perspektivistična mnogoaspektnost danas tako privlačnog dekonstruktivizma, neki su od ne osobito imponantnih krajnjih ishoda toga gotovo kobnog previda. Moglo bi se reći da je filozofija nužno, to znači po samoj svojoj naravi, mišljenje cjeline, pri čemu je »sveobuhvatni sistem« samo jedan, i to vjerojatno ne najprimjereniji i najviši način shvaćanja i tumačenja cjelovitosti te cjeline.

Čemu: Kako komentirate rascjep između filozofskih ideja nekih autora i onoga što oni čine na društvenom i političkom polju? Uzmimo primjerice Heideggera i Gadamera i njihov odnos spram nacionalsocijalizma ili Sartrea i staljinizma.

Barbarić: Ne bi bilo pravedno spram Gadamera govoriti u ovom sklopu o njemu i Heideggeru u istom dahu. Heideggerovo nacionalsocijalističko zastranjenje i zasljepljenje bilo je ozbiljno i duboko, premda razmjerno kratkotrajno. U Gadamera jedva da se može opravdano govoriti čak i o povremenom konformizmu, što u kontekstu tadašnjeg realnog stanja doista ne može biti optužba. Usput rečeno, ostalo mi je nerazumljivo kako to da dosad u nas jedina temeljita

i svestrana filozofska i historijska analiza »Heideggerova slučaja«, što ju je prije nekoliko godina priredila i objavila naša nekadašnja kolegica sa studija filozofije Dunja Melčić (Martin Heidegger, *Rektorski govor*, MH Zagreb 1999) nije naišla ni na kakav odjek. Ponekad zapanjuje kako često sklonost govorkanju o nečemu ide zajedno s potpunom ravnodušnošću spram napora da se istraži i dozna kako s tim doista stoji. Osobito u ovom konkretnom slučaju, gdje je Heideggerovo privremeno (možda i trajnije) političko, socijalno i humano sljepilo očigledno svoj temelj barem donekle imalo u određenim postavkama njegove filozofije. I Vaš drugi navedeni primjer ne vrijedi dakako samo za Sartrea, nego nekad u mnogo većoj mjeri i za plejadu inače oštroomnih i dovoljno misaonih intelektualaca tadašnje Francuske. Fenomen je iznimno teško razumjeti i ne odvažujem se na pokušaj razjašnjenja. Čini se da je filozof, ma koliko to banalno i otrcano zvučalo, zbog stvarne iznimnosti i radikalnosti svojeg egzistiranja tako reći prirodno blizak graničnim i izvanrednim stanjima i raspoloženjima, mnogo više no uhodanoj kolotečini svakodnevice. Htio to ili ne, filozof je uvijek nešto demonsko među ljudima. Griješi li, tad griješi kobno i iz temelja. Možda mu je potrebna osobita samodisciplina kako bi se suzdržao od toga da »svoje« kanone i ideale drugima ne samo ponudi nego i nametne. »Živi prikriveno« – izgleda da je filozofu ipak naj mudrije poslušati taj stari etički naputak. To međutim i nije toliko teško zna li se, kao što zna manje više svatko tko je taknut snagom istinske misli, da tzv. teorija već sama u sebi nosi sve bitne prevratne potencijale kako prakse tako i proizvodnje u najširem smislu riječi. »Misli koje upravljaju svijetom dolaze na golublji nogama« – ta Nietzscheova riječ nije manje istinita zato što pod kraj svojega prisebnog života sâm više nije imao snage ni strpljenja pridržavati je se.

Čemu: Kako bi pak filozofija unutar sebe trebala biti podijeljena? Čini nam se da kretanja u filozofiji (ili barem onime što sebe naziva filozofijom) prate tenden-

ciju znanosti ka uvećanju broja disciplina. Danas govorimo čak i o filozofiji sporta, filozofiji menadžmenta, filozofiji organizacije... U znanosti su nove discipline i sve veće specijaliziranje znak napretka, kako stoji s istim u filozofiji?

Barbarić: Ovdje bih htio biti što izravniji: filozofija ne treba nikakvu unutarnju podijeljenost u grane, područja, discipline. Groteskne pojave o kojima govorite jasno su svjedočanstvo izumiranja svakog pojma o tomu što je filozofija. Podjela na ontologiju, spoznajnu teoriju, etiku, estetiku itd. uistinu je posljedica prepariranja filozofije za njenu dnevnu, a to znači prije svega školsku, odgojnu i obrazovnu upotrebu. Prihvati li filozof ulogu specijalista na primjer za spoznajnu teoriju, već je korak od toga da se ubrzo dalje specijalizira za »teoriju« neuronskih procesa mozga, te da nastavi, uz sve veće zaostajanje, trčkarati za najnovijim znanstvenim »otkrićima« na tom ili sličnom polju. Besmislenost te »loše beskonačnosti« bit će doduše često nadoknađena povećanim ugledom i uvažavanjem u društvu očaranom znanošću, a to je svako doista suvremeno društvo. I tu je zapravo sve u redu, osim činjenice da bi on ipak rado htio zadržati ime filozofa. Čemu? S druge strane, jasno je da neka vrsta unutrašnje, recimo tako sistematske raščlanjenosti ipak leži u naravi filozofije. Kasnoantička razdioba u logiku, fiziku i etiku nije bez temelja, kao ni druge slične. Hoće li se iznaći korijen i razlog te sustavne raščlanjenosti, mora se još i danas pažljivo promišljati prije svega Aristotelova izvođenja diobe cjeline filozofskog znanja na teorijsko, praktičko i poetičko, a zatim opet teoretskog na ontologiju (on je zove »prvom filozofijom«), u sebi donekle istovjetnu s teologijom, te fiziku i matematiku. Izostavi li se iznimno poučnu i složenu srednjovjekovnu podjelu cjeline znanja u sedam slobodnih umijeća (septem artes liberales), drugi mjerodavni mislilac koji je, u neosviještenom dijalogu s Aristotelom, iz samog središta filozofije pokušao izvesti i zasnovati načelo njene arhitektonske razdiobe bio je Kant. U usporedbi s oštrinom i jasnoćom njihovih uvida, svi ostali pokušaji

diobe i raščlanjenja filozofije uglavnom su bez temelja. Štoviše, u pogledu toga u posljednjih stotinjak godina vlada naprosto posvemašnji kaos i rastuća dezorijentacija, čije ste tragikomične posljedice i sami spomenuli. No, koliko god treba respektirati i iznova promišljati sve mjerodavne uvide u unutarnju nužnost svojevrstne sistematske raščlambe filozofije, danas mi se čini važnijim prije svega odlučno inzistirati na jedinstvu i jedinstvenosti filozofije. U ponešto zaoštrenoj formulaciji: filozofija, gdje je uopće ima, nužno misli cjelinu svega, dakako ne u pukom mehaničkom zbroju, već s obzirom na uzroke i načela. Ta početna i klasična odredba filozofije vrijedi u osnovi i danas i vrijedit će dok ima filozofije.

Čemu: Danas se uvelike koristi termin globalizacija. On je dio svakodnevnog, ideološkog, političkog ali i znanstvenog diskursa. Čak se i u našoj, inače učmaloj, sredini, barem u nekim krugovima, ozbiljnije razmatralo globalizaciju. Kako je moguće filozofski tematizirati globalizaciju?

Barbarić: Mislim da je problemski sklop koji se uobičajeno pokriva imenom »globalizacije« jedan od najvećih, ako ne i najveći izazov filozofiji koja se ne izmiče odgovornosti da kaže vlastitu riječ i o bitnim političkim, društvenim i gospodarskim pitanjima današnjice. Pitanje je koliko smo uopće spremni odgovoriti situaciji u kojoj se prvi put pokazuje ne tek poželjno nego nužno sva bitna praktična, a možda i teoretska pitanja budućnosti svijeta postavljati i rješavati na planetarnoj razini, a to znači u dijalogu bitnih svjetskih kultura. Male zemlje zaokupljene su povijesno anakronom, ali zato ništa manje stvarnom i nužnom borbom za očuvanjem, ili ponegdje tek uspostavljanjem, nacionalnog identiteta i suverenosti. Njihova »učmalost« u pogledu općih, europski i svjetski relevantnih pitanja utoliko je činjenica koju se mora razumjeti, ali dakako ne i prihvatiti kao poželjno stanje stvari. Starije i veće nacije usmjerene su prvenstveno na borbu za očuvanje nekad stečenih pozicija u razdiobi svjetske moći. Europa u cjelini ukliještena je u procjepu svijesti o svojoj povi-

jesno već prošloj ulozi duhovnog izvorišta tzv. zapadne civilizacije, s njenom imperijalnom tendencijom načelno totalnog širenja, i s druge strane svijesti o svojoj stvarnoj slabosti u odnosu na Ameriku, kao silu koja je u međuvremenu ono u Europi od novoga vijeka vladajuće načelo pragmatične racionalnosti učinila bespovijesnom osnovom svoje beskonačne planetarne ekspanzije. Ona pak u preobilju moći više ne uspijeva naći mjeru, to znači razlog za to da načelno beskonačnu tendenciju ekspanzije zauzda priznanjem i prihvaćanjem elementarne činjenice da ima bitno drugih i iz temelja drukčijih kultura, s kojima treba graditi partnerski odnos s onu stranu isključive opcije moći i nadmoći. Same te druge kulture još su zatečene povijesnim nasrtajem i duboko uzljuljane u svijesti vlastita identiteta, a ponegdje iz osjećaja posvemašnje ugroženosti i spremne na očajničku, premda uzaludnu agresiju. Koji bi onda od postojećih povijesnih subjekata današnjice u tomu svemu našao vremena, volje i motiva da promišlja mogućnost suodnosa bitno različitih, ali na stalni djelatni dijalog upućenih kulturnih cjelina, kao zamislivu budućnost ljudskog obitavanja na Zemlji? Čini se, upravo nasuprot, da su dva svjetska rata i »mirno« dokidanje svjetske bipolarnosti tek uvod u razdoblje povijesti u kojem prvu i posljednju riječ ima voditi ono što je Nietzsche označio imenom »volje za moći«. Dakle, na teško pitanje kako je moguće filozofijski tematizirati globalizaciju odgovorio bih svakako nedostatnom uputom da upravo ta središnja Nietzscheova odredba bitka svega što jest te usporedo s tim Heideggerove duboke i još u bitnom neshvaćene i neprisvojene analize biti tehnike kao »postavlja« možda više od svega drugog mogu poslužiti kao putokaz tom tematiziranju. Dodao bih kako vjerujem da bi tek u tom sklopu i iz tog vidokruga bilo moguće i potrebno iznova promisliti ono što je Marx bio spoznao i izložio kao planetarni proces kapitala. Jedan od prvih ishoda takvog promišljanja trebala bi biti spremnost za istinsko misaono otvaranje iskustvu vlastitih istina vaneuropskih kulturnih krugova, prije svega bližih i da-

ljih azijskih, u čemu je, koliko uspijevam vidjeti, danas najdalje došla novija filozofska fenomenologija.

Čemu: Ima li nešto takvo kao hrvatska filozofija ili nacionalna filozofija uopće?

Barbarić: Dakako da ima. Ima li hrvatske umjetnosti, znanosti, politike? Ili, drukčije gledano, ima li talijanske, slovenske, francuske filozofije? Jasno da ima. Filozofija je u jednom narodu, ili ako se hoće u jednoj zasebnoj kulturnoj sredini, bitna oblikujuća snaga, baš kao i na primjer umjetnost, religija, politika. Kao takva zaslužuje temeljito i svestrano izučavanje i tumačenje, a tamo gdje pruža takvu mogućnost i produktivno nasljedovanje. Žaloso je stanje zajednice u kojoj bitne djelatnosti duha sa svakim naraštajem počinju posve iznova. Nijekanje postojanja ili značenja nacionalne filozofije imalo je i ima dvostruki motiv. Jednom ono služi svrsi temeljitog nijekanja postojanja ili značenja same nacije kao takve, što je elementarno političko nasilje, da ne upotrijebimo težu riječ. Drugi put potječe iz krajnje scientističkog shvaćanja filozofije kao apstraktno intelektualne djelatnosti, bez ikakva bitnog odnosa spram voljnih, emotivnih, afektivnih vidova pojedinačne i zajedničke ljudske egzistencije. No nositelj filozofije nije neki navodno bezvremeni i bezmjerni, »slobodno lebdeći« intelekt. U njoj je na djelu cijeli i cjeloviti čovjek, koji jest samo iz punog suodnosa sa zajednicom drugih, to znači i s njenim mitskim, religijskim, umjetničkim, političko-usudbenim osnovnim obilježjima. Sve rečeno naravno ne znači da je ukorijenjenost i pripadnost svagda jednoj određenoj narodnoj ili kulturnoj sredini ono što filozofiju određuje u njenoj biti. Ne doduše koliko primjerice muzičar ili matematičar, ali i filozof u svojim pravim misaonim uzletima nije određen ni užom ni širom socijalnom sredinom u kojoj empirijski egzistira. U tom se pogledu može, ako se hoće, filozofiju shvaćati »univerzalnom«, pri čemu opet važna činjenica nužne, premda najčešće neosviještene, ukorijenjenosti mišljenja u pojedinačni materinski jezik, pa onda i njegovu širu jezičnu obitelj, ostaje problemom koji upozo-

rava na uvjetnost i upitnost svake olako shvaćene »univerzalnosti«.

Čemu: Koje biste filozofe iz naših krajeva posebno istaknuli, kao one koji su najviše doprinijeli filozofiji?

Barbarić: Nerado prosuđujem i ocjenjujem. Radije bih se ograničio na to da se osobno smatram sretnim što samo mogao izravno učiti od Vanje Sutlića, Branka Despota, Marijana Cipre, Danila Pejovića.

Čemu: Poprilično ste poznati domaćoj filozofskoj javnosti. Možete li nam otkriti koji vam je filozof najviše pri srcu?

Barbarić: Vijest o »popriličnoj poznatosti« primam s primjerenim zadovoljstvom. Nešto priznanja čovjeku je potrebno. Njegov potpuni izostanak lako rađa ogorčenje ili rezignaciju, baš kao što i pretjerana »poznatost« lako zavodi na taštu uobraženost i dopadljivu površnost. No vratimo se na pitanje. Oni koji su nešto mojih radova pročitali neće se iznenaditi izdvojem li Platona kao onoga u čijoj mi blizini – kako je Nietzsche rekao za Heraklita - postaje vruće, dakako od poplave ushićenja i uzbuđenja. Zašto? Odgovor pokušava dati sve što sam o Platonu napisao i što se nadam napisati.

Čemu: Na čemu trenutačno radite? Koji su vaši filozofski planovi u skorijoj budućnosti?

Barbarić: Redovni »pogon« je zadnjih godina dosta intenzivan. Sljedećih mjeseci trebam sudjelovati na simpoziju o postmetafizici u Luzernu, o Heideggeru u Messkirchu, o Schellingu u Veneciji, Leonbergu i Zagrebu, o Fichteu u Münchenu. Imam dogovorena predavanja u Ljubljani, Freiburgu, Beču i Berlinu. Zatim me čeka uobičajeni zimski semestar predavanja i seminara na Hrvatskim studijima, što srećom još ne doživljam kao rutinu. Polako se bližim dovršenju komentiranog prijevoda Platonova *Ti-meja* za »Demetru« i manje knjige o Platonu za jednog njemačkog izdavača.

Pruredili: *Boris Josipović* i *Lucija Kapural*

Renata Salecl znanstvena je savjetnica na Institutu za kriminologiju pri Pravnom fakultetu u Ljubljani i redovita gostujuća profesorica na London School of Economics i Duke University N.C. Autorica je knjiga *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminism after the Fall of Socialism* (Routledge, London – New York, 1994.), *(Per)versions of Love and Hate* (Verso, London – New York, 1998.) i *On Anxiety* (Routledge, London – New York, 2003.). Urednica je zbornika *Sexuation* (Duke University Press, Durham, 2000.), a zbornik *Gaze and Voice as Love Objects* (Duke University Press, Durham, 1998.) uredila je u suradnji sa Slavojem Žižekom.

Tematiku ideologije, medija, aktualnih društvenih transformacija, ženskog pitanja, suvremene umjetnosti i prava proučava u diskursu lakanovske psihoanalize. Povod ovome razgovoru bilo je objavljivanje zbornika njenih radova na hrvatskom jeziku, pod nazivom *Protiv ravnodušnosti*. Knjigu su izdali Arkzin (Zagreb), Društvo za teorijsku psihoanalizu (Sarejevo) i udruga Što, kako i za koga – WHW (Zagreb).

Ukoliko želimo studentima objasniti psihoanalizu, dostatno je da ih uputimo na Hitchcocka

Čemu: Rad teoretičara slovenske lakanovske škole na našoj teorijskoj sceni proteklih godina uglavnom nije bio popraćen osobitim zanimanjem. Možete li nam, s pozicije insidera, reći nešto o povijesti škole, te razlozima zbog kojih ste se odlučili upravo za psihoanalitički pristup političkoj i društvenoj problematici?

Salecl: Lakanovska škola u Ljubljani se razvila krajem 70-ih i početkom 80-ih godina, kada je grupa slovenskih filozofa počela prevoditi Lacana i druge psihoanalitičare i kada su se uspostavili snažni osobni kontakti s francuskom intelektualnom scenom. Sama sam se u početku teorijski poduhvatila Foucaultove teorije moći, a kako kod Foucaulta nisam našla zadovoljavajuću teoriju subjekta, latila sam se psihoanalitičke teorije.

U Sloveniji je lakanovska psihoanaliza znatno pripomogla razumijevanju političke situacije u bivšoj Jugoslaviji, osobito načina funkcioniranja ideologije u socijalizmu. Mislim da je tek pomoću psihoanalize bilo moguće razumjeti kako je ideologija tako dugo uspješno djelovala, upravo stoga što nitko u nju nije vjerovao.

Čemu: Gdje vidite prednosti aplikacije koncepta teorijske psihoanalize na izučavanje ideologije u odnosu na drugačije pristupe?

Salecl: Psihoanaliza nam omogućava razumijevanje identifikacije i transfera u društvu, koje otvara pogled u odnos subjekta i ideologije, što ga druge teorije bez oklijevanja proglašavaju manje kompleksnim.

Čemu: »Protiv ravnodušnosti«, naslov izbora Vaših radova objavljenih u hrvatskom prijevodu, sugerira potrebu za kritičkim preispitivanjem suvremene stvarnosti i apelira na odgovornost intelektualaca. Kako biste okarakterizirali fenomen ravnodušnosti u današnjem društvu?

Salecl: S jedne strane imamo tzv. *compassion fatigue*, koja se dogodila kao reakcija na medijsko izvještavanje o svim mogućim svjetskim krizama zadnjih godina, a s druge strane, pak, pomanjkanje razmišljanja intelektualaca o tomu, u kakvim društvima u budućnosti uopće želimo živjeti. Raspadom socijalizma ovdje se dogodilo to, da nemamo više različitih vizija društva te da se čini kako je sadašnji oblik kapitalistički uređe-

nog društva jedini mogući vid njegove organizacije. Na žalost, razni vjerski fundamentalisti danas su ti koji traže novu organizaciju društva i koji na radikalni način provode kritiku postojećih odnosa u svijetu.

Čemu: Na predstavljanjima knjige u Zagrebu i Rijeci održali ste predavanja o hiperkapitalizmu. Možete li sumirati osnovne značajke ovog stadija razvoja kapitalizma te učinke koje one imaju na suvremenog subjekta?

Salecl: Današnje hiperkapitalističko društvo čini dugoročan pomak od industrijske ka kulturalnoj proizvodnji, u kojoj su kulturna iskustva važnija od dobara i usluga. Jeremy Rifkin pokazuje u knjizi *The Age of Access* da ulazimo u tzv. hiper-kapitalizam ili, radije, kulturalni kapitalizam koji počiva na »iskustvu« ekonomije u kojoj život svakog pojedinca postaje tržištem. Putovanja diljem svijeta i turizam, tematski gradovi i parkovi, zabavni centri, blagostanje, moda i kuhinja, profesionalni sportovi i igre, televizija, virtualni svijet *cyberspacea* i elektronički posredovana zabava svake vrste ubrzano postaju središnjom točkom novoga kapitalizma koji trguje pristupom kulturnom iskustvu. U tom kontekstu, tržišna ekonomija nagađa o »životnoj vrijednosti« mušterija, pokušavajući procijeniti koliko subjekt vrijedi u svakom trenutku njegova ili njezina života, a ekonomisti govore o promjeni iz prilagodbe prostora i materijalnog u prilagodbu ljudskog vremena i trajanja. Predviđanja su da će u budućnosti gotovo svako iskustvo biti plaćeno iskustvo, u kojemu će tradicionalne recipročne obveze i očekivanja – posredovane osjećanjima vjere, empatije i solidarnosti – biti zamijenjene ugovornim odnosima u obliku plaćenog članstva, pretplate, pristojbi, plaća i nagrada. Međutim, ovaj novi oblik kapitalizma također je oslonjen na nove anksioznosti, koje nisu povezane samo s nesigurnostima što su oduvijek bile pokretačem kapitalističkog radničkog tržišta, već su ovisne i o promjenama što su se dogodile u samopercepciji subjekta, a na koje su utjecale brojne promjene društvenog simboličkog poretka.

Čemu: Jedna od temeljnih odrednica suvremenog, postmodernog društva jest rasap simboličkog poretka, koji radikalno mijenja poziciju subjekta, prisiljavajući ga na iznalaženje različitih strategija kako bi izašao na kraj s uvjerenjem kako je tzv. veliki Drugi mrtav. U skladu s tradicijom psihoanalize insistirate na naglašavanju odgovornosti subjekta za poziciju koju zauzima kreirajući fantazmatski scenarij kao temelj konstruiranja identiteta. U čemu se ta odgovornost primarno sastoji?

Salecl: Još je Freud tvrdio da je subjekt odgovoran za svoju neurozu i, također, za pad u psihozu. Premda uvijek lako nalazimo različite uzroke subjektovih tegoba u njegovoj okolini, subjekt je svejedno »slobodan« u smislu da sam oblikuje odgovore na te izvanjske uplive, te da sam sebi na neki način »izabire« simptom. Tu moramo, dakako, upotrijebiti pojam prisilnoga izbora, koji svejedno ostaje izborom u smislu da subjekt nije »predodređen«. Odgovornost za svoj simptom psihoanaliza povezuje s tim da u svom trpljenju subjekt uvijek pronalazi neki užitak – i upravo tom užitku i, osobito, uloži žrtve je najteže oduprijeti se.

Čemu: Nedavna vojno-politička zbivanja na globalnoj razini dodatno su zaoštrila pitanje odnosa među kulturnim krugovima utemeljenim na radikalno različitim vrijednostima. Možete li navesti glavne nedostatke prevladavajućih koncepta interkulturalne razmjene, te uvjete mogućnosti uspješne komunikacije?

U pogledu budućih odnosa među kulturama, na žalost, veliki sam pesimist. Mislim da je rat u Iraku radikalno oslabio mogućnost dijaloga u svijetu, osobito između SAD-a i arapskog svijeta. Gledajući sadašnju američku vanjsku politiku, ne vidim brzoga rješenja međunacionalnih konflikata u svijetu, osobito među Izraelcima i Palestincima. Bojim se da će se, kako se ekonomske razlike među bogatima i siromašnima budu povećavale, zaoštravati i svjetski odnosi.

Čemu: Pri analizi socijalnih i političkih fenomena često posežete za primjerima

iz suvremene umjetnosti. Osobito nas zanima tema kojoj posvećujete veliku pažnju, pitanje položaja umjetnika iz trećeg svijeta na sceni formiranoj po kriterijima razvijenog, zapadnog društva.

Salecl: Umjetnost je danas izrazito tržišno upravljena, a Zapad je svakako dominantno tržište. Posljednjih se godina opaža kako zapadni kuratori obilaze države trećega svijeta, tražeći nove umjetnike, kako bi ih potom što prije otpremili na zapadno tržište. Paradoks je u tome, da zapad traži u trećem svijetu nekakvu sliku, koju je sam oblikovao, a umjetnici trećeg svijeta često očajnički pokušavaju pogoditi kako bi ta slika trebala izgledati.

Čemu: Od sedamdesetih godina prošlog stoljeća brojne freudovske i lakanovske postavke bile su podvrgnute feminističkoj kritici koja je nastojala pokazati njihov »falocentrizam«. S obzirom na to da je žensko pitanje jedno od zastupljenijih u Vašem radu, zanima nas Vaše viđenje odnosa teorijske psihoanalize i feminističke kritike danas.

Salecl: U teorijskoj psihoanalizi zapažam veću naklonost feminizmu nego što je to nekoć bio slučaj. Francuska psihoanalitička teorijska scena pokušava danas uglavnom bolje slijediti događanja na polju tzv, kulturalnih studija i stoga je feminizmu naklonjenija nego prije. Čini mi se, pak, da u fe-

minizmu nema većih obrata u odnosu na stare oblike psihoanalize, koji su ju pokušavali otproviti kao falocentričku teoriju. Uvijek postoje iznimke, kao npr. Joan Copjec ili Juliet Flower Maccannell, koje su pokazale kako može biti vrlo vrijedno oblikovati feminističku teoriju što crpi kritiku patrijarhalnog društva upravo iz relevantnih razmišljanja o ustroju društva i subjekta koje je dala psihoanaliza.

Čemu: U hrvatski reader uvršten je i tekst »Pravi muškarac i kriva žena«, interpretacija Hitchcockova filma »Krivi čovjek«, prvobitno objavljena u zborniku »Everything You Always Wanted to Know about Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock)«. Što čini filmove ovoga redatelja tako zanimljivima psihoanalitičkoj teoriji?

Salecl: Hitchcock je bio redatelj koji je intuitivno shvaćao osnove psihoanalize. Kod njega nalazimo najbolje moguće tumačenje svih temeljnih psihoanalitičkih koncepata. Ukoliko želimo studentima objasniti što je to Edipov kompleks, kako djeluje nesvjesno, u kakvom je odnosu psihotik s majkom, ili kakva je struktura želje neurotika, dodatno je da ih uputimo na Hitchcocka.

Priradio
Boris Postnikov

prikazi i recenzije

JEAN – LUC NANCY

BITI ZAJEDNO BEZ SUŠTINE

Biblioteka Dialogos,

Međunarodni centar za mir, Sarajevo,
2001.

Jean – Luc Nancy profesor je filozofije na Sveučilištu u Strasbourgu i jedan od značajnijih sudionika u međunarodnoj kulturnoj debati o moderni i postmoderni. Vješto spaja književnu teoriju i kontinentalnu filozofiju s novom vizijom socijalno-političke dimenzije. Autor je tridesetak knjiga među kojima ističemo: »The birth to Presence«, »The literary Absolute«(s Philippe Lacoue-Labarthe), The Title od the Letter: A Reading of Lacan (s Lacoue-Labarthe), Inoperative.

»Biti zajedno bez suštine« zbirka je tri Nancyjeva teksta: Pohvala izmiješanosti, Heideggerova »izravna etika« i Uljez.

Prvi tekst jest rasprava o identitetu. Radikalno se sukobljava s tradicijom, koja primjerice u diskursu o naciji i nacionalizmu traje, u najmanju ruku, još od Herdera, Fichtea, Hegela Marxa, Plessnera, a prisutna je i danas. Nancy izbjegava simplifikaciju koja je itekako prisutna u razumijevanju identiteta. Simplicistička je pohvala čistoće (kulture, nacije, rase...), ma koliko dobronamjerna, uvijek podržavala i podržava zločine i »čišćenje«. Čistoća nacije, još apstraktnije, čistoća identiteta uopće ne postoji. Izmiješanosti također nema, jer izmiješanost podrazumijeva čistoću: »Izmiješanost pretpostavlja izdvajanje čistih supstanci i proces nastajanja spoja. To je pojam laboratorija.«

Kultura je izvjesno »jedno«, ali kao »jedno« nikada čisto, nikada supstancija, već uvijek akcija. »Svaka je kultura u sebi multikulturalna, ne samo zato što je uvijek postojala unutrašnja akulturacija, i jer ne postoji jednostavno i čisto porijeklo, nego, još dublje, jer je kretanje kulture kretanje miješanja, to znači: prkositi, suočiti, preobražavati, udaljiti, razvijati, rekonstruirati, kombinirati.«

U Heideggerovoj »izravnoj etici« Nancy se suprotstavlja onima koji misle da je Heideg-

geru bilo strano svako bavljenje etikom. Dođue, kod Heideggera nema »moral«, ako se pod tim podrazumijeva korpus načela i svrha o tome kako se vladati i postupati, ustanovljenih autoritetom ili izborom, kolektivnim ili individualnim. No, etika i djelovanje nisu od sekundarnoga značaja u Heideggerovoj filozofiji. »To što je čovjek ukoliko treba da djeluje ili pravi djela nije neki poseban vid njegovog bitka: to je bitak sam.« Heidegger utemeljuje etiku u samom bitku kao pružanju smisla. Ovo »pružati« ne znači »proizvoditi«. Ono je upravo djelovati ili postupati. Suštinsko djelovanje jest mišljenje. No, time se djelovanje ne zatvara u »teorijsku praksu«. »Mišljenje« je ustvari ime za djelovanje, zato što se u djelovanju radi o smislu. Mišljenje je ono što u svakom djelovanju uvodi u igru smisao bez kojega ne bi bilo djelovanja.

Posljednji tekst problematizira jastvo, subjekt iskaza. Povod za raspravu jest medicinski zahvat transplantacije srca izvršen na samom Nancyju. On ima dva imunološka sustava koja se međusobno odbacuju, koja su si međusobno uljezi. Uljez je nešto (ili netko) neočekivano, koje smeta, koje ne želimo, odbacujemo. »Kakvo čudnovato ja!«. Ja koje je samo sebi uljez. Stran samome sebi – to je Nancy – ja koje samo sebe odstranjuje. Prosta adekvacija: ja = ja više ne vrijedi. »Mi smo, ustvari, računajući tu sve one slične meni, kojih je sve više, počeci jedne mutacije: čovjek počinje beskrajno da nadmašuje čovjeka. On postaje ono što jest: zastrašujući i onespokojavajući tehničar, ... , onaj koji prirodi oduzima i vraća njenu prirodnost, koji ponovo stvara i prepravlja Stvaranje, koji ga crpi iz ništa, i po svojoj prilici, vraća u ništa. On je onaj koji je sposoban za kraj i početak.«

Uljez nije ništa drugo nego ja sam i čovjek sam. Nije ništa drugo nego onaj isti koji ne prestaje da se mijenja, istovremeno presilan i iscrpljen, razgoliten i suviše opremljen, uljez kako u svijetu tako i u samome sebi, uznemirujući zamah čudnoga i stranoga, conatus beskonačnosti koja je nabubрила.

Boris Josipović

GIORGIO AGAMBEN:

1. MEANS WITHOUT END: NOTES ON POLITICS

Theory Out Of Bounds,
University of Minnesota Press, 2000.

2. HOMO SACER: SOVEREIGN POWER AND BARE LIFE

Stanford University Press, 1998.

Giorgio Agamben profesor je estetike na Sveučilištu u Veroni u Italiji Također, bio je gost-predavač u Parizu, te na američkim sveučilištima: Berkeley, Los Angeles, Irvine, Santa Cruz, Northwestern. Njegovo područje rada i djelovanja iznimno je široko. Obuhvaća teoriju književnosti, kontinentalnu filozofiju, političku misao, religijske studije, te umjetnost.

»Means without end« zbirka je jedanaest Agambenovih članaka i eseja napisanih u vremenu od 1990. do 1995. godine. Premda je zbirka na talijanskom jeziku (»Mezzi senza fine«) objavljena prije Agambenova najznačajnijega djela »Homo sacer«, u engleskom prijevodu stiže nam čak dvije godine kasnije. Kako se te dvije knjige nastavljaju jedna na drugu, te budući da se međusobno nadopunjuju, to će se recenzija nužno odnositi na obje knjige.

Agambenova filozofsko-politička misao okrenuta je kritici cjelokupne moderne politike. U »Homo saceru«, nastavljajući na Schmittova i Benjaminova istraživanja suverenosti, uočava paradoks suverenosti kao isključive uključenosti. Suveren je, u stvari, »onaj kojemu pravni poredak priznaje moć da proglasi izvanredno stanje i da suspendira, na taj način, valjanost poretka, dakle on stoji izvan pravnoga poretka, i ipak mu pripada, jer on ima pravo odlučiti da li ustav može biti *in toto* suspendiran«. A izvanredno stanje više nije iznimka. Ono, »kao temeljna politička struktura, u našem vremenu izlazi sve više u prvi plan i teži, na posljetku, da postane pravilo«.

Drugu stranu kovanice paradoksa suvereniteta čini »homo sacer«: goli život napušten od prava koji se u izvanrednom stanju pretvara u »apsolutno usmrtiv život«. Suveren

je onaj koji, suspendirajući poredak, odlučuje o golom životu, te time upravo produkcija gologa života izlazi na vidjelo kao »izvorni rezultat suvereniteta«. Suveren i »homo sacer«, premda stoje na dvije krajnje točke sistema, dvije su simetrične figure u uzajamnom odnosu: suveren je onaj kojemu su svi ljudi potencijalno »homines sacri«, a »homo sacer« je onaj prema kojemu svi djeluju kao suvereni.

Odnos suveren – »homo sacer« predstavlja »snagu zakona bez značenja«, odnosno biće prepušteno zakonu i napušteno od zakona koji ne propisuje ništa do samoga sebe znači »ostati unutar nihilizma«. Time suvereno nasilje otvara jednu zonu nerazlučivosti između zakona i prirode, vanjskoga i unutrašnjega, nasilja i prava. Kako je suverenost utemeljena na golom životu, a suveren je onaj koji odlučuje o životu i smrti, to bi koncept suverenosti trebao biti napušten ili barem iznova promišljen.

Izvanredno stanje nalazi svoju materijalizaciju u koncentracijskom logoru. Logor je prostor koji nastaje kada izvanredno stanje postaje permanentna realnost. On ne pripada samo prošlosti, on je skrivena matrica i *nomos* političkoga prostora u kojem još živimo. U logoru je zakon u potpunosti suspendiran i tu je doslovno sve moguće, on je mjesto apsolutnoga *conditio inhumana*, »najradikalniji biopolitički prostor u kojem se snaga suverena susreće s golim životom bez ikakvoga posredovanja«. Paradoksalnost moderne politike dolazi još više do izražaja imamo li u vidu da je »prva demokracija« (Sjedinjene Američke Države) danas najveći proizvođač izvanrednoga stanja, te da baš SAD igra ulogu suverena u logoru Guantánamo u kojem se kao »homines sacri« nalaze »nelegalni« talibanski borci, nad kojima se ne primjenjuju, prema priznanju i samoga predsjednika Busha, ljudska prava.

Agamben se, polazeći od teksta Hannah Arendt »We Refugees«, upušta i u analizu fenomena izbjeglica. Izbjeglica više nije individualni slučaj, već masovni fenomen. Tako primjerice, broj ilegalnih imigranata u Evropi doseže 20 milijuna. Načelo rođenja i načelo suvereniteta u modernoj politici (za

razliku od staroga režima) idu zajedno, te tako tvore koncept nacije-države koji se na fenomenu izbjeglica pokazuje kao promašaj. Stoga koncepcija nacije-države mora biti napuštena: »svjetski gradovi trebaju postati gradovi svijeta«.

Cjelokupna moderna politika nalazi se u krizi. Stvarnost više nema nikakve veze s koncepcijama koje su označavali pojmovi poput: suverenosti, nacije, prava i demokracije. Država je svedena na praznu ljušturu suverenosti i dominacije, a društvo na »društvo konzumenata« (*»consumer society«*) koje nema drugoga cilja doli ugodnosti života. Društvena snaga danas mora u cijelosti uvidjeti vlastitu impotenciju da bi u budućnosti bila u stanju slomiti svagdje prisutnu vezu između nasilja i prava, suverenosti i »homo sacera«.

Istinski politički život trebao bi biti utemeljen na obliku života (form-of-life). Oblik života shvaćen je kao život koji nije moguće odvojiti od vlastite forme, koji je nemoguće svesti na goli život, na »homo sacera«. »Život koji ne može biti odvojen od vlastite forme jest život za koji ono što je u pitanju kao način življenja jest život sam. Što ova formulacija znači? Ona definira život – ljudski život – u kojem pojedini načini, akti i procesi življenja nisu jednostavno činjenice nego uvijek i iznad svega mogućnosti života, uvijek i iznad svega moć. Svako ponašanje i svaka forma ljudskoga življenja nikada nije propisana specifičnom biološkom sklonošću, niti je određena kojom god nužnošću; umjesto toga, bez obzira na to koliko je uobičajena, ponavljana i društveno obavezna, ona uvijek sadrži karakter mogućnosti; to je uvijek dovedeno u pitanje življenje samo.«

Boris Josipović

MILAN KANGRGA
ŠVERCERI VLASTITOG ŽIVOTA
 Feral Tribune, Split, 2002.

»Ako konstruiranje budućnosti i završavanje za sva vremena nije naša stvar, onda je utoliko sigurnije, što

treba da izvršimo u sadašnjosti: mislim na bespoštednu kritiku svega postojećega, dakako bespoštednu kako u tom smislu, da se kritika ne boji svojih rezultata, a isto tako da se ne boji sukoba s postojećim silama!«¹

Šverceri vlastitog života knjiga je uglednog zagrebačkoga filozofa Milana Kangrge. Knjiga je najprije izašla u Beogradu, a zagrebačko prošireno izdanje izašlo je 2002. godine u Biblioteci Feral Tribunea.

U knjizi je riječ o, kao što nam već podnaslov kazuje, refleksijama o hrvatskoj političkoj kulturi i duhovnosti. No, knjiga je i svjetski historijat zagrebačke filozofije prakse koja je postala čuvena u svjetskim razmjerima, posebice u marksističkim krugovima. Dakako, riječ je i o životu Milana Kangrge, pa je čitava priča ujedno intimizirana i biografski obojena.

Milan Kangrga u svakom je slučaju pozvan govoriti o zagrebačkoj filozofiji prakse, jer su on i pokojni Gajo Petrović bili glavni stupovi onoga što su praksisovci na djelu i filozofskim i općim angažmanom pokazali i dokazali. Još je pozvaniji govoriti imamo li na umu da je on posljednji autentični svjedok svega što se događalo u vezi s praxis-filozofijom: Danko Grlić, Rudi Supek, Gajo Petrović i Branko Bošnjak umrli su prije nego li je Kangrga počeo pisati »Švercere«, a nedugo nakon što je knjiga izašla napustio nas je Predrag Vranicki.

Kangrga daje pregled historije praxis-filozofije: od njezina početka u »Pogledima« i »Našim temama«, preko slavnoga »Praxisa« i »Korčulanske ljetne škole«, sve do zabrane časopisa i današnjih dana. Kroz čitavo vrijeme rada i djelovanja praksisovci su bili napadani (čak i do te mjere da je njihovo ljudsko dostojanstvo dolazilo u pitanje) i vodili bitke sa staljinizmom, nacionalizmom i »švercerima vlastitog života« svih tipova i

¹ K. Marx – F. Engels, Dela, Tom 3, »Marxova pisma Rugeu iz 1843. godine« str. 120, Institut za izučavanje radničkog pokreta – Prosveta, Beograd, 1972.

profila. Stoga je njihova radikalna i beskompromisna, upravo »bespoštedna« kritika zbilje zasnovana na kritici staljinizma, nacionalizma i »švercera«.

Filozofska bitka sa staljinizmom kulminirala je na simpoziju o »teoriji odraza« koji se u organizaciji Jugoslovenskog udruženja za filozofiju održao na Bledu krajem 1960. godine, kada su praksisovci porazili staljinističke teoretičare (tzv. dijamatovce) na čelu s Dušanom Nedeljkovićem. No, staljinizam u praksi bio je mnogo opasniji i beskrupulozniji nego onaj filozofski (filozofski staljinizam opravdanje je staljinističke prakse), pa radilo se i o razvodnjenom (u odnosu na zemlje »željezne zavjese«) staljinizmu – titoizmu. Praksisovce se šikaniralo i napadalo na sve moguće načine, prisluškivalo, pratilo i uhodilo. Njihovi tekstovi bili su cenzurirani, proglašavalo ih se neprijateljima socijalizma, a novac za izdavanje časopisa i održavanje škole na Korčuli davao im se na kapaljku, sve dok 1974. godine partijski vrh nije zabranio »Praxis«.

Nacionalisti su ih proglašavali anacionalnima, kako bi pod firmom nacionalnoga prošvercali nacionalizam, šovinizam i vlastite (uglavnom financijske) interese. Kangrgina analiza nacionalizma pokazuje kako biti nacionalistom znači stajati na bitno sebičnoj i egocentričnoj poziciji, koja ne dospjeva do čovjeka kao povijesno–socijalnoga i duhovnoga bića, te kao takva ostaje u predvorju povijesnoga i ljudskoga. Znači živjeti kao puka biološkijska (da ne kažemo životinjska, a ne ljudska) činjenica, jer biti čovjekom nije nešto što nam je naprosto dano na-rođenjem. Čovjekom se mora postajati. Nacionalistima vlada rodovsko–plemenska kolektivna svijest koja ne priznaje čovjeka kao čovjeka, nego samo svoj čopor, krv i tlo (*blut und boden*), te se kao takav nacionalist nalazi onkraj moralno–etičke sfere, kao amoralno biće, jer živi kolektivitet, a za eminentno moralni odnos nedostaje mu osamostaljena, na samoga sebe upućena i time oslobođena individualnost. Pa, stoga biti samo Hrvatom znači još ne biti čovjekom.

Kada se govori o »švercerima vlastitog života«, onda je riječ o fenomenu koji je

specifičan za onaj društveni sloj koji se obično naziva inteligencijom. Biti »švercerom« znači voditi dvostruki život, švercati vlastiti život kako bi se vladalo tuđim, prodati sebe radi karijere, radi probitka. »Švercati« svoj život znači gmizati kroz život. Takvih karikatura je zaista mnogo. Prisjetimo se samo Šime Đodana i Marka Veselice – bivših udbaša, potom žestokih antikomunista ili bivšega »komunističkoga« generala Tuđmana poslije »oca nacije« i glave kuće čije se vlasništvo broji milijunskim iznosima, brojnih marksista (ponajprije po fakultetima!) koji su preko noći postali najvjerniji apologeti nacionalizma...

Danas, pedeset godina od začetaka praxis-filozofije možemo ustvrditi da njezin duh nije ušutkan niti uništen unatoč brojnim pokušajima u prošlosti, ali i današnjici. Ako ni zbog čega drugog onda zato jer je duh neuništiv, besmrtn.

Dakako, moglo bi se pretpostaviti da je tok historije marginalizirao praksisovski duh. O tome Kangrga kaže slijedeće: »Ne samo da praxis-filozofija nije marginalizirana tim (historijskim, op. B.J.) tokom, nego naš tok još nije ni dospio na ovaj povijesni nivo što ga je ta misao anticipirala, nego će se naše faktičko historijsko kretanje još morati dobarano potruditi, da bi se iz ove plemensko – rodovske, polufeudalne, predgrađanske historijske situacije dovinulo do onoga što se praxis-filozofijom misaono iskazalo i dokučilo... Stoga bi se prije trebalo govoriti o marginalnoj poziciji i situaciji postojećeg stanja u odnosu na ovaj naš filozofski nivo, a ne obratno. Naša filozofija govori s najviših vrhunaca evropske misli i povijesti, a realnost nam je sad negdje ispred, tj. prije događanja epohalne (francuske) građanske revolucije od 1789. Ili, kako bi rekao Marx, ta filozofija pretječe to realno kretanje najmanje za oko dvjesto godina, mjereno evropskim povijesnim vremenom. Dakle, prava povijesna realnost koju izražava ta filozofija ima tek da dođe. Naravno, ako ikad, jer nigdje to nije – 'osigurano'!«

Boris Josipović

ALAIN BADIOU

MANIFEST ZA FILOZOFIJU

Jesenski i Turk, Zagreb, 2001.

Uvjeti filozofije

1. TEHNIKA, NIHILIZAM, KAPITAL: MARX UMJESTO HEIDEGGERA

Premijerni hrvatski prijevod djela francuskoga filozofa Alaina Badioua dobrodošla je prilika za pobliže upoznavanje autora koji je, vehementno se suprotstavljajući konzekvencama proizašlima iz pokušaja napuštanja modernoga, kod Descartesa započetoga tipa filozofiranja, u posljednjih 15-ak godina stvorio jedan od intrigantnijih opusa suvremene tzv. kontinentalne filozofske scene.

Badiou je rođen 1937. u Rabatu (Maroko). U Parizu se školovao kao matematičar i filozof, da bi potom preko trideset godina predavao filozofiju na pariškim sveučilištima (trenutno je načelnik Odsjeka za filozofiju na École normale supérieure). Autor je više romana i kazališnih komada (čak i jednoga opernoga libreta), politički iznimno aktivan još od svibanjskih zbivanja u Parizu 1968., nakon kojih je bio vođa i/ili član nekoliko ljevičarskih organizacija.

Njegov filozofijski razvoj započeo je ranih šezdesetih pod utjecajem J. P. Sartrea i, izrazitije, L. Althussera.¹ Marksistička filozofija potom postupno ustupa mjesto naporima izgradnje nove, samosvojnije pozicije, što rezultira prezentacijom vlastitoga sistema u najznačajnijem Badiouevu djelu do sada – *L'Être et l'événement (Bitak i događaj)* 1988., nezaobilaznom referentu svih, uglavnom kraćih, naslova napisanih kasnije (*Manifeste pour la philosophie*, potom

L'Éthique, kao njegovo zasigurno najpristupačnije djelo, *Gilles Deleuze*, pokušaj dijaloga s najistaknutijim Badiouovim suvremenikom-oponentom, etc.).

Kako je riječ o slabo prevedenom filozofu, ovaj je opus izvan Francuske još nedovoljno poznat. (*Nota bene, Manifeste pour la philosophie* na njemački je jezik preveden tek pred četiri, a na engleski prije tri godine, što dodatno ukazuje na značaj hrvatskoga prijevoda). Većina komentatora i proučavatelja Badiouova djela slaže se u zaključku da su uzroci prevoditeljske nezainteresiranosti u specifičnosti njegove pozicije, *platonizma mnoštva*, koja se suprotstavlja većini dominantnih strujanja na današnjoj filozofskoj sceni – od predstavnika anglosaksonske analitičke filozofije, koje Badiou, zbog pozitivističkom im tradicijom namirenoga odnosa spram znanosti, pomalo prezrivo ignorira, preko onih koji, pozivajući se na Wittgensteina, zastupaju tezu »jezičkoga obrata«, pa do brojnih proglasitelja »kraja filozofije«, čija tradicija seže unatrag do Heideggera.

Upravo protiv potonjih piše Badiou svoj *Manifest*, smatrajući kako mogućnost filozofije postoji i danas, te pledirajući za njezinu sistemsku rekonstrukciju, takvu kakva će ju odriješiti političkih, znanstvenih, umjetničkih i inih nefilozofijskih spona i time stvoriti, strogoj omeđenosti zahvaljujući, slobodno polje za filozofiranje; drugim riječima, zadatak je filozofa danas razlučiti pitanja i tematiku filozofiji pripadnu od one koja joj je strana, dekontaminirati filozofiju od *quasifilozofske* problematike »modernih sofista« i vratiti joj dostojanstvo koje je imala u svojim najslavnijim danima. Put moderne filozofske misli, određen introdukcijom kategorije Subjekta, onaj je kojega pritom treba nastaviti – dakako, uz ponovno promišljanje i određenje njegovih osnovnih pojмова: Istine, Subjekta i Bitka u kontekstu suvremenosti.

Preludij sistematskoj rekonstrukciji filozofije pritom je kritika stavova Martina Heideggera na tradiranju kojih Badiouovi protivnici grade teorijske pozicije što podrazu-

¹ Uz njih svakako treba navesti i J. Lacana, čije djelo Badiou iznimno cijeni, časteći ga u *Manifestu*, u okviru rasprave o suvremenoj filozofiji, nazivom »najvećeg među našim pokojnicima«.

mijevaju kraj filozofije, a kako bi se te pozicije pokazalo neutemeljenim. Oštrica je kritike usmjerena na Heideggerovo shvaćanje pojma tehnike, jednoga od značajnijih u njegovu djelu. Ona je tu shvaćena kao bit našega vremena – zakrivanje istine bitka njegovim ispostavljanjem isključivo u dimenziji puke sirovine volje za proizvodnjom i volje za razaranjem, a koje je ispostavljanje omogućeno nihilizmom kao oblikom suvremene (ne)misli, započete još u Platonovu djelu, usmjerene isključivo na bivstvovanje bića, a slijepe za mišljenje bitka samoga. Ona je krajnja konzekvenca novovjeke emergencije kategorije Subjekta, koja svijet svodi na puki objekt, raspoloživi predmet. Istinska misao u razdoblju nihilizma skrila se u pjesništvo, odakle je, u pjesmama Rilkea, Trakla i, iznad svih, Hölderlina, uspjela opstati ako ne kao mišljenje bitka, a ono kao njegovo pitanje, omogućivši tako Heideggeru interpretaciju cjelokupne postplatonovske filozofije kao zaborava bitka.²

Badiou, međutim, nudi potpuno drugačiji uvid u ovu problematiku. Vrijedi u cijelosti citirati odlomak u kojemu se obrušava na shvaćanje tehnike kao temeljne odrednice (ili, barem, jedne od temeljnih) našega doba:

»Ako bih nešto trebao reći o tehnici, čiji je odnos prema suvremenim zahtjevima filozofije prilično tanak, uglavnom bih sa žaljenjem utvrdio da je ona još tako osrednja, tako plašljiva. Nedostaje toliko korisnih instrumenata, ili postoje samo teške i neprikladne njihove inačice! (...) Da, treba reći: »Gospodo tehničari, još jedan napor ako doista želite planetarnu vladavinu tehnike!«. Nema dovoljno tehnologije, tehnologija je

odveć zastarjela, to je stvarno stanje stvari: vladavina kapitala zauzdaje i pojednostavljuje tehnologiju, čije su virtualne sposobnosti beskonačne.« (str. 34.)

Naličje heideggerovske fascinacije tehnikom puka je »reakcionarna nostalgija« za vremenima koja su poznavala posvećenost i dubinu bitnih odnosa – između pojedinaca, između čovjeka i prirode etc. Međutim, još je Marx prikazao nestanak posvećenih odnosa kao nužnu posljedicu vladavine kapitala, čija je funkcija, općenitije, »slom tradicionalne figure veze«, odnosno, kako Badiou objašnjava: »...ne postoji ništa što bi dubinski bilo povezano s nečim drugim, jer se jedan i drugi kraj te pretpostavljene temeljne veze neovisno projiciraju na neutralnu površinu računa.« (str.36). Teorijsko detektiranje fenomena modernoga nihilizma, uzrokovanoga ovim slomom, kapitulacija je filozofije pred njezinim glavnim suvremenim izazovom, zaustavljanje upravo na onom mjestu koje za misao našega vremena krije najveći potencijal. Desakralizirajuća funkcija kapitala pruža uvid – jedini koji je Badiou spreman prihvatiti od »velike sofistike« – u *mnoštvenost* svega što jest, a postojanje nekoga Jednoga kao privid. Kako nema Jednoga, nema ni transcendencije, te suvremena filozofija mora biti filozofija *imanencije*.

2. ISTINA KAO UVJET FILOZOFIJE

Pristup Badiouovu prijedlogu konstrukcije filozofije na tragu moderne misli u razdoblju obesvećenosti moguć je tek nakon prikaza odnosa ključnoga za njegov sistem – onoga između filozofije i *istine*, kao osnovne preokupacije svakog platonizma, pa i platonizma mnoštva. Filozofija je kroz cijelu svoju povijest imala, na različite načine, posla s istinom – njezina uloga nije, međutim, drži Badiou, ponuditi neku teoriju istine ili istinu proizvoditi, jer je istina ono što filozofiju na specifičan način uvjetuje. Da bi se ova tvrdnja pojasnila, potrebno je prethodno ukazati na osnovne karakteristike njegova koncepta istine:

² Ovaj skraćeni prikaz ionako krajnje pojednostavnjenoga shvaćanja Heideggera u *Manifestu* zahtijeva da se još jednom istakne cilj Badiouove kritike, a to je obračun s tradicijom na koju se pozivaju njegovi protivnici; utoliko treba govoriti prije o kritici određenoga tipa heideggerijanstva nego o kritici Heideggera.

- porijeklo istine u iznenadnom je i nepredvidivom *dogadaju* koji se javlja unutar određene *situacije* kao nekoga stanja stvari rušeći pritom njezin *status quo*. Iz perspektive situacije događaj je neimljiv, u odnosu na nju on je suplementarna karaktera; događaji su raznoliki: inovativna umjetnička djela, poput Schönbergova ili Beckettova, političke revolucije, pojedine znanstvene teorije etc;
- istina je *generička procedura* – pojam Badiou preuzima od matematičara P. Cohena, a podrazumijeva *nerazaberivost* istine. »Pojam nerazaberivosti uveden je da bi izvijestio o učincima, nutarnjima nekoj situaciji-mnoštvu, o događaju koji je nadopunjuje. On određuje položaj nekih mnoštvenosti koje se naporedno upisuju u situaciju i tamo umrežuju trajnu potku slučajju koji neumitno izmiče svakom imenovanju. Taj međuprostor – mnoštvo postojanosti kojim upravlja neka situacija i događajna neizvjesnost koja ga nadopunjuje upravo je mjesto istine situacije. Ta istina proizlazi iz beskonačne procedure, a sve što se za nju može reći jest da je u odnosu na pretpostavljeni dovršetak procedure ona »generička« ili »nerazaberiva.« (str. 89–90) Pitanje istine nije pitanje jezika, niti istina može biti predmetom znanja;
- Badiou razlikuje četiri vida istine, četiri generičke procedure koje su ujedno uvjeti filozofije: matematičku, odnosno znanstvenu istinu (*matem* kao uvjet filozofije), pjesničku istinu (*poem*), političku istinu (*politička invencija*) i istinu *ljubavi*, jer je događaj kao novina moguć isključivo u matematici (i šire: znanosti), pjesništvu, politici i ljubavi. Tek kada su prisutna sva četiri uvjeta, moguća je filozofija (historijski gledano, ovo se prvi put dogodilo kod Platona, čije djelo je Heidegger prokazao kao prvi korak zaborava bitka).

Pojedina razdoblja povijesti filozofije, međutim, obilježena su utjecajem jednoga (ili više) uvjeta i njegovim (ili njihovim) prevladavanjem nad preostalima. Filozofija ta-

da dopijeva u stanje odgode, budući podređena jednome od svojih uvjeta, *šavom* (pojam koji Badiou posuđuje od Lacana) povezana za njega. »Tu vrstu situacije nazivam ušavljivanjem. Filozofija je u stanju odgode svaki put kad se predstavlja kao šavom prišivena na jedan od svojih uvjeta, i samim si time zabranjuje slobodno uspostavljanje prostora *sui generis*, u kojemu se događajna imenovanja koja naznačavaju novinu četiriju uvjeta upisuju i potvrđuju u naporu misli koja se ne zamjenjuje ni s jednim između njih, koji su naporedni, i koja, prema tome, predstavlja stanovito stanje u kojemu je moguće uobličiti istine vremena.« (str. 41.–42.) Tako se, primjerice, nakon Hegela filozofija našla u situaciji dvostruke ušavljenosti: na znanstveni (pozitivizam) i politički (marksizam) šav. Povlačenje misli u pjesničku riječ, koje je Heidegger prepoznao u djelu Hölderlina, Rilkea i Trakla, a Badiou, pored njih, i kod Mallarmea, Rimbauda, Pessoae, Mandeljštama i, kao posljednjega predstavnika »doba pjesnika«, Paula Celana, reakcija je na takvo ušavljivanje, a rezultira protutežnjom k ušavljivanju filozofije na šav poema, prisutnom od Nietzschea naovamo.³ Heideggerovo kombiniranje filozofske kritike objektivizacije s emfazacijom poezije kojoj je dezobjektivacija jedna od temeljnih značajki ne može zadovoljiti Badiouovu filozofiju; nasuprot tomu ona se zalaže, prihvaćajući istinu koju nosi događaj te poezije, za mišljenje subjekta bez objekta kao bitne zadaće suvremenosti, težeći spasiti kategoriju subjekta teorijom subjektivacije kao obvezivanja procesu istine.⁴

³ A. Toscano u tekstu *To Have Done with the End of Philosophy* zamjera Badiou ovakvu karakterizaciju Nietzschea, sugerirajući mogućnost čitanja djela *Nietzsche contra Wagner* kao eklatantnoga primjera prakse raz-šavljanja.

⁴ Ovom teorijom *Manifest* se ne bavi eksplicitno; čitatelje koje posebno zanima taj aspekt Badiouove misli upućujem na informativne tekstove P. Hallwarda: *Sample Entry: Badiou* i S. Critchleya: *Demanding approval. On the ethics of Alain Badiou*.

Sada smo već u mogućnosti odrediti strogo ograničeni prostor kojeg je filozofiji kao zadaću namijenio Badiou: to je stvaranje pojmovnog polja koje omogućuje artikulaciju implikacija i konzekvenci generičkih procedura istine. Višestruka ušavljenost današnje filozofije to joj onemogućuje, dovodeći je u stanje odgode koje mnogi pogrešno prepoznaju kao kraj filozofije. Uvjeti njenog raz-šavljanja su sljedeći: u poretku matematika teorijski put prijeđen od Cantora do Cohena, u poretku poema pjesme Celana, u političkome poretku cijeli niz zbivanja, kao još uvijek neimenovani događaj, koji se odvijao aproksimativno od 1965. do 1980. (Svibanj '68., Kineska kulturna revolucija, »Solidarnost«-radnički i nacionalni pokret Poljske etc.), a u poretku ljubavi psihoanalitička teorija Lacana. Badiouov nacrt sistema moderne filozofije danas pridodaje atribut filozofske isključivo onoj suvremenoj misli koja se obvezuje istinama ovih događaja.

Boris Postnikov

LITERATURA

Badiou, Alain: *Manifest za filozofiju*, Zagreb, Jesenski i Turk, 2001.

Critchley, Simon: *Demanding approval. On the ethics of Alain Badiou*, *Radical Philosophy*, 100. (2000.), 16.–27.

Hallward, Peter: *Sample Entry Individual Badiou*, www.fitzroydearborn.com

Lecerle, Jean-Jacques: *Cantor, Lacan, Mao, Beckett, même combat. The philosophy of Alain Badiou*, *Radical Philosophy*, 93. (1999.), 6.–13.

Toscano, Albert: *To Have Done with the End of Philosophy*, *Warwick Journal of Philosophy*, 9. (2000.), 220.–239.

RENATA SALECL

PROTIV RAVNODUŠNOSTI

Arkzin, Zagreb, *Društvo za teorijsku psihoanalizu*, Sarajevo, *Što, kako i za koga-WHW*, Zagreb, 2002.

O ravnodušnosti i odgovornosti

Mogućnost aplikacije psihoanalitičkog terminološkog aparata, pojmovnog kompleksa nastalog primarno u službi intencije uspješnoj kliničkoj praksi, na različite kulturne i socijalne fenomene uočio je i u brojnim djelima razradio već sam »otac psihoanalize« Sigmund Freud. Njegovi sljedbenici, modificirajući kasnije Freudove koncepte, poklonili su ovom aspektu njegovog djela zasluženu pažnju, promovirajući tako teorijsku psihoanalizu u jedan od utjecajnijih pristupa izučavanju političkog i društvenog polja i suvremene umjetnosti, te raznih oblika njihove interakcije.

Čuveni projekt »povratka Freudu«, što ga je od tridesetih do početka osamdesetih godina proteklog stoljeća u svome djelu proveo francuski psihoanalitičar, teoretičar i samoproглаšeni »antifilozof« Jacques Lacan, povezujući Freudovu teoriju s uvidima strukturalizma, ali i oslanjajući se na filozofsku tradiciju od Platona do Heideggera te uvelike debatirajući s njom, imao je pritom jednu od značajnijih uloga. Lacanov je rad, također, presudno utjecao na razvoj skupine slovenskih teoretičara zainteresiranih prvenstveno za pitanje suvremenog subjekta u kontekstu ideoloških mehanizama kojima je podvrgnut, a koji su postali poznati pod imenom »slovenska lakanovska škola«; kao nedvojbeno najpoznatiji predstavnik ove škole izdvaja se danas kontroverzni Slavoj Žižek.

Recepcija slovenskih lakanovaca na hrvatskoj je filozofskoj sceni ambivalentna: dok im jedni odriču bilo kakvu teorijsku relevantnost, drugi ih oduševljeno prihvaćaju. Izbjegavši prezentirati argumentaciju jedne i druge »struje«, koja bi se, uostalom, teško mogla uspostaviti podlogom neke buduće

konstruktivne rasprave (dostavno je, primjerice, prisjetiti se debakla kojeg je pokušaj otvaranja takve rasprave u virtualnom prostoru, na jednoj domaćoj *mailing listi*, ne tako davno polučio), ovdje ću se ograničiti tek na isticanje ključne uloge izdavačke kuće *Arkzin* u promicanju rada slovenskih teoretičara, uglavnom putem prijevoda.

Jednim takvim prijevodom, knjigom *Protiv ravnodušnosti*, koju uz *Arkzin* u okviru projekta *Broadcasting* suizdaju *Društvo za teorijsku psihoanalizu* iz Sarajeva i udruga *Što, kako i za koga – WHW* iz Zagreba, pružen nam je nedavno uvid u teorijski rad Renate Salecl, znanstvene savjetnice na *Institutu za kriminologiju pri Pravnom fakultetu* u Ljubljani, redovite gostujuće profesorice na *London School of Economics* i *Duke University N. C.*, autorice knjiga *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminism after the Fall of Communism* (Routledge, 1994.), (*Peer)versions of Love and Hate* (*Verso*, 1998.) i *On Anxiety* (Routledge, 2003.), te urednice zbornika *Sexuation* (*Duke University Press*, Durham 2000.) i suurednice (u suradnji s već spomenutim Žižekom) zbornika *Voice and Gaze as Love Objects* (*Duke University Press*, Durham 1998.). Događaj je to koji se, doduše, tek uvjetno može nazvati »hrvatskom premijerom« ove autorice, obzirom da su njeni tekstovi već bili objavljeni u magazinima i časopisima *Arkzin*, *Transfer* i *Kruh i ruže*, a svi prijevodi iz knjige, pak, emitirani u emisijama *Trećeg programa Hrvatskog radija* urednice Ljiljane Filipović.

Prikazu ove knjige pristupit ćemo kroz tri dimenzije koje, u kratkom tekstu na poleđini grafički očekivano atraktivno opremljenog izdanja, naglašava sam izdavač: prije svega, riječ je o *readeru* kojemu je svrha pružiti pregled uistinu široke i šarolike produkcije Renate Salecl. Potom, knjiga bi imala biti i »prodoran uvod u lakanovsku teoriju, koji čitatelja upoznae s nekim od glavnih Lacanovih pojmova i postavki, i svojevrsan priručnik za kritičko pisanje«. Pođimo redom.

Tekstovi kompilirani u ovom izdanju, preuzeti iz autoričinih knjiga, potom zbornika i

časopisa objavljenih na engleskom jeziku, te dva predavanja, sarajevskog iz 2000. i beogradskog iz 2001. godine, pružaju uvid u širok spektar tema kojima se autorica u svom teorijskom radu bavi. Prije svega, ona analizira položaj subjekta u suvremenom, kapitalistički ustrojenom, postmodernom društvu, društvu koje je izgubilo povjerenje u velike naracije, društvu obilježenom spektaklom i medijacijom stvarnosti, a u kojemu se kao jedna od osnovnih karakteristika javlja – *ravnodušnost*. Salecl pritom posebnu pažnju poklanja problemu »tranzicije«, metamorfozama kroz koje prolaze postsocijalistička društva, odnosom razvijenog Zapada spram Trećeg svijeta, te traumatičnom iskustvu nedavnoga rata, što knjigu čini osobito zanimljivom suvremenom hrvatskom recipijentu. Ipak, ovdje treba umetnuti jednu primjedbu: u tekstovima preuzetim iz autoričinih knjiga objavljenih na engleskom jeziku očito je da su pisani za, ukoliko nam je dozvoljeno poigrati se čuvenom Lacanovom formulom, čitatelja »za kojega se pretpostavlja da ne zna«, ili barem ne poznaje detaljno situaciju u zemljama tzv. Istočnog bloka za vrijeme komunizma i nakon njegova pada, pa će pojedini pasazi, namijenjeni upoznavanju zapadnog čitatelja sa, primjerice, mehanizmima komunističke ideologije kako su bili na djelu u svakodnevnom životu ili fantazmama na kojima je bilo utemeljeno jugoslavensko društvo domaćem čitatelju biti pomalo zamorni. Ovo je osobito uočljivo u prva četiri teksta, preuzeta iz knjige *The Spoils of Freedom*, ali ne umanjuje vrijednost uvida zadobivenih primjenom psihoanalitičkog terminološkog aparata na taj problemski kompleks.

Važan aspekt autoričina opusa svakako je i žensko pitanje i pitanje spolne razlike, zastupljeno, u većoj ili manjoj mjeri, u gotovo svim tekstovima, a ovdje ću izdvojiti tek lucidno čitanje manje uspješnog Hitchcockovog filma *Krivi čovjek* pod naslovom *Pravi muškarac i kriva žena* (Hitchcockovi su filmovi, inače, često iščitavani u psihoanalitičkom diskursu, a navedeni je tekst preuzet iz poznatog zbornika *Everything You*

Always Wanted to Know about Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock), u cijelosti posvećenom takvim interpretacijama, urednika S. Žižeka).

Naposlijetku, veliki prostor posvećen je tematizaciji (prvenstveno suvremene) umjetnosti i njenoga položaja u društvu. Salecl analizira umjetničke prakse niza poznatih umjetnika, od autora iz zemalja istočne Europe koji su se uspjeli proslaviti na svjetskoj (po zapadnjačkim kriterijima konstruiranoj) sceni poput provokativnih Aleksandra Brenera i Olega Kulika ili, pak, Mirjane Abramović, preko medijski razglašene »nove britanske umjetnosti« nastale devedesetih godina pod (ekonomskim) patronatom Charlesa Saatchija, pa do grupe *Body Radicals*, zaokupljene propitivanjem odnosa »zastarjelog« ljudskog tijela i razvoja tehnologije, a u koju spadaju imena poput *Rona Atheya*, *Franka B* (performansi ove dvojice obilježili su kontroverzni *Eurokaz* 1997.), u Sloveniji izvanredno prihvaćenog *Stelarca* (nedavno je tamo objavljena i prva monografija posvećena ovom umjetniku) ili *Orlan*. Također, naglašeno je i pitanje odnosa tradicionalnih, arhaičnih ritualnih praksi i suvremene umjetnosti.

Ovakav, površan i nepotpun pregled tema kojima se *Protiv ravnodušnosti* bavi, nužno izostavlja najupečatljiviju karakteristiku knjige, a to je minuciozno provedeno *ispreplitanje* tih tema, kojim Salecl, postavljajući ih u (često neočekivane) odnose omogućuje iz njihova međusobnog reflektiranja izvedene zaključke o procesima koji su na djelu u suvremenom društvu. Tako se sutematiziraju rat i žensko pitanje (tekst *Fantazmatska struktura rata: slučaj Bosne*), rat i umjetnost (*Umjetnost rata i rat umjetnosti*), umjetnost i spolna razlika (*Ljubav i spolna razlika: udvojeni partneri kod muškaraca i žena*), žensko pitanje i problemi tranzicijskih društava (*Postsocijalistička moralna većina*) itd.

Govoreći o drugome licu knjige kojega je izdavač istaknuo, njenoj ulozi svojevrsnog uvoda u lakanovsku psihoanalizu, treba biti nešto oprezniji, i to iz dva razloga: premda je autoričino pismo zanimljivo i često za-

vodljivo, a primjenjivani lakanovski koncepti i termini uglavnom, makar u orisu, pojašnjeni, pristup čitanju ipak zahtijeva određeno, makar osnovno poznavanje lakanovske psihoanalize. K tomu, naglasak je uvijek na *aplikaciji* njene terminologije kako bi se osigurali uvidi koje drugačiji teorijski pristupi ne mogu pružiti, te ćemo knjigu, radije no »uvodom«, proglasiti izazovom i poticajem za proučavanje Lacana, i u toj domeni joj odati veliko priznanje.

Na kraju, umjesto rezimea, treba apostrofirati treću dimenziju knjige, onu »priručnika za kritičko pisanje«: *Protiv ravnodušnosti*, govoreći o ljubavi i mržnji (a suprotnost ljubavi nije mržnja, već ravnodušnost, da parafraziramo Saleclin citat Rolloa Maya koji služi kao *motto* cijeloj knjizi), strepnji i traumama koje obilježavaju moduse suvremenoga življenja, uspostavlja nezaobilazno pitanje *odgovornosti*, kako odgovornosti subjekta u svakodnevnom životu, ili umjetnika u njegovom radu, tako i pitanje odgovornosti teoretičara za stav koji svojim (ne)djelovanjem zauzima. Utoliko pojavu ovoga prijevoda treba proglasiti događajem od iznimne važnosti za našu teorijsku scenu.

Boris Postnikov

DANILO PEJOVIĆ

VELIKI UČITELJI MIŠLJENJA

Filozofska biblioteka, Naprijed, Zagreb
2002.

Nova knjiga profesora emeritusa na Filozofskom fakultetu u Zagrebu dr. sc. Danila Pejovića, nekadašnjega redovnoga profesora estetike i povijesti filozofije, pod naslovom »Veliki učitelji mišljenja«, izašla 2002. godine, donosi nam jedan povezan pregled bitnih momenata u povijesti zapadne misli.

Već sam naslov knjige jasno izriče kako je riječ o svojevrsnom zbiru misli bitnih mislioca. No, ove riječi mogu zavesti u nekoliko pogleda: ovdje se ne radi tek o izvanjskom prikazu pojedinih bitnih misli, već o *dijalogu* s velikim učiteljima mišljenja. Unutar ovoga dijaloga jasno se razabire sama stvar mišljenja i kao rezultat ne dobivamo

tek mrtvi kronološki poredan prikaz razvoja misli, već filozofijski, filozofirajući tekst koji razotkriva samu stvar o kojoj je riječ kroz vlastito sagledavanje uz dijalošku ispomoc »velikih učitelja mišljenja« i u obzorju problema na koje nas je njihova misao uputila. Utoliko je ova knjiga jedno sumišljenje, te svojim pristupom već ukazuje na adekvatan odnos spram »čitanja« filozofskih djela kao takvih, o kojem god konkretnom studentu se radilo. Izbor mislioca proteže se počinjući od Platona i Aristotela, preko Descartesa i Spinoze do Kanta i Hegela, a završava na tlu filozofije egzistencije Karla Jaspersa, kao i početaka Martina Heideggera te daljnjim slijedom Heideggerova misaona razvoja koji se više nipošto ne može satjerati u ikoji filozofijski »pravac«, već je u konstantnoj potrazi za vlastitosti i iskonom mišljenja. Između ostaloga upozorava se i na egzistencijalnu psihologiju Detleva von Uslara kao bitno novoga načina promišljanja duše (gledano iz perspektive strujanja u psihologiji 20. stoljeća), s povratkom korijenima i iskonu psihologije kao nauke o *smislu* i *biti* duše. Utoliko bi se moglo reći kako ova knjiga predstavlja sažet temelj i napatuk otvorene perspektive, koji nam daje tlo, a svojom jasnoćom izraza i efektnošću formulacija, sa stalnim oslanjanjem na izvornike s kojima je u dijalogu, oslanjanjem u vidu strogoga držanja za izvorne pojmove ponajprije, također i snažan poticaj na obuhvatniji studij zapadne misli. Kao dodatak ovdje su objavljeni prijevodi dvaju filozofskih pisama, prvo Renea Descartesa opatu Picotu, a drugo Immanuela Kanta objavljenoga u berlinskom časopisu gdje se izvodi »pravo na istinu kao najviša dužnost moralna čovjeka shodno kategoričkom imperativu u duhu autonomije volje, prema ideji slobode kao najvišeg principa čudorednosti i načela politike sukladno sveopćem principu prava.«

Prvi naslov »Dijalektika ideja i Platonova ontologija« razotkriva početke dijalektike kao dijaloga koji je oblik mišljenja gdje suprotstavljene pozicije u dijalogu dolaze do razrješenja svladavanjem protuslovlja. Pri

tome se dijalektika nipošto ne smije uzimati kao puka metoda ili način da se ostvari sistem. Dijalektika je ontološka koncepcija strukture bitka i u tom smislu ona ne može prestati ili se opredmetiti. U približavanju dijalektici i shvaćanju ideja prolazi se kroz dva Platonova dijaloga – Parmenid i Sofist. Dijalog Parmenid predstavlja jedan negativan put približavanja načinu bitka ideje razmatrajući različite nedoumice koje se najviše tiču načina odnosa stvari i ideje, načina sudjelovanja, participacije to jest dioništva pojedinačnoga u općem i teškoće sa samim statusom ideje, ali jednako tako razotkriva i stanovit pozitivan aspekt, to jest taj da stvari doista sudjeluju u idejama. S druge strane, dijalog Sofist iznaša pozitivan ustroj bitka. Naglasak je na razjašnjavanju pojma nebića, no ne kao »ništa«, kao neke »rupe« u bitku, ne kao nečega suprotnoga biću, već kao onoga drugoga bića samoga. Već ovdje se jasno razotkriva korijen dijalektike, gdje se više ne misli fiksiranost nepomičnoga bitka kao Jedno. Na kraju se dolazi do uspostavljanja najviših rodova kao načina ustrojenosti bitka samoga, čija dijalektika čini Platonovu ontologiju.

»Aristoteles Philosophus« naslov je drugoga teksta i predstavlja slijed misli Aristotelova djela od sfere theorie Organona, preko Fizike i spisa »O duši«, te Metafizike, do »praktičke sfere« Nikomahove etike, Politike i Retorike i najzad zalazi u domenu onoga proizvodnoga u spisu »O pjesničkoj umjetnosti«. Pažnja se posvećuje najbitnijim momentima u Aristotelovoj misli, kao što su načelo identiteta, Fizici kao ontologiji prirodnoga, to jest »pokretnina« u obzorju vremena, učenju o četiri uzroka kretanja, dvodimenzionalnoj strukturi bića kao bića, kao mogućnosti i zbiljnosti, poimanju vremena samoga, preko glasovitoga ontološkoga određenja duše kao cjelokupnoga bića i prve entelehije prirodnoga organskoga tijela, Metafizici kao nauci o nepokretninama, o biću o sebi to jest bogu, te vrlinama, životu politisa i razmatranju »uvjerljiva govora«, te završava iznašanjem o biti tragičkoga i uvidom u katarzu kao očišćenje od straha i sažalje-

nja u poistovjećenju kroz uvid u jednu mogućnost promašaja čovjekova biti.

»Descartesova metoda i prva filozofija« tiče se ponajprije triju stvari: snažnoga rascijepa supstancije na tri odvojene supstancije, boga, mišljenje i protežnost; uspostavljanje prvoga principa »mislim, dakle jesam«, čime je udaren temelj metafizici subjektivnosti naspram stare metafizike supstancijalnosti, te odbacivanja svršnih uzroka u razmatranjima prirode i prihvaćanjima samo tvornih uzroka, što je imalo presudan utjecaj na razvoj prirodnih znanosti.

»Spinoza i historijsko mišljenje« bavi se ukratko teološko-političkom raspravom i biti Spinozine »etike« kao metafizike, teologije i etike ujedno. Unutar teološko-političke rasprave Spinoza prvi put postavlja zahtjev za historijskim mišljenjem te doprinosi razvoju povijesne svijesti. Na tom je momentu dominantan naglasak ovoga teksta.

»Kantova kritika metafizike« vrlo nas vješto, razumljivo i cjelovito provodi kroz cjelinu Kantove filozofije, sve tri kritike, te metafiziku ćudoređa uspijevajući jasno iznijeti na vidjelo harmoniju i jedinstvo svih triju Kantovih kritika, te njihovu međusobnu upućenost, pri čemu se kritika praktičkoga uma ne svodi na puku etiku, a kritika rasudne snage na puku estetiku, već se razmatraju u višem horizontu cjeline Kantove misli. U razmatranje također dolaze i imanentne granice Kantove misli s obzirom na njegovu upućenost na prirodoznanstveni i mehanički model mišljenja, te također nerazjašnjena teškoća oko same mogućnosti pojavljivanja subjektu nedohvatljive »stvari po sebi«. Na početku je jasno izražena Kantova zamisao filozofije kao potrage za temeljem subjekta u njegovim konstitutivnim principima, prema kojima se razotkrivaju i sami uvjeti mogućnosti objekta, to jest spoznaje same. U domeni ove »teorijske filozofije« tematiziraju se također analitički i sintetički sudovi, te mogućnost sintetičkih sudova a priori, sistem kategorija, transcendentalna apercepcija kao objektivno jedinstvo samosvijesti, tri spekulativne ideje kao pojmovi bezuvjetnoga – psihološka, koz-

mološka i teološka ideja. U horizontu »praktičke filozofije« razmatra se mogućnost *metafizike* ćudoređa koja se za razliku od prirodne nužnosti u teorijskoj domeni konstituira iz slobode i kao slobodna, autonomna volja, s čovjekom samim kao svrhom djelovanja, tražeći apriorno određenje volje same. »Praktični um« ima posla samo sa samim sobom, ne s predmetima vanjskoga svijeta. Kao jedino apsolutno dobro uzima se dobra volja, što je ishodište Kantove etike. »Rasudna snaga« pak povezuje dva oprečna pojma, pojam prirode i pojam slobode. Tema rasudne snage sada je *svršnost* prirode (svršni uzrok je odsutan u domeni Kantove teorijske filozofije), pomoću kojega se uzroka priroda ne može *spoznati*, ali se na taj način može *promatrati*, te se zato ova tema konstituira na polju estetike kao umjetničkoga iskustva nadosjetljivoga jedinstva objekta koji »kao da« ozbiljuje neku svrhu.

»Hegelova spekulativna dijalektika« predstavlja središte oko kojega se mogu promatrati ostale varijacije dijalektike, no ona ostaje jednim od polazišta za promišljanje svake dijalektike. Hegel se pak najviše poziva na Platonove »dijalektičke dijaloge«, Parmenida i Sofista. Od »estetizirajućeg platonizma« i ideja mladoga Hegela (uz Schellinga i Hoelderlina), kroz utjecaj kršćanske teologije na Hegelovu misao (zbog čega je uopće i govor upravo o *spekulativnoj* dijalektici) do artikulacije razdvajanja i sjedinjavanja, te uspostave beskonačnoga kao ideje unutar koje su suprotnosti pomirene. Razjašnjavanje pojmova duha, »onoga spekulativnog«, gena (samo)svijesti u Fenomenologiji duha, bitni momenti Hegelove Znanosti logike svi su ovdje prisutni na putu približavanja spekulativnoj dijalektici. Ova je dijalektika univerzalna struktura bitka i utoliko znanost apsolutnoga koja završava u apsolutnoj ideji, dolasku pojma k samome sebi. Pri svemu ovome neizbježno je tematiziranje povijesti dijalektike, od Parmenidova preddijalektičkoga mišljenja, pa sve do Hegela samoga. Vršši se također usporedba antičke i spekulativne dijalektike, a sve završava u razmatranju prijepora iz-

među kasnoga Schellinga i Hegela. Ovo je općenito, vrlo obuhvatan i dubok tekst koji pruža širok, ali i dubok uvid u razvoj dijalektike.

Karl Jaspers – »Između opstanka i samobitka«. Tekst se temelji na Jaspersovoj knjizi »Duhovna situacija vremena« koja anticipira cjelokupan Jaspersov misaoni razvoj i utoliko je pogodna da se kroz nju približimo Karlu Jaspersu. Glavna je tema provedba kontrasta između opstanka (*dasein*) te samobitka (*selbstsein*) kroz društvene, političke i kulturne fenomene 30-ih godina, ali otkuda se također anticipira i predviđa daljnji razvoj zapadnoga svijeta kroz dvadeseto stoljeće. Glavne su teme utjecaj masovnoga poretka opstanka, medija, anonimnoga aparata, modernoga »obrazovanja«, industrije zabave na čovjekov samobitak koji se sve više gubi u gubljenju vlastite volje i rastakanju pojedinčeva izvornoga samobitka u puke rastrzane funkcije anonimnoga aparata. Pri svemu ovome traga se za izvornošću čovjekova samobitka i onime nosivim čovječnosti same, ali uvijek i za mogućnošću ozbiljenja nečega takvoga unutar konkretne društveno-političke zbilje. Ovaj prikaz odlično ističe bitne momente te izvrsne Jaspersove analize.

»Egzistencijalna psihologija Detleva von Uslara« kao jedan bitan novitet na planu psihologije svoju novost crpi vraćanjem ishodištu »onom najboljem u psihologiji«, to jest Aristotelovu shvaćanju duše kao, s jedne

strane, prve entelehije živoga organskoga tijela, te, ontološki, duše kao cjeline bića s druge strane. Pri tome, von Uslar izbjegava opreku spiritualizma i materijalizma u psihologiji shvaćanjem duševnosti kao svojevrstne »*prisutnosti* u svijetu«. Duša nije nikakva »*res*«, već upravo iskonska *prisutnost*. Četiri temeljna momenta kroz koje von Uslar razmatra duševnost jesu: svjetovnost, tjelesnost, vremenost i susret.

»Heidegger na prijelomu stoljeća« počinje od Heideggerova shvaćanja vremenosti i vremena, egzistencije i njezina bitka u vremenu te Heideggerovim poimanjem filozofije kao univerzalne fenomenološke ontologije koja polazi od hermeneutike tubitka i ispunjava se kao analitika egzistencije. Pri tome se odbacuje grčki koncept ontologije, a moment »bačenosti« postaje bitan. Dalje se ističe pitanje o vremenosti bitka samoga. Razmatra se konačnost bitka kao nabačaja tubitka u vremenu. Nadalje se tematizira Heideggerov pokušaj mišljenja bitka samoga, za razliku od mišljenja bitka bića, te zajedno s time i potraga za iskonskim jezikom kroz koji bi bitak sam mogao doći do riječi. U vezi s time razmatraju se i Heideggerove duhovne veze sa Hölderlinom, Rilkeom i Traklom. Tekst završava nečim što bi se moglo nazvati osobnim sjećanjem na Heideggera kao učitelja mišljenja te svojevrstnim odavanjem počasti tom »najvećem misliocu dvadesetog stoljeća«.

Zvonimir Komar