

Inačice

Radovi
drugog Okruglog stola
Odsjeka za filozofiju
2016.

UREDILI
Borislav Mikulić
Mislav Žitko

materialism
matérialisme
materijalizma
materialismo
materialismus

IZDAVAČ
Filozofski fakultet
Sveučilišta u Zagrebu

PREZZO / CIJENA 100 kn

The collection of papers *Varieties of Materialism* is a joint undertaking of twelve contributors, teachers and students of the **Philosophy Department at the University of Zagreb** as well as of some outer guests. Editors modestly describe the collection as “corresponding to the set of problems related to the nature of philosophical inquiry and human sciences”. But more accurately and justifiably we should less modestly put the endeavour of all contributions into the historical context that all papers take into consideration as the common thread of the book. The historical context here points to the academic turn in the 1980s and beyond which pushed nearly all academic disciplines towards deconstruction of old research fields and towards relativism in general. No sciences were excluded from this profound “counter-movement” in the academic world when the launch of “new production of knowledge” in the nineties designated the “application” as the highest value of sciences, social and natural sciences alike.

The collective work undertaken in this book, as well as the future research which it will certainly encourage, is a courageous response to the present pressures upon scientific work and a valuable contribution to its self-reflection.

— **Dr. Maja Breznik** • PEACE INSTITUTE,
INSTITUTE FOR CONTEMPORARY SOCIAL
AND POLITICAL STUDIES, LJUBLJANA

**Inačice
materijalizma.**



- NASLOV** Inačice materijalizma.
- PODNASLOV** Radovi drugog Okruglog stola
Odsjeka za filozofiju 2016.
- UREDILI** Borislav Mikulić • Mislav Žitko
- IZDAVAČ** Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2017.
- EDICIJA** Radovi Odsjeka za filozofiju, knjiga #2
- RECENZENTI** Maja Breznik [LJUBLJANA] • Predrag Krstić [BEOGRAD]
• Tea Škokić [ZAGREB]

Inačice materijalizma.

Radovi drugog Okruglog stola
Odsjeka za filozofiju 2016.

FILOZOFSKI FAKULTET SVEUČILIŠTA U ZAGREBU
ZAGREB • 2017

Riječ unaprijed

Zbornik *Inačice materijalizma* sadrži izlaganja s istoimenog drugog Okruglog stola nastavnika, studenata i gostiju Odsjeka za filozofiju Filozofskog fakulteta, održanog 7. svibnja 2016., te pozvanih priloga.

Sabrani prilozi znatno su prošireni i razrađeni u odnosu na prezentacije izlagača i priloge diskusiji; neki sadrže, kao i sâma usmena izlaganja, međusobne referencije i elemente dijaloga u obliku eksplisitnih ili implicitnih suglasnosti i bliskosti ili neslaganja i polemikâ.

Prilozi su priređeni na hrvatskom sa sažecima na engleskom te, djelomice, na francuskom i talijanskom jeziku. Također, prilozi su ostavljeni u specifičnim autorskim verzijama, s izdvojenom bibliografijom komentirane literature, no bez striktne uniformnosti u stilu citiranja i referiranja.

Radna domena zbornika obuhvaća probleme vezane uz samu srž filozofskih istraživanja, odnosno metodologije filozofije i bliskih humanističkih disciplina. Materijalizam je u različitim oblicima prožimao filozofski diskurs od antičkih vremena do danas, bivajući mjestimice potisnut od konkurentskih diskursa, posebice idealizma, samo da bi opet izronio u drugim odsječcima historijskog vremena, gdje pod novim imenom. Iako se često drži da je materijalizam naprosto glavni sastojak marksističke filozofije i političke teorije, važno je primijetiti da se rasprave o materijalizmu veoma često nalaze onkraj okvira historijskog materijalizma, počevši od rasprava o teoriji materije do kontroverza o odnosu uma i tijela. Stoga opseg relevantnih tema, koje se mogu naći pod naslovom "inačice materijalizma", prelazi granice marksističke filozofije i otvara mogućnost prezentacije radova koji tematiziraju materijalizam ne samo u historijskom, već i u ontološkom, antropološkom i formalnom aspektu. Nadalje, bogata tradicija materijalističke analize povijesti i kulture predstavlja još jedno područje koje treba uzeti u obzir ako se želi razumjeti raznolikost materijalizma i snaga njegovih praktičkih implikacija.

Izdavanje zbornika omogućeno je financijskim sredstvima Odsjeka za filozofiju i recenzirano od nezavisnih vanjskih stručnjaka. Zbornik predstavlja drugi nastavak u slijedu edicije "Radovi Odsjeka za filozofiju" čiji je cilj objavljivanje doprinosa s tematskih okruglih stolova i konferencija u Odsjeku, započetih prvim okruglim stolom "Aspekti praxisa" 2014. godine, u povodu 50. obljetnice časopisa *Praxis* i *Korčulanske ljetne škole*. ■

Foreword

The collection of papers in this volume brings together contributions to the second round table held at the Department of Philosophy of the Faculty of Humanities and Social Sciences under the title “Varieties of Materialism” on the 7th of May 2016.

The papers have been significantly expanded and elaborated compared to the conference presentations and discussions. Thus, they contain mutual references and elements of dialogue in the form of implicit or explicit agreements and affinities as well as disagreements and controversies.

The papers are in Croatian with summaries in English and, in some cases, French and Italian. Also, the papers have been left in their authors’ versions, each containing a separate bibliography of works cited, but without strict uniformity of quoting and referencing styles.

The working domain of the collection encompasses the research fields of ontology and epistemology, together with a set of problems related to the very nature of philosophical inquiry, i.e. methodology of philosophy and related analytical discourses such as cultural studies, comparative literary theory, and history. Materialism in various guises has permeated the discourse of philosophy since the ancient times and has often been suppressed by rival discourses, especially idealism, only to resurface again in other eras, sometimes under a different name. Although materialism is usually thought of as a key ingredient of Marxian philosophy and political theory, it is important to notice that the discussions on materialism surpass the framework established by historical materialism in many distinct areas of research, from theories of matter to the body versus mind controversy. Thus, the scope of relevant themes covered under “varieties of materialism” goes beyond the borders of Marxian philosophy and assembles papers that examine materialism not only in a historical, but also in an ontological, anthropological, and formal sense. Furthermore, the rich tradition of materialist analysis of history and culture developed in the 20th century represents yet another domain that remains important for understanding the diversity of materialism and its practical implications.

The publication of this volume has been financially supported by the Department of Philosophy’s own budget and reviewed by independent external scholars. It is the second volume of *The Conference Proceedings of the Department of Philosophy*, a series that was initiated in 2014 with the first conference “Aspects of praxis” marking the 50th anniversary of the journal *Praxis* and the *Korčula Summer School*. ■

Sadržaj

10	★	★	★	★	★	★	★
28	★	★	★	★	★	★	★
30	★	★	★	★	★	★	★
40	★	★	★	★	★	★	★
60	★	★	★	★	★	★	★
90	★	★	★	★	★	★	★
92	★	★	★	★	★	★	★
110	★	★	★	★	★	★	★
144	★	★	★	★	★	★	★
182	★	★	★	★	★	★	★
206	★	★	★	★	★	★	★
228	★	★	★	★	★	★	★
230	★	★	★	★	★	★	★
254	★	★	★	★	★	★	★
270	★	★	★	★	★	★	★
292	★	★	★	★	★	★	★
310	★	★	★	★	★	★	★
318	★	★	★	★	★	★	★

Sažeci / Abstracts

I. Filozofija i kulturalni materijalizam

- 01. Nadežda Čaćinović, *Neizbježni materijalizam estetike*
- 02. David Šporer, *Materijalizam kulture*
- 03. Hrvoje Tutek, *Formalistička estetika i nacionalni identitet: prilog materijalističkoj analizi hrvatske humanistike u tranziciji*

II. Materijalizmi u filozofiji / programi i kontroverze

- 04. Goran Kardaš, *Naturalizam, empirizam i hedonizam arhaiskog indijskog materijalizma*
- 05. Raul Raunić, *Inačice materijalizma i novovjekovna filozofija politike*
- 06. Borislav Mikulić, *Osjetilna izvjesnost i jezik: Hegel, Feuerbach i jezični materijalizam*
- 07. Karlo Jurak, *Nužnost i kontingencija u materijalističkom shvaćanju povijesti. O odnosu historijskog i dijalektičkog materijalizma*
- 08. Mislav Žitko, *'Strogi program': forme relativizma i funkcija materijalizma*

III. Materijalizmi interpretacije

- 09. Ankica Čakardić, *Radna teorija vrijednosti u temeljima agrarnog kapitalizma: socijalno-historijsko tumačenje Lockeove teorije vlasništva*
- 10. Primož Krašovec, *Materijalnost ideologije kod kasnog Foucaulta i Marxa*
- 11. Lina Gonan, *Operaizam i estetika u Negrijevoj kritici postmoderne misli*
- 12. Luka Bogdanić, *Bauk tijela i duh revolucije. Tragom promišljanja Luciana Parinetta o tjelesnosti*

O autorima

Indeks imenâ i nazivâ

Sažeci/Abstracts

Nadežda Čačinović

Neizbježni materijalizam estetike /

The Unavoidable Materialism of Aesthetics

SAŽETAK

Tvrđnja iz naslova mnogima će se učiniti sama po sebi razumljivom, nikako ne nečim što bi trebalo posebno dokazivati. Kako sama riječ nameće, estetika implicira osjetilnu percepciju. No time postaje i jedno od posebno istaknutih poprišta konstruiranja binarne opozicije idealizma i materijalizma. U posljednjem desetljeću, a i nešto duže, ta se problematika među “kontinentalnim” estetičarima (institucionalno legitimiranim u akademskom pogonu) često raspravlja vezano za sintagmu “podjela osjetilnoga” Jacquesa Rancièrea pa će i ovo izlaganje tako započeti. ■

ABSTRACT

The paper is a short perusal of the manifold consequences following from the implied sensual dimension of the subject of aesthetics. Rancièr’s “aesthetic regime of art”, for instance, showed the impossibility of counting on universal features of artefacts. The paper also considers the way Fredric Jameson analyzed the construction of the effect of realism. A special point is made concerning the assumed “dematerialization” inherent to digital media. ■

David Šporer

Materijalizam kulture /

Le matérialisme de la culture

SAŽETAK

Dvije su tipične crte ili tendencije francuske historiografske škole *Annales* zbog kojih se ona svojedobno shvaćala kao sasvim nova paradigma u proučavanju povijesti. Jedna se tiče stavljanja naglaska na socijalne i ekonomske dimenzije povijesti, dok se druga tiče problematike mentaliteta u vrlo širokom smislu. Radi se zapravo o dvije vrste materijalizma koje su dominirale u pojedinim razdobljima ekspanzije ove vrste povijesnog pristupa tijekom XX. stoljeća. Iako se tokom 1950-ih i 1960-ih godina činilo da socioekonomska povijest predstavlja dominantnu crtu škole, ovo se izlaganje bavi tradicijom druge dimenzije — “historijskog senzibiliteta”, “mentalnih alata”, “mentaliteta” ili “imaginarija” — koja nikada nije bila sasvim margina-

lizirana, a od 1970-ih doživljava svojevrsnu obnovu. U okvirima tzv. kulturne povijesti koja se uspostavlja (ili obnavlja) pod presudnim utjecajem *Annales*, problematika mentaliteta predstavlja predvidivu i očekivanu sponu utjecaja, a osobitu ulogu u tome ima postavka o materijalnosti duhovnih procesa, odnosno o njihovim praktičnim i društvenim posljedicama. ■

SUJET

Dans l'approche de l'école historiographique française des *Annales* on peut discerner deux traits ou tendances typiques qui sont d'ailleurs les raisons pour lesquelles cette approche était considérée comme un nouveau paradigme dans l'étude de l'histoire. D'une côté, l'accent était placé sur les dimensions sociales et économiques de l'histoire, de l'autre, sur la problématique des mentalités dans un sens plus large. En fait, il s'agit de deux types du matérialisme qui ont dominé pendant les périodes d'expansion de cette approche dans l'histoire durant le XXème siècle. Cette intervention est consacrée à la tradition de cette deuxième dimension — celle de «la sensibilité historique», «des ou-tillages mentaux», de «la mentalité» ou de «l'imaginaire» — qui dès années 1970 a subi une certaine réhabilitation et qui n'était jamais complètement marginalisée, bien que l'avis général pendant les années 1950 et 1960 fût que l'histoire sociale et économique était devenue la seule voie dominante de l'école. Dans le cadre de l'histoire dit «culturelle», qui a été établie (ou reconstruite) sous l'influence décisive des *Annales*, la problématique des mentalités présente le point de rapprochement et d'influence prévisible et attendue, et la thèse du matérialisme des processus spirituels, c'est-à-dire de leurs conséquences pratiques et sociales, y joue un rôle particulier. ■

Hrvoje Tutek

**Formalistička estetika i nacionalni identitet: prilog
materijalističkoj analizi hrvatske humanistike u tranziciji /
Formalist Aesthetics and National Identity: A Contribution to
Materialist Analysis of Post-socialist Humanities in Croatia**

SAŽETAK

U analitičkim se repertoarima američke humanistike pod egidom “po-vratka estetici” ili “nove usmjerenosti na formu” u zadnjih petnaestak godina pojavljuju neoformalistički pristupi proučavanju proizvodnje

kulture. U ovoj se pojavi ogleda zazor prema epistemološkom okviru i specifičnom modelu politizirane humanistike koji je unazad nekoliko desetljeća pod utjecajem poststrukturalističke teorije uspostavljen kao dominantan. Spomenuti zazor nije moguće objasniti kao puki zamor potrošenim idejama, već ga je potrebno promatrati u odgovarajućem društvenopovijesnom kontekstu i dovesti u vezu s procesima transformacije akademskog polja i modela proizvodnje znanja pod utjecajem “akademskog kapitalizma” u centru svjetskog sistema. Isto vrijedi i za domaće akademsko polje na postsocijalističkoj europskoj (polu)periferiji, u kojem se događaju ekvivalentne strukturne promjene iako se funkcija humanistike u ovdašnjim povijesnim uvjetima kao i njeni specifični protokoli i tradicije adaptiraju novonastaloj situaciji na sebi svojstvene načine. Tako u hrvatskoj humanistici nije moguće govoriti o povratku formalizmu, ali jest moguće govoriti o njegovom dugom trajanju kroz kulturološke koncepte vezane uz naciju kao osnovnu historiografsku referencu i analitičku jedinicu. U radu se uspostavlja veza između dvije specifične povijesti formalizma u centru i na (polu)periferiji te propituje je li moguće pronaći tragove zajedničkog povijesnog sadržaja u kategorijama i konceptima proizašlim iz njihovih neoformalističkih i nacionalno-identitetskih pristupa. Kroz kritiku takvih koncepata i njihovih ideoloških pretpostavki u hrvatskoj tranzicijskoj kulturologiji, rad pokušava ponuditi historiografski i teorijski orijentir za materijalističku analizu kulturne proizvodnje na postsocijalističkoj (polu)periferiji u uvjetima kapitalističke univerzalnosti. ■

ABSTRACT

In the past two decades, analytical repertoires across US humanities have, under the banner of a “return to the aesthetic” or a “new focus on form”, featured an appearance of neoformalist approaches to the study of cultural production. This phenomenon reflects a certain aversion towards the epistemological framework and the specific model of politicized humanities that has been established as dominant under the influence of poststructuralist theory in the last several decades. This aversion is impossible to explain as mere “idea fatigue” and instead has to be observed in its proper sociohistorical context and related to the processes of transformation of the academic field and the model of knowledge production conditioned by “academic capitalism” in the core of the world-system. The same goes for the Croatian academic field in the post-socialist European (semi)periphery, caught by equivalent structural changes even as the function of the humanities and

their specific protocols and traditions under such historical conditions adapt to the new situation in their own ways. So instead of speaking about a return to formalism in the context of Croatian humanities, we can speak about its *longue durée* in concepts tied to the nation as a fundamental historiographic reference point and unit of analysis. The article attempts to establish a connection between the two specific histories of formalism in the core and the (semi)periphery and inquires whether it is possible to find traces of common historical content in the categories and concepts emerging from their neoformalist and national-identitarian approaches. Through a critique of such concepts and their ideological assumptions in Croatian post-socialist cultural theories, the article attempts to construct a historiographic and theoretical orientation point for a materialist analysis of cultural production in the post-socialist (semi)periphery under the conditions of capitalist universality. ■

Goran Kardaš

Naturalizam, empirizam i hedonizam

arhajskog indijskog materijalizma /

Naturalism, Empiricism, and Hedonism

of Ancient Indian Materialism

SAŽETAK

U radu se iznose temeljne ontološke i epistemološke pozicije arhajskog indijskog materijalizma koji je za sobom ostavio tek fragmentarne tragove, razbacane po mnogim indijskim tekstovima njemu suprotstavljenih filozofskih tradicija. Filozofska pozicija arhajskog indijskoga materijalizma može se karakterizirati kao naturalistički determinizam (ontologija), radikalni empirizam (teorija spoznaje) i hedonizam (etika), čime se on radikalno suprotstavlja svim drugim indijskim filozofskim pravcima. Na kraju rada se preliminarno ukazuje na mogućnost utjecaja toga pravca mišljenja na mnoge “klasične” sustave indijske filozofije koji možda nisu vidljivi *prima facie*. ■

ABSTRACT

This paper examines basic ontological and epistemological positions of ancient Indian materialism, which has left only fragmentary traces scattered in many Indian texts belonging to rival philosophical schools. The overall philosophical position of Indian materialism can be characterized as naturalistic determinism (ontology), radical

empiricism (theory of knowledge), and hedonism (ethics), whereby it differs radically from all other systems of Indian philosophy. In a rather preliminary overview in the final part, the paper points to possible influences of materialism on many “classical” systems of Indian philosophy that are not, however, visible *prima facie*. ❏

Raul Raunić

Inačice materijalizma i novovjekovna filozofija politike /

Varieties of Materialism and Early Modern Philosophy of Politics

SAŽETAK

U radu su razmotrene tri teme: 1) značenja i uporabe pojma materijalizam u različitim predmetnim područjima i jezičnim igrama; 2) temeljni uzroci i razlozi koji čine da koncepcije metafizičkog materijalizma postaju metodičke pretpostavke za relevantne struje filozofija politike novoga vijeka; 3) povezanost između metafizičkog materijalizma i filozofija politike u Hobbesovu mehaničkom materijalizmu i Spinozinu naturalističkom materijalizmu. Zaključni dio rada sastoji se od dva dijela. U prvom dijelu ističu se emancipacijski potencijali novovjekovnih filozofija politike zasnovanih na materijalističkim pretpostavkama. U drugome dijelu naznačuje se predmet, aspekti, dosezi i problemi najznačajnije moderne inačice materijalizma — Marxova historijskog materijalizma i njegovih emancipacijskih potencijala. ❏

ABSTRACT

This paper examines three topics:

- 1) the meanings and usages of the term “materialism” in various subject areas and language games;
- 2) the underlying causes and reasons for inaugurating conceptions of metaphysical materialism as methodological assumptions for some of the relevant tendencies in modern political thought;
- 3) the connection between metaphysical materialism and political philosophy in Hobbes’ mechanistic materialism and Spinoza’s naturalistic materialism.

The final part of the paper consists of two parts. In the first part the author emphasizes the emancipatory potential of modern political philosophies based on materialistic assumptions; in the second part he indicates the aspects, possibilities, limitations, and problems of the most important modern version of materialism — Marx’s historical materialism and its emancipatory potentials. ❏

Borislav Mikulić

Osjetilna izvjesnost i jezik:

Hegel, Feuerbach i jezični materijalizam /

Sense Certainty and Language:

Hegel, Feuerbach, and Linguistic Materialism

SAŽETAK

Rad diskutira Hegelov stav iz uvodnog poglavlja *Fenomenologije duha* o osjetilnoj izvjesnosti, kako “uopće nije moguće da bismo ikada mogli izreći neki osjetilni bitak koji pomišljamo”, odnosno da “jezik opovrgava naše mišljenje” i da je “istinitiji od mišljenja”. Taj stav, koji se i u suvremenoj analitičkoj filozofiji jezika i uma susreće kao Hegelov “argument iz jezika” uz problem indeksikalnih izraza, referencije i neodredivosti predmeta, poslužio je kao uporište Feuerbachove masivne kritike Hegelove filozofije u cijelosti koja je postala eksplicitnom ili implicitnom osnovom svih budućih kritika Hegela, od 19. stoljeća kod ranog Marxa i Kierkegaarda do različitih varijanti filozofije 20. stoljeća. Feuerbach je iz teze o nepodudarnosti jezika i mišljenja izveo konzekvenciju o nepodudarnosti mišljenja i opažanja koja kod Hegela navodno uništava samo ustrojstvo ljudskog osjetilnog odnosa sa svijetom, njegovu neposrednost, konkretnost i zbiljnost. Oslanjajući se na novija istraživanja o porijeklu i dosezima Hegelovog jezičnog argumenta u širem kontekstu Hegelove i romantičke filozofije jezika (M. Westphal, A. Graeser, M. Frank, M. Forster i dr.), rad izlaže dodatne argumente za semiotičko-materijalističko čitanje Hegelove teorije osjetilne svijesti (*sinnliches Bewusstsein*) u *Jenskim sistemskim nacrtima* iz 1806. i *Enciklopediji* iz 1830, koji nisu sadržani u većini tumačenja koja Hegelovu znakovnu teoriju svijesti svode na shvaćanje jezika kao “sile imenovanja”. Različito od kulturalnog monističkog (herderovskog) razumijevanja Hegelove teorije imenovanja kod M. Forstera i suprotno od metafizičke interpretacije Hegelove semiologije kao anticipacije znanstvene lingvistike kod J. Derride, dijalektička analiza znaka se, s jedne strane, pokazuje kao radikalno inovatorski različita od ranijih reprezentacionalističkih teorija svijesti, uključujući Kantovu, a s druge strane kao zanemareno (ili porečeno) semiotičko uporište Marxove ideje o “teoretičnosti čula” koja predstavlja osnovu njegove kritike ideološke svijesti. Takvo povezivanje Marxa s Hegelom umjesto s Feuerbachom, nudi po mome mišljenju bolje polazište za pozitivno vrednovanje Hegelove anticipacije “saussureovske lingvistike i semiologije” (Derrida) i kasnijeg razvoja strukturalne semiologije ka

socijalnoj i kulturnoj semiotici u marksističkoj filozofiji jezika, osobito Bahtinovoј analizi ideološke neutralnosti znaka. 

ABSTRACT

The paper discusses Hegel's claim from the very first chapter of his *Phenomenology of Spirit* (1807) on 'Sense Certainty' that, for us, it is not possible at all to utter (*sagen, aussprechen*) any sensuous being (*sinnliches Sein*) which we mean (*meinen*), that language refutes our meaning (*Meinung*) and therefore is truer than it. This claim is echoed in recent philosophy of language, knowledge, and mind relating to issues like knowledge by acquaintance, direct reference, object, indexicals etc. But much before this development, Hegel's claim served as the starting point of the massive critique of his philosophy in general by Ludwig Feuerbach, which became explicitly or implicitly the basis of all critiques of Hegel in 19th and 20th centuries, from Marx and Kierkegaard to later varieties of Marxist, existentialist, phenomenological, and hermeneutic philosophies. As a consequence of the alleged incongruence of language and meaning in Hegel's account, Feuerbach drew the conclusion that, for Hegel, there is no congruence of meaning and perception and that Hegel destroys the very basis of men's sense relation to the world in its immediate, concrete, and real nature.

Relying on recent research (e.g. by M. Westphal, A. Graeser, M. Frank, M. Forster, J. Derrida) on the origins and scope of Hegel's linguistic argument in the wider context of both contemporary and historical philosophy of language in the so-called 'Romantic circle' around Herder, the paper presents additional semiotic arguments — absent from most accounts that reduce Hegel's sign-based analysis of consciousness to a conception of language as a 'naming force' shaping our mind — for a materialist reading of Hegel's theory of sensuous consciousness ('*sinnliches Bewusstsein*') as developed in his 1806 *Jenae Systementwürfe* and the 1830 second edition of *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*. Differing from the cultural monistic (Herderian) interpretation of naming in Hegel by M. Forster as well as from the more metaphysical view of Hegel's semiology by J. Derrida, the paper tends to consider Hegel's dialectical account of the sign-character of mind both as radically different and innovative in relation to older representational theories of mind (including Kant) and as the real but forgotten (or denied) source of Marx's idea of 'theoretical senses', which forms the base of his concept of ideological consciousness. It is this linking to Hegel, instead to Feuerbach, that offers, in my opinion, a

better starting point for a reassessment of both “Hegel’s anticipation of Saussurean linguistics and semiology” (Derrida) and of later developments of structural semiology towards social and cultural semiotics in Marxist philosophy of language, especially in Bakhtin’s analysis of ‘ideological neutrality of the sign’. ◀

Karlo Jurak

Nužnost i kontingencija u materijalističkom shvaćanju povijesti.

O odnosu historijskog i dijalektičkog materijalizma /

Necessity and Contingency in the Materialist Conception of History. On the Relation between Historical and Dialectical Materialism

SAŽETAK

U ovom radu nastoji se problematizirati materijalističko shvaćanje povijesti u odnosu prema nužnosti i kontingenciji. U središtu rasprave nalaze se historijski i dijalektički materijalizam kao okosnice marksističke teorije preko kojih se razmatra njihova veza s determinizmom, odnosno indeterminizmom u povijesnom procesu. Ključni problemi tiču se veze između materijalističkog i determinističkog shvaćanja povijesti, uloge svjesnog faktora u povijesnom procesu i mogućnosti predviđanja daljnjega povijesnoga toka. Stoga u prvi plan dolazi Plehanovljevo spinozistički orijentirano tumačenje materijalizma i filozofskih utjecaja na marksizam kao i njihova kasnija revizija prisutna u Lucia Collettija. U tom smislu preispituje se utjecaj spinozizma, hegelovske dijalektike i Engelsa, što je u središtu Collettijeve kritike. S obzirom na to, potrebno je pokazati u kojoj je vezi određena paradigma materijalizma s ostalim teorijama i teorijskim praksama određenog razdoblja. Tu se otvaraju izazovi za objašnjenje materijalističkih teorija zašto one dobivaju determinističku ili anti-determinističku crtu, a pretpostavlja se da koristeći alate historijskog materijalizma možemo reflektirati o njemu samom, tj. o promjenama prisutnima u materijalističkom shvaćanju povijesti. Konačno, na bazi filozofskih izvorišta historijskog i dijalektičkog materijalizma, njihova međusobnog odnosa te razumijevanja mutacija u materijalističkoj filozofiji cilj je iznaći tumačenje materijalističkog shvaćanja povijesti koje zaobilazi rigidno postavljenu dihotomiju između nužnosti i kontingencije, ali i ostavlja djelomično otvorenim temeljni problem u materijalističkoj filozofiji. ◀

ABSTRACT

In this paper the materialist conception of history is problematized in relation to necessity and contingency. The discussion focuses on historical and dialectical materialism as the axes of Marxist theory through which their relationship with determinism and indeterminism in the historical process is examined. The key problems here are the relationship between the materialistic and deterministic understanding of history, the role of the conscious factor in the historical process and the possibility of predicting the future course of history. Hence, Plekhanov's Spinozistic orientation in the interpretation of materialism and philosophic influences on Marxism come to the fore, as well as their later revision by Lucio Colletti. In that sense, the influences of Spinozism, Hegelian dialectics, and Engels at the center of Colletti's criticism are reexamined. Having that in mind, it is necessary to show the relations between a particular paradigm of materialism and other theories and theoretical practices of a particular era. This opens up challenges to explaining materialistic theories, and why they obtain determinist or anti-determinist features. It is assumed that we can use the tools of historical materialism autoreflexively, i.e. to reflect on changes to materialist conceptions of history. In conclusion, on the basis of the philosophical origins of historical and dialectical materialism, their mutual relations, and the understanding of mutations in materialist philosophy, the goal of this paper is to find an interpretation of the materialist conception of history which avoids the rigidly set dichotomy between necessity and contingency, but also leaves open the fundamental problem in materialist philosophy. ■

Mislav Žitko

**'Strogi program': forme relativizma i funkcija materijalizma /
The 'Strong Programme': Forms of Relativism and the Function of
Materialism**

SAŽETAK

U okviru post-kuhnovskih rasprava o statusu znanstvenog diskursa "Strogi program" (razvijen i zastupan od strane Davida Bloora i drugih članova, odnosno suputnika Edinburške škole) postavljen je u strogoj opreci spram tradicionalne filozofije i sociologije znanosti. Nasuprot usredotočenosti na individualnog spoznavatelja i internu povijest znanosti, odnosno njezine kumulativne učinke, "Strogi pro-

gram” nudi analizu institucija i konkretnih historijskih aktera. Štoviše, kod nekih autora predmet rasprave je sama materijalnost procesa proizvodnje znanja, kako pokazuje sada već čuvena studija “Leviatan i zračna pumpa”. Sve navedeno, dakako, samo po sebi ne bi bila novost, budući da se slični pokušaji mogu naći primjerice u marksističkoj filozofiji i historiografiji znanosti. Novitet u ovom kontekstu predstavlja sam pokušaj da se napad na tradicionalnu poziciju unutar filozofije znanosti utemelji na koherentnim polaznim točkama relativizma i materijalizma. Ovaj je rad usredotočen na materijalističku komponentu “Strogog programa” u onoj mjeri u kojoj je dosadašnja pažnja bila posvećena kritici relativizma. U recentnim radovima vodećih filozofa znanosti (primjerice, Paul Boghossian: *Fear of Knowledge* iz 2006. ili Susan Haack: *Defending Science — Within Reason* iz 2007.) odbacivanje “Strogog programa” povezano je s kritikom relativističkog tumačenja znanja i znanosti. Uzimajući navedene kritike u obzir, ovaj rad pokušava ispitati može li materijalizam kao druga sastavnica spasiti “Strogi program” ili barem ponuditi zdravu jezgru na kojoj se može graditi teorija o znanosti, onkraj slijepih ulica relativizma. ■

ABSTRACT

In the context of post-Kuhnian discussions on the status of scientific discourse “the Strong Programme” (developed by David Bloor and other members of the Edinburgh school) is set in sharp opposition against philosophy and sociology of science. Contrary to the traditional focus on the individual knower and the internal history of science, as well as its cumulative effects, “the Strong Programme” provides an analysis of institutions and concrete historical actors. Furthermore, some authors have turned the very materiality of the knowledge production process into an object of inquiry, as indicated by the well-known study *The Leviathan and the Air Pump*. All this, of course, would not be a novelty in itself since similar efforts can be found in the Marxian philosophy and historiography of science. The novelty in this context can be found in the attempt to ground the subversion of the traditional position in philosophy of science on the elementary axis of materialism and relativism. This paper draws attention to the materialism of the “the Strong Programme”, given that the discussion so far has been devoted to the issue of relativism without probing the materialist component. In recent works by leading philosophers of science (e.g. Paul Boghossian, *Fear of Knowledge*; Susan Haack: *Defending Science — Within Reason*) the rejection of “the

Strong programme” has been linked to the criticism of the relativistic interpretation of knowledge and scientific discourse. Taking these criticisms on board, this paper attempts to examine whether materialism as a silent component can save the “the Strong Programme” or offer a solid core on which a theory of science, beyond the impasses of relativism, can be built. ■

Ankica Čakardić

**Radna teorija vrijednosti u temeljima agrarnog kapitalizma:
socijalno-historijsko tumačenje Lockeove teorije vlasništva /
Labour Theory of Value in the Foundations of Agrarian
Capitalism: A Social-Historical Interpretation of Locke’s Theory
of Property**

SAŽETAK

Zadatak ovog priloga u najmanjem je dvostruk. Prvi je metodološke naravi i sastoji se od kratkog prikaza osnova socijalne historije političke teorije. Tijekom posljednjih 40-ak godina interpretacijski pristupi Lockeovoj političkoj teoriji razvijaju se u tri smjera: štrausijanski, kembriški i marksistički. Pripadajući trećem smjeru, socijalna historija se od 80-ih naovamo posebno razvija u okviru škole “političkog marksizma” čiji nam radovi, u prvom redu oni Ellen Meiksins Wood, služe kao polazište za materijalističku kritiku Lockeove socijalne filozofije. Socijalna historija političke teorije taktički upozorava na važnost uloge društvenih odnosa u formiranju političkog mišljenja, čime se blisko pozicionira uz marksističku historiju ideja. Drugi zadatak rada slijedi iz prvog, riječ je o socijalno-historijskoj artikulaciji doprinosa analizi Lockeove teorije vlasništva, odnosno posjedovanja, i njegove “radne teorije vrijednosti” koje se — ne tek kao usputna napomena — formiraju u ranim danima engleskog agrarnog kapitalizma. Ovu ćemo temu strukturirati u dva dijela. Prije svega ćemo uputiti (a) na Lockeovu teoriju pred-industrijske forme prava na vlasništvo koje se temelji na ideologiji individualizma i klasnoj strukturi engleskog društva 17. stoljeća, da bismo potom (b) izložili Lockeovu specifičnu “radnu teoriju vrijednosti” kao ključnog elementa argumentacijskog niza o pravu na privatno vlasništvo i njegovom moralno-filozofijskom opravdanju. Kao ulaznu diskursnu točku za ovu analizu koristit ćemo *Dvije rasprave o vladi*, napose “Drugu”. Zaključak sistematizira teme i teze iznesene u oba dijela rada iz kojih smo tijekom razrade pred-

ložene problematike izlučili ključne elemente materijalističke analize Lockeove socijalne filozofije. ■

ABSTRACT

The purpose of this paper is twofold at least. Its first aspect is methodological and consists of a short overview of basic social history of political theory. Over the course of the past four decades the interpretative approaches to Locke's political theory have been developing in three directions: the Straussian, the Cantabrigian, and the Marxist. Due to its belonging to the third one, since the 1980s social history has particularly been developing within the school of "Political Marxism", the works of which — primarily those by Ellen Meiksins Wood — serve as a starting point for a materialist critique of Locke's social philosophy. The social history of political theory tactically warns of the importance of the role of social relations in the formation of political thought, which places it close to Marxist history of ideas. The second aspect of this paper's purpose follows from the first, as it is a social-historical articulation of a contribution to the analysis of Locke's theory of property (ownership, rather) and his "labour theory of value", both of which — and this is far from inconsequential — were formed during the early days of agrarian capitalism in England. This topic shall be structured in two parts. First we are going to point to (a) Locke's theory of the pre-industrial right to property based on an ideology of individualism and the class structure of 17th century England, in order to (b) present Locke's specific "labour theory of value" as a key element of the line of argument about the right to private property and its moral-philosophical justification. As the discursive entry point for this analysis we shall be using *Two Treatises on Government*, particularly the "Second". The key elements of the materialist analysis of Locke's social philosophy, as drawn from the themes and topics presented in the two parts of the text during the development of the suggested problematic, will be finally systematized in the conclusion. ■

Primož Krašovec

**Materijalnost ideologije kod kasnog Foucaulta i Marxa /
The Materiality of Ideology in Late Foucault and Marx**

SAŽETAK

Prilog počinje Foucaultovom trostrukom kritikom (marksističke) teorije ideologije: da se temelji na konceptu lažne svijesti, da je uvijek

povezana sa subjektom i da pretpostavlja sekundarnost ideologije u odnosu na njenu materijalnu bazu. Na treću i prvu kritiku odgovara već teorija fetišizma, gdje Marx razvija imanentnu teoriju ideologije kao neodvojivog i aktivnog dijela kapitalističkih ekonomskih odnosa koji svejedno sadržava moment društvene iluzije, ali ne u obliku ideološke manipulacije ili indoktrinacije. Odgovor na drugu Foucaultovu kritiku možemo, s druge strane, potražiti u teoriji tjelesnih tehnika, tj. u istraživanju djelovanja ideologije na tijelo, koje zaobilazi simboličku razinu i ne samo da ne ovisi o subjektivaciji nego joj prethodi. ■

ABSTRACT

The paper begins with Foucault's triple critique of (Marxist) theory of ideology: that it is based on a concept of false consciousness, that it is always connected to a subject, and that it sees ideology as something secondary with respect to its material base. We can immediately find the answer to the third and first critique in the theory of fetishism, where Marx develops an immanent theory of ideology as an inseparable and active element of capitalist economic relations, which nevertheless contains a moment of social illusion but not, however, in a form of ideological manipulation or indoctrination. An answer to the second critique by Foucault can be, on the other hand, found in theories of techniques of the body, that is, in the research on ideology's effects on the body which bypass the symbolic register and not only do not depend on subjectivation but come before it. ■

Lina Gonan

Operaizam i estetika u Negrijevoj kritici postmoderne misli/ Operaism and Aesthetics in Toni Negri's Critique of Postmodern Thought

SAŽETAK

Rad se bavi estetičkom teorijom talijanskog marksističkog filozofa Antonia Negrija koju je 1990. godine predstavio objavljivanjem zbirke pisama pod naslovom *Umjetnost i mnoštvo* (*Arte e multitudine*). Budući da je nastala kao reakcija na teorije tzv. *slabe misli* (*pensiero debole*) koje su popunile intelektualnu prazninu nastalu porazom talijanske radikalne ljevice, cilj rada je prije svega mapirati Negrijevu estetsku teoriju u odnosu na autore koji su obilježili talijanski postmodernizam, poput filozofa Giannia Vattima koji upravo u umjetnosti vidi temelj čovjekove emancipacije pošto mu ona ukazuje na slučajnost realnog

svijeta i otvara put prema novim događajima. Iz Negrijeve kritike ove pozicije proizlazi sljedeći argument: svijet u kojem živimo fabriciran je, a realnost je puka simulacija koja služi odbijanju ideje o bilo kakvom društvenom antagonizmu čije bi razrješenje dovelo do promjene u korist mnoštva i onog zajedničkog; s druge strane, umjetničke vrste iskazuju univerzalnost time što su upotrebljive od strane mnoštva individua i singularnih iskustava, iako sada tržište uništava njihovu bit time što ih svodi na cijenu. Umjetnička imaginacija je konkretna vrsta mišljenja i kao takva može nadići prazninu stvorenu besciljnom cirkulacijom robe. Za Negrija, umjetnost ima konstitutivnu moć i predstavljat će dovršenje 'viška bitka' putem revolucionarne kritike i borbe protiv tržišta. Na kraju će se preispitati koliko su estetske kategorije odista potrebne za tip kritike kakvu nam Negri nudi. ■

ABSTRACT

The paper examines the aesthetic theory of the Italian Marxist philosopher Antonio Negri, which he presented in his 1990 collection of letters entitled *Art and Multitude* (*Arte e multitude*). Since Negri's aesthetic theory represented a reaction to the theories of the so-called *weak thought* (*pensiero debole*) that filled the gap created by the intellectual defeat of the Italian radical left, the primary intention of the paper is to map it in relation to the authors that have influenced Italian postmodernism. For example the philosopher Gianni Vattimo, who believes that art is a basis for human emancipation, as it points to the accidentality of the real world and opens the way toward new events. From Negri's critique of this position the following argument arises: the world in which we live is fabricated and reality is a mere simulation which serves to reject the idea of any kind of social antagonism the resolution of which could lead to a change in favor of the multitude and the common good; on the other hand, artistic forms express universality by standing at the disposal of a multitude of individuals and singular experiences. But currently, the market is destroying their very essence by reducing them to price. Artistic imagination is a specific type of reasoning that can overcome the gaps created by the aimless circulation of commodities. For Negri, art has constitutive power and will represent the completion of the 'excess of being' through revolutionary critique and the struggle against the market. Finally, I will examine if aesthetic categories are truly necessary for the type of criticism that Negri presents. ■

Luka Bogdanić

Bauk tijela i duh revolucije. Tragom promišljanja Luciana Parinetta o tjelesnosti /

Lo spettro del corpo e lo spirito della rivoluzione. Sulle orme delle riflessioni di Luciano Parinetto sul corpo /

The Spectre of the Body and the Spirit of Revolution. Following the Footsteps of Luciano Parinetto's Reflections on the Body

SAŽETAK

U radu su izložene osnovne okosnice interpretacije Luciana Parinetta o antropološkim postavkama Marxove filozofije. Parinettova interpretacija je istovremeno i materijalistička filozofska antropologija drugosti i drugačijih za koju su temeljni pojmovi osjetilnosti, seksualnosti-spolnosti i tjelesnosti. Dijalektička metoda je pritom ključ za razumijevanje odnosa identiteta i različitosti, te emancipatorskih potencijala koji su inherentni ljudskoj seksualnosti. Takva filozofska antropologija istovremeno je instrument kritike kapitalizma kao i dispozitiv koji upućuje na nužnost aktualizacije radikalne društvene emancipacije. Parinetto, dajući osebujno čitanje materijalizma, otvara prostor za ono što su neki nazvali “alternativni materijalizam” u kojem je naglask na kvaliteti, a ne na kvantiteti. Isto tako, Parinetto u kontekstu društvenih dinamika interpretira dijalektiku pojedinac-kolektiv, naglašavajući važnost slobodnog razvoja svakog pojedinca (njegove tjelesnosti, seksualnosti pa i umnosti), kao preduvjeta slobodnoga razvoja svih. 

SOMMARIO

Nell'articolo si cerca di esporre i punti salienti dell'esegesi e dell'interpretazione di Luciano Parinetto dei presupposti antropologici della filosofia di Marx. L'interpretazione parinettiana si configura come una concezione di antropologia della differenza e delle alterità, che si costruisce partendo da concetti come corpo, sessualità-sesso, sensibilità e sensualità, mentre la dialettica si profila come la chiave per la comprensione del diverso e delle potenzialità emancipatorie che sono inerenti alla sessualità umana. Si delinea così una concezione di antropologia filosofica che è allo stesso tempo uno strumento di critica radicale del capitalismo, ma anche dispositivo per implementare l'emancipazione sociale radicale. Si configura così una lettura del materialismo di Marx che privilegia gli elementi qualitativi su quelli puramente quantitativi. Allo stesso modo, nel contesto della riflessione sociale, la dialettica individuo-collettivo viene letta accentuando

l'importanza del libero sviluppo di ciascuno in quanto condizione del libero sviluppo di tutti. ■

ABSTRACT

This paper discusses the basis of Luciano Parinetto's interpretation of the anthropological aspects of Marx's philosophy. The Parinetian interpretation is a materialistic anthropological philosophy of otherness with key concepts like sensuality, sexuality/sex, and corporeality. The dialectic method is essential for understanding the relationship between identity and diversity, as well as for the comprehension and realization of the inherent emancipatory potentials of human sexuality. Such philosophical anthropology is at the same time an instrument of critique of capitalism and a dispositif for implementing radical social emancipation. Parinetto, giving a distinct reading of Marx's materialism, opens up space for what some have referred to as "alternative materialism" in which emphasis is on quality rather than quantity. Furthermore, Parinetto interprets the individual-collective dialectic emphasizing the importance of free development of each individual (his/her body, sexuality, and mind) as a condition for the free development of all. ■

I.

**FILOZOFIJA I
KULTURALNI
MATERIJALIZAM**

Nadežda Čačinovič

**Neizbježni
materijalizam
estetike**

Nekoliko napomena

Tvrđnja iz naslova mnogima će se učiniti sama po sebi razumljivom, nikako ne nečim što bi trebalo posebno dokazivati. Kako sama riječ nameće, estetika kao riječ svojim porijeklom implicira osjetilnu percepciju. No time postaje i jedno od posebno istaknutih poprišta konstruiranja binarne opozicije idealizma i materijalizma. U brojnim varijantama estetičkih teorija postulira se tek osjetilno pojavljivanje nečeg *nad* ili *ne-osjetilnoga*.

U posljednjem desetljeću, a i nešto duže, ta se problematika među “kontinentalnim” estetičarima (institucionalno legitimiranim u akademskom pogonu) često raspravlja vezano uz sintagmu “podjela osjetilnoga” Jacquesa Rancièrea pa će i ovo izlaganje tako započeti. U “prizorima iz estetičkoga režima umjetnosti”, kako glasi podnaslov Rancièreove knjige *Aisthesis*, čitamo:

“Na Zapadu je tijekom dva stoljeća ‘estetika’ bila ime kategorije kojom se označavala osjetilna sazdanost i inteligibilna forma onoga što nazivamo ‘Umjetnošću’. Već sam u svojim ranijim djelima imao priliku iznijeti argumente kako, bez obzira na to što povijesti umjetnosti započinju svoje narative s jamskim slikarijama s početka vremena, *Umjetnost* kao pojam koji obilježava formu specifičnog iskustva postoji jedino na Zapadu negdje od kraja osamnaestoga stoljeća. Prije toga su, naravno, postojale svake vrste umjetnosti i prakse, a mali broj njih je uživao privilegirani status, ne zahvaljujući intrinzičnoj izvrsnosti nego svojem mjestu u podjeli socijalnih uvjeta. Lijepe umjetnosti bile su izdanak takozvanih slobodnih umijeća. Ta su se razlikovala od mehaničkih zato što su se njima bavili slobodni ljudi, dokoni, koje je njihova vrsnoća upravo priječila da traže preveliko savršenstvo u materijalnoj izvedbi, kakvo bi mogao postići neki obrtnik ili rob. Umjetnost kao takva počela je postojati na Zapadu kada se hijerarhija formi života počela urušavati. Uvjeti toga pojavljivanja ne mogu se izvesti iz nekog općeg pojma umjetnosti ili ljepote zasnovanog na općoj teoriji čovjeka ili svijeta, subjekta i postojanja. Takvi pojmovi i sami ovise o transformaciji formi osjetilnoga iskustva, načina percipiranja, načina aficiranosti. Oblikuju modus inteligibilnosti iz tih rekonfiguracija iskustva.”⁰¹

Rancière time nastavlja na poznate uvide o povijesnosti pojma umjetnosti i uvjetima nastanka po samorazumijevanju autonomne um-

⁰¹ Jacques Rancièr, *Aisthesis*, Galilée, Pariz 2011, str. 9.

jetnosti potankim istraživanjem iskustvenih, osjetilnih pretpostavki. Razvija realizam uvjeta, a ne realizam mimeze. Za njega je, posve eksplicitno formulirano, socijalna revolucija moguća samo kao plod estetičke revolucije. Ne zato što bi se umjetničkim djelima posebno dobro prenosile istine, spoznaje ili moralne pouke, već zato što je *imaginiranje* alternative vezano uz mogućnost *preokreta* osjetilnoga i afektivnoga poretka.

Rancière traži mjesta obrata mimo uobičajenog izlaganja vrhunaca tzv. Umjetnosti u razdoblju estetičkoga režima. Počinje tek prividno konvencionalno s Winckelmannom, a već analiza ulomka iz Hegelovih predavanja o estetici, posvećenog detalju jedne Murillove slike, pokazuje što namjerava: izložiti čitavu interpretativnu mrežu koja nastaje nekim singularnim događajem ili tekstom. Slijedi poglavlje o kritičkoj recepciji Stendhalovog romana *Crveno i crno*, o skandalu izazvanom na kraju tog romana, u kojemu Julien Sorel nalazi sreću čekajući smrt, zato što je u tim danima izvan složene mreže planova, voljnog faktora, nadilaženja okvira porijekla. Slijedi analiza jednog Emersonovog predavanja iz 1844. godine pa analiza prikaza što ga je francuski pjesnik Théodore de Banville napisao o predstavi engleskih klaunova Hanlon Lee Brothers. Pa onda tekst Mallarméa iz 1893. o nastupu Loie Fuller i Maeterlinckova kritika nove izvedbe Ibsenovog *Graditelja Solnessa* iz 1894. Slijedi predavanje Rogera Marxa o dizajnerskom umijeću Emilea Galléa održano radnicima. Rilkeovo pisanje o Rodinu, iz 1902. u usporedbi s time dobro je poznato, pa i inovativnost Edwarda Gordona Craiga koji 1908. piše o scenografiji. Viktor Šklovski je 1916. pisao o Charlieu Chaplinu a Paul Rosenfeld 1921. o fotografijama Alfreda Stieglietza. Slijede još Dziga Vertov i James Agee.

Rancière svoja detaljna proučavanja izlaže na način koji je jedan recenzent knjige nazvao “slobodnim indirektnim stilom”, izrazom koji se inače koristi za tzv. lijepu književnost ali koji Rancièreu omogućuje narativni kontinuitet uz maksimalni pristup složenom, arhivistički precizno proučenom materijalu. Zapravo, i u ovoj knjizi Rancière ostaje u poziciji učitelja neznalice čije majstorstvo je u tome da postavlja pitanja na koje učenici sami pronalaze odgovore. To ne samo da ukida razlike između visoke i pučke razine kulture i poziciju autoriteta nego omogućuje Rancièreu produbljivanje uvida u estetički režim — materijalizam nije samo deklarativan nego demonstriran u shvaćanju različitih vrsta osjetilnosti i tjelesnosti.

Prije gotovo pola stoljeća jedan drugi projekt, Adornova *Estetička teorija*, nastojala je uključiti i kritički preispitati klupko osjetilnoga i

nadosjetilnoga koje je određivalo govor o umjetničkim djelima, filozofiju umjetnosti i na kraju estetiku. Materijalizam je trebala zastupati dosljedna svijest o neidentičnome, duh odvojen u svrhu samoodržanja, a u nastavku na znamenitu rečenicu s početka *Negativne dijalektike*: “Filozofija koja se jednog trenutka činila nadiđenom, održava se na životu jer je trenutak njezinog ozbiljenja bio propušten.”⁰²

Ta jedna rečenica odmah prekida takoreći iznutra s tradicijom hegelovsko-marksističkog očekivanja *nužnog i neumitnoga prevrata*, u negaciji negacije, određenoj negaciji, konstrukciji svjetsko-povijesnoga zbivanja. Ne prekida s dijalektikom: s “dijalektikom kao konsekventnom svijesti o neidentičnosti”. “Rano” djelo, *Dijalektika prosvjetiteljstva*, bilo je preispitivanje svakog, pa i vlastitog povjerenja u napredovanje spoznaje. Izvor racionalnosti, tu je dijalektika obrat koji se očituje u tomu da je povijest ovladavanja prirodom ujedno i povijest ugnjetavanja čovjeka čovjekom, da odnos mitskog i prosvijećenog mišljenja nije naprosto napredovanje, da je već mit prosvjetiteljski napor, a prosvjetiteljstvo mit.

Adorno ističe *prioritet objekta* koji može biti mišljen samo kroz subjekt, dostupan je samo subjektivnoj refleksiji, no nasuprot subjektu uvijek se održava kao ono drugo. Mišljenje je i u nastanku i u djelovanju povezano s patnjom samo-održavanja, ali i s obećanjem slobode, obećanjem pomirenja, kao dokidanja besmislene patnje. Snagom subjekta valja dokinuti privid konstitutivne subjektivnosti, sredstvima logike konzekvencije slomiti nadmoćnost logike, prinudu identičnosti.

Važna i klasicima bliska je sljedeća rečenica: “Ideologija nije nešto što prekriva društveni bitak kao sloj koji se može ukloniti, nego je sadržana u njemu. Utemeljena je u apstrakciji koja je bitna sastavnica razmjenskog odnosa”.

Nakon toga pojavljuje se, već posthumno, *Estetička teorija*. Umjetnost izmiče definiciji, ali ne i refleksiji. Osnovno je njezina dvostrukost, to da je istovremeno i društvena činjenica i autonomna. Odustajanje od autonomije, bilo u takozvanom angažiranju, bilo u podređivanju izvanjskim zakonitostima profita, dovodi do toga da umjetnost gubi svoju osnovnu crtu, da čuva obećanje sreće.

02 Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1966. (Usp. *Negativna dijalektika*, Beograd, BIGZ 1979, prev. Nadežda Čačinović-Puhovski i Žarko Puhovski.)

Riječ je o mogućnosti koja se još uvijek očituju u nastajanju umjetničkih djela koja svojom formom nastoje prekinuti zatvoreni krug perpetuiranja loše sadašnjosti. (U toliko citiranoj rečenici o nemogućnosti pisanja poezije nakon Auschwitzta, riječ je upravo o tome koliko je moguće doći do te pozicije nakon strahovitih iskustava.) Odgonetanje pojedinačnih umjetničkih djela, koja to mogu, postaje poslom što ga filozofi ne smiju zanemariti. Želja da se snagom subjekta razbije privid konstitutivne subjektivnosti ne dopušta površna rješenja.

Realni društveni proces ne dovodi se u vezu s filozofijom nekim naknadnim priređivanjem već je on sadržan u logičkoj jezgri filozofije, njezinoj sukrivnji: svaka logika je logika gospodstva. Ali nikada samo to. Stoga: proboj u drukčije nije niti neizbježan niti nemoguć. Negativna dijalektika je samo-odbacivanje metafizike — mišljenje u njoj treba misliti i protiv samoga sebe da bi bilo istinito; *samorefleksija i prelaženje u materijalizam izravno su povezani*. “Indeks prvenstva objekta je nemoć duha u svim njegovim sudovima kao i, sve do danas, u uređivanju realnosti. Ono negativno, to da duhu s identificiranjem nije uspjelo pomirenje, da je njegovo prvenstvo zakazalo, postaje motor njegovog vlastitog od-čaravanja”.

Ovakav se materijalizam, dakako, u mnogome razlikuje od danas aktualne varijante za koju “nemoć duha”, “svijest”, “samorefleksija” pripadaju području zabluda, iluzija, budući da je riječ tek o epifenomenima temeljnih materijalnih procesa.

Upustit ću se sada u očitu pogrešku promjene konteksta i u ime iskustava i svjesnosti, makar i iluzorne, materijalni objekt smjestiti u svakodnevicu. Nadnaravno se u mojem odrastanju pojavljivalo vrlo rijetko, nisam imala nikakav vjerski odgoj, preneseno mi je, čini mi se, vrlo malo dubokih predrasuda, samo nešto malo nezadovoljstva i pritužbi spram nekog nedefiniranog usuda. Tu negdje moraju biti korijeni moje navike da govorim sa stvarima, naročito onima koje su mi bile tjelesno bliske, poput čarapa i rublja. Zapravo, ne govorim s njima stalno, nego osjećam dužnost da im uputim nekoliko riječi žaljenja kada sam ih prinuđena baciti.

Ma koliko nastrana bila ova navika, nije jamačno čudnija od drugih načina postupanja sa stvarima, na primjer molitve koje se upućuju nekoj određenoj slici i njezinim čudesnim svojstvima.

Neke su stvari u svakidašnjem životu nečujne, nestaju u uporabi: odatle moji mali rituali. Neke su upadljive i naporne. Postoje odnosi sa stvarima koje moramo shvatiti da bismo se obranili.

Fetišizam robe, odnosno Marxov stol koji se počinje neobično ponašati, predmet je analize koja nam treba pomoći da shvatimo kako se odnosi između ljudi pretvaraju u odnose među stvarima,

Roba je namijenjena prodaji, ona mora ozbiljiti svoju *razmjensku* vrijednost. Kupac će dati novac za robu — za neku stvar — zbog njezine *uporabne* vrijednosti a nju će ozbiljiti tek nakon što je kupnja obavljena. Kupac, dakle, kupuje neku robu zato što od nje očekuje ispunjenje: zbog obećanja uporabne vrijednosti, takoreći, u tuđim riječima, zbog obećanja sreće.

U povijesti tzv. lijeve misli, beskrajno se raspravljalo pitanje kako se može izbjeći učinak postvarenja, odnosno tko može biti subjekt promjena? Danas nam ostaje, ukoliko smo željni promjena, utjecati na empirijski prisutne sugrađane. Jedna od nada, njegovanih na tragu teorija estetike robne proizvodnje, bila je da obećanje sreće, s kojim roba zavodi, i neizbježno razočaranje kada nam ne promijeni život, mogu imati subverzivni učinak. A subverzivni učinak ima i istinsko zadovoljstvo kada se jednom doživi, a ne može se zadržati.

Govor stvari je povezan s rječitošću osjetila. Ona teorijska, vid i sluh, odavno su prestala biti dovoljna, ako su ikada bila. Estetičke operacije nisu nevažne, ukrasne.

Počeci filozofija kulture, na primjer kod Georga Simmela, bili su prije proširenje dohvata filozofije, a ne toliko njezino suočavanje s nečim što joj izmiče, iako se to naslućuje:

“Slika vanjskih stvari za nas je dvoznačna stoga što u vanjskoj prirodi sve može važiti kao povezano, ali i kao odvojeno. Neprekidne preobrazbe tvari i energija dovode svako u odnos sa svakim i sve pojedinosti tvore jedan kozmos. No, s druge strane, predmeti ostaju prognanima u nemilosrdnu razdvojenost prostora, nijednom dijelu materije njegov prostor ne može biti zajednički s nekim drugim, zbiljsko jedinstvo raznolikoga u prostoru ne postoji. I čini se da zbog toga što se isti zahtjev postavlja i međusobno isključivim pojmovima prirodna egzistencija izmiče primjeni tih pojmova uopće.”⁰³

Claude Levi-Strauss svima nam je otkrio “divlju misao” u kojoj se stvari pojavljuju drugačije:

03 Georg Simmel, “Brücke und Tür”, *Der Tag*, 15. 9. 2009; hrvatski prijevod K. Miladinov, u G. Simmel, *Kontrapunkti kulture*, Zagreb 2001, str. 158.

“Dakako, svojstva pristupačna divljoj misli nisu ona ista koja privlače pozornost znanstvenika. Prema svakom slučaju fizičkom se svijetu pristupa s dvije oprečne strane: jedne, krajnje konkretne, i druge krajnje apstraktne, ili iz kuta osjetilnih kvaliteta ili iz kuta formalnih svojstava. Ali to da su se ta dva puta morala spojiti, barem teoretski, i da nije došlo do naglih promjena u perspektivi, objašnjava da su i jedan i drugi, i nezavisno od jednoga i drugoga u vremenu i prostoru, doveli do dva različita, iako jednako pozitivna znanja: onoga kojemu je temelj pružila teorija osjetilnog i koje i dalje zadovoljava naše osnovne potrebe pomoću vještina civilizacije: poljodjelstva, stočarstva, lončarstva, tkanja, čuvanja i pripremanja hrane itd., koje su se razvile u neolitsko doba, i onoga znanja koje se odmah postavlja na plan pojmljivoga, i iz koje je proizašla suvremena znanost.”⁰⁴

Miguel Tamen napisao je pak knjižicu o *Prijateljima objekata koji se mogu interpretirati*.⁰⁵ Podsjeća nas na porijeklo riječi redukcija (a stvarima se okrećemo upravo kada se borimo protiv redukcije kompleksnosti): redukcija je tehnički pojam kad nešto vidimo kao nešto drugo. Neživi objekti zažive zbog interpretacije, zbog “prijatelja”: sve do pitanja života i smrti, na primjer u bizantskoj teologiji i ikonoklazmu, ali problemi se protežu, na primjer, u govorenje o “tijelima”: institucijama, korporacijama.

S umjetničkim djelima oduvijek se događaju neobične stvari. Minimalno svojstvo tih kompleksnih pojava mogli bismo opisati kao očitovanje učinkovitosti nečega što nije stvoreno kao bezostatno funkcionalno. Postoji višak koji se može formulirati kao funkcija nefunkcionalnoga. Takvo stajalište upoznajemo kod pogleda iz drugih disciplina: Jurij Lotman govori o tome kako svaka kultura ima unutrašnje mehanizme za izradu neodređenosti kao dio savladavanja entropije: uvježbava se modeliranje slučajnih procesa.⁰⁶

Antropolozi poput Claude Levi-Straussa i Andre Leroi-Gourhana izlažu logiku koja povezuje mit, umjetnost i konstituiranje znanosti. Takvi su autori pomoć u ispravnom shvaćanju onoga što nas uče Pierre Bourdieu i Terry Eagleton o kontekstu estetičkog suđenja, o ideolo-

⁰⁴ Claude Levi-Staruss, *Divlja misao*, pr. J. Milinković, Zagreb 2001, str. 291, 292.

⁰⁵ Miguel Tamen, *Friends of Interpretable Objects*, Cambridge (Mass.), 2001.

⁰⁶ Jurij M. Lotman, *Kultura i eksplozija*, Alfa, Zagreb 1998.

giji estetičkoga i tako dalje. Nema mogućnosti suprotstavljanja estetičkoga i političkoga, ali nema ni mogućnosti svođenja estetičkoga na političko. Sa složenošću estetičkoga doživljaja moramo se nositi, čak i onda kada je dojam koji nastaje posvemašnja teorijska nekoherentnost.

Da li je za način na koji umjetnost stvara alternativne, ali opstojne svjetove privida konstitutivna utopijska dimenzija? Ili umjetnost promašujemo i u ovakvome naglašavanju toga da je umjetnost nešto drugo, da je upućivanje na nešto drugo, da je negdje drugdje. I kako mislimo to u materijalističkom ključu?

Terry Eagleton je opetovano pisao protiv takozvanog lošeg ili nezrelog utopizma koje odmah grabi za budućim pa je tako motiviran beskorisnim žudnjama umjesto onima koje bi se možda mogle zadovoljiti. Uvjeran je, ili je barem donedavna bio uvjeren, da tlačiteljske društvene snage ne mogu a da ne proizvedu snagu za pobunu i želju za njom.

Slikâ moguće budućnosti gotovo više nema. Ta vrsta imaginacije bila je dobra za umjetnička djela ionako samo u negativnoj varijanti. Utopijska se dimenzija stoga uvijek iznova traži u dimenziji estetičkoga, u nečemu što bismo čak mogli nazvati estetičkim obratom: ponekad se govori o stalnom izviranju žudnje, ponekad o subverziji, a oblici su vrlo različiti. Adornova očekivanja su vezana uz samozatajni asketizam koji tu žudnju potiskuje minimalističkim proučavanjem formalnoga. Popularna nas je kultura preplavila ikonama pobune, a Fredric Jameson pak izlaže svoju kratku sugestiju

“da se hotimična i nasilna transformacija neuglednog seljačkog predmeta u najsajjniju materijalizaciju boje u uljnom slikarstvu promatra kao utopijska gesta: kao čin kompenzacije koji na kraju proizvodi čitavo novo utopijsko carstvo osjetila ili barem najvišeg od njih, vida, vizualnoga, oka — koje je sada rekonstituirano kao polu-autonomni vlastiti prostor — dio neke nove fragmentacije nastajuće osjetilnosti koja replicira specijalizaciju i podjele kapitalističkoga života istovremeno tražeći u takvoj fragmentaciji i očajničku utopijsku kompenzaciju za podjelu.”⁰⁷

Antinomije realizma naslov je najnovije knjige Fredrica Jamesona. Što su, dakle, antinomije realizma? Jameson u uvodu sažima svoje sagledavanje problematike, počevši nečim što proglašava “zapažanjem” da

07 Fredric Jameson, “Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism”, *New Left Review* 146, 1984, p. 81.

fenomen realizma uvijek izmiče analizi, bježeći u dva suprotna pravca: u rasprave o nastanku romana kao mjesta realističke intencije i u rasprave o nestanku te intencije.

“Realizam je... hibridni pojam u kojemu se epistemologijski zahtjev (za znanjem ili istinom) maskira u estetički ideal s fatalnim posljedicama za obje nesumjerljive dimenzije. Želimo li od realizma socijalnu istinu ili znanje, brzo ćemo vidjeti da je ono što dobivamo ideologija; ukoliko je ono što tražimo ljepota ili estetičko zadovoljstvo, brzo ćemo naći da imamo posla sa zastarjelim stilovima ili pukom dekoracijom (ili pak razbibrigom). Ako je pak povijest ono što tražimo — socijalna povijest ili povijest književnih formi — odmah smo suočeni s pitanjima o korištenju prošlosti pa čak i pristupu prošlosti, pitanjima koja nas, bez obzira koliko na njih nema odgovora, vode daleko izvan književnosti i teorije pa se čini da zahtijevaju suočavanje s našom sadašnjošću. S dijalektičkoga stajališta nije teško vidjeti zašto je to tako. I sociologija i estetika zastarjele su forme mišljenja i istraživanja, utoliko što niti društvo niti ono što se naziva kulturnim ili estetičkim iskustvom u sadašnjem trenutku nisu stabilne supstance koje se mogu empirijski proučavati i filozofski analizirati. Povijest, ako je uopće nešto, poklapa se s dijalektikom te samo može biti problem za koji se predstavlja rješenjem.”⁰⁸

U istinski dijalektičkim istraživanjima detalji se ističu, ne bivaju žrtvovani unaprijed zadanoj shemi. Materijalizam estetike je svijest o ireducibilnosti ljudskoga suočavanja s uvjetima opstanka na jednom zauvijek dana pojmovna određenja, a tome odgovara svijest o nedovršivosti procesa proizvođenja smisla. ■

⁰⁸ Fredric Jameson, *The Antinomies of Realism*, London, Verso, 2013.

Reference

- Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1966. (v. *Negativna dijalektika*, Beograd, BIGZ 1979, prev. Nadežda Čačinović-Puhovski i Žarko Puhovski).
- Fredric Jameson, "Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review* 146, 1984.
- Fredric Jameson, *The Antinomies of Realism*, London, Verso, 2013.
- Claude Lévi-Strauss, *Divlja misao*, pr. J. Milinković, Zagreb 2001.
- Jurij M. Lotman, *Kultura i eksplozija*, Alfa, Zagreb 1998.
- Jacques Rancière, *Aisthesis*, Galilée, Pariz 2011.
- Georg Simmel, "Brücke und Tür", *Der Tag*, 15.9.2009; hrvatski prijevod K. Miladinov, u G. Simmel, *Kontrapunkti kulture*, Zagreb 2001.
- Miguel Tamen, *Friends of Interpretable Objects*, Cambridge (Mass.), 2001. 

David Šporer

Materijalizam kulture

Dok ljudi starenjem mijenjaju svoj vanjski lik i profil, a njihov građanski identitet ostaje nepromijenjen bez obzira na bore, sa starenjem riječi nije tako. Mnoge i u protoku vremena zadržavaju svoj nekadašnji lik, ali mijenjaju svoj semantički identitet. Materijalizam, sa svojim dubokim — odnosno starim — korijenjem u zapadnoevropskoj tradiciji, pripada svakako skupini posebno naboranih i bremenitih riječi. Ovdje će stoga razmatranje te riječi, u odnosu na hektare njezina semantičkog polja, biti ograničeno na dva elementa budući da se u okvirima francuske škole *Annales* materijalizam pojavljuje u obje nijanse⁰¹. Jedan više uobičajeni smisao pod kojim se misli na, primjerice, materijalizam ekonomske razmjene. I drugi, nešto rjeđi, oksimoronski, smisao materijalizma onoga što pripada stvarima intelekta. Razmatranje te vrste materijalizma u okvirima škole *Annales* možda može pridonijeti razumijevanju određene nenamjerne sinkroniziranosti odnosno pojave sličnih preokupacija i u drugim pristupima ili školama.

Kultura pripada sličnoj kategoriji riječi prepunih značenjskih čvorova. Njezinu frekventnu upotrebu danas se, u retrospektivi, može pripisati jednome od metodoloških obrata u prošlom stoljeću, inflatornom po njihovu broju. Kulturni obrat može biti drugi naziv za proces koji se intenzivirao u drugoj polovici XX. st. kada se riječ “kultura” počela javljati kao oznaka za različite domene proučavanja u humanističkim znanostima.

Kao jedan od pokazatelja tog procesa može poslužiti formiranje, afirmacija i na kraju akademska institucionalizacija kulturalnih studija kao ne samo interdisciplinarnog područja, nego praktički nove discipline u okvirima humanistike. Kulturalni studiji nastaju kao hibrid brojnih drugih, što etabliranih disciplina, poput sociologije ili socijalne i kulturne antropologije, koje su do kraja XX. st. već razvile vlastite tradicije, što onih koje su, poput semilogije, još prije nekoliko desetljeća bile “nove” i, u pogledu vlastite institucionalizacije, u neizvjesnoj poziciji nalik onoj u kakvoj su se još donedavno nalazi-

01 U vezi s terminom “škola *Annales*” treba napomenuti da kod nas, a ni u drugim sredinama, nema sasvim ustaljene i nekontroverzne upotrebe tog naziva. U najkraćim crtama rečeno, problematizira se i pojam “škole” i upotreba naslova časopisa kao dviju odrednica pristupa koji se u XX. st. pretvorio u dominantnu varijantu francuske historiografije. Za detaljniju rekapitulaciju razloga za upotrebu ovog oblika v. u mojoj knjizi *Uvod u povijest knjige*, Leykam International, Zagreb, 2015, str. 36–40. Inače u bilješkama će biti navođeni samo skraćeni podaci o citiranim radovima, dok se puni bibliografski podaci nalaze u popisu literature.

li kulturalni studiji. Drugi sličan pokazatelj može biti “kulturalna” ili “kulturalna povijest”⁰². Za oblikovanje i afirmaciju pristupa koji se pod tim imenom podrazumijeva važnu ulogu ima, i kao model (u pogledu metodologije i interdisciplinarnosti) i kao područje u kojem su otvorene neke od manje obrađivanih tema, škola *Annales* o čemu će još biti riječi.

Danas kada su na brojnim svjetskim sveučilištima utemeljeni odsjeci za kulturalne studije, prvenstveno u anglofonom svijetu, ali i šire, i kada se to čini kao sasvim logičan i očekivan ishod, vrijedi podsjetiti na to da su za nastanak takve atmosfere u kojoj će se sve više proučavati “kultura” bile potrebne brojne pretpostavke. Jedna od njih tiče se promjena u shvaćanju “kulture”, tako da pored svega što se može asociirati s “kulturnim obratom” on svakako podrazumijeva ili pretpostavlja i afirmaciju mnogo šireg ili labavijeg shvaćanja pojma kulture⁰³.

Kultura dakako ima dugačak i kompliciran historijat upotrebe i širenja, pa se i dan-danas odnosi na npr. poljoprivredne kulture (što ukazuje na njezino daleko zajedničko porijeklo s “kultiviranjem” kao njegovanjem i uzgojem), jednako kao što se još uvijek u kolokvijalnoj upotrebi odnosi na dosegnuto stanje obrazovanosti i manira. No izraz “kultura” počinje u XX. st. ulaziti u kombinacije s drugim terminima stvarajući sintagme koje bi sve do XIX. bile ne samo neočekivane nego i paradoksalne, ako već ne i sasvim kontradiktorne. Takve kombinacije donose izrazi poput “materijalna kultura”, “seljačka kultura”, “pučka kultura”. Dok se, dakle, kultura tradicionalno definirala striktno elitistički, odnosno kao skup aktivnosti i običaja povezanih s društvenom privilegiranošću, kao u osnovi povezana s društvenim slojevima koji su imali pristup obrazovanju i umjetnosti, tokom XX. st. taj izraz u stručnoj upotrebi — kakva postoji u sociologiji, kulturnoj ili socijalnoj antropologiji kao znanosti koja se također razvija u XX. st., pa onda konačno u kulturalnim studijima — postaje sve neutralniji. Širenjem ili labavljenjem značenja taj se termin lišavao estetskih i socijalnih vrijednosnih komponenti (poput “pristojnosti” ili “obrazovanosti”),

02 Ovdje se ne može razmatrati problem oblika termina koji nužno zadire u kontekst lingvističkih i stručno-tehničkih rasprava o prednostima i nedostacima pojedine varijante, nego se može tek skrenuti pažnju na to da su u upotrebi oba oblika “kulturalna” i “kulturalna”.

03 Za detaljnu raspravu o transformacijama i ulozima različitih definicija termina kultura, v. I. poglavlje u knjizi Deana Dude, *Kulturalni studiji*, str. 7–37.

odnosno brojnih kategorijalnih opozicija koje su određivale aplikaciju “kulture” poput opozicije visoko-nisko ili elitno-pučko.

Jednostavnije rečeno, ako se “kultura” mjerila, primjerice, odlascima na koncerte klasične glazbe, u terminološkim kombinacijama kakve se javljaju u spomenutim društvenim i humanističkim disciplinama, ona prestaje biti ograničena na duhovnost biblioteka obrazovanih ili profinjenost građanskih salona ukrašenih uljima na platnu. Takvu “kulturu” iz romana XIX. stoljeća nadilaze ili kompliciraju netom spomenute sintagme, jer “materijalna kultura” obuhvaća i alate kojima se obrađuje zemlju, jednako kao što se “seljačka kultura” odnosi na uvjete i način života u prostorima koji su dugo bili shvaćani kao suprotnost kulturi (ako se može dopustiti takva igra riječi, bila bi to svojevrsna “opća kontrakultura”), budući da su gradovi po definiciji bili sjedišta “kulture”. U krajnjoj liniji izrazi poput “kontrakultura” ili “pop-kultura”, ukazuju na dodatna klasna i dobna raslojavanja, ali i na afirmaciju tema kojih nekada jednostavno nije bilo — poput elemenata kulturne svakodnevice mladih koju oblikuju džuboksi, walkmani ili teen-časopisi⁰⁴ — i to ne samo zato što su to novi fenomeni, nego zato što ih se nekada ne bi smatralo relevantnima za proučavanje. Takva metodološka neutralizacija ili relativizacija termina “kultura” predstavlja jedan od ključnih dosega antropologije, pa i određen preduvjet za formiranje kulturalnih studija. Radi se o stavu da proučavatelji nisu u prednosti u odnosu na promatrane kulture. U počecima nije bilo tako — promatrači su sebi pripisivali superiornost boljeg uvida koja se temeljila na vlastitoj nadmoći.

Shvaćanje termina “kultura” djelomično se preklapa i s riječju “civilizacija”, no treba dopuniti nekad uobičajenu podjelu po kojoj su to dva izraza koja pripadaju dvjema jezično-intelektualnim tradicijama, “kultura” njemačkoj, a “civilizacija” francuskoj. Kao određen lakmus-papir koji ukazuje na to da — u anglofonoj recepciji i primjeni u razvoju antropologije i kulturalnih studija — nisu naglašeni isti slojevi značenja možda se može uzeti i to što su “studiji” nazvani “kulturalnima”, a ne “civilizacijskima”, kao što niti podvrsta povijesti nije nazvana “civilizacijskom” nego “kulturnom”. Dakako, nije uopće zahvalno ulaziti u raspravu o tim terminima, kako zbog toga što se ipak velikim dijelom preklapaju, ali još i više zbog onoga po čemu se ipak razlikuju. Čak ni kod Norberta Eliasa rijeka Rajna nije jednostavno granica dvaju termina. Njemačka “kultura” ne postaje jednostav-

04 U vezi s tim v. Dean Duda, *Kulturalni studiji*, str. 29–37.

no “civilizacija” na drugoj strani rijeke, kod Francuza (i Engleza čiji su aristokrati, za Elias, puka kopija francuske vladajuće klase u XVII. i XVIII. st.). Pojavljuje se bitna razlika koju Elias tumači kao posljedicu različitog društvenog stanja proizašlog iz drugačije organizacije države. Budući da kod Nijemaca nije bilo centralizirane države do kasnog XIX. st., kultura se pojavljivala kao kohezivni faktor povezan s usponom srednje klase, dok su kod Francuza (a i Engleza bez obzira na manju unitarnost monarhije) i buržoazija i aristokracija dijelile isti vrijednosni sustav objedinjen pod izrazom “civilizacija”. Stvari su se, kako tvrdi Elias, dodatno zakomplicirale kada se ta isprepletenost značenjskih nijansi i društvenih razlika povezala s formiranjem nacija i nacionalnih stereotipova⁰⁵.

Koliko god odnos među tim terminima bio kompliciran⁰⁶, i ovaj primjer Eliasove diskusije o terminu kultura jasno ukazuje na to da metodološka neutralizacija ili relativizacija nikako ne može značiti političku neutralizaciju ili relativizaciju pojma kulture. Kultura kao mjesto borbe nije samo geslo borbenih zagovornika kulturalnih studija. Kultura oduvijek uključuje naboje, sukobe, bitke, a ne samo klavirske recitale koje se uz cigare i konjak slušalo nakon dobre večere. Postojanje svih tih brojnih opozicija — između primitivnog i kulturnog, barbarskog i civiliziranog, aristokratskog i pučkog, gradskog i seoskog, između englesko-francuske civiliziranosti i njemačke kulturnosti, između izvanjske ili površne kurtoaznosti i dubinske ili unutarnje kultiviranosti — govori o ratu koji se drugim sredstvima neprestano vodi na polju kulture. U krajnjoj liniji riječ “uljudba”, koja se kod nas pokušavala nametnuti kao ekvivalent civilizaciji, pokazuje isti tip ideologiziranosti i naboja jer u sebi krije inherentni diskretni rasizam koji “epistemološki” pripada XIX. stoljeću (što ne znači da ostaje samo u tom stoljeću). Ta riječ implicira kvalitativnu razliku, odnosno to da oni drugi, oni koji nisu pripadnici “uljudbe”, nisu ljudi. Kod civilizacije to ipak nije izraženo takvom eksplicitnošću budući da se civilizacija, makar u korijenu riječi, ne odnosi na “čovjeka” nego na “građanina”. Dakako, to ne sprečava primjenu u kojoj civilizacija

05 Detaljnu raspravu, koju sažetak ovdje vrlo grubo zakida, donosi prvo poglavlje u Norbert Elias, *O procesu civilizacije*, str. 55–98.

06 Kao još jedan primjer može poslužiti najdugovječniji podnaslov časopisa *Annales*, uveden nakon II. svjetskog rata (izmijenjen tek 1990-ih), koji ima tri komponente “E. S. C.”, odnosno “Économies”, “Sociétés” te “Civilisations”.

ima sasvim rasističku konotaciju, a kao što dobro pokazuje povijest, civilizacije su vrlo rijetko na svoje barbare gledale kao na ljude, bilo da se radi o starim Grcima, Rimljanima ili o evropskim aristokratima.

Dva spomenuta procesa — metodološke neutralizacije i osvještavanja političnosti — očito su međusobno povezana, odnosno prvi se ne može dogoditi bez drugog. Ako se antropologija dugo rješavala svoje imperijalnosti i superiornosti pozicije proučavatelja, kulturalni studiji su otpočetak omogućeni tradicionalno filozofskim i bazično znanstvenim čuđenjem nad vlastitom kulturom, a to pretpostavlja da više nema razlike između “bliskih” i “egzotičnih”, “primitivnih” i “naprednih”. Na sličan način kulturna povijest podrazumijeva — ili bi barem trebala podrazumijevati — napuštanje ideje o “našoj” prošlosti. Ljudi koji su u XIII. ili XVII. st. živjeli na teritoriju na kojem mi danas obitavamo gotovo su jednako egzotični — ili jednako bliski ako se tako postave stvari — kao što su još u XX. st. Nambikware. Najjednostavnije takvu vrst pristupa sažima Robert Darnton kada napominje da kulturna povijest:

vlastitu civilizaciju tretira onako kako antropolozi proučavaju strane kulture. Radi se o povijesti s etnografskom teksturom.⁰⁷

U vezi s takvim pomakom škola *Annales* može se u retrospektivi sagledavati kao jedan od ključnih impulsa ili katalizatora, i to u dva međusobno povezana pogleda koja su uvijek važna za svako istraživanje — jedan metodološki, drugi predmetni ili sadržajni. Naime, nesumnjiv udio za uvođenje ili obnavljanje interesa za takvu vrstu povijesti u posljednjih četrdesetak godina treba pripisati emancipaciji od matrice političke događajnosti u čemu su francuski povjesničari u XX. st. prednjačili.

Jedno od trajnih obilježja “hereze” škole *Annales* — kako o tome iz naknadne perspektive govori Fernand Braudel⁰⁸ — tiče se borbe s političkom i tzv. događajnom poviješću (“l’histoire événementielle”). Zapravo manje se radilo o političkoj, a više o događajnoj povijesti, ali kako se povijest u XIX. st. — a takva će ostati vitalna i do u XX. st. — pretvorila u povijest političkih događaja, stvar se svodila na isto.

⁰⁷ Robert Darnton, *The Great Cat Massacre*, str. 3. I Darnton, premda gotovo izjednačava civilizaciju i kulturu, civilizaciju ipak tretira kao nešto povezano s poviješću, a kulturu kao povezanu s antropologijom.

⁰⁸ Kako kaže Braudel, bili su “heretici” do 1960-ih, Fernand Braudel, “Foreword”, str. 14.

Pobuna utemeljitelja *Annales* protiv događajne povijesti — u čemu nisu bili ni usamljeni ni ekskluzivni — nužno se pretvarala i u pobunu protiv određene vrste političke povijesti, one dosadne povijesti školskih udžbenika u kojima se pamti datume, knezove i navodne kraljeve jer su oni jedine sigurne činjenice⁰⁹. Datumi su naravno uvijek vezani uz iznimne događaje i iznimne ljude, bilo na ravni planetarne povijesti, kao npr. Kolumbova 1492., bilo na ravni nekog užeg lokaliteta kao primjerice kod nas Krbavska bitka koja se odigrala godinu dana nakon Kolumbova, kako se obično kaže, “otkrića”, premda bi se slobodno moglo reći i “okupacije” — sve ovisi na kojoj ste strani plaže stajali tih oktobarskih dana 1492.

Borba protiv povijesti političkih događaja — diplomatskih nota, bitaka, krunidbi kraljeva i atentata na nadvojvode — imat će, dugoročno gledano, mnogo važnih posljedica. Jedna od njih bit će uvođenje ili povratak svakodnevice u povijest. A proučavanje svakodnevnog života može krenuti u različitim smjerovima. Jedan od njih mogao bi se označiti kao “statistički” smjer. Naime minimaliziranjem udjela političke događajne povijesti stvorene su pretpostavke za afirmaciju društvene i ekonomske dimenzije povijesti koja se može proučavati preko različitih brojčanih podataka. Ta kliometrijska tendencija nastoji promatrati povijest preko statističkih podataka koji otkrivaju oscilacije cijena, populacijske trendove u povijesnoj demografiji povezane s ekonomskim ili klimatskim ciklusima ili promjenama u načinu obrade zemlje i sl.

Zbog velikog udjela “serijalne povijesti” koja se bavila brojčanim nizovima i krivuljama te — u određenom trenutku — čak i dominacije takve “povijesti u brojkama” kao posljedice veza C.-E. Labroussea s Braudelom i redakcijom časopisa *Annales*, koji Braudel uređuje do 1968–69, *Annales* se tijekom 1960-ih počelo poistovjećivati s dominacijom kvantitativnosti. Jedan od dragulja u kruni te historičarske tendencije bit će realizacija velikog timskog projekta — pod uredničkom palicom Braudela i Labroussea s mnoštvom suradnika — višetomne ekonomske i društvene povijesti Francuske čiji se rezultati pojavljuju tokom 1970-ih i početkom 1980-ih (*Histoire économique et sociale de la France*).

09 Za rekapitulaciju te tematike te problem “političke povijesti u vulgariziranoj formi” v. Jacques Le Goff, “Is Politics Still the Backbone of History?”, str. 1–3, 12–13.

Krajnji cilj takvih proučavanja usmjeravao se prema pronalaženju obrazaca. U krajnjoj liniji klasifikacija različitih vrta ekonomskih ciklusa (Kitchin, Labrousse, Kondratiev) ukazuje na to da se došlo do nekih pravilnosti¹⁰. I premda se takva kvantitativna, statistička povijest jedno vrijeme shvaćala ne samo kao tipična za *Annales* nego i kao jedini mogući put razvoja znanstvene povijesti, u njoj svakodnevna materijalnost života ostaje i dalje pomalo apstraktna. Jer premda izbijanje pobuna ili revolucija postaje — sagledano na taj način — dio gustog pletiva različitih faktora koji ih uzrokuju, poput rasta cijena žitarica zbog suša ili poplava, pristup ekonomskoj i društvenoj svakodnevici otvara mogućnost da se brojevi konkretiziraju pričama o uvjetima u kojima su ljudi živjeli s konstantnom gladí, brojnim strahovima pred haranjima ili periodičnim strahovitim epidemijama. Četiri jahača apokalipse najbolje utjelovljuju te strukturne povijesne konstante.

Osim, dakle, spomenute statističke tendencije koja svakodnevicu povijesti pokušava, unatoč njihovoj apstraktnosti, dočarati kroz brojeve, svakodnevica se može oslikavati i iz drugog smjera. Zbog te druge tendencije *Annales* se, pored niza različitih obilježja i oznaka, određivalo i kao vrstu historijske antropologije. Iz te perspektive za povijest postaje interesantna “materijalna kultura” — ili Braudelova “materijalna civilizacija” — u antropološkom smislu jer se konkretnosti, odnosno materijalizmu te materijalne kulture povijest okreće odgovaranjem na pitanja o tome kako su se ljudi odijevali, čime su se hranili, gdje su spavali, kako su putovali, kako su prevozili robu, kako su trgovali. I premda vuku svaka na svoju stranu, te se silnice — statistička i antropološka — mogu naći pod istim krovom. Možda bi se čak kao

10 Poput, primjerice, toga da “Svaki drugi put, vrhunac se jednog Kondratieva poklapa s vrhuncem trenda”, v. Fernand Braudel, *Vrijeme svijeta*, str. 87; za nazive i objašnjenja trendova v. 76–77. Inače, u skladu s tim pravilnostima, točka naftne krize iz 1973–74. doista bi mogla označavati takav trenutak prijeloma i stoljetnog trenda i Kondratieva (ciklusa od pola stoljeća koji ima uspon i pad). To bi onda značilo da kriza iz 2008. označava samo završetak jednog Kondratieva koji se odvijao na silaznoj strani stoljetnog trenda. U skladu s tim, pravo dno ekonomske krize bit će dosegnuto tek na kraju tog Kondratieva, odnosno negdje oko 2030. Dakle, premda Braudel sam izražava skepsu spominjući kako će se oni koji uzmu u ruke njegovu knjigu “nakon godine 2000” možda zabavljati čitajući njegovu procjenu krize iz 1973. kao vrhunca stoljetnog trenda, današnjica sugerira da nije bio u krivu, kako u pogledu konkretne procjene, tako i u pogledu povjerenja u strukturne trendove.

eminentno braudelovsku crtu moglo vidjeti to osciliranje — u pokušaju pronalaženja ravnoteže — između anegdota i struktura, između detalja i stoljetnih trendova, između iznimki i zakonitosti povijesnih obrazaca, odnosno između povijesti kao priče i povijesti kao statistike. To se dobro može uočiti u voluminoznim Braudelovim knjigama, slično kao i u “ciglama” njegovih sljedbenika i nasljednika¹¹.

Tako se, primjerice, njegova analiza kapitalizma i interpretacija epohe uspona Zapada od XV. do XVIII. stoljeća neprestano kreće između tih dviju tendencija — pripovjedačkog esejiziranja i brojčane egzaktnosti. Na tih gotovo 2000 stranica naći će se i jednog i drugog. Neki su pasusi sugestivni u svojoj jednostavnosti kao kada se granice civilizacija povlači prateći granice nekih temeljnih “kultura” koje se uzgajaju poput žita (pšenice), riže i kukuruza (a njima se pridružuju i vinova loza, maslina ili čajevac) odnosno, najkraće rečeno, “civilizacijskih biljaka”:

koje su veoma duboko odredile materijalni, a ponekad i duševni život ljudi i time postale gotovo nepovratnim strukturama. (...) Prelaziti od jedne žitarice do druge, to znači, običi svijet.¹²

Drugdje su detalji svakodnevice konkretizirani opisima koji dobro dočaravaju sporost, teške uvjete i sva ograničenja koja pridonose strukturnoj mukotrpnosti transporta u XVI. ili XVII. stoljeću¹³. No jednako tako Braudel se bavi i komentiranjem grafova, krivulja i određenih pravilnosti koje se iz njih eventualno počinju nazirati, poput primjerice mogućeg objašnjenja zašto su krivulje industrijske proizvodnje u razdoblju od XV. do XVIII. st. parabolične i strmije, odnosno “mnogo uže krivulje od današnjih”:

Svaka je industrijska proizvodnja u tom razdoblju starinske privrede bila u opasnosti da se brzo nađe u uskom grlu na razini sirovina, radne snage, kredita, tehnike, energije, unutrašnjeg i vanjskog tržišta. Takvo iskustvo možemo i danas pratiti svakoga dana u zemljama u razvoju.¹⁴

11 O trendu pojavljivanja doktorskih teza koje su zbog svoje veličine podsjećale na cigle (“brique”) ili kocke za popločavanje cesta (“pavé”) v. Traian Stoianovich, *French Historical Method*, str. 117.

12 Fernand Braudel, *Strukture svakidašnjice*, str. 104.

13 Fernand Braudel, *Strukture svakidašnjice*, str. 449. i dalje.

14 Fernand Braudel, *Igra razmjene*, str. 389.

U određenom smislu bi se prolaženje kroz Braudelovu povijest materijalne civilizacije moglo opisati kao kretanje između opisa i analize, uz sve veće sužavanje fokusa, sve detaljnije promatranje u kojem se stalno miješaju — kako se u skladu s prethodnim napomenama prigodno to može označiti — esejistička kozerija i rigoroznost brojki¹⁵.

Postoji ipak cijena koja se plaća za tako sveobuhvatnu povijest koju se u okvirima škole *Annales* označavalo nazivima “globalna” ili “totalna” povijest. Postoji jedna literarna referenca koja duhovito i jezgrovito sažima takvu vrstu braudelovskog povjesničarskog apetita — rabelaisovski i gargantuovski tip odnosa prema povijesti koji se javlja i kod drugih pripadnika škole *Annales*¹⁶. Upravo će to izazvati i reakcije i zaokrete, pa i određeno izvrtnje i napuštanje takve globalne, odnosno teleskopske za račun lokalne i mikroskopske perspektive¹⁷. No ta tema pripada kontekstu sasvim druge rasprave.

Ipak, bez obzira na rasprave o metodološkim prednostima ili nedostacima, takav sveobuhvatni pristup prošlosti ima nemjerljivu ulogu u osvježavanju povijesti uvođenjem tema koje bi se moglo klasificirati kao žanr bizarne erudicije¹⁸, poput porijekla cipela s visokim petama koje se pojavljuju u Veneciji kao, sasvim primjereno za grad na kanalima, zaštita od vodenih lokava ili, primjerice, širenja vilice koje do XV. st. nema u upotrebi, i koja s juga polako putuje prema sjeveru kontinenta¹⁹. Takve su teme neizmjereno važne za emancipiranje povijesti kao discipline i uopće za oblikovanje ozračja u kojem više nema tema koje će humanističke znanosti, zbog neugodnih mirisa svakodnevice, izostaviti jer svojim predmetima pristupaju sa začepljenim nosom²⁰.

15 U pojedinim komentarima to se opisivalo kao Braudelovo “lebljenje ‘između statističkog i poetskog’”, v. Traian Stoianovich, *French Historical Method*, str. 42, bilj. 4.

16 Gargantuovskim Braudelov pristup naziva Jack Hexter, v. J.H. Hexter, “Fernand Braudel and the Monde Braudellien...”, str. 523–524.

17 O teleskopskoj i mikroskopskoj povijesti u svojim komentarima trendova u povijesti kao znanosti govori Eric Hobsbawm, v. Eric Hobsbawm, *On History*, 1998, str. 252.

18 Hexter takve detalje, “šarmatne komadiće nasumičnih informacija” komentira kao dio “erudicije enormnog raspona”, J.H. Hexter, “Fernand Braudel and the Monde Braudellien...”, str. 524.

19 Fernand Braudel, *Strukture svakidašnjice*, str. 341., a za vilicu i pribor 213–214.

20 Tom slikom začepljenog nosa poslužio se Richard Hoggart, jedan od utemeljitelja britanskih kulturalnih studija, v. detaljnije u Dean Duda, ➡

Bez obzira na veću ili manju relevantnost, primjerice, širenja kave u odnosu na eminentno socioekonomsku relevantnost mehanizma kredita (čemu se Braudel vraća u više navrata), takvim temama i takvim pristupom stvorene su pretpostavke za “povijest odozdo”, za opisivanje navika i uvjeta života, “kulture” ne samo kraljeva i generala, nego i njihovih podanika i vojnika. A u vezi s takvim spuštanjem na teren povijesti može se govoriti o još jednoj vrsti materijalizma.

Osim dosad spominjanog, donekle predvidivog i više uobičajenog načina shvaćanja materijalizma koji proizlazi iz interesa za socijalnu i ekonomsku povijest, postoji još jedna vrsta materijalizma povezana s proučavanjem “mentaliteta” u okvirima škole *Annales*. Mentalitet predstavlja jedno od ključnih obilježja škole *Annales*, uz bok reafirmaciji svakodnevice, do te mjere da se osim po dominaciji statistike u jednom razdoblju, školu *Annales* asociralo s konceptom mentaliteta na taj način da izraz “povijest mentaliteta” služi kao jedan od njezinih rezervnih naziva. Mentalitet također ima veze s drugim disciplinama, i posudbe su vidljive i u obliku termina, ali se tiču i temeljnog shvaćanja i primjene pojma. Dakako, ovdje nije moguće ulaziti u sve slojeve kompliciranosti definiranja “mentaliteta”²¹, nego će samo u kratkim crtama biti naznačen osnovni okvir i terminološka geneza pojma u svrhu ilustriranja poveznica s kulturnom povijesti.

Za razumijevanje oblikovanja tog konceptualno-terminološkog arhipelaga kakav — s brojnim terminološkim varijacijama — predstavlja “mentalitet”, treba podsjetiti na opću atmosferu i širi kontekst ekspanzije društvenih znanosti krajem XIX. i početkom XX. st., od kojih su pripadnici škole *Annales* i posudili termin “mentalitet” kao kategoriju kojom objedinjuju razne druge termine koje su dotad u analizama i istraživanjima upotrebljavali donekle nesustavno, ali djelotvorno. U prvom redu to se odnosi na upotrebu termina “mentalitet” u etnologiji i socijalnoj ili kulturnoj antropologiji²². Također za

.....

Kulturalni studiji, str. 20. Na drugoj strani prijeti opasnost gubitka prioriteta u vezi s temama koje se proučava kako se, a to spominje Eric Hobsbawm, požalio Braudel, v. Eric Hobsbawm, *Zanimljiva vremena*, str. 256.

21 Kao na jedan od — ne pretjerano brojnih — metodoloških priloga o mentalitetima može se uputiti na članak Jacquesa Le Goffa, “Les mentalités”, str. 728–751.

22 Kao primjer izravnog utjecaja može poslužiti citiranje iz knjige *La mentalité primitive* Luciena Lévy-Bruhla u knjizi Marca Blocha, *Les rois thaumaturges*, str. 421, n. 1.

razvoj koncepcije mentaliteta Lucien Febvre, kao jedan od pokretača *Annales*, isticat će (kao i kasniji komentatori) ulogu svojeg prijatelja, psihologa Henrija Wallona.

Febvre i Marc Bloch — drugi utemeljitelj i pokretač *Annales* — u razmatranju prošlosti počinju upotrebljavati mentalitet i prije njegova imenovanja kao, doslovno, “mentalnog” ili “duhovnog alata” (“l’outillage mental”). Tako Febvre razrađuje koncept historičnosti i promjenjivosti “senzibiliteta” prošlih povijesnih epoha²³, dok Bloch upotrebljava brojne izraze koji imaju slične korijene — “kolektivne reprezentacije”, “mentalne reprezentacije”, (pučka) “popularna imaginacija”, “kolektivni senzibilitet” te napokon “mentalitet epohe”²⁴. Kasnije, kod ostalih autora koji pripadaju užem ili širem krugu oko *Annales* (Robert Mandrou, Philippe Ariès ili Michel Vovelle) cijela ta galaksija termina ustalit će se jednostavno kao “mentalitet” (“la mentalité”), a istom pojmovnom zvijezdu može se pridružiti i termin “imaginarij” koji razrađuju Jacques Le Goff i Georges Duby (već se Bloch, kako se maločas moglo vidjeti, služio sintagmama u kojima se javlja “imaginacija”).

Mentaliteti su u osnovi vrlo jednostavni jer nisu konceptualno izbrušeni do kraja. Zbog toga se mogu primjenjivati vrlo široko, toliko da to onda postaje njihov nedostatak, odnosno postaje upitna upotrebljivost tog koncepta. Jedan od razloga za tu metodološku nedokuhanost pojma vjerojatno treba tražiti i u činjenici da su povjesničari često jednostavno manje opterećeni teoretskim obrazlaganjem vlastite prakse i epistemološkom urednošću. Ima to svoje razloge. Povijest, za razliku od matematike ili logike, nikada nije sasvim uredna, pravilna i deduktivna. Za razliku od filozofa za koje se uopće ne čini neobičnim da izgovore rečenicu “tim gore po činjenice” — makar to bila apokrifna zgoda u biografiji G.W.F. Hegela — povjesničare bi teško bilo zamisliti u istoj situaciji baš zato što se bave kaotičnošću protežnosti.

Mentaliteti su, dakle, pojam s mnogo lica i vrlo neodređenim značenjem koji se preklapa s drugim konceptima koji mogu biti podjednako neodređeni poput “svjetonazora” ili pak s drugima koji su, premda višeznačni, ipak u vlastitoj tradiciji tumačenja bili preciznije definirani poput “ideologije”. No postoje neke crte koje su specifične

23 Lucien Febvre, “Comment Reconstituer la Vie Affective d’Autrefois? La sensibilité et l’histoire”, u: Lucien Febvre, *Combats pour l’histoire*, Armand Colin, Paris, 1992.

24 Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, str. 51–52, 255, 280, 345.

za mentalitete, bez obzira na njihovu konceptualnu nedorađenost i nedovršenost. Jedna karakteristika tiče se njihove dugotrajnosti — prema često citiranoj Braudelovoj formulaciji mentaliteti su “tamnice dugog trajanja”²⁵. Druga karakteristika povezana s ovom prvom — pri čemu se teško može reći koja bi bila uzrok, a koja posljedica — odnosi se na njihovu tvrdokornost, otpornost. Ta tvrdokornost podrazumijeva određenu vrstu toliko duboke, ukorijenjene navike kojoj ljudi ostaju privrženi unatoč dokazima koji pokazuju sasvim suprotno u odnosu na to ustaljeno shvaćanje. Time se dolazi i do trećeg važnog elementa — mentaliteti se odnose ne samo na racionalne obrasce mišljenja, nego i na afektivne ili emocionalne obrasce ponašanja i djelovanja.

Klasičan primjer — koji navodi Braudel — bila bi ptolomejska koncepcija svemira koja se vrlo sporo i dugotrajno demontirala u procesu koji zaprima nekoliko stoljeća. Drugi odličan primjer inovativnog otvaranja tog područja istraživanja bila bi Blochova analiza vjerovanja u čudotvorne moći izlječenja kraljevskim dodirom²⁶. U osnovi, mnogo toga što ima veze s konkretnim religijskim praksama — u današnje doba čak i praksa religioznosti kao takva — predstavlja obilan izvor različitih fenomena koji pripadaju takvim konceptualno-afektivnim reliktima koji stoljećima, pa i milenijima utječu i na mišljenje i na ponašanje ljudi. U tome se krije možda i najveći adut mentaliteta — oni, za razliku od primjerice ideologije kao “lažne svijesti”, računaju na neizmjerljivo veliku ulogu koju u povijesti, za bilo koje procese, ima inercija²⁷. Pa ako u društvenim ili tehnološkim revolucijama štošta strada, mentaliteti stradavaju možda najmanje.

Proces razbijanja monopola političkih događaja u povijesti, okretanjem socijalno-ekonomskim dimenzijama povijesti, bit će, barem u francuskim okvirima, dovršen tijekom 1950-ih i 1960-ih trijumfom, dominacijom i akademskom institucionalizacijom škole *Annales* predvođene Braudelom. Svi ovi dosada spomenuti smjerovi iz kojih se polako nagrizao monopol političke događajne povijesti — a svakodnevica se afirmirala kao povijesna tema — proizašli iz koktela socijalne i ekonomske povijesti, sociologije, antropologije, psihologije, demografije, otvorit će prostor za još neke vrste povijesti. Jedan

²⁵ Fernand Braudel, “Histoire et sciences sociales”, str. 51.

²⁶ U već citiranoj studiji *Les rois thaumaturges*, objavljenoj prvi put 1924. koja se zbog toga obično i navodi kao jedna od prvih egzemplarnih analiza u pogledu “mentaliteta” i historijske antropologije.

²⁷ Jacques Le Goff, “Les mentalités”, str. 735.

od također novih oblika povijesti bit će, u drugoj polovici XX. st. sve češće spominjana, “kulturalna povijest”.

Historijat kulturne povijesti može se protegnuti sve do u XIX. st. i autora poput Jacoba Burckhardta, a održanje kontinuiteta u međuvremenu, tokom prve polovice XX. st. povezuje se obično uz autore kao što su Johan Huizinga ili već spomenuti Elias (uz, primjerice, i druge autore poput Maxa Webera²⁸). Uostalom najjasniju poveznicu između kulturne povijesti i *Annales* tvori upravo problemska cjelina mentaliteta. Na već citiranom mjestu Darnton provodi potpuno izjednačavanje:

Umjesto kretanja velikim putevima intelektualne povijesti, istraživanje vodi u neistraženi, nemapirani teritorij poznat u Francuskoj kao *l’histoire des mentalités*. Taj žanr još uvijek u engleskom jeziku nije dobio ime, ali moglo bi ga se nazvati jednostavno kulturnom poviješću.²⁹

Mentaliteti su sa svoje strane glavna komponenta po kojoj se *Annales* shvaćalo kao historijsku antropologiju, pa bi se možda moglo reći, nadovezujući se na Darntona, da se određen dio onog što bi se nekad zvalo historijskom antropologijom danas smatra “kulturnom” ili “kulturalnom povijesti” ubrajanjem vrlo raznolikih tema i pristupa, od Carla Ginzburga do Michela Foucaulta ili Edwarda Saida³⁰.

Osim dosad spomenutih primjera, kao nešto detaljnija ilustracija toga kako povijest mentaliteta gotovo neosjetno prelazi u kulturnu povijest može poslužiti Darntonova knjiga o prosvjetiteljskoj *Encyclopédie* Denisa Diderota i Jeana d’Alamberta. U njoj Darnton nastoji razumjeti način na koji su ljudi u prošlosti mislili o onome čime su se bavili, a eksplicitno kao jedan od zadataka svoje studije ističe rekonstrukciju mentaliteta, odnosno “načina razmišljanja” ili “mentalnog svijeta ranih poduzetnika”³¹. To ocrtavanje preslagivanja mentalnog svijeta podvrgava se drugom opsežnijem cilju — ispitivanju konkretnih

28 Kao što to u svojem pregledu čini Peter Burke, v. Peter Burke, *Što je kulturalna povijest?*, str. 21. No ako i autori poput Webera ulaze u kulturnu povijest, djelomično postaje problem kako postaviti njezine granice.

29 Robert Darnton, *The Great Cat Massacre*, str. 3.

30 Primjerice u zborniku *Nova kulturna historija* prilog autorice Patricie O’Brien bavi se Michelom Foucaultom.

31 Robert Darnton, *The Business of Enlightenment*, str. 5.

uvjeta u kojima se oblikuje određeni mentalitet, jer Darnton nastoji otkriti koliku su ulogu tekstovi poput *Encyclopédie* imali u formiranju konceptualne podloge za oblikovanje revolucionarnog raspoloženja u Francuskoj druge polovice XVIII. stoljeća.

No njegova analiza tom oblikovanju “revolucionarnog mentaliteta” ne prilazi niti na način “intelektualne povijesti”, niti u maniri foucaultovske epistemološke analize, nego na praktičnoj svakodnevnoj razini proizvodnje, tiraža, prodaje i optjecaja knjiga. Njegov kut refrakcije u rasvjetljavanju intelektualne ili filozofske pripreme Francuske revolucije ne ide ni preko biografije Voltairea ili Rousseaua, niti preko “historijskog a priori”, epohalnog epistemološkog okvira koji određuje percepciju npr. Diderota i njegovih suvremenika, nego pokušava dokumentirati — gotovo bi se moglo reći pješice — jedan fragment konkretne difuzije prosvjetiteljskih ideja prateći *Encyclopédie* kako iz perspektive proizvođača, poduzetnika, knjižara, trgovaca, a tako — makar i manjim dijelom — iz perspektive onih s druge strane pulta, odnosno rekonstruiranjem ukupnog broja narudžbi i evropskih lokaliteta na kojima su završili pojedini kompleti više edicija *Encyclopédie*. U tekstu povodom druge, doduše povezane teme — podskupa unutar skupa ove vrste povijesti — Darnton će upotrijebiti sintagmu koja dobro sažima taj sloj njegove rekonstrukcije u knjizi o *Encyclopédie*. Radi se o svojevrsnoj “povijesnoj sociologiji čitateljstva” kojom se pokušava rekonstruirati gotovo doslovno kretanje određenih ideja nekim terenom, njihovo konkretno strujanje koje onda kasnije ima efekte u stvarnosti³².

Pritom treba još jednom potcrtati to da se s mentalitetima — a onda i kulturnom povijesti — ne ostaje više u visinama intelektualne povijesti odozgo, nego se pokušava proniknuti u senzibilitet koji dijele i oni koji su se u prošlosti nalazili gore i oni koji su povijesno bili dolje. U tom smislu se mikropovijest može vidjeti kao nešto što se izravno nadovezuje na proučavanje mentaliteta uz tu razliku da u mikropovijesti mentalne strukture dobivaju identitet i konkretnu fizionomiju dok su, primjerice, kod Blocha i Febvrea one trebale biti opće čak i onda kada ih se razmatralo preko odabranih pojedinaca (npr. Febvreu Martin Luther nije bitan kao pojedinac, nego kao sredstvo preko kojeg nastoji rasvijetliti kako u mentalnom ambijentu vjernika ranog XVI. st. reformacija postaje moguća³³).

³² Robert Darnton, “First Steps Toward a History of Reading”, str. 164.

³³ Odnosi se to na knjigu, objavljenu 1928., Lucien Febvre, *Martin Luther*. ➡

Ovi primjeri dobro ukazuju na onu drugu vrstu, prije spomenutog i pomalo paradoksalnog materijalizma mentaliteta. Naime u vezi s cijelom problematikom mentaliteta pojavljuje se pitanje — kao kod Darntona — odnosa djelovanja i ideja, načina kako se ideje materijaliziraju u praksi, kako su se kontroverzne ideje heterodoksnih “les philosophes” XVIII. st. doista širile u nevjerojatnom konkubinatu klijentelizma ocvalog “Ancien régime” i komercijalnih interesa prilično beskrupuloznog izdavačkog tajkuna čije su veze s režimom pomogle širenju upravo onog što režim isprva pokušava zabraniti. Dakle ideje se, kako pokazuje i taj primjer, doslovno materijaliziraju na najraznolikije nepredvidive načine, pa tako i subverzivne ideje ugrađene u *Encyclopédie* djeluju ne toliko izravno da se s čitanja prelazi na djelovanje, koliko posredno, pridonošenjem atmosferi u kojoj revolucionarno djelovanje postaje moguće.

I koliko god se takva pitanja materijalizacije ideja, učinaka mentalnih reprezentacija na ponašanje, mogu — iz naknadne perspektive — činiti kao jednostavna, gotovo pa banalna istina, ona nije uvijek bila općeprihvaćena. Problem materijalnosti duhovnog i definiranje odnosa stvarnosti i ideja, ekonomije i ideologije, ili kojim god to terminima definirali, ima tu karakteristiku da nadilazi okvire samo jedne škole mišljenja ili bilo čije doktrine. Moglo bi se reći da taj problem nekako konstantno visi u zraku, premda često možda i nije u prvom planu u odnosu na neka druga pitanja, koja su u XX. st. na sebe privlačila svjetla velikih intelektualnih pozornica, poput primjerice jezika i “jezičnog” — još jednog velikog — “obrata” u XX. stoljeću. Kao samo jedan fragment mogućih ilustracija načina kako se slična problematika pomalja u okvirima različitih intelektualnih tradicija može poslužiti usporedba mentaliteta škole *Annales* s redefiniranjem mjesta i shvaćanja kulture kod britanskog marksista Raymonda Williamsa.

U tom svjetlu spomenuti kulturni obrat dobiva još jednu važnu nijansu. Taj proces postupno sve većeg isticanja važnosti “kulture” i za razvoj i za interpretaciju društava (kako suvremenih tako i prošlih) u kojem su kulturalni studiji samo jedan od indikatora, slično kao i kulturna povijest, može se bolje razumjeti ako se pridruži mnogo širem kontekstu u kojem se ljevica na Zapadu nakon II. svjetskog rata okrenula preispitivanju ortodoksnih marksističkih modela i interpretacija u kojima ekonomska baza ostaje determinirajuća sila povijesti.

.....

Un destin. Kao jedan od udžbeničkih primjera mikropovijesti obično se navodi knjiga Carla Ginzburga, *Sir i crvi*.

Kulturalni studiji se u poslijeratnoj Britaniji i izgrađuju nadovezivanjem upravo na rehabilitaciju pitanja ideologije ili važnosti ideologije u poticanju ili pak izostanku pojedinih povijesnih procesa (otud ujedno i velik interes za Antonija Gramscija, ali to pripada sasvim drugoj kompliciranoj pripovijesti). Osobito jasno se ta spona vidi kod autora poput Williamsa, britanskog teoretičara i povjesničara književnosti, i njegove razrade koncepta “kulturnog materijalizma” (kasnije i određene škole u britanskoj povijesti književnosti oblikovane pod njegovim utjecajem).

Kako ime vrlo jednostavno i rječito govori, Williams poziciju “kulturnog materijalizma” oblikuje reinterpetacijom modela baza-nadgradnja, inzistirajući na materijalnosti kulture, odnosno svih onih procesa koje se otpisivalo kao nešto što pripada eteru superstruktura, za razliku od bazičnih ekonomskih odnosa koji određuju procese i uvjetuju tok povijesti. Pritom se to odnosi na kulturu u onom smislu “visoke kulture” koju Williams istodobno trga iz vrta društvene privilegiranosti. Štoviše Williams inzistira na kritici modela baza-nadgradnja, odnosno njihovo uobičajeno odvajanje vidi kao održanje modela mišljenja koji Karl Marx napada, a koji “ortodoksni analitičari” reproduciraju kada pojmovima baze i nadgradnje barataju kao dvama konkretnim i odvojivim entitetima³⁴. Ovakva reinterpetacija može se sagledavati kao sastavni dio onog spominjanog procesa neutralizacije termina kultura.

I u okvirima škole *Annales* javlja se sličan tip problema. U odabiru između, pojednostavljeno rečeno, kliometrijske i historijskoantropološke tendencije, iza odabira veće usmjerenosti prema statistici ili prema mentalitetu, nazire se taj mnogo teži ulog dileme u kojoj treba odlučiti kojem faktoru povjeriti ključnu ulogu u objašnjavanju povijesnih procesa — determinizmu društvenih i ekonomskih struktura ili udjelu “naturalizacije” odnosno “akulturacije” ideja³⁵. U vezi s tim dilemama pripadnici škole *Annales* potražiti će određenu platformu u poziciji François Simianda, sociologa i povjesničara s prijelaza XIX. na XX. stoljeće. U časopisu *Annales* će 1960. biti ponovno objavljen njegov članak iz davne 1903. u kojem on — što se čini najrelevantnijim za kontekst rasprava o odnosu mentaliteta i socioekonomskih determinanti, odnosno u marksističkom taboru nadgradnje i baze,

³⁴ Raymond Williams, *Marxism and Literature*, str. 78 i 81. Inače i Williams donosi razmatranje definiranja termina “kultura” i “civilizacija” (str. 13–14).

³⁵ U vezi “akulturacije” v. u knjizi kojom André Burguière rekapitulira stoljeće *Annales*, *The Annales School*, str. 114.

u razdoblju nakon II. svjetskog rata — kritizira površnost distinkcije između materijalnog i duhovnog — mnogo prije, a prilično nalik na Williamsa — upravo zbog potrebe da se “prizna psihološki karakter svih društvenih fenomena”³⁶.

I kod pripadnika škole *Annales* može se pronaći artikulacije istog problema neadekvatnosti odvajanja socioekonomskog fokusa u odnosu na onaj mentaliteta. Medievisti, poput Blocha ili Le Goffa, vjerojatno su zbog manjka brojčanih podataka³⁷, bili skloniji uvidjeti važnost kvalitativnog, antropološkog, a ne samo kvantitativnog pristupa³⁸, i odabrati kut gledanja kakav — u časopisnoj kritici knjige jednog svojeg kolege — sažima Bloch: “Ja sam osobno mnogo više osupnut ekonomskim rezultatima religijskih fenomena”³⁹. Ta rečenica ukazuje, dakle, na to da se strukture ili obrasce, “zakone” povijesti, determinirajuće bazne sile ne može objasniti bez komplementarnog elementa, kako god ga nazivali — nadgradnjom, mentalitetom ili kulturom, zato što taj komplementarni element daje objašnjenje uočenih ciklusa ili obrazaca. No ujedno to znači i da su mentaliteti i kultura ponekad jednako konkretni i materijalni kao i socijalna i ekonomska infrastruktura. ■



36 François Simiand, “Méthode historique et Science sociale”, str. 107, a kritika “metafizičke distinkcije” spominje se na str. 108.

37 Na to upućuje Georges Duby u svojem nastupnom predavanju na Collège de France otisnutom u časopisu *Annales*, v. Georges Duby, “Les sociétés médiévales”.

38 Kao samo jedan od primjera može se navesti kako Jacques Le Goff ukazuje na to da osim materijalnih, ekonomsko-demografskih uzroka, u sagledavanju poticaja za prve križarske pohode treba “posebnu pažnju dodijeliti mentalnom i emocionalnom kontekstu križarskih pohoda”, v. Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, str. 53.

39 André Burguière, *The Annales School*, str. 284, n. 32.

Literatura

- Marc Bloch, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Gallimard, Paris, 1983.
- Fernand Braudel, "Histoire et sciences sociales. La longue durée", u: Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris, 1969.
- Fernand Braudel, "Foreword", u: Traian Stoianovich, *French Historical Method. The Annales Paradigm*, Cornell University Press, Ithaca–London, 1976.
- Fernand Braudel, *Strukture svakidašnjice. Materijalna civilizacija, ekonomija i kapitalizam od XV. do XVIII. stoljeća*, prev. Dubravka Celebrini, Mirna Cvitan, Ljerka Depolo, Ksenija Jančin, Karmela Krajina, Mirjana Obuljen, Višnja Ogrizović, August Cesarec, Zagreb, 1992.
- Fernand Braudel, *Igra razmjene. Materijalna civilizacija, ekonomija i kapitalizam od XV. do XVIII. stoljeća*, prev. Dubravka Celebrini, Mirna Cvitan, Ljerka Depolo, Ksenija Jančin, Karmela Krajina, Mirjana Obuljen, Višnja Ogrizović, August Cesarec, Zagreb, 1992.
- Fernand Braudel, *Vrijeme svijeta. Materijalna civilizacija, ekonomija i kapitalizam od XV. do XVIII. stoljeća*, prev. Dubravka Celebrini, Mirna Cvitan, Ljerka Depolo, Ksenija Jančin, Karmela Krajina, Mirjana Obuljen, Višnja Ogrizović, August Cesarec, Zagreb, 1992.
- André Burguière, *The Annales School. An Intellectual History*, prev. Jane Marie Todd, Cornell University Press, Ithaca–London, 2009.
- Peter Burke, *Što je kulturalna povijest?*, prev. Zlatko Židovec, Antibarbarus, Zagreb, 2006.
- Robert Darnton, *The Business of Enlightenment. A Publishing History of the Encyclopédie 1775–1800*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)–London, 1979.
- Robert Darnton, "First Steps Toward a History of Reading" u: Robert Darnton, *The Kiss of Lamourette. Reflections in Cultural History*, W. W. Norton, New York–London, 1990.
- Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Vintage Books, New York, 1985.
- Georges Duby, "Les sociétés médiévales: une approche d'ensemble", *Annales E. S. C.*, br. 1, 1971.
- Dean Duda, *Kulturalni studiji. Ishodišta i problemi*, AGM, Zagreb, 2002.
- Norbert Elias, *O procesu civilizacije 1–2. Sociogenetska i psihogenetska istraživanja*, prev. Marijan Bobinac, Antibarbarus, Zagreb, 1996.
- Lucien Febvre, *Martin Luther. Un destin*, PUF, Paris, 2009.
- Carlo Ginzburg, *Sir i crvi. Kozmos jednog mlinara iz XVI. stoljeća*, prev. Frano Čale, Globus, Zagreb, 1989.

- J.H. Hexter, "Fernand Braudel and the Monde Braudellien...", *The Journal of Modern History*, br. 4, 1972.
- Eric Hobsbawm, *On History*, Abacus, London, 1998.
- Eric Hobsbawm, *Zanimljiva vremena. Život kroz dvadeseto stoljeće*, prev. Damjan Lalović, Disput, Zagreb, 2009.
- Jacques Le Goff, "Is Politics Still the Backbone of History?", prev. Barbara Bray, *Daedalus*, br. 1, 1971.
- Jacques Le Goff, "Les mentalités. Une histoire ambiguë", u: *Faire de l'histoire*, ur. Jacques Le Goff–Pierre Nora, Gallimard, Paris, 1974.
- Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Flammarion, Paris, 2008.
- Nova kulturna historija*, Lynn Hunt (ur.), prev. Anamarija Hucika, Sanda Stepinac, Marina Škrabalo, Sanja Zubak, Naklada Ljevak, Zagreb, 2001.
- François Simiand, "Méthode historique et Science sociale", *Annales E. S. C.*, br. 1, 1960.
- Traian Stoianovich, *French Historical Method. The Annales Paradigm*, Cornell University Press, Ithaca–London, 1976.
- Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Oxford–New York, 1977. 

Hrvoje Tutek

Formalistička estetika i nacionalni identitet: prilog materijalističkoj analizi hrvatske humanistike u tranziciji*

★ Rad na članku dijelom je omogućen potporom Hrvatske zaklade za znanost kroz projekt “Kulturna povijest kapitalizma: Britanija, Amerika, Hrvatska”.

Kako bi se shvatio razvoj specifičnih epistemoloških dominanti u mišljenju o književnosti i kulturi u domaćoj humanistici, kao i odredila mjera i funkcija njihove ideologiziranosti prema simptomatičnim mjestima gdje ne dosežu kriterije teorijske dosljednosti, potrebno je historiografski okvir autonomne “povijesti ideja” u kojem se često promatraju⁰¹ usidriti nekom vrstom metodološkog materijalizma. Drugim riječima, kako bi se propitala autonomija ključnih kategorija humanističkog diskursa o književnosti i kulturi, kako bi se taj diskurs objasnio kao neka vrsta dijalektičke adaptacije kompleksnoj povijesnoj (institucionalnoj, kulturnoj, političko-ekonomskoj) okolini, što je minimalni zahtjev za svaku materijalističku analizu, formaciju njegovih epistemoloških dominanti potrebno je promatrati u njenom dužem trajanju, postavljajući ih u teorijski adekvatne odnose prema povijesnoj dinamici odgovarajućeg društvenog okvira. Pritom su naravno, ključna pitanja kako uopće odrediti granice gorespomenutog “trajanja”, što bi bilo “teorijski adekvatno” i koji je društveni okvir “odgovarajući”. Budući da ovdje nemamo mjesta detaljno razrađivati odgovore na svako od njih, a neki od odgovora bit će ionako dani implicitno, spomenimo samo da je otpočetka važno imati na umu da se granice “društvenog okvira”, kako će ovdje biti koncipiran, ne poklapaju s nacionalnim granicama⁰². Govor o “domaćoj humanistici” ima smisla samo uvjetno, ako se ona kvalificira u odnosu prema strukturnim ograničenjima svoje šire, transnacionalne povijesne dinamike. A ta su strukturna ograničenja, najopćenitije uzevši, određena specifičnostima modusa regulacije određenog režima akumulacije kapitala te položajem u svjetskom sistemu.⁰³ Stoga i nije neobično,

- 01** Velik broj radova o Zagrebačkoj školi u domaćoj humanistici ne izlazi iz okvira povijesti ideja. Usp. npr. Užarević 1995, 2015 te Car 2009.
- 02** Zadnjih godina u polju književne i kulturne teorije puno se i s pravom inzistira na transnacionalnim historiografijama. Neke moguće modele transnacionalne materijalističke historiografije književnosti razvili su Franco Moretti sa svojom materijalističkom sociologijom kulturnih formi ili nedavno grupa autora u sklopu Warwick Research Collectivea s teorijom nejednakog i kombiniranog razvoja u svjetskoj književnosti. Cf. WReC 2015, Moretti 2005.
- 03** Koristim ovdje, uz određen oprez, koncepte (prvenstveno onaj “modus regulacije”) preuzete od francuske regulacijske škole u političkoj ekonomiji. Oslanjajući se na koncepte regulacijske škole, Mathias Nilges, na čiji rad ćemo se referirati niže, pokušao je nedavno uvesti i koncept “kulturne regulacije” kapitalizma (ona po njemu karakterizira ➡

kao što ćemo ovdje učiniti, započeti analizu simptomatičnih aspekata posljednjih šezdesetak godina književnoznanstvene i kulturološke tradicije domaće humanistike zaobilazno, tako da pokušamo objasniti jedan suvremeni fenomen iz američkog akademskog polja. Problematika koja iz tog proizađe, poslužiti će kasnije kao referentna točka za analizu analognih fenomena u domaćem kontekstu.

(Neo)formalizam u centru: povratak forme

Konkretan fenomen o kojem je riječ relativno je recentna pojava takozvanog “novog formalizma” unutar kulturne i književne teorije u Sjedinjenim Američkim Državama. Govoreći o tom fenomenu u temeljitoj i preglednoj analizi napisanoj 2007. godine, Marjorie Levinson je ustvrdila da je u slučaju novog formalizma zapravo bolje govoriti o “pokretu” nego o “teoriji ili metodi”, i to pokretu koji nije ograničen na specifičnu problematiku usko definiranog stručnog polja ili diskusije o konkretnoj temi, već o pokretu čije je postojanje u SAD-u moguće registrirati u “[cjelini] repertoara književnih i kulturnih studija” (Levinson 2007: 558). Iz ovakve definicije neoformalizma kao pokreta, njegove deklarirane metodološke tendencije prema reaktualizaciji zapuštenih tradicija te poziva na “povratak formi”, u prvi plan dolazi urgentnost političke motivacije koja karakterizira taj pokret. On nastaje, može se ustvrditi, kao pokušaj odgovora na ono što se u Sjedinjenim Američkim Državama doživljava kao akutna disciplinarna kriza u postmodernoj humanistici. Njeni uzroci su kompleksni, i o njima će biti još riječi, no spomenimo samo da je to što se danas percipira kao kriza svojodobno imalo auru velike avanture i epohalne dobre prilike. Pojam “postmoderne disciplinarne krize”, kako ga najčešće upotrebljavaju oni koji su zbog krize zabrinuti, skriva tu činjenicu, otežava razlikovanje simptoma i uzroka, a postanak krize — nezadovoljavajuće — traži isključivo u procedurama samih disciplina. Iz perspektive spomenute zabrinutosti situacija u suvremenoj američkoj humanistici ugrubo izgleda ovako: na epistemološkoj razini humanističke disciplinarne procedure karakterizira radikalni socijalni konstruktivizam, metodološki se uvelike oslanjaju na teoriju i analizu diskursa preuzetu iz francuske poststrukturalističke teorije, ponajviše od Michela Foucaulta.

.....

zreli post-fordistički vid kapitalističkog razvoja), pri čemu je taj koncept, po Nilgesu, ključan i za razumijevanje koncepta forme koji je središnji u ovom tekstu (cf. Nilges). Širu raspravu o Nilgesovim tezama ovdje nije moguće ponuditi. Za detaljan pregled i kritike izvornih postulata regulacijske škole cf. Brenner i Glick, Jessop i Sum.

Fokusirane su na analizu proizvodnje i organizacije moći u društvu kroz kompleksni mehanizam diskurzivne interakcije i presijecanja, a politički (kao i historiografski) orijentirane na individualni identitet kao lokus emancipacije. Ova orijentacija na diskurs, pripadajući epistemološki relativizam i temeljita dekonstrukcija polazišnih pretpostavki tradicionalnih humanističkih disciplina dovode do pomicanja njihovih granica i promjene modusa disciplinarne regulacije proizvodnje znanja. Nesigurnost koja zbog toga nastaje, gubitak tradicionalnih ili uopće stabilnih objekata proučavanja, često se u akademskom polju tumači kao gubitak “disciplinarnog identiteta” (Nilges 2009: 70), odnosno čvrstog okvira za proizvodnju znanja unutar humanističkih disciplina.

Vratimo li se ovdje neoformalizmu koji je bez obzira na rasprostranjenost kroz čitav spektar humanističkih disciplina ipak možda najvidljiviji na području teorije književnosti i kulture, gornje pojašnjenje možemo konkretizirati tako da kažemo da je zahtjev za povratkom analizi književne/estetske forme, odnosno zahtjev za povratkom književnosti koji karakterizira neoformalizam, specifična vrsta reakcije na vladavinu iznad opisanih uvjeta i nesigurnosti. Pritom je važno primijetiti da ova nesigurnost dolazi u centar interesa u akademskom polju otprilike u trenutku konvergencije “disciplinarne krize” s posljedicama sve zamjetnije institucionalne krize (ili naprosto transformacije) sveučilišta pod utjecajem neoliberalnih politika (najozbiljnije među tim posljedicama su nezaposlenost i prekarizacija akademskog rada⁰⁴).

No neoformalizam, koji u tom kontekstu izranja kao pokret, nije homogen i sadrži različite preporuke za konceptualizaciju forme kojoj bi se, navodno, trebalo vratiti. Forma se tako shvaća ili historistički, kao kulturnopovijesno proizveden sklop tehnika koje su uvjet razumljivosti društvenopovijesnih sadržaja, ili naturalistički, kao kognitivno-organizacijski obrazac koji se, objektiviran u odgovarajućem mediju, registrira kao estetsko iskustvo i regulira našu percepciju. Marjorie Levinson na ovim različitim koncepcijama bazira i podjelu neoformalističkog pokreta na dvije skupine — normativni i aktivistički formalizam. Normativni formalizam pritom je konzervativniji i sadrži pokušaj revitalizacije klasične estetike, odnosno inzistira na uspostavi (ili otkriću) koherentnog sustava estetskih normi kao kriterija adekvatnosti znanstvenog interesa za kulturu, te mu je misija

04 O strukturnoj logici akademske nezaposlenosti u globalnom kontekstu vidi Gupta et al. 2016.

spasiti univerzalizam devetnaestostoljetne građanske estetike od napada suvremenih političkih interpretacija i radikalnog historizma. Za razliku od teorijskog i metodološkog fokusa na probleme društvene funkcije kulturne proizvodnje, on predlaže svojevrsni “povratak lijepom”, odnosno transcendentalnom “estetskom iskustvu” izvan reduktivnih okvira povijesti, društva, ili ideologije. Levinson ga naziva “normativnim” zbog njegove bliskosti Schillerovoj koncepciji estetskog obrazovanja, odnosno zbog uvjerenja da je estetski fenomen na određeni način normativan, pa da je i iskustvo estetskog u svojim kognitivnim i afektivnim dimenzijama iskustvo etičkog normiranja i kao takvo “kulturno-političko” (Levinson 2007: 559). Carolyn Lesjak nadopunjuje ove uvide dobro primijetivši da je normativni formalizam po svom univerzalističkom pristupu, inzistiranju na nesvodivosti estetskog iskustva na učinke povijesnih faktora, te povratku ideji “ljudske prirode”, također blizak i novijim sociobiološkim ili evolucijsko-psihološkim koncepcijama “umjetničkog instinkta” (Dutton 2007) koje kao svoju eksplanatornu matricu preuzimaju biološki determinizam (Lesjak 2013). Kao posljedica takvog pristupa u krajnjoj instanci izranja koncept kulturne proizvodnje kao procesa nezavisnog, ili relativno nezavisnog od društvenopovijesnog razvoja.

Aktivistički formalizam, nasuprot tome, pokušava vratiti naglasak *unutar samih historističkih* istraživanja kulture na pitanje strukture i (recepcijske, političke) dinamike kulturnih formi. Jedna od strategija pritom je i revitalizacija historijsko-materijalističke matrice na putanju Lukács-Adorno-Jameson koja ekscese i aporije utjecaja radikalnijih aspekata socijalnog konstruktivizma postmoderne humanistike pokušava uzemljiti realističkom epistemologijom koja se uvelike oslanja na koncept forme. No općenito uzevši, ovi pokušaji, slično kao i kod normativnog formalizma, prvenstveno su opterećeni pokušajima reaktualizacije zapostavljenih koncepata i argumenata, svojevrsnom nostalgijom “povratka”, a ne težnjom za konceptualnom inovacijom ili dijalektičkom inkorporacijom teorijskih tradicija koje baštine. Unutar polja aktivističkog neoformalizma, ovo je dominantna tendencija i kod pokušaja koji su bliži novom historizmu: čak se i za nedavnu zapaženu knjigu “aktivističke” formalistkinje Caroline Levine, čija eksplicitna tema je upravo teorijska razrada problema forme, teško može reći da se otima gravitaciji pomalo paraliziranog akademskog polja. U knjizi *Forms: Whole, Rhythm, Hierarchy, Network*, Levine tako pokušava ponuditi nacrt nove analitičke metode koja se sastoji u uočavanju fiksnog i ponovljivog uzorka u kojem je sadržano odre-

đeno povijesno značenje, a taj uzorak naziva formom. Formu onda definira kao specifičan mehanizam organizacije historijskog iskustva kroz koji društvo proizvodi kompleksne supostojeće poretke, a cilj je projekta da se kroz analizu kulturnih formi kao mehanizama (kognitivne, semantičke) organizacije povijesnog iskustva u cijelom nizu razdvojenih domena, pronađu i razviju forme iskustvene organizacije koje bi pomogle uspostaviti pravednijeg društvenog poretka. Ovo, procjenjujemo li uzimajući u obzir deklariranu društveno-transformativnu svrhu pristupa koji predlaže Levine, zvuči kao nacrt jedne dosta apstraktne metode, kao i samouvjereno kulturalističke politike, i to doista jest tako, kao što je vidljivo iz sljedećeg citata:

jedna od stvari nad kojima ljudi imaju kontrolu jesu poreci koje mi sami namećemo: naši prostorni i vremenski aranžmani, naše hijerarhije vrijednosti i mehanizmi distribucije bogatstva — naše forme. [...] Foucault je bio u pravu fokusirajući se na oblike i aranžmane koji strukturiraju iskustvo svakodnevice. No uvjerena sam u to da je bio u krivu misleći da te forme konvergiraju u masivne režime koordinirane moći⁰⁵. (Levine 2015: xiii)

Upadljiv je u ovome specifičan otklon od Foucaulta koji se ne sastoji u otklonu od fiksacije na analizu moći, već u zazoru od toga da se ta moć promatra kao jedinstven “režim”, zazoru od bilo kakve, makar i minimalne totalizacijske teorijske geste. U svom inzistiranju na jednakovrijednosti i dehijerarhiziranosti formalnih aranžmana koje promatra te potraži za ekvivalencijom među formama koju traži istovremeno na svim razinama sustava društvene zbilje koja se proučava, Levine ne samo da gubi iz vida bilo kakvu mogućnost teoretizacije cjeline i barem relativno stabilne/konkretno logike odnosa među njenim dijelovima, već si u fiksaciji na apstraktni koncept forme kao analitičke kategorije dozvoljava da svaki uzorak, paralelizam, kôd, uočen u društvenoj zbilji, proglasi formom, tj. prema vlastitoj definiciji, pripiše mu status objekta koji autonomno (pa onda gotovo i posve slučajno) u toj zbilji proizvodi političke učinke. Svaki takav uočeni uzorak onda ravnopravno stoji u mogućoj interakciji s ostalima, a ovakva se fragmentarna formalistička analiza nastavlja u nedogled ne nudeći nikakvu relativno fiksnu i metodološki dosljednu eksplanatornu matricu. Svatko je slobodan odabrati si koje forme ga zanimaju i od njihovog

05 Prijevod moj, kao i u slučaju ostalih tekstova koji nisu dostupni na hrvatskom.

teorijskog supostavljanja očekivati onda određene spoznajne (pa implicitno i društvenopolitičke) efekte. Od strukturalizma dominantnog polovicom dvadesetog stoljeća ova se metoda razlikuje utoliko što je posve horizontalna: svojom teorijskom misijom ne smatra, kao nekoć strukturalizam, pronalazak dubinskih strukturnih univerzalija ogoljenih od “mesa” lokalnog konteksta. Umjesto toga, pounutrivši lekcije poststrukturalizma, Levine ne pristaje na “potragu za izvorištem” već forme promatra u horizontalnim igrama, sudarima, supostavljanjima i iz rezultata njihovih fluktuacija provodi analizu lokalne distribucije političke moći. Promjena svijeta koju zaziva, događa se onda strategijom minimalnih pomaka, korak po korak, analizom i reorganizacijom jedne po jedne forme. Njen koncept forme služi pritom kao konkretan metodološki alat, nosilac političkog procesa, te prikladan legitimacijski odgovor na pitanje: što radi i čemu uopće služi humanistika?

Forma — povratak na sigurno

Nije ni čudo, dakle, s obzirom na reaktivnu prirodu, reduktivni determinizam i nespremnost da se misli cjelina društvenih odnosa, koji se pojavljuju kao refreni unutar neoformalističkog pokreta, da ga je Lesjak dodatno karakterizirala i kao pojavu “novog disciplinarnog konzervativizma” (Lesjak 2013: 17). Konzervativizam, naravno, proizlazi i iz činjenice da se navedeni pokušaji povratka problemima materijalnosti, ontološkog statusa te granica objekata proučavanja humanističkih disciplina, događaju ponajviše deklarativno, kroz pozive na reaktualizaciju starih rasprava. Kao što je primijetila Marjorie Levinson, neoformalizam prvenstveno problematizira “prestiz i praksu” humanističkih disciplina, a ne “fundamentalna načela” te u literaturi nije moguće pronaći pokušaje “reteoretizacije umjetnosti, kulture, znanja, vrijednosti, pa čak — iznenađujuće — ni forme” (Levinson 2007: 561). Ovu krizu teorijske imaginacije analizirao je Mathias Nilges u članku *Marxism and Form Now* ustvrdivši kako postoji “logička kongruencija između onih koji zagovaraju povratak regulaciji kapitalizma [kejnzijanzizmu] u vremenima slobodnotržišnog kaosa i onih koji zagovaraju povratak tradicionalnim, stabilnim disciplinarnim strukturama u periodu nestabilnosti uzrokovane interdisciplinarnošću” (Nilges 2009: 75). Misaona struktura koja kao rješenje krize u humanistici nudi povratak na čvrsti teren starog, na “formu kakva je nekoć bila”, ovisi o mitu o autonomiji disciplinarnog identiteta i stabilnosti (možda je bolje reći “ustabiljivosti”) kako zlatnog doba humanističke proizvodnje znanja tako i modusa regulacije kapitalizma karakterističnog za period for-

dizma koji je nekoć osiguravao i institucije potrebne za organizaciju i reprodukciju akademskog polja. U zaziv za povratkom formi, dakle, istovremeno je nužno upisan i zagovor povratka izgubljenih klasnih privilegija za segmente profesionalne-menadžerske klase kojoj pripadaju i sveučilišni profesori humanistike.

No ovu formulu potrebno je nadopuniti još jednom opaskom. Nostalgični povratak mirnijim vremenima, naravno, nije zadovoljavajući odgovor na opisanu destabilizaciju humanističkog okvira regulacije proizvodnje znanja. On je nezadovoljavajuć, kao što podsjeća Nilges, zato što je iz dosljedne dijalektičke i materijalističke vizure povratak na stare historijske pozicije u novom kontekstu naprosto nemoguć. No takav je i zbog toga što je unaprijed baziran na određenoj spremnosti na kapitulaciju. U eri realne supsumcije, da upotrijebimo taj koncept, akademskog polja pod kapital⁰⁶, *proizvodnja znanja* legitimira se kao *proizvodnja rezultata istraživanja*, odnosno regulira se prema kvantitativnim kriterijima objektiviranim u kompetitivnom sustavu evaluacije učinkovitosti i instrumentalne upotrebljivosti tih rezultata. U takvom sustavu od bilo kakve istraživačke paradigme zahtijeva se ipak i određeni empirizam, odnosno koliko-toliko opipljiv objekt proučavanja kao i spekulativni oprez ograničen, po mogućnosti, i nekom dosljednom metodom provjere. Utoliko je i povratak formi, bila ona zamišljena naprosto kao “ono opipljivo” ili “ono instinktivno lijepo”, i implicitni pokušaj odgovora na institucionalne zahtjeve ovako uspostavljenog sustava. Nije moguće prešutjeti da je sam po sebi ovakav zahtjev za samokontrolom humanistici itekako dobrodošao. Ali unutar komercijaliziranog sustava proizvodnje znanja, on često ne garantira samo potreban minimum znanstvene uračunljivosti, već zahtijeva i “proizvodnju po narudžbi”. Drugim riječima, u sustavu novog, korporativnog sveučilišta sve je izraženija tendencija da se proizvodi samo ono znanje koje je iz perspektive sustava unaprijed označeno kao poželjno. Kao što navodi Lesjak, disciplinarni manevar kojim se pristaje na pragmatiku smjernog odgovora na takve ideološke zahtjeve regulatornog sustava i kapitalističkog tržišta pomalo je očajnički pokušaj da se “spase radna mjesta na humanističkim odsjecima u (ciničnom) prihvaćanju instrumentalizacije znanja i misli koja

06 Literatura o ovoj temi vrlo je opsežna. Iz historijsko-materijalističke perspektive, ako široko shvatimo taj pojam, o njoj su pisali Callinicos 2006, Krašovec 2011, Roggero 2011, Slaughter i Rhoades 2004. Koristan pregled polja “kritičkih studija sveučilišta” u njegovim raznim permutacijama nudi Szadkowski 2013.

upravo i pokreće obrazovne i sveučilišne politike koje humanistiku doživljavaju kao isluženu” (Lesjak 2013: 20).

Povratak formalizmu u ovakvom američkom kontekstu još je upadljiviji i utoliko vredniji spomena i zbog toga što je prethodno gotovo u potpunosti eliminiran iz metodološkog repertoara humanistike nakon nekoliko desetljeća dominacije s početkom u tridesetim godinama dvadesetog stoljeća. No, kao što smo spomenuli na početku, ova promjena motivirana je širim institucionalnim transformacijama i ne bi je trebalo promatrati kao lokalni fenomen ograničen društvenom dinamikom nacionalnog akademskog polja i njegove specifične povijesne situacije. I postsocijalistička (polu)periferija na kojoj je locirana domaća humanistika stoji u nužnom odnosu prema istim širim institucionalnim transformacijama pa je zbog toga za materijalističku povijest kulturne proizvodnje ne samo povijesno opravdano, već i nužno uočiti postoji li analogna ili barem iole usporediva dinamika diseminacije i rekonfiguracije analognih koncepata u domaćoj humanistici. Pritom pitanja vezana uz to ne postavljamo isključivo radi utvrđivanja povijesti samih tih koncepata, već moramo imati na umu da je konkretan skup problema koji se uz njih vežu i propituju — kao što su oni autonomije kulturne proizvodnje, epistemološkog statusa kulturne teorije, stabilnosti njenih metoda te suverenosti objekta proučavanja — u svom krajnjem horizontu uvijek blisko vezan uz pitanja o strukturi specifičnog aranžmana proizvodnje znanja i strukturi društva unutar kojeg se taj aranžman realizira.

Iz te se perspektive upravo sudbina formalističke metode u domaćoj humanistici pokazuje kao zanimljiv problem koji zahtijeva pozornost jer se upravo oko njega kristaliziraju neki od osnovnih društvenih prijevora u periodu druge polovice dvadesetog i početka 21. stoljeća, odnosno u periodu od razvitka jugoslavenskog samoupravnog socijalizma preko njegovog raspada i tranzicije u (polu)periferni kapitalizam. Ovdje mi je namjera ponuditi okvir za daljnju teorijsku razradu tog problema i uputiti na nekoliko zapostavljenih proturječja domaće humanistike u nadi da bi tako postavljena šira slika možda mogla poslužiti ne samo kao nacrt kritike humanističkih tradicija o kojima je riječ, već i kao oslonac za promišljanje njihove buduće uloge i razvoja.

Formalizam na periferiji: dugo trajanje

Diskusija o formalizmu u domaćoj humanistici, odnosno književnoj znanosti, velikim je dijelom diskusija o tradiciji Zagrebačke stilističke ili Zagrebačke književnoznanstvene škole, inicijalno zasnovane kroz

rad ljudi kao što su Aleksandar Flaker, Zdenko Škreb i Ivo Frangeš u pedesetim godinama dvadesetog stoljeća. Zagrebačka škola presudno je obilježena recepcijom ruskog formalizma kao i recepcijom njemačke stilističke kritike⁰⁷, a kao pokušaj razvitka nove i suvremene metode⁰⁸ proučavanja književnosti uspostavila se kroz dvojaku opoziciju: prvo kroz opoziciju pozitivizmu i biografizmu nacionalno-filoloških pristupa koji dominiraju od kraja 19. stoljeća do Drugog svjetskog rata, a onda i kroz opoziciju kratkom poslijeratnom periodu u kojem je ekonomski redukcionizam teorije odraza, prema uzoru na tendencije prisutne u Sovjetskom Savezu, dobio na značenju kao univerzalna eksplanatorna matrica. Prema Davoru Dukiću, projekt Zagrebačke škole u njegovoj prvoj fazi može se sažeti u šest temeljnih postavki, a osim već spomenutog oslonca u njemačkoj stilističkoj kritici i teoriji interpretacije te ruskom formalizmu, to su: potreba za razvitkom autonomnih metoda znanosti o književnosti i jasnih definicija njenog objekta proučavanja; koncepcija književnog teksta kao izdvojenog iz društvenopovijesnog konteksta i odvojenog od biografije autora kao “polazište i cilj književnoznanstvene analize”; književni tekst kao umjetničko djelo, odnosno ontološki status književnog teksta je onaj estetskog objekta, on je “relativno autonomna duhovna djelatnost”, a ne “odraz svjetonazora, ideologije ili odnosa u ekonomskoj proizvodnji” te se taj njegov status može objektivno, znanstveno vrednovati; analitički fokus škole na kategoriju stila, odnosno na analizu formalnih književnih postupaka; i na kraju, “ključna književnoznanstvena metoda [jest] stilistička interpretacija nekog kanonskog književnog teksta” (Dukić 2009: 140–3). Osnovni bi se credo škole u svojoj prvoj fazi, dakle, mogao sažeti kroz postmodernom uhu svakako prejakom, možda i pomalo bizarno samouvjerenu, tvrdnju Zdenka Škreba (odnosno Wolfganga Keysera s kojim se Škreb slaže u svojem članku) o tome kako “centar znanosti o literaturi [treba da bude] znanstveno egzaktna umjetnička interpretacija književnog djela” (Škreb 1998: 33). Radi se dakle o pokušaju, usporedivom s ostalim formalističkim pokušajima iz prve polovice dvadesetog stoljeća, kao što je uz ruski for-

07 O povijesti ideja i utjecaja Zagrebačke škole vidi Užarević 1995, 2015, Dukić 1995, Udier 2011.

08 Nije posve moguće heterogene pristupe autora Zagrebačke škole, pogotovo u kasnijim fazama, obuhvatiti pod kišobranom jedinstvenog projekta, ali neka slaganja, primjerice oko autonomnog statusa književnosti kao objekta proučavanja, svakako postoje, što navode Oraić Tolić 2004 i 2009, Užarević 1995, i drugi.

malizam primjerice i američka Nova kritika, da se izgradi sistematična i autonomna tehnika proizvodnje znanja o “umjetnosti riječi”, tj. da se izgradi znanost o književnosti, bazirana na univerzalnim kategorijama i konceptualnom aparatu adekvatnom autonomnom statusu samog predmeta proćavanja te “profinjenim, a znanstveno egzaktnim metodama” (ibid.). Ova “znanost estetike” i pripadajuća joj koncepcija estetskog objekta kao rezultata djelovanja autonomnih zakona proširena je u slučaju Zagrebaćke škole i koncepcijom znanstvenosti interpretacije pa je tako disciplinarna kontrola nad objektom proućavanja u potpunosti uspostavljena. U kontekstu socijalistićke države blagostanja i njenih akademskih institucija, pružila se pritom i prilika za izgradnju institucionalnog okvira u kojem bi se proizvodio znanstveni diskurs koji bi legitimirao i reproducirao ovakav književnoznanstveni model kroz duži period.

Ovako postavljen projekt, kao što je uostalom i dobro poznato, otpoćetka se morao suoćiti s brojnim problemima. Od ćinjenice da unutar same škole nije bilo jedinstvene koncepcije i jedinstvenih rješjenja za teorijske nedoumice koje su se pojavljivale pa do neprestane autorefleksije o elementarnim pojmovima, misiji, i uopće epistemološkom temelju ovakvog projekta. Ako se prati sam njegov kasniji razvoj unutar akademskog polja, moguće je ugrubo ustvrditi da u kasnijim fazama, tijekom šezdesetih i sedamdesetih, pa konaćno i osamdesetih godina dvadesetog stoljeća, dolazi do dva osnovna pomaka u odnosu na prvotno zacrtani projekt. Najprije je, kako piše Davor Dukić, relativizirana privilegirana pozicija književnosti i njen status svojevrsne ultimativne kulturne forme, a u polje interesa znanosti o književnosti poćinje se uvoditi koncept kulture kao šire antropološke reference (2009: 137)⁰⁹. Nakon toga je krajem osamdesetih godina provedeno i temeljitije teorijsko i kritićko preispitivanje metafizike znanosti o književnosti pod utjecajem recepcije poststrukturalizma te

09 Dukić 2009 navodi da je “pravi antropološki zaokret” nastupio tek s poćetkom 21. stoljeća s objavljivanjem radova poput *Pojmovnika suvremene književne i kulturne teorije* Vladimira Bitija, *Kulturalni studiji: ishodišta i problemi*, Deana Dude, ili *Novog historizma: poetika kulture i ideologija drame* Davida Šporera. Taj “pravi antropološki zaokret” možda oznaćava trenutak u kojem kulturološka paradigma postaje dominantna, odnosno dovršetak njene recepcije, no ozbiljnije okretanje od formalizma/imanentizma Zagrebaćke škole pokrenuto je ranije, možda najupadljivije temeljitim preispitivanjem njenih postavki u osamdesetim godinama, za što je najzaslužniji V. Biti.

su u pitanje dovedene kako njene epistemološke pretpostavke, tako i kasniji iz toga proizašli pokušaji razrade “imanentnih” historiografija književnosti¹⁰. Upravo je koncept “imanentizma”,¹¹ odnosno tvrdnja da se književnost razvija, a znanost o književnosti konstituira otkrićem i formalizacijom autonomnih zakona “literarnosti” imanentnih proučavanom korpusu, u današnjem kontekstu nositelj kritički negativnog naboja koji su proizvela kasnija kritička promišljanja nasljeđa Zagrebačke škole.

Već iz ovakve skice može se vidjeti da dinamika formacije i dekonstrukcije projek(a)ta Zagrebačke škole odgovara široj dinamici razvoja humanistike, ili barem književne teorije i kulturnih studija, u drugoj polovici dvadesetog stoljeća na Zapadu, dinamici koja je potkraj stoljeća značila napuštanje univerzalističkih znanstvenih aspiracija i okretanje dekonstrukciji, kritici ideologije i teoriji diskursa kroz koje su propitane ne samo autonomaške koncepcije čvrstog razgraničenja književnosti/kulturne forme od njenih društvenih okolnosti, već i iluzije o razvoju te forme uvjetovanom imanentnim zakonima.

Pokušaji opisa ovakvog razvoja u domaćem kontekstu često rezultiraju povijesnim narativima s određenim teleološkim implikacijama¹². (Ako to i nije njihova primarna intencija, moguće je da je teleologija naprosto učinak kronološke ekspozicije koju ne nadopunjava adekvatna historijsko-materijalistička analiza i vezivanje uz kompleksniji povijesni sadržaj.) Sazrijevanje i realizacija kasnijih kritika Zagrebačke

- 10 U ranijem radu Dukić navodi kako književne historičare Zagrebačke škole karakterizira “načelno nepristajanje na strogo imanentnu povijest književnosti” (1995: 54). Naglasak bi ovdje trebao biti na “strogo”, budući da Biti u svojim kritičkim studijama (Biti 1989) pokazuje kako se historiografske paradigme Zagrebačke škole uvelike oslanjaju na imanentizam.
- 11 Prema Dukić 2009, termin imanentizam uvela je Dubravka Oraić Tolić (cf. Oraić Tolić 2004). U periodu aktivnosti Zagrebačke škole, koristio se termin “unutrašnji pristup” kao prijevod engleskog termina *intrinsic approach* pa je pod tim terminom Svetozar Petrović poduzeo i njegovu prvu “sustavnu analizu i kritiku [...] a time implicitno i kritiku Zagrebačke škole” (Dukić 2009: 140). Ovdje ćemo termin *imanentizam* često koristiti u kombinaciji s terminom *formalizam* budući da se odnose na istu misaonu paradigmu, pri čemu *imanentizam* ima nešto tehnički uže značenje i odnosi se na specifičnu koncepciju razvoja forme iz unutrašnjih zakona.
- 12 Ovo je posebno vidljivo kod D. Oraić Tolić 2004, 2009 o čemu će u ovom tekstu riječi biti nešto niže.

škole iz tih narativa izlazi s aurom svojevrsnog dostignuća, a Zagrebačka škola s onom prevladane naivne faze. No uz ovakvu teleologiju prelako je zaboraviti na nekoliko društveno značajnih detalja: najprije činjenicu da središnji znanstveni časopis koji je škola ustanovila 1957. godine, *Umjetnost riječi*, izlazi i danas te je i dalje dosljedno specijaliziran za *umjetnost riječi*, kao i uvelike orijentiran na probleme književne stilistike i interpretacije (bez obzira na nedavna proširenja fokusa prema kazalištu i filmu te već dugotrajnu otvorenost za radove koje se ne može svrstati u tradicionalnu paradigmu). Uz to, specifične kategorije i skolastički dometi ranijih faza Zagrebačke škole izuzetno su bitni i državnim ideološkim aparatima, budući da su temeljito integrirani u kurikulum nastave jezika i književnosti na svim obrazovnim razinama¹³. Iz toga je moguće zaključiti da je kritička obrada postavki Zagrebačke škole bila bez snažnijih učinaka na širem društvenom planu, bez obzira na određene transformacije akademskog diskursa koje su njome motivirane. Na kraju, znatno teže uočljiva i u okviru ovog teksta puno zanimljivija, jest i činjenica da, ako i jest moguće promatrati određeno rastakanje idealističkih koncepata Zagrebačke škole na putu od književnosti do kulture, estetskog objekta do diskursa, ili ponajviše kroz kritiku imanentizma, to ne znači da ti koncepti potpuno nestaju iz konceptualnog aparata humanističkog mišljenja čak i u najtemeljitijih njegovih kritičara. Umjesto toga, moguće je primijetiti da se “unutrašnji pristup”, “imanentizam” izmještanjem na drugi teren nanovo aktivira s novom svrhom. Uzimajući u obzir usmjerenost kritike Zagrebačke škole upravo na njen formalizam/ imanentizam, ovo nemalo iznenađuje. No utoliko je lakše zapaziti nesumnjivo ideološku motivaciju takvog izmještanja, kao i analizirati njegove političke efekte. Kako bih objasnio na što konkretno mislim, odnosno kako bih ilustrirao da formalizam Zagrebačke škole njegovi mlađi baštinici i kritičari u novim kontekstima ne napuštaju, već

13 Josip Užarević navodi kako je “[Zagrebačka škola] preda se od početka postavljala i svojevrsnu prosvjetiteljsko-pedagoškijsku zadaću: znanosti o književnosti trebalo je osigurati autonomiju, tj. izvršiti njezinu institucionalizaciju i uklapanje u sustav akademskoga obrazovanja, ali ju je isto tako trebalo “prilagoditi” podučavanju književnosti na razini osnovnih i srednjih škola. Odatle Škrebova težnja za izgradnjom i usustavljivanjem književnoznanstvene terminologije, odatle opća potraga za interpretacijskim modelima koji bi bili razumljivi djeci i laicima; a istom se težnjom donekle može objasniti sklonost deskriptivnosti i svojevrsnu znanstveno-organizacijskomu administriranju” (Užarević 2015: 518).

reproduciraju na drugoj razini, koncentrirat ću se na tekstove dvoje autora koji su ovim temama posvetili podosta pažnje.

Dubravka Oraić Tolić: estetika forme nacije

U nizu tekstova o formaciji i razvoju Zagrebačke škole, Dubravka Oraić Tolić njen historijat ispisuje s određenom vrstom benevolentne nostalgije te o znanstvenom projektu škole govori u prošlom svršenom vremenu. Škola je tako bila “vrhunac i kraj paradigme imanentizma” (2004: 21), te je “svečano otpraćena u povijest ostavivši iza sebe bogatu baštinu” (2009: 191). Tu bogatu baštinu Oraić Tolić smješta u kontekst šire dvadesetostoljetne teorijske dinamike koja od ruskog formalizma, preko strukturalizma i semiotike, pa poststrukturalizma, vodi do novohistorističke analize diskursa i kulturnih studija. Oraić Tolić tu dinamiku sažima u formuli “od imanentizma prema kulturologiji” (ibid. 181), odnosno ustvrđuje da je ideja kulture na kraju 20. i početku 21. stoljeća “dio epistemološkog obrata od esencijalizma prema konstruktivizmu” (ibid.), da suvremena kulturologija, koja je prevalila put od jednog do drugog od ova dva pola, više ne traga bilo za metafizičkim statusom, bilo za “klasnim temeljima” ili bilo kojom drugom vrstom krajnjeg uzroka svog objekta proučavanja, jednako kao što kulturna proizvodnja više nije podvrgnuta procesima kanonizacije, a sama “ideja kulture više nema vrijednosni predznak” (ibid. 188–9). Umjesto toga, “suvremena se kulturologija pita” o ideološkoj motivaciji i funkciji kulturne proizvodnje i “konstrukciji mentaliteta i identiteta, rodnih, rasnih i civilizacijskih razlika” te se vraća historizmu 19. stoljeća, kulturne filozofije i Frankfurtske škole, ali ovaj puta “bez vjere u neutralnost činjenica”, “duha vremena” ili “vjere u eshatološki ishod povijesti” (ibid. 189).

Ako ostavimo po strani probleme s historiografski široko i terminološki labavo postavljenim okvirom, potrebno je uočiti teleološki oslonac ovakve historizacije, odnosno narativ o *zlatnom dobu*, *kraju*, i *novom dobu* koji na svom završetku, kao dostignuće, uspostavlja postmoderni novohistoristički socijalni konstruktivizam (pri čemu, da spomenemo, u ovom narativu nedostaje ikakav zadovoljavajući osvrt na historijsku motivaciju ovakvog razvoja). Naravno, upravo bi s pozicije koja prihvaća dosege kritike filozofijske metafizike i osjetljiva je na uvide socijalnog konstruktivizma i kritike ideologije — kakva je deklarativno pozicija Oraić Tolić — ovako koncipiran historijat trebao biti izuzetno problematičan. No autorica ovdje to ne samo da ne uočava, već taj historijat dodatno razvija upravo u otklonu od svog

nominalnog teorijskog okvira. On postaje još zanimljiviji kad mu se pridodaju organske i biološke metafore kojima se Oraić Tolić služi kako bi opisala razvitak Zagrebačke škole. Tako njene razvojne faze postaju “gledano u biološkom ključu [...] doba” (ibid. 190), a generacije autora koji se uz taj razvoj vezuju dijele se na “očeve”, “braću” i “djecu” (2004: 21). Nije teško zaključiti kako takav retorički postupak ima funkciju da povijesti ovog utjecajnog projekta domaće humanistike prida obilježja neke vrste cehovskog mita. Pritom možda i nije neobično da iskušenju mitopoieze podlegne autorica čiji je individualni razvoj usko vezan uz intelektualnu dinamiku i institucionalnu konfiguraciju Zagrebačke škole. No intencija ove mitopoieze u svojim ambicijama itekako nadilazi puku privatnu ili cehovsku lokalnost i postaje jasna tek kad se zamijete opetovane usputne opaske o “stvarnoj” motivaciji za intelektualni projekt Zagrebačke škole. Ta je motivacija, prema Oraić Tolić, eksplicitno politička:

Paradigma imanentizma našla je pogodno tlo u glavnome hrvatskom gradu zbog specifičnih stručnih i ideoloških razloga. Stručni su razlozi bili nepostojanje izgrađene književnoznanstvene discipline na domaćem terenu [...]. Skriveni (sic¹⁴) su razlozi nastanka škole bili snažna, javno neizrečena volja da se preko moderne književnoznanstvene discipline riješe brojna identitetska pitanja iz nacionalnog jezika i kulture [...] Paradigma imanentizma bila je idealan ‘kišobran’ da se takva škakljiva pitanja postavljaju i rješavaju bez opasnosti da se u sve to umiješa službena, tada još uvijek snažna, komunistička ideologija. (2009: 189)

Što točno znači “rješavanje identitetskih pitanja iz nacionalnog jezika i kulture” postaje jasnije iz ranijeg teksta u kojem Oraić Tolić ponovno tvrdi da je ne samo Zagrebačka škola, već konkretnije i puno daleko-sežnije, sam obrat ka “imanentnom pristupu tekstu” nastao iz potrebe “da se nađe područje na kojemu će se u centralističkoj višenacionalnoj zajednici, kakva je tada bila Jugoslavija, neometano njegovati nacionalni identitet, ponekad i pod maskom znanstvene neutralnosti” (2004: 23). Prema Oraić Tolić, dakle, formalizam/imanentizam Zagrebačke škole, daleko od toga da bi bio pokušaj uspostave autonomne znanstveno-disciplinarne paradigme, heteronoman je projekt stvaranja en-

14 Teško je oteti se dojmu da je ova kategorijalna omaška, zamjena najavljenе kategorije “ideološki” onom “skriveni”, simptom upravo slabo skrivenih ideoloških motivacija same Oraić Tolić.

klave u kojoj bi se izvan političkog nadzora u kontroliranim uvjetima proizvodila nacionalistička ideologija.

Ova tvrdnja, dakako, izuzetno je problematična. Ne samo zbog toga što je nakon čak i usputnog kritičkog preispitivanja teorijski nekonzistentna¹⁵, već i zbog toga što ako već želimo autonomašku koncepciju Zagrebačke škole i njen institucionalni aranžman povezati s nekom vrstom strukturnog ekvivalenta, taj nećemo pronaći u defanzivnoj projekciji etnonacionalne zajednice kakvu sugerira Oraić Tolić, već upravo u postojećem konceptu samoupravne radne zajednice, odnosno sistemu samoupravljanja jugoslavenske socijalističke države i njenih institucija.

No pustimo na stranu *historiografsku* instrumentalizaciju projekta Zagrebačke škole u ime nacionalističke ideološke agende — od nje je puno zanimljivija *teorijska* instrumentalizacija formalističkih koncepata škole u to isto ime. Tražeći oslonac u terminima postmoderne kulturologije, u knjizi *Muška moderna, ženska postmoderna* iz 2005. godine, Oraić Tolić krvavi raspad Jugoslavije objašnjava kulturološki: uzroke mu traži u pretpostavljenom formalnom/imanentnom imperativu da se moderni nacionalni identiteti realiziraju u modernoj formi, odnosno naciji-državi. Drugim riječima, “moderna nacionalna povijest” pojedinih nacija koja “nije u bivšoj Jugoslaviji bila dovršena” (2005: 272) naprosto se mora u cjelini dovršiti; nije je, kao neko uobičajeno potisnuto, moguće sublimirati niti pretvoriti u simptom. Kao

15 Npr. kako u okviru lokalne političke dinamike koji nudi Oraić Tolić objasniti međunarodnu rasprostranjenost srodnih formalističkih paradigmi? Zašto se one javljaju, s istim autonomističkim zahtjevima, i u kontekstima u kojima nacionalno pitanje nije akutno? Isto tako, kako unutar navodne determiniranosti Zagrebačke škole potrebom za proizvodnjom nacionalističke ideologije objasniti njen teorijski razvoj ka transnacionalnim historiografijama književnosti i transnacionalnim konceptima kao što su Flakerove “stilske formacije”? Na kraju, ako se u obzir uzme i internacionalistička usmjerenost ugrađena u historijsku intenciju same znanstvene racionalnosti nekih od začetnika i nositelja ruskog formalističkog mišljenja (npr. R. Jakobson) koje je presudno utjecalo na Zagrebačku školu, možemo zaključiti da postulacija ovakvog paralelizma između formalističkih koncepata i etnonacionalne autarkije predstavlja ne samo teorijsku nekonzistentnost, već i grubu krivotvorinu. O Jakobsonovoj kritici genetičkog historizma te slavenskog etničkog i jezičnog identiteta na pretpostavkama ruskog formalizma i strukturalističkog mišljenja u njegovim političkim spisima iz tridesetih godina dvadesetog stoljeća, može se, u kontekstu raspada Jugoslavije devedesetih godina, naći u Mikulić 1993.

naprasno prekinuta priča, ona smeta, traži da se ispriča do kraja, te realizira u svojoj cjelovitosti: "Na mitskome Balkanu velika metapriča o modernoj naciji nije bila ispričana do kraja, nego više puta zapetljavana i raspetljavana" (ibid.). Takvi neispričani, nerealizirani nacionalni identiteti, budući da su pod formalnim imperativom realizacije, u zadnjem času moderne realiziraju se nasilno i brišu granicu između "fikcije i zbilje, između epskih hajduka i postkomunističkog naroda, između politike i poetike. ... [stoga je] nedovršena povijest s početka moderne kulture", poetički se izražava Oraić Tolić, "zaplesala svoj posljednji ratni ples" (ibid. 281). Pa se tako, u krvavoj kulturološkoj nužnosti, raspala Jugoslavija.

Ako stavimo na stranu činjenicu da je ovo tumačenje izrazito upitne eksplanatorne vrijednosti, odnosno ako stavimo na stranu to da je ideološko i bez pretenzija na minimum historijske provjerljivosti i teorijske (kulturološke, sociološke, političko-ekonomske) preciznosti, izuzetno je zanimljivo to što se njime jedan kompleks povijesnih događaja ne samo radikalno estetizira, već i tumači formalistički, zakonima imanentne dinamike forme čije se hipostaziranje s kulturoloških pozicija, koje zastupa Oraić Tolić, spočitava ranijoj socijalističkoj znanosti o književnosti: "nedovršena povijest" prema Oraić Tolić nema izbora nego da se odvrti do kraja, sadržaj modernog nacionalnog identiteta mora se ostvariti u svojoj odgovarajućoj modernoj formi, državi. No pošto je zakasnila, i postmoderna već kuca na vrata, tamo će joj osnovna zadaća biti, završava Oraić Tolić analizu, kulturna briga o nacionalnom identitetu: "mali narodi kojima je bilo teško postići slobodu i stvoriti nacionalnu državu" (ibid. 282) u postmodernom globaliziranom dobu

imat će identitet u tolikoj mjeri u kojoj će raspolagati svijetom simbola. U jedinstvenome političkom i gospodarskom prostoru, kada su proizvodi, vrijednosti i ponašanja opći, jedini jamac posebnosti i identiteta bit će simbolični prostor: vlasništvo nad imaginacijom — jezik, ime, etikete. (ibid. 282)

Kao što je to uvijek slučaj s isuviše reduktivnim objašnjenjima kompleksnih društvenopovijesnih fenomena, upravo je njihova elegancija istodobno i mjera njihove vulgarnosti. Oraić Tolić vidi postmoderni, socijalno-konstruktivistički relativizam kulturologije kao dozvolu, kao alat koji nacional-humanistika može iskoristiti da pomogne naciji u njenom identitetskom samoostvarivanju unutar globalnog tržišta. Jer to i jest jedino što je ovoj perifernoj naciji u kapitalističkoj univer-

zalnosti iz strukturnih razloga preostalo — komodifikacija nacionalnog identiteta, odnosno turizam. No pravo epistemološko pitanje je, naravno, koliko je ovakva vizija humanistike rezultat proizvoljnosti i idiosinkratičnih teorijskih kontradikcija Oraić Tolić, a koliko naprosto osvajanje prostora otvorenog relativizmom postmodernog identitetskog socijalnog konstruktivizma. Drugim riječima, je li unutar te paradigme zaista dovoljno da se kaže 'identitet i kultura' pa da, prema Feyerabendovoj krilatici, doista sve može proći, uključujući i visokoideologizirane spekulacije te fantazme o identitetskim razlikama koja ne podliježu kriterijima minimalne znanstvene, materijalističke samokontrole?

Vladimir Biti: nužna forma identitetske ekspresije

Na gornje pitanje možda možemo ponuditi implicitan odgovor ako pogledamo kako se prema pitanju identiteta iz teorijski znatno dosljednije pozicije odnosi vjerojatno najtemeljitiji postmoderni kritičar epistemoloških okvira domaće književne znanosti, Vladimir Biti.

U nizu studija s kraja osamdesetih i početka devedesetih godina, Biti sistematično kritički razgrađuje dvadesetostoljetnu tradiciju domaće znanosti o književnosti i književne historiografije. Integriravši pomalo eklektički uvide teorijskih rasprava iz konteksta francuskog poststrukturalizma (poput Althusserove teoretizacije ideologije i Foucaultove analize diskursa), njemačke estetike recepcije (čitatelj kao lokus proizvodnje značenja kod Jaussa i Isera), dijaloške filozofije Mihaila Bahtina te marksističke teorije (česta referenca je althusserijanski marksizam ranog Terrya Eagletona), Biti temeljitoj kritici podvrgava epistemološke pretpostavke i teorijsku aparaturu koju je izgradila domaća teorijska proizvodnja u sklopu Zagrebačke škole. Ako bi se ova kompleksna kritička intencija pokušala sažeti, moglo bi se reći da Bitijev kritički projekt određuju tri osnovne teorijske preokupacije. Od toga su prve dvije negativne, odnosno radi se o kritikama ograničenja formalističkih ili metafizičkih koncepcija drugih autora, a treća je pozitivna, odnosno radi se o sugestiji alternativnog teorijskog pristupa. Ili još konkretnije, u slučaju prve preokupacije radi se o historističkoj kritici metafizičke dominante u domaćoj književnoj historiografiji:

Pokušat ću dakle slijediti teorijske tekstove o kojima govorim do one nesvjesne razine na kojoj njihovo razumijevanje književnosti prestaje 'biti u stanju znati sebe', tako da način kojim mu se književnost nadaje u konkretnom povijesnom trenutku spontano teorijski promovira u njezinu natpovijesnu kvalitetu. (Biti 1989: 132)

U slučaju druge, radi se o kritici književnih teorija koje ističu “estetsku funkciju kao dominantu književne umjetnosti” (ibid. 135) i negiraju njenu uronjenost u mrežu ideologiziranih diskursa te konkretne društvenopovijesne odnose. U ovom se slučaju zapravo radi o kritici formalističke koncepcije književnosti, a spominjući praškog strukturalista Mukařovskog te posebno doajena Zagrebačke škole Aleksandra Flakera, Biti piše sljedeće:

Dok vraćaju književnom djelu pomalo izgubljenju kantovsku svjedodžbu ‘svršnosti bez svrhe’ ti se ‘dogmatici forme’, kako ih je nazvao David Carroll, očituju dužnicima jednog povijesno ograničenog i u međuvremenu izjalovljenoga samorazumijevanja književnosti kao dokidatelja funkcionaliziranih odnosa u svijetu života. (ibid. 136)

Za dogmatike forme, nastavlja Biti, odnos između estetskog potencijala teksta i konkretnog čitateljevog iskustva čitanja odnos je identiteta. Ili konkretnije, inzistiranje (Flakerovo i Škrebovo) na “književnom tekstu kao polazištu književnoznanstvene analize” (ibid.), valja shvatiti u svjetlu opaske Renea Welleka o tome kako za formaliste tekst nije samo uzrok poetskog iskustva čitatelja, već je čitateljevo iskustvo upravo iskustvo teksta — u tom odnosu i formaciji “poetskog iskustva” izvantekstualni faktori i ne igraju neku ulogu.

Nakon ovako izvedene kritike, treća Bitijeva preokupacija, ona pozitivna, naznačena je u poglavlju *Povijest književnosti nakon poststrukturalizma: Kriza hegelovskih modela*. Ovdje Biti pledira za teorijsku vizuru u kojoj bi se s pozicije koja uključuje svijest o svojoj nužnoj partikularnoj ograničenosti prakticirala “apatija” promatrača naspram totalizacijskih aspiracija deskriptivnih projekata zaokružene povijesti književnosti (kao što su oni Viktora Žmegača, Milivoja Solara ili Aleksandra Flakera):

Ideologizacija jedne diskurzne odnosno nediskurzne prakse počinje onoga trenutka kad ona pokuša taj svoj partikularni ‘spoznajni predmet’ prometnuti u totalan ‘stvarni’. Tada ona uzdiže svoju figuru Drugoga u opće načelo, a svoj ideal ispravnosti proglašava važećim za sve druge. Poststrukturalisti preferiraju, umjesto tako entuzijastičkog stava, zadržati svoju teorijsku vizuru u stanju koje je Freud nazvao ‘ein kühles Wohlwollen’, a Lyotard, slijedeći ga, ‘apatijom’. Možda će taktička intervencija koja nastupa u ime trenutačno osporene i nesmještene vrijednosti biti bliža pojedinačnosti fenomena od bilo kakve generalne strategije. (ibid. 216)

Ipak, usprkos ovoj kritičkoj trijadi te težnji za osvješćivanjem i pažljivim markiranjem ideoloških koordinata pojedinačnih iskaznih pozicija, u knjizi izašloj 1994. godine pod naslovom *Upletanje nerečenog: književnost/povijest/teorija*, Biti, vjerojatno pod pritiskom teških povijesnih uvjeta u periodu raspada Jugoslavije, pišući o nacionalnom identitetu i jugoslavenskim ratovima, ponešto relativizira raniji oksimoronski koncept “apatičnog angažmana” te, znatno bitnije, poistovjećuje potencijal kulturno-identitetske ekspresije i konkretno povijesno iskustvo realizacije identiteta — na jednak način na koji književni formalisti ranije shvaćaju odnos između estetskog potencijala teksta i konkretnog čitateljevog iskustva.

Kao i Oraić Tolić u svojoj desetak godina mlađoj knjizi, Biti se u *Uplitanju nerečenog* kreće između terena povijesti književnosti i političke povijesti, a u ključnim trenucima kao centralni objekt analize izranja nacija, odnosno koncept nacionalnog identiteta. Tako poglavlje “Posezanje za povijesti — balkanski specijalitet?” sadrži kritiku binarnih opozicija na kojima je izgrađena zapadnjačka kognitivna mapa Europe te Biti u njemu dekonstruira položaj Balkana kao njezinog drugog. No još relevantnije, poglavlje sadrži i neku vrstu teoretizacije nacionalnog identiteta kao “nagona za identifikacijom” i “nagona za prisvajanjem povijesti” (1994: 125, 132) te politike kao napetosti između nagona za autentičnom identitetskom ekspresijom prosvjetiteljskog “običnog čovjeka”, “svatkovića” te intelektualca koji s njim dijeli javnu sferu i, po prosvjetiteljskom receptu, pretendira da eshatološki govori “za” svatkovića, iako bi, po Bitijevom, bilo produktivnije da “osluškuje” oslovljavajući ga pragmatično u njegovoj autentičnoj sadašnjosti:

Ako već ne političarima, onda je barem intelektualcima vrijeme za ozbiljno preispitivanje odnosa prema anonimnim masama prikraćenih. Potiskivanje njihovih legitimnih zahtjeva za identitetom moglo bi dovesti ne samo do dubokih povreda osjećaja vlastite vrijednosti i do brzog isticanja simbola solidarnosti, nego i do mnogo kobnijega samožrtvovanja u korist opojno nadmoćne cjeline. Takvom bi se fašističko-komunističkom porivu, ako nije prekasno, valjalo djelotvornije suprotstaviti, što znači strpljenjem umjesto nasiljem. (ibid. 129)

Legitimni zahtjevi za identitetom, koje upućuju “anonimne mase prikraćenih” i koje je toliko važno priznati, kulturnopovijesno između ostalog proistječu iz židovsko-grčkih “povijesnih korijena Europe”

(ibid. 132) i u svom starom, “predznanstvenom” aspektu koji je, prema Bitijevom tumačenju, mnogo rasprostranjeniji od znanstvenog, prosvjetiteljskog, povijest shvaćaju kao “zaštitnika” te poživaju “na uvriježenim i izuzetno rezistentnim identifikacijskim i legitimacijskim mehanizmima, na urođenom nagonu za samopotvrđivanjem i potrebi za razgraničenjem” (ibid. 136).

Konkretna povijesna pozadina, a do određene mjere čak i eksplicitna motivacija Bitijevog teksta i njegovih preokupacija nacionalnim identitetom, nasilnim “prisvajanjem povijesti” te razgraničenjem, jest naravno raspad Jugoslavije i formacija postsocijalističkih etnonacionalnih država. Biti ovaj raspad tumači u ključu identitetske ekspresije, kao što to čini i Oraić Tolić, pa bez obzira na to što izbjegava njezinu reduktivnu metafiziku, ostaje neosjetljiv za historijske potencijale nevidljive iz perspektive povijesti nacije kao identitetske ekspresije, odnosno perspektive koja dinamiku te povijesti zamišlja estetički, normativno-formalistički, kao kulturni sadržaj u potrazi za realizacijom kroz odgovarajuću, ekskluzivističku formu države.

Kao što je vidljivo iz gornjih citata, identitetska ekspresija, uz koju se instinktivno vezuje i “razgraničenje”, za Bitija je “urođeni nagon” i “potreba”¹⁶. Doduše, zamisao instinktivne potrebe za ekspresijom kolektivnog identiteta možda i nije previše sporna, čovjek je ipak društveno biće, no pitanje o “identitetskom instinktu” nije ključno teorijsko pitanje koje ovdje valja postaviti. Ključno je sljedeće: ako i pristanemo na to da postoji stanovit “nagon” za identitetom, to nam i dalje ne daje odgovor na pitanje koji su to povijesni uvjeti

16 Treba napomenuti da je Bitijev tekst u razradi problema identiteta zaokupljen ponajviše kolektivnim identitetom te je koncept “identitet” najčešće upotrebljavan upravo u tom, kolektivnom, značenju. No problematika individualnog identiteta i njegove kompleksnosti, inače akutna za zapadnu postmodernu misao, izranja možda pomalo iznenađujuće i više implicitno nego eksplicitno na samom kraju teksta. Pritom ostaju nerazjašnjena pitanja poput kako bi se točno odvijao prijelaz iz individualnog u kolektivno te je li završna usmjerenost teksta na individualni identitet istovremeno i sugestija da je upravo individualni identitet u svojoj fluidnoj kompleksnosti taj kojim treba nadomjestiti kolektivni. Pitanje modusa tog nadomještanja — kao i je li ono uopće strukturno moguće ako već postoji “nagon” i “potreba” za kolektivnom identifikacijom — osim sugestije da bi “trijezni intelektualci” mogli imati neku ulogu u tome, također ostaje otvoreno. Što se samog koncepta “nagona” tiče, on je u tekstu korišten u relativno općenitom značenju, shvaćamo ga kao univerzalnu strukturu na razini individue koja, ako se realizira kao kolektivni identitet, može imati i kolektivnu manifestaciju.

unutar kojih se taj nagon ima potrebu — ili nema izbora — izraziti upravo u formi nacije? Zašto je upravo etnonacionalna država forma adekvatna za historijski prijelaz iz samoupravnog socijalizma u periferni kapitalizam? Nije li se “razgraničenje” moglo obaviti i po manje ekskluzivističkom i fatalnom modelu? Biti na ovo pitanje ne samo da ne daje odgovor, već ga ni ne postavlja, odnosno materijalizaciju identitetske ekspresije u jednoj historijski uvjetovanoj formi uzima kao neizbježan i jedini mogući rezultat. Podsjetimo se na već naznačenu analogiju: kao što raniji književni formalisti koji odnos između estetskog potencijala teksta i čitateljevog iskustva shvaćaju kao odnos identiteta — estetsko iskustvo jest iskustvo teksta — tako i Biti kao formalistički čitatelj povijesti poistovjećuje *potencijal* kulturno-identitetske ekspresije i konkretno nacionalno-povijesno iskustvo — iskustvo identiteta *jest* iskustvo nacije. Pritom odgovornost za ovaj manjak teorijskog opreza i nedostatak historijske imaginacije, čiji je rezultat naturalizacija historijskog procesa uspostave etnonacionalizma kao dominantne ideologije postsocijalističkih društava, izmješta drugamo, na *svatkovića*, na “prosječnog građanina”, na onog kojeg taj identitet navodno toliko svrbi da se ne može suzbiti da ga izražava: “Potiskivanje njihovih legitimnih zahtjeva za identitetom moglo bi dovesti ne samo do dubokih povreda osjećaja vlastite vrijednosti i do brzog isticanja simbola solidarnosti [...] Pritom ne možemo polaziti od shvaćanja da smo *mi* ti koji bolje znamo što se s *njima* zapravo događa” (ibid. 129).

Pa kad se taj identitet već mora izraziti, onda je barem potrebno da se izrazi kontrolirano, “triježno”, kako se ne bi dogodio povratak potisnutog u nekoj povijesno zlokobnijoj formi:

Stoga ne treba oslovljavati neizvjesnoga adresata koji će jednom u budućnosti biti jedinstven, nego onoga koji sada očajava, koji trpi pod pritiskom političkih, socijalnih, ekonomskih i drugih antagonizama i istodobno nastanjuje različite, protuslovne povijesti. Ono što nam je danas nužno potrebno jesu dakle fina, ali životno važna razlučivanja. Čini se da bismo ih mogli očekivati jedino od trijeznih, prozaično pragmatično usmjerenih, takozvanih specifičnih intelektualaca usidrenih u svijetu života. (ibid. 139)

Trijezni, pragmatično usmjereni intelektualci oni su dakle, koji osluškuju odjeke iz “svijeta života” otkud dolaze neumoljivi *svatkovići* zahtjevi za identitetskom ekspresijom. Njihov je posao da neutraliziraju eshatološki naboj kojim odzvanjaju neki od tih zahtjeva i da stvore

misaone obrasce koji bi pomogli *svatkoviću* da se snađe u zbunjujućem prelaženju između protuslovnih povijesti koje istovremeno nastanjuje. U ovome se ogleda zanimljiv pomak od epistemološke “apatije” i etike nepripadnosti, koju je Biti preporučivao krajem osamdesetih kao nužan uvjet teorijske dosljednosti, ka nekoj vrsti političke estetike u kojoj je pažnja usmjerena na pragmatična “razlučivanja”, odnosno u kojoj intelektualac postaje neka vrsta kustosa, tumača “finih razlika”, empatični *life coach* koji očajnom *svatkoviću* ne nameće, već pomaže da realizira protuslovne identitete koji ovaj već ionako nastanjuje. Intelektualac dakle, unutar kulturne sfere, ne pristaje na proročanstvo prosvjetiteljske racionalnosti, već aktivira znatno skromniju, vrtlarsku *phronesis* koja postepeno može pomoći da se stvore uvjeti međusobne razumljivosti identitetske kompleksnosti pojedinaca, ili barem uvjeti za razumljivost prava na ekspresiju identitetske kompleksnosti.

Ovakva kulturalistička zamisao, usprkos proklamiranoj brizi za *svatkovićevu* protuslovnost i pritiske kojima je izložen, ipak zakazuje upravo u ovoj svojoj primarnoj misiji i na *svatkovića* projicira problematiku karakterističnu za svoju partikularnu (klasnu) poziciju. Jer kao što pokazuju najnovija društvena istraživanja početaka postsocijalističke tranzicije¹⁷, raspad Jugoslavije i nagla uspostava hegemonije etnonacionalizma nisu rezultat fatalne erupcije, iznenadnog loma koji se mora tumačiti kao povratak potisnutog (identiteta). Umjesto toga, ovo krvavo povijesno iskustvo rezultat je kulminacije složene društvene dinamike u kojoj se “identitetski poriv”, kanaliziran kroz etnonacionalističku formu, mora shvatiti kao čista kontingencija, logična, ali heteronomna adaptacija na dinamiku promjene materijalnih uvjeta u kojima se odvija društvena reprodukcija. Da bi se uvidjelo koliko je problematično uzimati identitet kao okosnicu objašnjenja procesa raspada jugoslavenske federacije, ne treba čak ni osluškivati isuviše pažljivo, dovoljno je doslovce pogledati što kaže *svatković* kad ga se pita koji su mu zapravo historijski prioriteti: u istraživanju jav-

17 U radu “Jugoslavensko radništvo u tranziciji: ‘Borovo’ 1989.” Sven Cvek, Snježana Ivčić i Jasna Račić opisuju transformaciju tranzicijskih društvenih sukoba čiji je karakter krajem osamdesetih primarno klasni, u sukobe početkom devedesetih čiji karakter postaje etnonacionalni. Pritom analiziraju strukturne promjene iz tog perioda (npr. ukidanje samoupravljanja) te, kako pišu u sažetku rada, “materijalne i ideološke uvjete za podjele među radnicima ‘Borova’, koje u tom trenutku nemaju etnički/nacionalni predznak, već se stvaraju oko problema raspodjele sve oskudnijih materijalnih resursa” (Cvek et al. 2015: 7).

nog mnijenja koje je za tjednik *Danas* u Hrvatskoj u ljeto 1990., dakle pred sam rat kad su tenzije već itekako bile prisutne, proveo politolog Dejan Jović, prioritetni politički problemi su “ekonomija” i “socijalni problemi” na prvom i drugom mjestu, a prvi problem koji je moguće dovesti u vezu s identitetom — iako i tu treba primijetiti da se vjerojatno radi o političko-ekonomskom, a ne kulturnom konceptu — jest treći po redu, “suverenitet Hrvatske”. Prvi eksplicitno identitetski problem, “međunacionalni odnosi u Hrvatskoj”, tek je peti (Jović 1990: 26–7). Dopustimo si stoga i završnu vulgarnost i sjetimo se Černiševskog koji nas podsjeća da *svatković*, ako ga zaista pitamo, obično posve trijezno odgovori: “najprije kobasice, a tek onda Shakespeare”.

Upravo nam, dakle, pragmatična usmjerenost mišljenja sugerira da zabrinutost za *svatkovićev* kompleksni identitet, ono što Biti naziva trijeznom pragmatičnošću intelektualca, ne može biti nego neka vrsta dimne zavjese, ideološke projekcije intelektualne klase koja traži uporišnu točku za projekt poljuljan kataklizmom rasapa prosvjetiteljske kulture i njenih institucija u osvjetljenje kapitalističke postmoderne na periferiji.

Identitetska forma kao proizvod

Na kraju, pokušajmo sažeti sve što je dosad rečeno u odgovoru na sljedeće pitanje: kako u širem historijsko-materijalističkom okviru, koji smo naznačili na početku, objasniti simptomatiku teorijskih nedosljednosti domaće humanistike i brzi povratak formalizma/imanentizma na pozornicu s koje je svojevremeno tek bio sišao?

Prvo, književni formalizam u centru svjetskog sistema, tj. u Sjedinjenim Američkim Državama, kao dominanta na akademskom polju nestaje i mjesto ustupa poststrukturalističkoj eksploziji otprilike točno u trenutku u kojem se prvotni poslijeratni transnacionalni mehanizam i institucionalni okvir akumulacije kapitala¹⁸ destabilizira i zamjenjuje novim režimom akumulacije u kojem ključnu ulogu ima globalna fluktuacija financijskog kapitala. U tom trenutku počinju cirkulirati i postmoderni koncepti diskursa i fluidnog identiteta kao jedan od izraza onog što je Fredric Jameson nazvao “kulturnom logikom kasnog kapitalizma”. U centru svjetskog sistema, dakle, promjena režima akumulacije iz modernog fordističkog u postmoderni post-fordistički,

18 Za temeljit pregled povijesti političke ekonomije tog perioda i jaku tezu o učvršćivanju regulatornog okvira za transnacionalnu akumulaciju kapitala prema modelu i pod ključnim utjecajem američke države, vidi Panitch i Gindin 2014.

koincidira s eliminacijom formalizma kao legitimne metode znanstvenog mišljenja književnosti/kulture. No, kao što smo već rekli slijedeći Nilgesa, formalizam na početku 21. stoljeća u centru doživljava zamjetan *come back*, a objašnjenje za to moguće je još jednom pronaći u vezi između filozofske i strukturne forme, odnosno moguće je težnju za povratkom stabilnim disciplinarnim strukturama u američkoj humanistici objasniti kao jednu moguću filozofsku formu odgovora na krizu humanistike u korporativnom sveučilištu u periodu strukturne krize sustava. Nilges na kraju smjelo zaključuje kako se “učinak strukturne krize na društvenu dimenziju na filozofskoj razini” može u filozofiji registrirati kao “efektivno i konačno pokapanje postmodernog projekta” (Nilges 2009: 75). Drugim riječima, neoformalizam označava obrambeni mehanizam humanističkog mišljenja suočenog s krizom disciplinarnog identiteta i institucionalne stabilnosti. Forma, kao utočište ne od postmoderne, već od kolapsa postmoderne, nostalgična je reminiscijencija, nemoguća želja za povratkom u sigurne vode socijalne države i autonomije znanstvene proizvodnje.

Čini se da se sličan zaključak može povući i u domaćem kontekstu: s određenim lokalno uvjetovanim razlikama u temporalitetu, formalizam/imanentizam dominira kao forma mišljenja kulturne proizvodnje više-manje tijekom čitavog perioda socijalističke države blagostanja. Krajem osamdesetih i početkom devedesetih on je u akademskom polju doveden u pitanje, no rezidualni oblici formalizma/imanentizma gotovo istovremeno s njegovim kritičkom diskreditacijom na području književnosti vraćaju se kao preferirani model kulturalističke analize nacionalnog identiteta. Kod nas se, dakle, kulturološki povratak formalizmu/imanentizmu ne događa kao simptom kolapsa postmoderne, već upravo suprotno, kao simptom njenog ranijeg trijumfa koji se na periferiji društveno registrirao kao raspad socijalističkog modela i federativne multietničke države. No u oba slučaja, formalizam/imanentizam javlja se kao odgovor na ozbiljne krize institucionalnog okvira kojim se regulira proizvodnja znanja.

Ako je socijalistička država blagostanja sa svojim prosvjetiteljskim institucijama materijalna pretpostavka nastanka¹⁹ i reprodukcije for-

19 Ovo potvrđuje i sama Oraić Tolić u jednom od tekstova o Zagrebačkoj školi u kojem navodi kako je “izgradnja institucija” jedan od ključnih aspekata škole, te dodaje i sumornu spekulaciju o tome kako provedba Bolonjskog procesa na zagrebačkom Filozofskom fakultetu, koji je bio krovna institucija djelatnosti Zagrebačke škole, znači da su “tom Fakultetu u dosadašnjem obliku dani, čini se, odbrojani.” (2004: 24).

malizma/imanentizma, njena destabilizacija u fazi propasti socijalizma i integracije novonastale države u svjetski kapitalistički sistem, motivira reaktivaciju formalističke analitike u pokušaju da se ponudi nostalgичno kulturno rješenje za širi institucionalni problem u kojem se nalazi humanistika. Koncepti autonomne identitetske ekspresije postaju lijek za nelagodu kapitalističke supsumcije. A da ta nelagoda zaista postoji potvrđuju nam i analogni strahovi Bitija i Oraić Tolić od kulturne dinamike kapitalističke globalizacije²⁰. Povratak formalizmu/imanentizmu, proizlazi iz ovoga, nije dakle teorijska omaška ili metodološka nedosljednost, već simptom kulturne (a uz to i institucionalne i epistemološke) nesigurnosti u vezi sudbine nacionalnog identiteta — odnosno kulturne proizvodnje koja se odvija u okviru nacije-države i uvelike se oslanja na nacionalne tradicije, kanone i institucije — kod građanskih humanističkih intelektualaca na periferiji.

Ako je u centru s vrhuncem u zadnja dva desetljeća dvadesetog stoljeća kulturna logika kasnog kapitalizma svoj izraz našla u pluralističkoj politici identiteta i mikroidentitetskom ekspresivizmu (da bi onda posljednja strukturna kriza motivirala povratak formalizmu i tradicionalnim disciplinarnim granicama), na periferiji je u istom periodu analogna logika svoj izraz našla u ekskluzivnom etnonacionalizmu i formalizmu/imanentizmu kao njegovom teorijskom izrazu u kulturologiji. Koncept identiteta u suvremenoj kulturološkoj aparaturi na postsocijalističkoj, postjugoslavenskoj periferiji u tom kontekstu čvrsto je vezan sidrom nacije i rijetko je prema uzoru na modele iz centra dosljedno koncipiran kao otvoren i fluidan. Budući da je formiran kao simptom postsocijalističke kataklizme, kao takav i dalje funkcionira kao imaginarno utočište od njenih posljedica. Ovako postavljena stvar, rekao bih, dobro nadopunjuje teoretizaciju postmodernih nacija koju je ponudio Rastko Močnik prema kojem se u postmoderni ne konstituira izvorna devetanestostoljetna nacija, već nasilna identitetska zajednica. Kako piše Dinko Kreho tumačeći Močnika, taj identitetski nacionalizam

20 Biti tako piše, uspostavljajući analogiju između “volje za samoodređenje” u zemljama Srednje i Istočne Europe i “prenadraženih [...] etničkih grupnih identiteta” u SAD-u: “Svakako, obje te pojave valja u jednakoj mjeri promatrati kao reakciju identifikacijske potrebe u širokim slojevima stanovništva na pritisak rastućih političkih i gospodarskih sistema koji ih sile na neograničenu interakciju [...]” (Biti 1994: 126–7). Mišljenje Oraić Tolić na temu globalizacije već je citirano ranije u ovom tekstu.

nema prosvjetiteljskih pretenzija: on se rukovodi idealom male, paranoične zajednice, u kojoj je široka i inkluzivna podloga nacionalne tradicije [iz 19. stoljeća] zamijenjena monolitom nacionalnog *identiteta*. Umjesto političke borbe, identitetski nacionalizam propisuje homogenu nacionalnu *kulturu* kao okvir u kojem se sve političke razlike imaju dokinuti [...] Sukladno tome, uloga književnosti nije, kao u romantičarskoj predodžbi, da otvara teren za politiku — nego, posve suprotno, da bude zamjena za nju. [...] univerzitetske katedre bosnistike, kroatistike, srbistike, itd. danas ne predstavljaju mjesta gdje se, u romantičarskom maniru, 'izmišlja tradicija'. One nisu zainteresirane za izgradnju nacionalnog mita, nego tek za opsesivno istraživanje skliske, neuhvatljive supstance nacionalnog identiteta. (2015: 28)

Koncept nacije u kojem se proturječja i razlike dokidaju u estetiziranoj autonomnoj cjelini svakako je neugodno blizak poznatoj Benjaminovoj tezi o estetizaciji politike karakterističnoj za fašizam. No ovdje ga treba promatrati u njegovoj konkretnoj društvenoj funkciji: za post-socijalističku periferiju ovaj koncept je prikladan ne samo zbog svoje ideološko-disciplinarne uloge, već i zbog toga što otvara priliku za izgradnju kulturne platforme za integraciju u globalno kapitalističko tržište. Kao što smo već ustvrdili, nakon devastacije industrijske proizvodnje i uz nju vezanih klasnih pozicija u procesima restauracije kapitalizma i integracije u globalnu podjelu rada, utješna fantazma o nacionalnom identitetu gotovo da i jest jedina stvar koju je na post-socijalističkoj periferiji još moguće proizvoditi²¹. S fatalnom nelagodom ove činjenice moguće se suočiti jedino ako je promotrimo u njenoj strukturnoj dimenziji i historijskoj uvjetovanosti, i jedino ako demistificiramo koncept identiteta definirajući ga u kontingenciji njegove

21 Ova nezgodna činjenica osviještena je i na institucionalnim razinama s kojih se u najširem smislu regulira oblik, razvoj i funkcija proizvodnje znanja i nacionalne kulture. Pa tako državni *Plan razvoja istraživačke i inovacijske infrastrukture u Republici Hrvatskoj*, dokument koji je 2014. godine proizvelo Ministarstvo znanosti, obrazovanja i sporta navodi: "Kultura leži u središtu svakog razvoja. Ona obilježava pojedina društva i društvene skupine. Sustavnoj brizi o hrvatskoj baštini mora se stoga posvetiti posebna pažnja kako bi se u globalizacijskim procesima sačuvao hrvatski identitet. Kulturni sektor može postati i pokretač gospodarskih aktivnosti te, povezan s gospodarstvom, posebice turizmom, pomoći općem gospodarskom razvoju i zapošljavanju" (MZOS 2014: 33).

društvene uloge, odupirući se izazovima estetskih tumačenja. To je pak temeljito izvedivo jedino unutar dosljedne historijsko-materijalističke eksplanatorne matrice prema kojoj bi se trijezna orijentacija humanističkih istraživanja trebala kretati. ■



Literatura

- Biti, Vladimir. 1989. *Pripitomljavanje drugog: Mehanizam domaće teorije*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Biti, Vladimir. 1994. *Upletanje nerečenog: Književnost/povijest/teorija*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Brenner, Robert i Mark Glick. 1991. "The Regulation Approach: Theory and History". U: *New Left Review* I, 188: 45–119.
- Car, Milka. 2009. "Književnost i povijesni svijet Zdenka Škreba i teorija fikcionalnosti". U: *Umjetnost riječi* 53, 3–4: 153–167.
- Cvek, Sven, Snježana Ivčić i Jasna Račić. 2015. "Jugoslavensko radništvo u tranziciji: 'Borovo' 1989.". U: *Politička misao* 52, 2: 7–34.
- Callinicos, Alex. 2006. *Universities in a neoliberal world*. London: Bookmarks.
- Dukić, Davor. 1995. "Promišljanje književne historiografije u hrvatskoj znanosti o književnosti". U: *Trag i razlika: Čitanja suvremene književne teorije*. Ur. Vladimir Biti, Nenad Ivić i Josip Užarević. Zagreb: MD & Hrvatsko društvo za društvene i humanističke znanosti.
- Dukić, Davor. 2009. "Kultura — zapostavljen pojam u počecima moderne hrvatske znanosti o književnosti". U: *Umjetnost riječi* 53, 3–4: 137–152.
- Dutton, Denis. 2009. *The Art Instinct: Beauty, Pleasure, and Human Evolution*. New York: Bloomsbury Press.
- Gupta, Suman, Jernej Habjan i Hrvoje Tutek. 2016. *Academic Labour, Unemployment and Global Higher Education: Neoliberal policies of Funding and Management*. London: Palgrave Macmillan.
- Jessop, Bob i Ngai-Ling Sum. 2006. *Beyond the Regulation Approach: Putting Capitalist Economies in Their Place*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Jović, Dejan. 1990. "Što mislite da je prioritetno u programu nove Vlade?". U: *Danas: informativno-politički tjednik* 9, 437: 26–27.
- Krašovec, Primož. 2011. "Realna sumpsumcija u hramu duha: Klasna borba u univerzitetskom polju". U: *jugoLink. pregled postjugoslovenskih istraživanja*, 1,1, 33–54.
- Kreho, Dinko. 2015. "Regija i(li) Jugoslavija: 'Regionalna komparatistika između tržišta, kulture i politike'. U: *k. — studentski časopis za književnost, književnu i kulturalnu teoriju* 8, 12: 22–37.
- Levine, Caroline. 2015. *Forms: Whole, Rhythm, Hierarchy, Network*. Princeton: Princeton University Press.
- Levinson, Marjorie. 2007. "What Is New Formalism?". U: *PMLA* 122, 2: 558–569.
- Lesjak, Carolyn. 2013. "Reading Dialectically". U: *Literary Materialisms*. Ur. Mathias Nilges i Emilio Sauri. New York: Palgrave Macmillan.
- Mikulić, Borislav. 1993. "Semiotika i panslavizam. O mjestu Evrope u

- neonacionalističkom diskursu Istoka". U: *Filozofija u pretilo doba. Eseji o figurama reprezentacije filozofije naspram politike* (dio IV), *Treći program hrvatskog radija*, br. 40, 1993, str. 100–112 (Kronika devedesetih, ožujak 1993, ur. Kiril Miladinov). Sada u: B. Mikulić. 2015. *Trg izgubljene Republike i druge uzorite priče 90ih*, Zagreb: Arkzin, 103–108.
- Ministarstvo znanosti, obrazovanja i sporta. 2014. *Plan razvoja istraživačke i inovacijske infrastrukture u Republici Hrvatskoj*. Internet. 24. studeni 2016.
- Moretti, Franco. 2005. *Graphs, Maps, Trees: Abstract Models for a Literary History*. London: Verso.
- Nilges, Mathias. 2009. "Marxism and Form Now". U: *Mediations* 24, 2: 66–89.
- Oraić Tolić, Dubravka. 2004. *Aleksandar Flaker i Zagrebačka škola*. U: *Oko književnosti: Osamdeset godina Aleksandra Flakera*. Ur. Josip Užarević, Zagreb: Disput, str. 21–38.
- Oraić Tolić, Dubravka. 2005. *Muška moderna i ženska postmoderna: Rođenje virtualne kulture*. Zagreb: Naklada Ljevak.
- Oraić Tolić, Dubravka. 2009. "Viktor Žmegač i Zagrebačka škola". U: *Umjetnost riječi* 53, 3–4: 185–206.
- Panitch, Leo i Sam Gindin. 2012. *The Making of Global Capitalism: The Political Economy of American Empire*. London: Verso.
- Roggero, Gigi. 2011. *The Production of Living Knowledge: The Crisis of the University and the Transformation of Labor in Europe and North America*. Prev. Enda Brophy. Philadelphia: Temple University Press.
- Slaughter Sheila i Gary Rhoades. 2004. *Academic Capitalism and the New Economy: Markets, State, and Higher Education*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Szadkowski, Krystian. 2013. "University's Third Mission as a Challenge to Marxist Theory". U: The Center for Public Policy Studies (Poznan University), Research Paper Series 36. Internet. 2. prosinca 2016.
- Škreb, Zdenko. 1998. *Književne studije i rasprave*. Zagreb: Alfa.
- Udier, Sanda Lucija. 2011. "Jezik književnosti u modernome hrvatskome jezikoslovlju i književnoj znanosti". U: *Kolo* 19, 5–6: 135–178.
- Užarević, Josip. 1995. "Znanost o književnosti i teorija interpretacije". U: *Trag i razlika: Čitanja suvremene književne teorije*. Ur. Vladimir Biti, Nenad Ivić i Josip Užarević. Zagreb: MD & Hrvatsko društvo za društvene i humanističke znanosti.
- Užarević, Josip. 2015. "Zagrebačka stilistička škola i ruski formalizam". U: *Forum* 4–6: 512–551.
- Warwick Research Collective. 2015. *Combined and Uneven Development: Towards a New Theory of World Literature*. Liverpool: Liverpool University Press. 

II.

**MATERIJALIZMI
U FILOZOFIJI /
PROGRAMI I
KONTROVERZE**

Goran Kardaš

**Naturalizam,
empirizam
i hedonizam
arhajskog indijskog
materijalizma**

Premda se indijska filozofska tradicija često i paušalno karakterizira kao prekomjerno “spiritualistička”, pa otuda teško odvojiva od religije i religioznosti, istina je posve i radikalno drugačija. Činjenica je, dakako, da najstariji primjerci indijske (proto)filozofske misaonosti i refleksivnosti (*upanišade*) neposredno nasljeđuju mitološko-ritualnu konfiguraciju prastarog vedskog razumijevanja poretka stvari u pokušaju da dopru do “bića kao bića” (*ātman, brahman*)⁰¹, no taj je pokušaj veoma brzo bio izazvan racionalno-kritičko-skeptičkim nastojanjima da se svijet pokuša sagledati i rastumačiti bez pozivanja na ono što je prethodno utvrđeno i zadano ili “objavljeno” tradicijom.⁰²

Glavni dionici toga misaonog “pokreta otpora”, koji se oblikuje sredinom prvoga milenija pr. n. e. ili nešto ranije, bili su mnogobrojni slobodni mislitelji čija filozofska stajališta variraju od spoznajnog skepticizma, moralnoga relativizma i hedonizma do metafizičkog materijalizma i determinizma. Svima su im zajedničke sljedeće pozicije:

1. Kritika svake religioznosti (besmislenost i beskorisnost religijskih rituala) i “objavljenih istina”; nijekanje posebnoga ontološkog statusa duše ili “sebstva” (*ātman*) i općenito svake “onostranosti” (*paraloka*) odnosno “života poslije smrti” (odbacivanje teorije o preporođanju).

01 Taj prijelaz “iz mita u filozofiju” u Indiji je, za razliku od Grčke, jasno tekstualno posvjedočen. Najstarije upanišade (Bṛhadāraṇyaka i Chāndogya, 9–8. st. pr. n. e.) sadržajno jasno reflektiraju taj prijelaz koji se, prema mome mišljenju, okvirno ostvaruje u tri stadija: mitski izvještaj o genezi svijeta i bića (“realizam” mita) — mit zapravo govori o nečem drugom (“simbolizam” mita) — mit je zapravo metafora iza koje mudrac razotkriva ontološku dubinu svijeta (“ontologija” mita). Ovaj treći stadij zapravo posve dokida mitološki jezik i diskurs i s njime u Indiji započinje filozofija u užem smislu (potraga za “bićem kao bićem”).

02 Tragove upotrebe “racionalne metode” koja vodi spoznaji najviše istine ili je barem potkrepljuje možemo naći već kod najstarijih upanišadskih mudraca poput Uddālaka i Yajñavalkye. Tako se primjerice početna Uddālakina premise o izvornosti bića (*sat*) temelji na racionalnoj argumentaciji (biće ne može nastati iz ne-bića). Dapače, Uddālaka opravdava svoja ontološka razmatranja pozivanjem na promatranje konkretnih fenomena prizivajući čak i eksperimentalnu metodu (npr. ovisnost uma o hrani pokusom ustezanja od hrane); usp. Chāndogya-upanišad, VI; usp. također A. K. Warder, *Indian Buddhism*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1970, str. 31–2; također, K. N. Jayatilke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Motilal Banarsidas, Delhi, 2004 (1963), str. 33–36.

2. Metafizički determinizam i naturalizam: stvari i procesi se odvijaju prema unaprijed zadanoj prirodi samih stvari i procesa. Ne postoji mogućnost izvanjskoga djelovanja (slobodna volja, Bog, itd.) na njih.
3. Moralni skepticizam i inaktivizam: ne postoji moralni zakon, bilo vanjski bilo unutarnji. Moral nije inherentan u prirodnim procesima, stoga je fikcionalan i štetan. "Uvećanje ugone" ili "izbjegavanje neugode" je otuda jedini smisleni motiv djelovanja.
4. Radikalni empirizam u spoznaji: spoznatljivo je jedino ono što je u dosegu percepcije (odbacivanje inferencije, ekstrasenzorne percepcije, *yoge*, itd.)

U ovome radu ću pokušati detaljnije ocrtati filozofske pozicije arhajskog indijskog materijalizma i ukazati ukratko prema kraju rada na mogući njegov utjecaj na oblikovanje klasične indijske filozofije.

Problem izvora i identifikacije

Premda se u sekundarnoj literaturi o indijskome materijalizmu taj pravac često tretira kao neka jedinstvena filozofska pojava od arhajskih početaka do njegovog klasičnoga izraza u prvoj polovici I. milenija n. e., istina je da ni blizu nije moguće povući i pratiti jasnu liniju njegova razvoja. Stoga je primjerenije podijeliti tu filozofsku tradiciju na dva dijela: protomaterijalizam kao "nakupina" raznovrsnih i nesistematičnih ali sličnih pozicija te materijalizam kao jasna i zaokružena (sistematska) filozofska doktrina (*darśana*). Problem je, međutim, što smo u oba slučaja suočeni s nedostatkom izvornih tekstova i naše znanje o toj tradiciji isključivo se bazira na sačuvanim fragmentima iz tekstova njima često suprotstavljenih filozofskih škola (koji su otuda potencijalno dvojbene autentičnosti) kao i njihovim, često otvoreno neprijateljskim i nekritičkim, osvrtima na materijalističku filozofsku poziciju.

Protomaterijalizam

Najstarije tragove toga filozofskog usmjerenja u Indiji zatičemo u starom buddhističkom kanonu (*Tipiṭaka*), u onome njegovom dijelu koji je sačuvao Buddhine govore (*sutte*). Tako *Sāmaññaphala-sutta* (*Dīgha nikāya* 2) bilježi učenja nekoliko "heretičkih" učitelja, Buddhinih suvremenika:

- a) *Pūraṇa Kassapa*. On je u potpunosti nijekao moralni kauzalitet i posljedično zakon *karmana*. Nikakvo djelo, dobro ili loše, ne proizvodi nikakav učinak niti na bilo koji način utječe na budućnost:

“... onomu koji ubija živo stvorenje, koji uzima što mu nije dano... koji govori lažno, u njemu tako čineći nema nikakve krivice... Zaputio se on na sjevernu obalu Gangesa, dajući milostinju, nudeći žrtve, nikakva zasluga mu iz toga neće proizaći, nikakvo uvećanje zasluge. U velikodušnosti, u samoovladavanju... u govorenju istine, nema zasluge niti uvećanja zasluga.” Njegovo se učenje u kanonu naziva *akiriya* (“nedjelovanje”)⁰³.

- b) Makkhali Gosāla. Taj je učitelj bio vođa sljedbe *ājivika* (“koji slijede životna pravila”) a zastupao je krajnji fatalizam posve nijećući uzrok (*hetu*) moralnog propadanja i spasenja. Otuda se njegovo učenje naziva *ahetu-vāda* (“nauk o ne-uzročnosti”): “Nema nikakvog uzroka, bližeg ili daljeg, za izopačenost bića... ili za ispravnost bića. Postignuće bilo kojeg stanja... ne ovisi ni o vlastitim djelima, ni o djelima drugoga, niti o ljudskom nastojanju... Sva su bića bez vlastite snage. Ona su vezana svojom sudbinom (*niyati*), nužnim uvjetima razreda (bića, op. a.) kojem pripadaju... I u skladu sa svojim položajem u jednom ili drugom od šest razreda ona iskušavaju patnju ili sreću... Postoji osam milijuna i četrismo tisuća razdoblja unutar kojih će budale, jednako kao i mudraci, lutajući svijetom doći do kraja patnje.”
- c) Ajita Kesakambali. Stariji Buddhin suvremenik (6–5. st. pr.n.e.), vjerojatno prvi poznati indijski (proto)materijalist, bio je krajnji nihilist i buddhistička ga tradicija uzima kao glavnog predstavnika materijalizma⁰⁴: “Ne postoji ni plod niti učinak dobrih i loših djela. Ne postoji ovaj niti onaj svijet... Ne postoje u svijetu isposnici i brahmani koji su dosegli najvišu točku... I koji su spoznavši sâmi ovaj i onaj svijet učinili svoju mudrost znanu drugima. Ljudsko je biće sastavljeno od četiri elementa⁰⁵... Budale i mudraci, jednako, po raspadu tijela bivaju odsječeni, uništeni i nakon smrti prestaju biti.” Ajita je posljedično, za razliku od *ājivika*, zagovarao potpunu slobodu volje shvaćenu kao samovolju (*yadr̥cchā-vāda*, “nauk o djelovanju po volji”). Njegovo učenje Buddha naziva *ucchedavāda*,

⁰³ Usp. Warder, op. cit., str. 39.

⁰⁴ Usp. P. Harvey, *An Introduction to Buddhism*, CUP, Cambridge, 1990, str. 14.

⁰⁵ Po smrti “zemljani dio” u čovjeku se vraća u zemlju, fluidi se vraćaju u vodu, toplina u vatru, “zračni dio” u zrak, a osjetilne sposobnosti (pet osjetila i um) u prostor.

“anihilacionizam”, a jainisti *tajjivataccharāvāda*, “učenje o identitetu duše i tijela”. Obje tradicije mu pripisuju hedonističku devizu: “jedi, pij i vjenčaj se!”

- d) Pakudha Kaccāyana. Pripadao je redu *ājīvika* i zagovarao neki oblik primitivnog metafizičkog realizma⁰⁶: “Ovih sedam stvari... nije stvoreno niti postoji uzrok za njihovo stvaranje... one se ne kreću, niti se mijenjaju (*na vipariṇāmantī*)... A kojih je to sedam? Četiri elementa, zemlja, voda, vatra i zrak, sreća, patnja i sebstvo kao sedma.” Te su “supstancije” posve odvojene i ne dolaze u međusobni doticaj (*na aññamaññaṃ*).
- e) Saṅjaya Belaṭṭhiputta. On je predstavljao skeptički ili agnostički pravac mišljenja. U džungli sukobljenih mišljenja o religijskim i filozofskim stvarima, Saṅjaya se odbijao prikloniti bilo kojem gledištu držeći da je znanje nemoguće i da svaka potraga za njim na koncu dovodi do duševnoga nemira budući je obremenjena silnim proturječjima.⁰⁷ Stoga je zastupao krajnji skepticizam: “Ako me pitaš postoji li drugi svijet, ako bi smatrao da postoji drugi svijet, bih li to tebi priopćio? Ja ne kažem to. Ne smatram da je tako. I ne smatram da je drugačije (tj. suprotno). Niti to niječem. I ne kažem da niti je niti nije drugi svijet (dosl. ne kažem ‘ne ne’).”

Iz tih sačuvanih fragmentarnih navoda jasno se ocrtava filozofska pozicija te skupine mislitelja: Prvo, većina njih nijeće postojanje moralnog kauzaliteta koji je, barem prema klasičnoj formulaciju kako u Indiji tako i na Zapadu, osnovna pretpostavka svrhovitog (moralnog) djelovanja. U indijskom slučaju svrhovito djelovanje se tumači u kontekstu predvidljivih učinaka obrednoga čina (starije, vedsko razdoblje gdje se moralno razumijeva kao obredno) ili predvidljivih učinaka univerzalno važećeg “impersonalnog” zakona retribucije čina (tzv. zakon *karmana* formuliran od razdoblja *upanišada* naovamo). U oba slučaju na djelu je stroga kauzalna forma odnosa uzrok-činak, ali ta forma ne implicira fatalizam zato jer sam moralni činitelj (ili žrtvovatelj) odlučuje kakav će tip djelovanja poduzeti i shodno tome kakav će kauzalni niz pokrenuti. Stoga će glavni Buddhin prigovor strogim determinističkim kauzalnim teorijama prvenstveno biti da su one pogubne za mogućnost mentalnog kultiviranja i općenito za mogućnost

⁰⁶ Usp. Jayatilleke, op. cit., str. 142.

⁰⁷ Usp. Harvey, op. cit., str. 14 i Warder, op. cit., str. 41.

samotransformiranja zato jer ne ostavljaju mjesta osobnoj odluci ili “inicijativi” (*ārabhadhātu*) odnosno “osobnom naporu” (*attākāra*).⁰⁸

Protomaterijalistički mislitelji očito, odbijaju prihvatiti ideju nekog objektivnog moralnog poretka zato jer zakonitost moralnoga djelovanja nadilazi mogućnost spoznajne verifikacije, i drugo, možda i važnije, zato jer bi priznavanje takvog zakona uvelo na mala vrata ideju transcendencije tj. nekog reda stvari koji je nadređen ili u nekom odnosu drugosti spram onog očitovanog.⁰⁹ Odbacivanjem moralnoga kauzaliteta može se jedino prispjeti “etičkim” pozicijama koje se temelje na strogom (pre)determinizmu (fatalizam Makkhali Gosāle) i strogom indeterminizmu (samovolja Ajita Kesakambale). Oba ekstrema u potpunosti niječu utjecaj izbora i odluke na formiranje moralnoga i općenito praktičnog univerzuma. Također, kod Ajita Kesakambalija i Pakudha Kaccāyane nalazimo formulacije koje će postati kamenom temeljcem metafizičkog materijalizma u klasičnome razdoblju, pa čak i klasičnog metafizičkog realizma i kategorizma “ortodoksne” *vaiśeṣike*. To je učenje o četiri tvarna pra-elementa kao jedinim konstituensima ili principima svijeta čiji suodnos konstituira svu njegovu raznolikost.

Pokušavajući, očito, filozofijski elaborirati zašto je slobodna volja kao faktor sukreiranja (barem ljudskoga) svijeta nemoguća¹⁰ i zašto je suvišan koncept Boga (ili sličnoga prvoga uzroka) za tumačenje prirode stvarnosti, indijski filozofi iz ove tradicije mišljenja razvili su koncept “inherentne prirode” (*svabhāva*). Taj se koncept prvi puta spominje, premda nažalost bez daljnje elaboracije, u *Śvetāśvatara-upa-niṣadi* (cca. 4. st. pr. n. e.) koja navodi nekoliko ondašnjih pozicija po pitanju prvoga uzroka ili “uzroka svijeta” (*jagatkāraṇa*): tvarni elementi (*bhūtāni*), sudbina ili nužnost (*niyati*), vrijeme (*kāla*), slučajnost (*yad-ṛcchā*), vlastita odnosno inherentna priroda (*svabhāva*), itd. (I 2–3.). Sve te pozicije, osim vremena i inherentne prirode, mogle bi se pridružiti gore spomenutim arhajskim filozofima. U svakom slučaju, od svih

08 Usp. Warder, op. cit., str. 38–39; Jayatilleke, op. cit., str. 444–446.

09 Iz nekih kasnijih indijskih izvora saznajemo da je glavna agenda indijskih materijalista bila prvenstveno destruirati samu ideju religioznosti i onostranosti, a tek sekundarno ili posljedično konstruiranje afirmativnog filozofijskog sustava.

10 Prema deterministima, iluzija slobodne volje proizlazila bi iz iluzije mogućnosti odabira. Ja ispred sebe mogu imati opcije A, B, C..., međutim, za koju god se opciju “odlučio”, moj izbor je već unaprijed determiniran i prije samoga odabira. Jasno je da je pod vidom radikalnog determinizma besmisleno moralno, religijsko itd. nastojanje.

navedenih, koncept inherentne prirode najbolje je obrađen u nešto kasnijim tekstovima koji su ujedno sačuvali i nekolicinu vjerojatno izvornih fragmenata (npr. buddhistički pisac Aśvaghoṣa, 1. st., knjiga *Mokṣadharmaparvan* epa *Mahābhārata*, itd.). Sve to govori da je teorija o inherentnoj prirodi možda bila i najutjecajnija materijalistička teorija u razdoblju nakon Buddhe a prije formiranja klasične materijalističke škole. Donosimo prijevod nekoliko karakterističnih fragmenata¹¹:

“Dobro (*śubha*) i loše (*aśubha*), egzistencija (*bhāva*) i neegzistencija (*abhāva*) nastaju prirodno (sami sobom određeni, *svābhāvika*); stoga je svaki napor (*prayatna*) uzaludan (*mogha*).”

“Tko oblikuje oštrinu bodlje? Zašto plamen isušuje vlagu? Sve se to događa prema inherentnoj prirodi (prirodnim ili urođenim razvojem, *svabhāvatas*).”

“Sve ovo što se pojavljuje (*pravṛtta*) i nestaje (*nivṛtta*), pojavljuje se i nestaje u skladu s vlastitom prirodom (*svabhāvatas*). Onaj koji sebe motri kao ne-agenta (*nāham kartā*) (djelovanja) ispravno motri.”

“Podrijetlo svih stvari je neovisno o bilo kakvim (izvanjskim) uzrocima (*sarvāhetunirāśa*). Čak ni sama stvar nije svoj vlastiti uzrok (*na...svamāpi kāraṇam*).”

“Patnja (*duḥkha*) i ostali slični (mentalni fenomeni) jesu bez (izvanjskoga) uzroka (*ahetutā*).”

“Sve stvari postoje prema vlastitoj prirodi (*svabhāvena*) i prestaju postojati prema vlastitoj prirodi bez obzira na (slobodnu) volju (*kāmacāra*).”

Iz ovih fragmenata je vidljivo da teorija o inherentnoj prirodi predstavlja daljnju filozofsku razradu ideje strogog determinizma u prirodi kako su ga oblikovali najraniji filozofi iz ove tradicije. Koncept inherentne prirode zagovara zapravo neku vrstu predeterminizma utoliko što niječe mogućnost djelovanja izvanjskih uzroka (*kāraṇa*, *hetu*) na tok prirodnih i mentalnih procesa s očitom idejom da se isključe svi mogući “prvi uzroci” poput Boga, i sl., koji bi na bilo koji način mogli intervenirati u te procese i njima upravljati. No taj koncept isključuje i mogućnost djelovanja možebitnih unutarnjih uzro-

¹¹ Za sada najpotpuniju listu tih fragmenata objavio je R. Bhattacharya u: “Verses Relating to Svabhāvavāda: A Collection”, str. 75–91, Sambodhi, XXV, 2002., prema kojem je načinjen ovaj prijevod odabranih fragmenata.

ka (usp. gore tvrdnju da čak ni sama stvar nije svoj vlastiti uzrok) u procesu konstituiranja fenomena. Time ova teorija pobija samu ideju kauzaliteta koja se prema klasičnim indijskim tumačenjima može razumijeti ili kao “nastanak po drugome” (*paratas*) ili kao “nastanak iz sebe samoga” (*svatas*) ili kao neka mješavina te dvije mogućnosti. Odgovor na pitanje zašto i kako nešto nastaje, zašto i kako nešto nestaje i zašto sve posjeduje prirodu takvu kakvu posjeduje, uvijek je isti: zato što je tako unaprijed utvrđeno inherentnom prirodom toga nečega. Nije, međutim, jasno da li je inheretna priroda neko kozmološko-metafizičko načelo koje takoreći od iskona regulira prirodne procese ili je pak neka inherentna sila u samim predmetima ili procesima utoliko ukoliko su predmeti i procesi. Ranobuddhistička filozofija (*abhidharma*) očito inherentnu prirodu razumijeva u ovom drugom smislu kada taj koncept uvodi u svoju odredbu najjelementarnijih tvarno-mentalnih fenomena (*dharma*) na koje se može razložiti cjelokupna stvarnost.¹²

Na području morala i općenito praktičnoga djelovanja konzekvenca teorije o inherentnoj prirodi je bjelodana: ona niječe ideju slobodne volje kao neku vrst unutarnjeg kauzaliteta pa shodno tome preporučuje inaktivizam, uključujući naravno i moralno ne-nastojanje, kao način “djelovanja” što god to praktično značilo i podrazumijevalo.

Materijalizam kao filozofski sustav (*darśana*)

Iz mnogih izvora saznajemo da je u Indiji postojala filozofska škola materijalizma koja je imala razrađenu ontologiju/metafiziku, teoriju spoznaje i etiku. Isti ih izvori nazivaju različitim imenima: *cārvāka* (“slatkorječivi”, prema drugoj etimologiji, “žderonje”), *lokāyata* (“u pogledu svijeta”), *Bārhaspatya* (sljedbenici *Bṛhaspatija*), rjeđe *bhūtavāda* (“elementalizam”). To da su bili filozofska škola, a ne puka nakupina filozofa sličnih nazora kao u prethodnome razdoblju, svjedoči činjenica da su posjedovali temeljni tekst (prema nekim izvorima *Cārvāka-sūtra*, prema drugim, *Bṛhaspati-sūtra*) u kojima su izložena osnovna načela doktrine.¹³ Taj je tekst mogao nastati negdje u prvim stoljećima nove

¹² “Dhamme se tako nazivaju zato što nose (‘drže’) inherentnu prirodu”, attano sabhāvaṃ dhārentiti dhammā, DhsA, 126. Kasniji pālijski komentari posebno ističu da je koncept inherentne prirode uveden u odredbu dharmi kako bi se istaknulo da ne postoji neki drugi činitelj ili agent (poput Boga i sl.) povrh ili iza samih dharmi, dhammato aññokattā natthi ti dassetuṃ, ibid., DT, 673.

¹³ Prema shvaćanju klasične indijske filozofije, svaka relevantna filozofska ➡

ere. Integralni tekst nije sačuvan, jedino nekolicina fragmenata.¹⁴ Također, kasniji indijski filozofski tekstovi citiraju i ulomke iz, kako se čini, komentara na taj tekst.

Filozofski stil sačuvanih fragmenata temeljnoga teksta, a pogotovo ulomaka iz komenatara, jasno ukazuje da su *cārvāke* odnosno *lokāyate* djelovale u razdoblju procvata klasične indijske filozofije (I. milenij nove ere). Vidljiv je i pomak interesa s metafizičko-kozmo-loških i socijalno-etičkih tema prema spoznajno-teorijskim¹⁵, što je karakteristika toga razdoblja indijske filozofije koju dobrim dijelom oblikuje racionalni spoznajno-teorijski, logički i argumentacijski diskurs škole *nyāya*.

Iz sačuvanih fragmenata¹⁶ proizlazi da su *cārvāke* prihvaćale četiri tvarna elementa (voda, vatra, zemlja, zrak) kao jedine temelje ili “principe” (*tattva*) zbiljnosti čijom interakcijom ili “okupljanjem” (*sa-mudaya*) nastaje cijeli predmetni svijest ili “tijelo, osjetila i predmeti osjetila” (*śarīrendriyaviṣaya*), jednako kao i svijest (*caitanya*) koja se oblikuje iz tih elemenata “kao što se moć intoksikacije itd. (oblikuje) iz fermentacije” (*kiṇvādibhyo madaśaktivat*). Jednako tako, ono što se naziva osobom (*puruṣa*) ili sebstvom (*ātman*) nije ništa drugo nego “tijelo karakterizirano sviješću” (*caitanyaviśiṣṭah kāyah puruṣaḥ*; prema nekim izvorima *ātman*). Iz toga proizlazi da su *cārvāke* bile na poziciji neke vrste epifenomenalizma, barem u temeljnom smislu da su

.....

škola mora slijediti tri metodološka postupka koji u svojoj uzajamnosti oblikuju diskurs filozofske rasprave (*śāstra*). To su: tematiziranje ili navođenje relevantne teme ili “filozofema” (*uddeśa*), njezina odredba ili definicija (*lakṣaṇa*) i kritičko ispitivanje (*parikṣā*) istih, usp. NBh, uvod u NS 1.1.3. Temeljni filozofski tekstovi (*sūtre*) uglavnom navode filozofske teme i daju njihove osnovne odredbe, dok se kasniji komentari upuštaju u kritičko ispitivanje tih odredbi, često u dijalogu sa suprotstavljenim školama.

14 Za sada najpotpuniju kritički obrađenu listu tih fragmenata izdao je R. Bhattacharya, u: “*Cārvāka Fragments: a New Collection*”, *Journal of Indian Philosophy* 30: 2002, str. 597–640, prema čijem izdanju se ravnam u ovome radu.

15 R. Bhattacharya fragmente iz područja etike i društvenih odnosa, koji zagovaraju hedonizam odnosno iznose oštru i često zajedljivu kritiku brahmanskoga društva i organizirane religije, ne drži izvornima nego “pseudo-aforizmima” koje su *cārvākama* pripisali njihovi protivnici kako bi ih ocrnili (“*Cārvāka fragments*”, op. cit., str. 609–612 i 616–617.)

16 Usp. R. Bhattacharya, “*Cārvāka fragments*”, str. 603–612.

mentalni fenomeni posve ovisni o fizičkim funkcijama i procesima i da kao takvi nemaju zasebnu egzistenciju ili autonomnu kauzalnu djelotvornost.

Na području teorije spoznaje *cārvāke* su, očekivano, inzistirale da je osjetilna zamjedba (*pratyakṣa*) jedini pouzdani i autoritativni izvor spoznaje. Iz toga slijedi da nema načina za spoznaju možebitnog “drugoga svijeta” (*paraloka*). Pouzdano spoznatljivo je jedino ono što je u dosegu osjetila, a to je uvijek neki predmet koji je sačinjen kombinacijom od četiri tvarna elementa. Implicitna premisa je da se jednako spoznaje jednakim (osjetilni predmeti osjetilima), odnosno princip korespondencije koji je omogućen istom temeljnom (tvarnom) strukturom osjetila i osjetilnih predmeta jednako kao i svijesti.

Premda su načelno odbacivali svaki izvor ili instrument (*pramāṇa*) spoznaje osim osjetilne zamjedbe, čini se da su neke *cārvāke* dopuštale validnost logičkog zaključivanja ili inferencije (*anumāna*), uz restrikciju da se predmet logičkog zaključka mora odnositi na nešto što se u konačnici može verificirati putem osjetilne zamjedbe. Tako se buddhistički filozof Kamalaśila (8. st.) referira na stajalište nekog *cārvāke* po imenu Purandara prema kojemu *cārvāke* dopuštaju validnost “inferencije koja je utemeljena u svijetu” (*lokaprasiddhānumāna*), ali odbacuju “inferenciju koja nadilazi put svijeta” (*mārgamatikramyānumāna*).¹⁷

Inferencija koja je “utemeljena u svijetu” zapravo ne proširuje opseg naše spoznaje¹⁸ nego se, očito, shvaća kao neko pomoćno sredstvo osjetilne zamjedbe kada ova nije u stanju neposredno verificirati svoj predmet. Klasičan indijski primjer takve “empirijske” inferencije je zaključivanje iz dima na vatru. Videći dim na brdu mi znamo da je ondje vatra iako je ne možemo zamjedbeno neposredno verificirati. Međutim, ono što nam daje za pravo da zaključimo da je na brdu vatra jest odnos “prožetosti” (*vyāpti*) između dima (inferencijalni znak, probans, *liṅga*) i vatre (posjednik inferencijalnog znaka, probandum, *liṅgin*) koji odnos utemeljujemo putem iskustva i sjećanja, a ne putem neke hipoteze ili opće premise. Naime, “gdje god ima dima, ima i

¹⁷ Tattvasaṅgrahapañjika, komentar na Tattvasaṅgraha 1481.

¹⁸ Prema općem stajalištu klasične indijske filozofije, instrument spoznaje u strogom smislu je jedino onaj koji je u stanju proizvesti novo znanje. Tako npr. sjećanje (smrti) nije instrument spoznaje kao ni npr. opetovana percepcija nekog predmeta i sl.

vatre” i konveržno, “gdje god nema dima, nema ni vatre”.¹⁹ Ono što je ovdje, dakle, ključno jest da se predmet inferencije uvijek mora moći na koncu zamjedbeno verificirati. S druge strane, inferencija koja “nadalazi put svijeta” očito je slučaj kada se pokušavaju dokazati entiteti, procesi itd. koji se nikako ne mogu zamjedbeno verificirati, npr. Bog, sebstvo, prvi uzrok, besmrtnost, moralni zakon i sl.²⁰ Nyāya npr. pokušava inferencijalno dokazati egzistenciju sebstva (*ātman*) smatrajući da su žudnja, uгода, bol, spoznaja i sl. “inferencijalne oznake sebstva” (*ātmano liṅgam*, NS 1.1.10.). Međutim, inferencijalno zaključivanje u ovom slučaju više nalikuje racionalnoj argumentaciji (*tarka*), koja ne može izvesti nepobitnu konkluziju, nego strogom logičkom izvodu (*anumāna*): “Kada je [čovjek] žudan znati [neku stvar] on [najprije] reflektira [razmišlja] — ‘što bi ovo moglo biti?’ (*kiṃ sviditi*). Razmišljajući tako on dolazi do spoznaje — ‘ovo je to’ (*idamiti*). To znanje [spoznaja] toga [te stvari] jest činitelja [*kartṛka*, agenta] koji nije različit (*abhinna*) od [činitelja] koji je [prije imao] žudnju za znanjem i [kasnijeg činitelja koji je] razmišljao [reflektirao]. [Ta spoznaja je tako] inferencijalni znak za zahvaćanje sopstva (*gr̥hyamāṇamātmano liṅgam*) (NBh na NS 1.1.10).

Cārvāke, ili barem neke od njih, dakle, prihvaćaju inferenciju kao instrumentalnu u generiranju spoznaje u pogledu (isključivo) empirijskih predmeta, ali nipošto kao autoritativan izvor spoznaje kao što je (jedino) neposredna osjetilna zamjedba (*pratyakṣa*). Prema nekom

19 *Liṅga* (*probans*) se shvaća u smislu *liṅam gamayati* ili “ono što objelodanjuje skriveno”. *Liṅga* je ono očitovano ili zamijećeno (*pratyakṣa*) koje služi kao temelj ili razlog (*sādhana*, *hetu*) za zaključivanje na nezamijećeno ili ne-očito (*parokṣa*); usp. K. K. Chakrabarti, *Definition and induction*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1995, str. 105.

20 Slično razlikovanje između “empirijske” i “transcendentne” inferencije nalazimo i u djelu *Nyāyamañjari* (pogl. 2, I: 184) filozofa iz tradicije *nyāye Jayante* (9. st.). Jayanta govori o “učenijima” (*suśikṣitatara*, očito među *cārvākama*) koji drže da postoje dvije vrste inferencije. Prva se naziva *utpannapratīti* (inferencijalna spoznaja u pogledu poznatoga/iskušanoga predmeta), a druga *utpadyapratīti* (inferencijalna spoznaja u pogledu nepoznatoga/neiskušanog predmeta). Prvi tip inferencije je dopušten zato što je sankcioniran općom upotrebom i praksom (primjer zaključivanja na vatru iz dima) i nije “zloupotrebljen” od strane (iskvarenih) logičara (*tarkikairakṣatā*) u smislu da postavljaju probandum (*sādhya*) koji se ne može empirijski verificirati, što čine u slučaju drugoga tipa inferencije (*utpadyapratīti*) kojim nastoje dokazati sebstvo (*ātman*), Boga (*īśvara*), sveznajuće biće (*sarvajña*) ili drugi svijet (*paraloka*).

Aviddhakarṇi²¹, filozofu iz ove tradicije, dva su razloga zašto inferencija ne može biti autoritativan izvor spoznaje na istoj razini kao osjetilna zamjedba. Prvo, zato što je “odredba inferencijalnog znaka nelogična” (*liṅgalakṣaṇāyukta*). Naime, očitovano nikada ne može objelodaniti neočitovano.²² Nadalje, odnos nužne “prožetosti” (*vyāpti*) *probansa* i *probanduma* (gdje god A tu i B; gdje god ne-A tu i ne-B) nikada se ne može sa sigurnošću i uvijek empirijski verificirati i postaviti kao opće pravilo zbog mogućnosti pojave protuprimjera u budućnosti. Stoga je jedino moguće osloniti se na empirijsku inferenciju koja nije autoritativna (u smislu strogoga i pouzdanoga utemeljenja) ali je opće prihvaćena i očito djelatna u praksi (*lokapratīta*). I drugo, svaki instrument ispravne spoznaje (*pramāṇa*) mora moći proizvesti neposrednu ili distingviranu svijest o predmetu (*arthaparicchedaka*) koji (prethodno još) nije bio spoznat (*anadhigata*), što inferencija, za razliku od osjetilne zamjedbe, nije u stanju učiniti.

Na području etike i društveno-religijskih nazora *cārvāke*, očekivano, nasljeđuju proto-materijalističku kritičku poziciju koja se svodi na zajedljivo i zdravorazumsko ismijavanje i izrugivanje ondašnjih religijskih (vedskih) institucija, ritualnih praksi i (brahmanskog) svećenstva, jednako kao i asketskih praksi (*yoga*, kontemplacija, itd.) zagovarajući “povratak stvarima” (svakodnevnici) i “easy-going” stilu života. Ovdje se filozofska kritika religioznosti i religijskih ideala ostvarena kroz spoznajno-teorijsku dekonstrukciju svih izvora ili instrumenata spoznaje osim osjetilne zamjedbe dovršava u bespoštednoj kritici svih aktera i praksi koji konstruiraju i održavaju ideju onostranosti i prema njoj usmjereno religijsko djelovanje. Evo nekih fragmenata:²³

“Ne postoji nebo, konačno oslobođenje niti sebstva na drugome svijetu. Niti djela četiriju kasta, (religijskih) redova, polučuju ikakav stvarni učinak.”

“Ako zvijer ubijena pri obredu *Jyotiṣṭoma* ide u nebo, zašto onda žrtvovatelj odmah ne prinese svoga oca?”

“Dok život traje neka, čovjek živi sretno; nema ničega nakon smrti.”

“Jedino zbog osobne (materijalne) koristi brahmani su utemeljili

²¹ Karṇagomin, komentar na *Pramāṇavarttikasvopajña Dharmakīrtija*, str. 19 i 25. ur. Rahula Sankrityayana, Kitab Mahal, Illahabad, 1943.

²² Usp. bilj. 19, gore.

²³ Bhattacharya, “Cārvāka fragments”, op. cit., str. 609–610.

ovdje sve te posmrtno obrede; ne postoji nikakav plod drugdje (na drugome svijetu)."

"Asketske prakse, rituali... jesu način života onih kojima nedostaje znanja i muškosti."

"Krajnji doseg čovjeka je doseg njegovih osjetila (*indriyagocara*)."

Posebno mjesto unutar materijalističko-skeptičko-nihilističkog indijskog filozofskog kompleksa zauzima Jayarāṣi (8–9 st.) čije je djelo pod znakovitim nazivom *Tattvopaplavaśiṃha* ("Lav koji uznemiruje/'poplavljuje' sve principe") ujedno i jedino integralno sačuvano unutar navedene tradicije. Jayarāṣi, međutim, nije "fundacionalistički" materijalist poput *cārvāka* nego je izraziti (spoznajno-teorijski) skeptik. U uvodnome dijelu teksta obrazlaže svoju intenciju i inicijalnu filozofsku poziciju. Načelno prihvaća Bṛhaspatijevu (tradicionalni autor temeljnog teksta *cārvāka*) poziciju da valja slijediti "put svijeta" (*laukika-mārga*) jer su u pogledu svjetovnih praksi/konvencija (*lokavyavahāra*) i budale (*bāla*) i mudraci (*paṇḍita*) jednaki. (TUS o.2) Oponent, međutim, prigovara Jayarāṣiju da ako mu je filozofski cilj dekonstruirati i destruirati sve principe zbiljnosti (*tattva*), kako sugerira naslov njegova djela, nije li to u suprotnosti s Bṛhaspatijevom tvrdnjom da su zemlja, voda, vatra i zrak jedini principi zbiljnosti? Jayarāṣi odgovara da su ti principi dobro poznati u svijetu, međutim, ako ih se podvrgne ozbiljnoj analizi (*vicāryamāṇa*), ni oni se ne mogu utemeljiti (*na vyavatiṣṭhante*), a kamoli neki drugi principi (TUS, *ibid.*). Ti, kao i svaki drugi principi, ne postoje naprosto zato jer ih se ne može spoznajno-teorijski utemeljiti. Jayarāṣi:

"Utemeljenje instrumenata ispravne spoznaje (*pramāṇavyavasthāna*) ovisi o (njihovoj) valjanoj odredbi (*sad-lakṣaṇa*). A utemeljenje predmeta ispravne spoznaje (*prameyavyavasthāna*) ovisi o instrumentima ispravne spoznaje. Kada je jedno (valjana odredba) odsutno, kako netko može govoriti o drugo dvoje (o instrumentima ispravne spoznaje i predmetima ispravne spoznaje) kao zbiljskima (*sat*)? ... Ako netko govori o (instrumentima i predmetima ispravne spoznaje bez valjane odredbe instrumenata ispravne spoznaje) onda može (također) početi govoriti o egzistenciji boje u sebstvu i ugođe u vrču itd." (TUS o.3.)

U nastavku teksta Jayarāṣi stoga podvrgava temeljitoj kritičkoj analizi odredbe osjetilne zamjedbe (*pratyakṣa*) svih onodobnih filozofskih

škola (uključujući i buddhističkih logičara) i pokazuje da sve one bez ostatka generiraju logičku falaciju *sādhyaśama*, tj. kada je postavljeni razlog u prilog neke propozicije identičan (*sama*) onomu što tek treba dokazati (*sādhya*), odnosno sâm iziskuje dokaz. Svaki element odredbe zahtijeva utemeljenje (dokaz), a upravo ti elementi konstituiraju odredbu! Drugim riječima, A se dokazuje (utemeljuje) putem B, a sâm B iziskuje dokaz (utemeljenje). Sve su odredbe također i cirkularne. Npr. ako se tvrdi da izvor spoznaje x adekvatno objelodanjuje predmet y, to znači da on (izvor) nužno mora biti u sebi utemeljen kao apsolutno validan. Međutim, mi tvrdimo da je x autoritativan izvor spoznaje *post festum*, tek pošto objelodani svoj predmet. Izvor stoga nije samoutemeljen zato jer ga utemeljuje njegov predmet. Spoznajni instrumenti tako utemeljuju predmet spoznaje i obratno; ništa nije samoutemeljeno. Ne može se stoga ništa autoritativno tvrditi/utemeljiti, čak niti materijalistička pozicija (apsolutna egzistencija tvarnih elemenata, percepcija kao jedini autoritativan izvor spoznaje itd.).

Jayarāši stoga zaključuje ili, bolje, preporučuje da se valja (konvencionalno) držati Bṛhaspatijeve materijalističke pozicije kao “opće prihvaćene u svijetu” (*lokapasiddha*) i kao najprihvatljivijeg opisa svijeta iako se ni ona ne može obraniti ukoliko se podvrgne kritičkoj analizi. I jedino na pragmatičnim (*vyavahāra*) osnovama možemo vjerovati u postojanje tijela, predmeta, osjetila, ugone, itd.

Materijalistička pozicija: sažetak

1. *pratyakṣaikapramānavāda*: osjetilna zamjedba (percepcija) je jedini pouzdani (autoritativni) izvor spoznaje (*pramāṇa*). Inzistiranje na osjetilnoj zamjedbi kao jedinom izvoru spoznaje očito ima za cilj dokinuti svaku mogućnost transcendencije (*paraloka*), validnosti “svetih” tekstova (*śruti*), spoznajne vrijednosti yogističke percepcije (*yogī-pratyakṣa*), ali i zbiljnosti konceptualnih kategorija poput univerzalija (*jāti*, *sāmānya*), supstancije (*dravya*), itd. Karakteristično je da cārvaṇe ne tematiziraju problem “autentičnog” predmeta (*viśaya*) osjetilne zamjedbe (opće, pojedinačno, materijalni oblik, elementarna svojstva i sl.)²⁴ prihvaćajući, očito, konvencionalno

- 24 Problem predmeta percepcije jedna je od klasičnih tema indijske spoznajno-teorijske filozofije. Pitanje glasi: što je referent riječi npr. “jabuka” u zamjedbenom sudu “ovo je jabuka”? Je li to prvenstveno neka “jabukost” (generičko svojstvo), konkretna (pojedinačna) jabuka, ili neka elementarna tvarna svojstva (oblik, boja...) na temelju kojih se izgrađuje zamjedbeno iskustvo “jabuke”?

(predrefleksivno) stajalište o predmetima (predmet je ono što ima ime i što služi nekoj praktičnoj svrsi).

2. *bhūtamātravāda*: četiri tvarna elementa su jedina stvarnost ili “principi” (*tattva*). Termin *tattva* (dosl. “tostvo”) ukazuje da su *cārvāke* bile na poziciji neke vrste metafizičkog materijalizma što je skeptik Jayarāṣi, kako smo vidjeli, smatrao neprihvatljivom i nedokazivom (dogmatskom) pozicijom.²⁵
3. *Bhūtacaitanyavāda*: psihičke funkcije (svijest, itd.) nastaju iz tvarnih elemenata (epifenomenalizam) i nemaju nikakvu zasebnu egzistenciju niti kauzalnu djelotvornost.
4. *Svabhāvavāda*: predmeti se konstituiraju u skladu s vlastitom unutarnjom prirodom (bez izvanjske kauzalne ili kakve druge intervencije) kao naročita kombinacija (*samudaya*) četiri tvarna elementa.
5. *Dehātmavāda*: duša (*sebstvo*) je isto što i tijelo.
6. *Paralokāpavāda*: ne postoji drugi svijet jer ga se ne može zamjedbeno verificirati.
7. *Kamārthavāda*: uгода i materijalna dobit su jedini (smisleni) životni ciljevi (ne i moralno djelovanje, *dharma*, niti soteriološka nastojanja, *mokṣa*).

Mogući utjecaj materijalizma na klasičnu indijsku filozofiju (preliminarno)

Bez obzira što su svi indijski filozofski sustavi (uključujući i buddhističke) odbacivali radikalnu materijalističku poziciju, nema sumnje da se (barem) tragovi te pozicije više ili manje jasno daju prepoznati u većini od njih. Neosporno je tako, da su gotovo svi na indijskoj filozofskoj sceni priznavali primat percepcije kao temeljnoga i neposredno izvjesnoga izvora spoznaje nad svim ostalima (inferencija, analogija, verbalno svjedočanstvo itd.). Tako npr. *nyāya* ne dvoji da predmet tek pošto je spoznat putem percepcije gasi u spoznavatelja žudnju za spoznajom (*jijñāsa*) (NBh na NS 1.1.3). Osim toga, svi ostali

²⁵ Na pitanje oponenta zašto je Bṛhaspati postavio četiri tvarna elementa kao “principe” Jayarāṣi zagonetno odgovara “zbog (misaone) refleksije” (*pratibimbanārtha*) odnosno zato što su ta četiri elementa dobro “utemeljena u svijetu” (*loke prasiddhāni*). (TUS o.3). Prema Jayarāṣiju izgleda “princip” u kontekstu Bṛhaspatija nema ontološku težinu nego samo konvencionalno važenje.

izvori ili instrumenti ispravne spoznaje utemeljeni su upravo na validnosti percepcije. Ona im epistemološki prethodi. Bez inzistiranja na validnosti percepcije naprosto je nemoguće formulirati validnu inferenciju i analogiju. (NV 31.19). Jednako tako, buddhistički logičari i epistemolozi (Dignāga, Dharmakīrti i ostali) kao i buddhistički filozofi *abhidharma* postavljaju percepciju kao jedino konceptualno neposredovano (*nirvikalpaka*) iskustvo zbilje na temelju koje se izgrađuje cjelokupna konceptualna struktura (*savikalpaka*) mišljenja koja svoj izraz dobiva u inferencijalnom zaključivanju ali koja više nije u neposrednom dodiru sa zbiljom.

Klasična indijska metafizika (*nyāya, vaiśeṣika*) također pokazuje jasnu tendenciju prema naturalizmu i kategorijalnosti. Sve što jest svodivo je na nekoliko temeljnih metafizičkih kategorija: supstancija (*dravya*, zemlja, voda, vatra, zrak, um, prostor, sebstvo), svojstvo (*guṇa*), kretanje (*karman*). Oni u svojim uzajmanim relacijama (*sambandha*) konstituiraju svijet. Pri tome npr. supstancija sebstvo (*ātman*) nema nikakav ontološki ili kakav drugi prioritet nad npr. tvarnim supstancijama. Sve to jasno ukazuje na izvorni ateizam velike većine sustava indijske filozofije (*nyāya, vaiśeṣika, mīmāṃsā, sāṃkhya, buddhizam, jainizam*). Neki od njih, međutim, u kasnijim razdobljima svoga razvoja prihvaćale su ideju Boga (*īśvara*), no više kao mjeru (puko verbalnog) izražavanja ortodoksije nego kao istinsku i filozofski opravdanu potrebu unutar vlastitih sustava.

Premda su bili oponenti, materijalističke tendencije najjasnije se očituju u buddhizmu. Iako odbacuje svaku metafiziku, pa tako i materijalističku, neki važni momenti inicijalne Buddhine “epistemologije” skladno se uklapaju u materijalistički manifest “povratka ovome svijetu”. Prvenstveno Buddhina maksima da je granica svijeta granica osjetilnoga zahvaćanja. S te pozicije Buddha odbacuje klasična metafizička (i religijska) pitanja kao ona koja se ne mogu iskustveno verificirati. Na tome tragu Buddha inzistira i na važnosti “neprekoračivanja jezične konvencije” jer je jezik smislen jedino ukoliko se referira na neposredno iskustvo ili ono iskusivo. I konačno, nema ničega povrh toka (*śrota*) tvarnih i mentalnih fenomena (*dharma*) koji svojim unutarnjim kauzalitetom oblikuju cjelokupnu zbilju. ■



Literatura

- Bhattacharya R. "Cārvāka Fragments: a New Collection", *Journal of Indian Philosophy* 30: 2002.
- Bhattacharya, R. "Verses Relating to Svabhāvavāda: A Collection", *Sambodhi*, XXV, 2002.
- Chakrabarti, K. K. *Definition and Induction*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1995.
- DhsA = *Dhammasaṅgaṇi-aṭṭhakathā* (*Aṭṭhasālinī*), ur. Müller, Pāli Text Society, Melksham 1897
- Dīgha-nikāya*, ur. Rhys Davids, T. W. i Carpenter, J. E., 3 sveska, Pāli Text Society, 1890–1911 (reprint: 1947–1960).
- DT = *Dīghanikāyaṭīkā*, u: Karunadassa, Y. *The Dhamma Theory*, The Buddhist Publication Society, Kandy, 1966.
- Harvey, P. *An Introduction to Buddhism*, CUP, Cambridge, 1990.
- Jayatilke, K. N. *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Motilal Banarsidas, Delhi, 2004 (1963).
- Jha, Gangānātha, *Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārtika, Vācaspati Miśra's Tātparyāṭīkā and Viśvanātha's Vṛtti*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1984.
- NBh = *Nyāyabhāṣya*, v. Jha.
- NS = *Nyāyasūtra*, v. Jha.
- NV = *Nyāyavārtika*, v. Jha.
- Olivelle, P. *Upaniṣads*, OUP, 2008.
- Tattvasaṃgraha Śāntarakṣite i pañjika Kamalaśīle*, ur. Kṛṣṇamācārya, E., 2 sveska, Gaekwad Oriental Series, Baroda 1926.
- Tattvopaplavasīmha*, u: Franco, E. *Perception, Knowledge and Disbelief. A Study of Jayarāśi's Scepticism*, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Stuttgart, 1987.
- Warder, A. K. *Indian Buddhism*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1970. 

Raul Raunić

**Inačice materijalizma
i novovjekovna
filozofija politike**

U radu razmatram tri povezane teme. Prvo, htio bih istaknuti različita značenja pojma *materijalizam* shodno njegovim različitim uporabama u pojedinim predmetnim poljima filozofskog i njemu srodnih diskursa. Tu je ponajprije riječ o razlikama između:

- a) psihologističkih, moralističkih i teoloških diskursa, promotrenih iz perspektive svakodnevnog jezika; zatim
- b) metafizičkih diskursa koji pojam materijalizma uobičajeno rabe u razmatranju dvaju pitanja: što i kako nešto postoji ili pitanja o općoj strukturi svijeta, pri čemu se pojam materijalizma danas najčešće pojavljuje pod imenom fizikalizma i naturalizma, te posebnog pitanja odnosa uma i tijela. Naposljetku,
- c) treća vrsta diskursa u okviru prve teme, koja razmatra značenja pojma *materijalizam*, jesu socijalno-ontološki i praktički diskursi. Oni taj pojam uvode u pitanja temeljne konstitucije, reprodukcije i razumijevanja struktura i obrazaca zajedničkog života.

U okviru druge teme, a nastavno na treću razinu prve teme — socijalno-ontološki i praktički diskurs, uputio bih na tri momenta, uzroka i razloga koji odlučujuće utječu na to da materijalizam, implicitno ili eksplicitno, postaje metodičkom pretpostavkom utjecajnih struja novovjekovne filozofije politike. Ta tri momenta su: a) afirmacija vrijednosti svjetovnog života i novo razumijevanje čovjeka; b) humanistički skepticizam, vjerski pluralizam, prirodno-znanstvene revolucije; c) politički realizam ili moć i mehanika ljudskog odnošenja. Sve tri navedene točke u okviru druge teme postupno potiskuju iz polja javne moralnosti neoplatoničku i kršćansku ideju transcendencije odnosno dualističko razumijevanje zbiljnosti.

Naposljetku, u okviru treće teme naznačio bih dvije utjecajne novovjekovne filozofije politike, koje na različite načine pojam materijalizma čine svojom ishodišnom metodičkom pretpostavkom. Riječ je o Hobbesovu mehaničkom materijalizmu i Spinozinu naturalističkom materijalizmu. Obje teorije povezuje konstitutivni značaj moći za razumijevanje zajedničkog života. Pri tome moć, već i u spomenutih klasičnih autora, a u Machiavellija najranije⁰¹, nije svedena na puku fizičku silu. Tako Hobbes primjerice razlikuje petnaest značenja ili

01 Zbiljski politički učinak obmanjujuće uporabe privida prvi je osvijestio i preporučivao Machiavelli, kao osobitu formu djelotvorne moći, a moć je, u mnoštvu svojih oblika, sukus političkog djelovanja. Usp. Machiavelli, Niccolò, *Vladar*, u: *Izabrano djelo I*, ur. Damir Grubiša, Globus, Zagreb 1985.

oblika moći.⁰² Klasičnim ideološkim oblicima moći danas se pridružuju nove forme i tehnologije moći, što Foucault obuhvaća pojmom *biopolitike*⁰³. Riječ je o moći nadzora i potpunoj raspoloživosti koja se proteže na materijalne i simboličke uvjete razumijevanja, upravljanja i reprodukcije globalnog života. Pri tome klasična filozofijska opreka materijalizma i idealizma, u polju filozofije politike, postaje razlika između onoga što ima materijalnu snagu stvaranja učinaka u socijalnom svijetu, bez obzira na vlastitu prirodu — proizvodnost i učinkovitost ideologija tu je najbolji primjer — i onoga što je, bez obzira na njegov epistemološki status, u praktičkom smislu isprazno, budući da izostaje socijalni učinak. Skraćeno rečeno, pojmovi par *materijalizam-idealizam* čini se da u polju praktičke filozofije ustupa pred pojmovnim parom moći i nemoći, učinkovitosti i jalovosti.

1. Pojam materijalizma u različitim jezičnim igrama: značenja i uporabe

1. 1. U razradi predstavljenog nacrtu rada pošao bih od prve teme — različitih značenja pojma *materijalizam* u različitim jezičnim igrama. Promotreno s aspekta filozofije običnog ili svakodnevnog jezika, pojam materijalizma u psihologijskom, sociološkom i moralističkom diskursu ne kotira osobito visoko; označava visoku preferencijsku upućenost na materijalna dobra kao izvor zadovoljstva i statusnog prestiža. Tako shvaćen pojam materijalizma u novijim se raspravama uglavnom preklapa s pojmom konzumerizma. Odnosi se na moderna društva u cjelini ili pak na životne orijentacije pojedinaca. U takvoj jezičnoj uporabi pojam je najčešće metodički i moralno negativno obilježen. Metodički i definicijski je negativno obilježen zbog toga što se određuje nasuprot “duhovnim vrijednostima”⁰⁴, dok je moralno negativ-

02 Hobbes razlikuje prirodne moći, koje se iskazuju u izraženim “sposobnostima tijela ili duha”. No, mnogo značajniji Hobbesov uvid od fenomenologijski raznovrsnih oblika moći jest njegovo uviđanje relacijske i ekspanzivne naravi moći : “Jer priroda moći je u tome da se povećava što dalje seže, poput slave ili poput teškog tijela koje se giba to brže što se dalje kreće”. Usp. *Levijatan*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2004, I. dio, poglavlje X. str. 66.

03 Vidi: Michel Foucault, *Rođenje biopolitike*, Sandorf, Zagreb 2016.

04 Vidi primjerice: A. Nefat i D. Benazić, “Materijalizam, statusna i upadljiva potrošnja studenata u Hrvatskoj”, *Ekonomski pregled*, Vol. 65. No. 3. 2014. str. 241–259. Autori tako u pozivu na *Oxfordski rječnik* navode: “Materijalizam kao pojam ima negativnu konotaciju. ➡

no obilježen zbog toga što se smatra orijentacijom na manje vrijedne potrebe i zadovoljstva, povezane s egoizmom i bezobzirnošću.⁰⁵

I u polju teološkog diskursa materijalizam je predmet žestokih kritika. One uzimaju tri osnovna i povezana pravca: a) kritike materijalizma kao reduktivnog i insuficijentnog metafizičkog stajališta koji niječe primat transcendencije i njezinih tvorbenih moći; b) kritike materijalizma kao neadekvatne spoznajne teorije koja niječe apsolutnu, vječnu i objavljenu istinu; c) kritike materijalizma kao filozofsko-anthropološke teorije koja iskrivljeno i nepotpuno tumači nastanak i bit čovjeka te njegovu posebnost i misiju u svijetu.⁰⁶ Suvremene teološke rasprave po tom pitanju ne odstupaju bitno od navedenog obrasca, nego u kritici ljudske upućenosti na osjetilno, površno, vremenito ističu moralni prijekor materijalizmu i konzumerizmu kao pogrešnoj vrijednosnoj orijentaciji koja “sjajem nametljivog obilja” i “umjetnom potrošnjom” unižava i “otuđuje čovjeka”.⁰⁷

1. 2. Drugo predmetno polje ili vrsta jezične igre u raspravama o materijalizmu pripada striktno teorijskom filozofskom diskursu. Ta je vrsta diskursa povijesno ishodišna, najdugovječnija te oblikovana u različitim kontekstima, povijesnim vremenima i povodima što raspravama o materijalizmu daje i posebna obilježja.

Materijalizam se općenito može definirati kao ‘tendencija da se materijalno posjedovanje i fizička udobnost smatraju značajnijim od duhovnih vrijednosti’ (242/243).

05 Vidi primjerice Dević, I., Majetić, F., Krnić, R., “Vrijednosne preferencije hrvatskih građana kao odrednice materijalizma”, *Društvena istraživanja: časopis za opća društvena pitanja*, Vol. 24. No. 4. 2016. str. 555–576.

06 Indikativan primjer takvih kritika je žestoki osvrt Antuna Bauera, neoskolastičkog teologa i filozofa te kasnijeg zagrebačkog nadbiskupa, na predavanje i rad Bogoslava Šuleka “Područje materijalizma”, održanog 14. travnja 1888. u Jugoslavenskoj akademiji znanosti i umjetnosti. Vidi istoimeni Bauerov odgovor iz 1889. i instruktivni prikaz Ante Mišića “Bauerova kritika materijalizma”, *Obnovljeni život: Časopis za filozofiju i religijske znanosti*, Vol. 54. No. 2, lipanj 1999. str. 211–217.

07 Vidi: Enciklika pape Ivana Pavla II, *Centesimus annus* iz 1991., Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve, Zagreb, osobito IV. poglavlje “Privatno vlasništvo i opća namjena dobara”, paragrafi: 33 i 36. U osudi materijalizma kao vrijednosne orijentacije hrvatski teolozi i kapelani, primjerice don Ivan Stojić koriste i pojam “podivljali materijalizam” (v. gostovanje u emisiji “Nedeljom u 2” od 27. siječnja 2013.).

Prije negoli naznačim tematska polja i osnovne probleme u filozofskim uporabama pojma *materijalizam*, htio bih istaknuti prijepore oko njegova nastanka i filozofskog značenja te povezanosti pojma *materijalizam* s pojmovima *fizikalizam* i *naturalizam*. Ideje materijalističke metafizike, počevši barem od Leukipa i Demokrita, stare su koliko i zapadna filozofija. Pa ipak, sam pojam materijalizma, posuđen je iz farmaceutskog rječnika — materijalist je onaj koji spravlja materijalne lijekove, polemički su skovali i u jezičnu uporabu uveli njegovi protivnici sredinom 17. stoljeća. Terminom ‘materijalizam’ nastojali su istaknuti metafizičke, gnoseološke i etičke zablude u razumijevanju svijeta zbog toga što se navodno više razine zbiljnosti nastoje protumačiti u terminima nižih razina.⁰⁸ Pozitivno shvaćanje materijalizma, u kontekstu radikalnog prosvjetiteljstva, među prvima uvodi Lamettrie, kao oznaku vlastitog metafizičkog stajališta suprotstavljenog spiritualizmu.⁰⁹ Lamettrie je kao vojni liječnik uopćavao svoja medicinska iskustva o povezanosti tjelesnih stanja i psihičkih procesa čovjeka.¹⁰ To ga je dovelo do metafizičkog stava o primatu materije, njezina ustroja i kretanja koje određuje i ljudske psihičke procese. Lamettrie je materijalizam, izveden iz Descartesove teze o mehanicizmu animalnog svijeta, proširio na područje ljudskog i doveo do stajališta mehaničkog materijalizma. Suvremeni razvoj prirodnih znanosti, međutim, vodio je ka svojevrsnoj dematerijalizaciji klasičnog poimanja materije utoliko što je pokazao mnoštvo oblika njezina postojanja i manifestacija. Time su prekoračeni obzori mehaničkog materijalizma, a pojam fizikalizma, koji obuhvaća širi aspekt fizičkih stanja, procesa i manifestacija, dopijeva na mjesto materijalizma ili se pak rabi kao njegova suvremena inačica.¹¹ Fizikalizam tvrdi da je sve što postoji sačinjeno od fizičkih svojstava ili je na određeni način manifestacija fizičkih svojstava te je u načelu

08 Vidi: Charles T. Wolfe, *Materialism: A Historico-Philosophical Introduction*, Springer, Heidelberg, 2016.

09 Vidi: Julien Offray de Lamettrie, *Čovjek mašina*, Kultura, Beograd 1955.

10 “Dakle, uzmimo u ruke štap iskustva i okrenimo leđa povijesti uzaludnih mnijenja filozofa. Biti sljep i misliti da se može bez ovog štapa, to je vrhunac sljepila” (ibid. str. 25).

11 Pojam fizikalizma u filozofiju uvode oko 1930. Otto Neurath i Rudolf Carnap ističući u prvi plan metodološki aspekt fizikalizma — jezik fizike smatra se univerzalnim jezikom znanosti. Vidi: Daniel Stoljar, *Physicalism*, Routledge, London 2010.

spoznatljivo na temelju relevantnih fizikalnih zakonitosti.

Treći pojam blizak, ili u pojedinim uporabama čak istovjetan materijalizmu i fizikalizmu, jest pojam naturalizma. U široj uporabi pojavljuje se u prvoj polovici prošlog stoljeća, a označava, već i etimologijom naznačeni, elementarni stav prema kojemu je zbiljnost omeđena prirodom dok je sve natprirodno jednostavno nezbiljsko. Pri tome se uporabe pojma naturalizam, u snažnom osloncu na modernu znanstvenu paradigmu, računaju u dva osnovna pravca. Jedno je ontologijski naturalizam prema kojemu su svi prostorno-vremenski entiteti istovjetni s fizikalnim entitetima ili su pak uvjetovani fizikalnim entitetima. Takvo značenje naturalizma istovjetno je pojmu fizikalizma.

Druga vrst uporabe pojma naturalizam označava metodološku orijentaciju prema kojoj filozofijski pristupi svijetu trebaju slijediti prokušane metode moderne znanosti. Taj metodološki ili epistemološki naturalizam podrazumijeva kontinuitet filozofije i znanosti u tri osnovna vida: a) kontinuitet metoda prema kojem filozofski pristupi trebaju, *mutatis mutandis*, oponašati uspješne metode znanosti i načine objašnjavanja svijeta; b) kontinuitet rezultata prema kojem znanstveni uvidi trebaju biti kontrolne točke filozofskih teorija, odnosno temeljne filozofske teorije trebaju biti konzistentne sa uvidima modernih znanosti; c) kontinuitet svrha prema kojemu filozofske teorije, kao i moderne znanosti, trebaju težiti sintetičkom znanju o prirodnom svijetu koje treba biti, koliko je to moguće, provjereno i aposteriornim istraživanjima. Obje vrste naturalizma, ontološki i epistemološki, u interpretacijama se često i s mnogo razloga nazivaju znanstvenim naturalizmom.¹² Pri tome, baš kao i s pojmovima materijalizma i fizikalizma, postoji mnoštvo, unutar osnovne pozicije, uvriježenih distinkcija obzirom na način postavljanja i rješavanja problema ontološkog i epistemološkog statusa netjelesnih fenomena kao što su svijest, mišljenje, značenja, vrednote, intencije, racionalnost, sloboda, djelovanje, normativnost.

Obzirom na temu i pristup moga rada, koji je usredotočen na probleme povezanosti materijalizma i filozofije politike, od osobite je važnosti uglaviti odnos naturalizma i normativnosti. Na tom živom pitanju suvremene filozofije profiliraju se inačice naturalističkih stajališta obzirom na to da li pristaju uz: a) poziciju eliminacije on-

¹² Vidi uvodnu studiju Mario De Caroa i David Macarthura: "The Nature of Naturalism" u: *Naturalism in Question*, ed. De Caro/Macarthur, Harvard University Press, Cambridge 2008.

tološke i epistemološke važnosti normativnih fenomena oduzimajući im snagu kauzalnosti i svodeći ih na epifenomene; ili na b) više ili manje posredovanu poziciju redukcije prema kojoj je sve što jest ipak svodivo na fizikalne fenomene i njihove manifestacije; ili pak c) na redefiniciju pojmova prirode i znanosti te priznanje posebnosti normativnih fenomena. Ta posljednja strategija je najotvorenija jer pored priznanja posebnosti mentalnih i normativnih fenomena, odnosno odustajanja od fizikalnog monizma, odustaje i od koncepta striktno jedinstvene znanosti, čime se otvara prostor epistemološke afirmacije socijalnih i humanističkih znanosti. Poveznicu s naturalizmom pak takva strategija nastoji osigurati kroz ideju semantičkoga znanstvenog naturalizma koji u svojoj najinkluzivnijoj formi drži da su prirodno-znanstveni pojmovi i istraživačke strategije jedini posve pouzdani te utoliko predstavljaju metodološke i sadržajne orijentire društvenim i humanističkim znanostima.

U takvim okvirima naturalističke znanstvene slike svijeta poseban problem čini odnos uma i tijela, koji je potaknuo i razvoj filozofije uma kao posebne filozofske discipline. Problem odnosa uma i tijela je u tome što znanstvena slika svijeta zahtijeva da epistemološki valjana eksplikacija bude u terminima fizikalne kauzalnosti, a to onda dovodi u pitanje status mentalističkog koncepta jastva, uvriježenog u tradicionalnoj filozofiji i u svakodnevicu. Drugim riječima, u znanstvenoj slici svijeta sveopće fizikalne determiniranosti teško je uklopiti fenomene svijesti, intencionalnosti, subjektivnosti mentalnih stanja i napose mentalnih uzrokovanja.¹³ Strategije i pokušaji rješavanja toga problema kreću se od:

- 1) eliminacije problema kroz a.) identifikaciju materijalnog/fizikalnog/fiziološkog i mentalnog, pri čemu je razlika samo u dvije razine motrišta i deskripcije¹⁴ ili b.) svodenja mentalnog na epifenomene kojima se odriče sposobnost mentalnog uvjetovanja;
- 2) redukcije mentalnog na materijalno koja nastoji istodobno izbjeći, s jedne strane, ontološki dualizam, a s druge epifenomenalizam, odnosno sačuvati posebnost mentalnih fenomena i istodobno ih postaviti u odnos zavisnosti prema materijalnome na taj način da mentalni fenomeni proizlaze iz materijalnih/fizikalnih fenomena i funkcionalno posreduju između njih.

¹³ Vidi: John Searle, *Minds, Brains and Science*, Harvard University Press, Cambridge 1984.

¹⁴ Ibid.

- 3) redefinicija pojma znanosti, koja smjera većoj inkluzivnosti i istodobno redefiniciji pojma materije tako da se prekoračuje, od vremena Descartesa uobičajeno, shvaćanje materije kao tjelesne supstancije koju čine ekstenzivnost, gustoća, jedinstvenost i inertnost. Nasuprot takvom shvaćanju materije kao pasivne, inertne i disponibilne tvari u prostoru, tzv. novi materijalizam obnavlja pred-dekartovska shvaćanja materije, poglavito stoička, ističući aktivni proces materijalizacije kojega je dio i čovjek u svojoj tjelesnosti. Taj aktivni proces materijalizacije podrazumijeva moduse samo-organiziranja i samo-transformacije, što onda odnose tijela i duha postavlja u posve novu relaciju.¹⁵

1. 3. Treće predmetno polje ili vrsta jezične igre u raspravama o materijalizmu tiče se socijalno-ontološkog diskursa. Pomak od metafizičkog k socijalno-ontološkom diskursu o materijalizmu potaknut je novovjekovnom svijesću o povijesno stvorenim uvjetima života koji potiskuju prirodne determiniranosti. Ljudska povijesna ili druga priroda, s prosvjetiteljskim samopouzdanjem u ljudsku moć, smjera ovladavanju uvjetima svoga života, stjecanju nadzora nad njima te tako stvaranju mogućnosti povijesnih emancipacijskih projekata.

Na toj razini pojam materijalizma podrazumijeva temeljne uvjete konstitucije i reprodukcije zajedničkog života. Taj temeljni uvjet društvenog života proizlazi iz ljudske, potrebite, tjelesno osjetilne biti koja život može održati samo u djelatnoj razmjeni tvari s prirodom, odnosno u radu. Društveni rad uobličen u povijesno promjenjive sustave proizvodnje izgrađuje otvorenu i samodjelatnu narav čovjeka i istodobno izgrađuje ljudski povijeni svijet. Takvu perspektivu Marx je nazvao *historijskim materijalizmom*. Historijski materijalizam, o kojem će tek uzgredno biti riječi u zaključnom dijelu rada, smjera rekonstrukciji društvenog bitka ili središnjih struktura moći koje tvore mrežu socijalnih povezanosti te uz čitav niz posredovanja, kao što su kolektivna intencionalnost, socijalno stvorena značenja, jezik i institucije, oblikuje socijalne biti. Perspektiva historijskog materijalizma uobličuje stajalište društvenog bitka jer u načinima radne ili materijalne reprodukcije društvenog života vidi središte mreže mnogolikih

¹⁵ O novom materijalizmu vidi zbornik: *New Materialisms: Ontology, Agency and Politics*, ed. Diana Coole/Samantha Frost, Duke University Press, Durham 2010.

socijalnih fenomena.¹⁶ Za razliku od toga, suvremene perspektive u socijalnoj ontologiji uglavnom izostavljaju pitanje međusobne strukturiranosti socijalnih fenomena i zadržavaju se na teorijskim pitanjima naravi socijalnih fenomena iz perspektive komunikacijskih tvorbenih moći ili konstitucijske uloge jezika koja povezuje mentalnu, fizikalnu i socijalnu razinu zbiljnosti.¹⁷

U okvirima nakane moga rada, osobito važan aspekt čini povezanost teorijskog diskursa o materijalizmu s njegovim praktičkim aspektima: normativnim i emancipacijskim potencijalima. Po tom pitanju materijalizam se bitno razlikuje od idealističkih koncepcija. One, naime, u svoja metafizička viđenja, posredstvom ideje Božje volje, vječnog i prirodnog zakona, nakana prirode, samorazvoja duha, najvišeg dobra ili pak konačne svrhe, ugrađuju ideju teleologije koja ili sadrži ili izravno upućuje na normativne ideale dobrog života. Drugim riječima, idealističke slike svijeta ili sadrže i izravno propisuju ideal dobrog života kao dužnost koju treba slijediti ili ga pak preporučuju kao ljudskoj prirodi primjeren način življenja. Materijalističke slike svijeta u pravilu ne sadrže tako izravnu vezu metafizičkog i normativnog. Štoviše, moguće je postaviti tezu da je odnos materijalističke metafizike i normativnosti metodički negativan, utoliko što ispravna spoznaja svijeta, počevši od Epikura pa do Marxa i Nietzschea ili pak suvremenog fizikalizma, oslobađa od naloga, prijetnji i strahova transcendencije. Ukoliko je kozmos doista skup fizikalnih čestica u

16 Jacques Bidet u radu "New Interpretations of Capital" u: *Critical Companion to Contemporary Marxism*, ed. J. Bidet i S. Kouvelakis, Brill, Leiden/Boston 2008. p. 369–383. pruža sažet, ali vrlo informativan pregled pravaca, autora i njihova područja bavljenja, koji na temelju Marxove paradigme razvijaju obrasce razumijevanja suvremene socijalne stvarnosti. Bidet razlikuje tri osnovna pravca: 1. hegelovsku struju koju reprezentativno oličuje Frankfurtska škola; 2. struju, kako je Bidet naziva, historijskog materijalizma, no koja je poznatija pod nazivom strukturalni marksizam i koja okuplja pobornike Althusserove škole; 3. struju analitičkog marksizma čiji je najpoznatiji predstavnik Gerald A. Cohen. O analitičkom pristupu Marxovu nasljeđu vidi moj rad u Raul Raunić "Analitički ključ za Marxove aporije?", *Kulturni radnik* 43 (1990) 5, str. 123–134. u kojemu se predstavlja zbornik *Marxist Theory: Oxford Readings in Politics and Government*, ed. Alex Callinicos, Oxford U. P., Oxford 1989.

17 Vidi: John Searle, *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York 1995. i *Making The Social World: The Structure of Human Civilization*; Oxford Univeristy Press, Oxford 2010.

poljima sila, kao što tvrdi suvremena prirodna znanost sukladno materijalističkoj slici svijeta, onda čovjek nema metafizičkih jamstava ili obvezujućih uputa prema kojima treba urediti i voditi svoj život. Na mjesto toga dolazi humanistička otvorenost i odgovornost umnoga povijesnog samopostavljanja i samoizgrađivanja. Ona, dakako, uključuje refleksiju osjetilnog i povijesnog iskustva kao brane pred svakim oblikom bilo transcendentnog, filozofijsko-povijesnog ili ovozemaljskog dogmatizma s praktičkim i političkim ambicijama.

U nastavku rada htio bih razmotriti preostale dvije teme. U drugom poglavlju bilo bi, za cjelovitu i konzistentnu sliku, nužno istaknuti povijesne, teorijske i političke momente koji izravno ili neizravno vode afirmaciji materijalističkih pretpostavki za novovjekovnu i modernu filozofiju politike. No, iz prostornih i konceptualnih razloga ovdje ih mogu samo navesti i zadržati se jedino na posljednjem momentu koji izravno uvodi u temu trećeg, zaključnog poglavlja, u konstituciju Hobbesova mehaničkog materijalizama i Spinozina naturalističkog materijalizma. Oba na različite načine dokidaju tradicionalni dualizam imanentnog i transcendentnog, onozemaljskog i ovozemaljskog.

2. Povijesne i teorijske pretpostavke materijalističkih filozofija politike Novoga vijeka

Nova filozofska razumijevanja smisla i načela zajedničkog života, tijekom krize kasne skolastike na izmaku Srednjega vijeka, proizlaze iz mnoštva povijesnih, kulturnih, filozofskih, religijskih, pravnih i ekonomskih novina i kontingencija. U izvođenju materijalističkih pretpostavki novovjekovnih filozofija politike bilo bi nužno usmjeriti se na tri skupine ključnih razloga: 1) afirmaciju vrijednosti ovozemaljskog života kroz novo razumijevanje čovjeka i njegova mjesta u svijetu¹⁸; 2) metodički skepticizam, vjerski pluralizam prirodno-znanstvene revolucije s novim razumijevanjem kozmosa i načina promišljanja zbilje; povlačenje etika strasti pred novim etikama interesa¹⁹; 3) novo razu-

¹⁸ Iscrpnu i uvjerljivu analizu navedene problematike pruža knjiga Michaela Allena Gillespiea, *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago 2008. Vidi i: Raul Raunić, *Pretpostavke liberalnog razumijevanja čovjeka*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2005, osobito poglavlje 3.2.2. Renesansni humanizam: filozofska antropologija bogolikog čovjeka.

¹⁹ Vidi: *Early Modern Skepticism and The Origins of Toleration*, ed. Alan Levine, Lexington Books, Landham 1999; Frantz Borkenau, *Prelazak s feudalne na građansku sliku sveta*, Komunist, Beograd 1983; Albert



mijevanje politike u kojemu moralistička perspektiva, posredstvom kategorije moći, uzmiče pred političkim realizmom. U okviru ovoga rada prva dva aspekta mogu samo imenovati i uputiti na svoje ranije doprinose u kojima je sadržana daljnja relevantna literatura²⁰, dok ću treću navedenu skupnu razloga detaljnije prikazati.

2. 1. Politički realizam: moć i ljudsko odnošenje

Novo razumijevanje čovjeka i njegova svijeta dovodi do novovjekovnog samopostavljanja čovjeka odnosno njegove emancipacije od prirodnih svrha i Božje predestinacije. Shodno tome, i politička zajednica prestaje se smatrati metafizički zadanom u imanentnim svrhama prirodnih oblika ljudskog zajedništva. Umjesto toga, politička zajednica počinje se razumijevati kao umjetna tvorevina koja počiva na ljudskoj volji i konstrukciji. Dubina i značaj tih promjena u samorazumijevanju čovjeka podrazumijeva i istodobno rezultira s barem tri značajne novine u razumijevanju političkog života. To su: a) moralistička perspektiva ustupa pred političkim realizmom koji na sistemsko mjesto otkrivajuće koncepcije uma i moralnog razloga postavlja kategoriju moći, interesa, strasti i pluralističkih uvjerenja; b) teleologija prirodnih svrha zamjenjuje se mehaničkim objašnjenjem ljudskih odnosa; c) klasično shvaćanje supstancijalnog značenja politike nestaje pred instrumentalnim razumijevanjem političkog života, što mijenja ne samo shvaćanje svrhe politike nego i subjekte te načine njezine konstitucije.²¹

2. 1. 1. Politički realizam vs. politički moralizam

Politički moralizam reducirano pristupa političkom životu budući da ga isključivo razmatra u perspektivi ostvarivanja izvanjskih i unprijed zadanih svrha, načela, ideala i vrednota.²² Takvo razumijevanje politike kao primijenjene moralnosti istodobno pretpostavlja previ-

.....

O. Hirschman, *Strasti i interesi: Politički argumenti u prilog kapitalizmu prije njegova trijumfa*, Stvarnost, Zagreb (bez godine izdanja); Koare, Alaksandar [Koyré, Alexandre], *Naučna revolucija*, Nolit, Beograd 1981.

²⁰ Raul Raunić, *Pretpostavke liberalnog razumijevanja čovjeka*, ibid.

²¹ Usp. Quentin Skinner, *Visions of Politics, Volume 1: Regarding Method; Volume 2: Renaissance Virtues; Volume 3: Hobbes and Civil Science*, Cambridge U. P., Cambridge 2002.

²² Vidi: Bernard Williams, *In The Beginning Was The Deed*, Princeton U. P., Princeton 2005.

še i premalo. Politički moralizam pretpostavlja previše zbog toga što, prvo, neosviješteno unosi premisu racionalizacije i sistematizacije u politički život te pretpostavlja racionalnu motivaciju subjekta političkog života. Drugo, probleme i sukobe političkog života politički moralizam neopravdano svodi na moralni problem karakternih slabosti sudionika te na spoznajni problem pogrešnih ili nedovoljnih uvida. Utoliko, i to je treći prigovor, politički moralizam idealistički precjenjuje tvorbeni značaj i učinkovitost teorije kao zasebnih i samodostatnih formi ljudskoga djelovanja. Politički život, makoliko to bio važan aspekt, ne iscrpljuje se u razvoju individualnih ili kolektivnih svijesti, a niti se teorijske kategorije mogu izravno prenijeti u političku praksu. Nijedna teorija, naime, jer to su njezine inherentne granice, ne može odrediti i uračunati načine svoje primjene u povijesnome i političkom kontekstu.²³ Izvan vidokruga političkog moralizma najčešće ostaju kategorije interesa, moći, strasti, pluralnosti perspektiva i vrednota, mnoštva različitih samorazumijevanja te na koncu sukobna narav ljudske društvenosti. Materijalistička perspektiva pak, s okretanjem ka inherentnoj vrijednosti i samosvrhovitosti ovozemaljskog života, čini se mnogo inkluzivnijom za razumijevanje produkcije i reprodukcije socijalnog i političkog života.

2. 1. 2. Mehanicizam vs. teleologija

Novi pojmovni okvir znanstvene mehanike, omogućen matematizacijom prirode i znamenitim Galilejevim transformacijama u okviru prirodno-znanstvenih revolucija, uzdrмали su tradicionalno teleološko objašnjenje svijeta. Teleološka paradigma postaje nepotrebna jer se objašnjenje prirode, naspram neutvrdivih stremljenja i težnji k ostvarenju određenih svrha, zasniva na spoznaji povezanosti među pojavama u terminima prethodnog uzroka i zakona kretanja.

Uzmicanje teleološke paradigme objašnjenja svijeta pred mehanicističkom važno je u našem kontekstu zbog toga što teleološka slika svijeta svagda implicira idealističku metafiziku, dok znanstveno-mehanicistička slika svijeta otvara perspektivu za afirmaciju materijali-

23 Jedan od velikih i opetovano isticanih neoaristotelovskih uvida Hanne Arendt jest da se političko djelovanje i ljudski povijesni svijet ne mogu proizvoditi po modelu teorijskog i tehničkog razuma. Vidi: Hannah Arendt, *Vita activa*, A. Cesarec, Zagreb 1991. Tu će tezu kasnije razvijati Jürgen Habermas kroz kritiku tehnokratskog modela poznanstvljene politike. Vidi: J. Habermas, *Tehnika i znanost kao 'ideologija'*, Školska knjiga, Zagreb 1986.

stičkih shvaćanja svijeta. Idealističke implikacije teleološke slike svijeta očituju se u sljedećem: Prvo, povezanost među bićima te jedinstvo i smislenost svijeta, zajamčena ostvarivanjem nadolazećih vrijednih svrha.²⁴ Pri tome se razorne i neusklađene pojave u svijetu, to jest zlo i patnja koje se na prvi mah ne uklapaju u teleološku sliku svijeta, tumače Tominin riječima: "osebujnost beskonačne Božje dobrote sastoji se u tome da dopušta zlo kako bi ga preokrenuo u dobro"²⁵ tj. kasnijim Leibnizovim pojmom *teodiceje*.

Drugi oblik povezanosti teleološke slike svijeta i idealističke metafizike jest taj što teleologija pretpostavlja udvostručenje zbiljnosti, pri čemu se prava bit pojavnosti svijeta svagda pronalazi u instanciji umnosti izvan svijeta samog.

Naposljetku, i treća značajka teleološke slike svijeta upućuje na idealističku i kršćansku metafiziku utoliko što se smisao sveg zbivanja eshatologijski otkriva tek s-vrha, na kraju vremena i u posljednjem sudu, kad ono što će neminovno biti biva mjerilom onog što je sada.

Uporaba teleološkog objašnjenja s razine slike svijeta postupno se povlači na polje ljudskog samosvjesnog djelovanja s kojeg se, čini se, nekritičkom projekcijom prvotno i proširila. Pri tome, s usponom novovjekovnoga suparničkog i posjedničkog individualizma te raspadom kolektivističkih i organskih cjelina života, teleološko objašnjenje prestaje biti mjerodavno i za objašnjavanje socijalnih formi života te biva ograničeno na usko polje individualnoga svrhovito-racionalnog djelovanja oprimjerenog strategijama sudara individualnih volja u procesu reprodukcije materijalnoga života. Dotadašnja Aristotelova i Tomina teleološka kozmologija uzmiče pred novim pojmovnim okvirom analize i objašnjenja koji, posredstvom Galilejeve i Newtonove filozofije prirode, počiva na materijalističkoj kozmologiji i zakonima mehanike.

2. 1. 3. Instrumentalno vs. supstancijalno shvaćanje političke zajednice

Treći aspekt u novovjekovnoj promjeni slike svijeta tiče se razumijevanja smisla, subjekta i konstitucije političke zajednice. Prema klasičnom shvaćanju, politička zajednica čini supstancijalnu formu života koja

²⁴ To snažno implicira teističku perspektivu, štoviše Toma Akvinski koristi argument svrhovitosti svijeta za peti ili posljednji način ili put dokazivanja Božjeg postojanja. Usp. *Suma teologije*, Prvi dio, 2. pitanje, članak 3. str. 174. u: *Izabrano djelo* (ur. Tomo Vereš), Globus, Zagreb 1981.

²⁵ Ibid.

tek omogućava puni razvoj ljudske naravi. U prevladavajućem novovjekovnom shvaćanju pak, s izuzetkom Rousseaua i Hegela, politička zajednica se, s usponom svijeta rada, smatra instrumentom osiguranja političkog mira, pravne regulacije i zaštite vlasništva. Klasična politička zajednica, na premisi pozitivne filozofske antropologije, drži da je politički život polje dobrog života i moralne perfekcije. Tome suprotno, dominantno novovjekovno shvaćanje, na premisi negativne filozofske antropologije, drži da je politički život način zauzdavanja ljudskih slabosti, poroka i zloće. Nasuprot ideji razvoja karakternih osobina u političkom životu, pri čemu je ključan odgoj vladara u kardinalnim vrlinama, novovjekovno razumijevanje političke zajednice polazi od principijelnog nepovjerenja u ljudsku prirodu i povjerenja u institucije i procedure. Na razini subjekata i načina konstitucije političke zajednice, s nominalističkim prevratom i usponom individualizma te rastakanjem teleološke metafizike i dominacijom mehaničko-materijalističke kozmologije, politička zajednica prestaje biti naravna organska cjelina, koja počiva na diktatima prirode, i postaje umjetna tvorevina koja počiva na ljudskoj volji i racionalnoj konstrukciji.

3. Materijalizam i politika: mehanički i naturalistički materijalizam

Novovjekovna afirmacija mehaničko-materijalističke kozmologije stvorila je ishodišno metodičko polazište za utjecajne struje novovjekovne i moderne filozofije politike. Riječ je prije svega o Hobbesovu mehaničkom materijalizmu, Spinozinu naturalističkom materijalizmu i Marxovu historijskom materijalizmu. Sva tri stajališta, unatoč nedvojbeno velikim historijskim, konceptualnim, metodološkim i programskim razlikama, materiju ljudskoga individualnog i zajedničkog života nalaze u različitim manifestacijama kategorije moći.

Hobbes je ontološke principe materijalističko mehaničke kozmologije — materijalna tijela u prirodnom kretanju posredovanom učinima sila — izravno primijenio na ljudski svijet te utvrdio relacijsku, tvorbenu i dinamičku narav moći. U okviru takve antropomehaničke perspektive uobličena je, s jedne strane, dijagnoza socijalne patologije — sudar podjednako moćnih individualnih ljudskih tijela u stalnoj borbi za samoodržanje, odnosno rat svih protiv svih, i, s druge strane, terapija u vidu umjetnog tijela, stvorenog racionalnim pristankom koje svojom asimetričnom moći može jamčiti politički mir.

Spinoza je pak, kroz panteističku filozofiju identiteta i afirmaciju jedinstva svijeta u istovjetnosti između *natura naturans* i *natura naturata*, utvrdio univerzalno načelo postojanja — *conatus sese conser-*

vandi — žudnju za samoodržanjem svakog bića. Ona podrazumijeva, na pretpostavci naturalističkog materijalizma, složeno i mnogoliko poimanje moći koje je sukladno poimanjima modernog fizikalizma. Riječ je o moći kao ekvilibrijumu silâ svakog bića u odnosu na okolinu, a u neprestanoj žudnji za samoočuvanjem i identitetom.

Naznake koje slijede o Hobbesovoj i Spinozinoj filozofiji nastoje istaknuti povezanosti različitih oblika ontoloških materijalizama s njihovim emancipacijskim potencijalima.

3. 1. Hobbes: Mehanički materijalizam i politički poredak javnog mira

Izravnu i presudnu metodičku pretpostavku Hobbesove filozofije politike čini galilejevska znanstvena mehanika i rezolutivno-kompozitivna metoda Padovanske škole. Tu snažnu, općepoznatu i razmjerno široko prihvaćenu tezu²⁶ moguće je potkrijepiti s argumentima biografske i konceptualne naravi. U četrdesetim godinama života Hobbes je upoznao Euklidovu geometriju i, kako svjedoči njegov biograf, oduševio se njezinim demonstrativnim eksplikacijskim mogućnostima.²⁷ Prema nalogu svoga povremenog mecena Earla od Newcastlea, matematičkog znalca s izraženim interesima za optiku i balistiku, Hobbes je u siječnju 1634., prigodom posjeta Londonu, kupio Galilejevu knjigu "Dijalog o dva temeljna sustava svijeta". Od tada Hobbes intenzivno sudjeluje u raspravama o fizici i optici, najprije u krugu Welbecka Cavendishea, a zatim u prestižnom pariškom krugu patera Marina Mersenna, u okviru kojeg se susreće i sa Descartesom. Štoviše, Hobbes uspijeva 1636. dogovoriti i susret s Galilejem u mjestu Arcetri u blizini Firence. Ti su događaji bili prekretnica u Hobbesovu intelektualnome razvoju. On odmiče od stajališta renesansnog humanizma i nalazi novo metodičko uporište u geometrijskoj dedukciji, rezolutivno-kompozitivnoj metodi te Galilejevoj mehaničkoj kozmologiji.²⁸

Sve što jest — arhimedovska je i polazišna točka Hobbesova razma-

²⁶ Vidi: David Gauthier, *The Logic of Leviathan*, O. U. P., Oxford 1969. i Ernest Cassirer, *The Myth of the State*, Yale U. P., New Haven 1974.

²⁷ John Aubrey, *Brief Lives*, ed. R. Barber, Boydell Press, Rochester, N. Y. 1982.

²⁸ "Galilej je u našem vremenu... bio prvi koji nam je otvorio vrata univerzalne prirodne filozofije koja je znanje naravi kretanja". Usp. Th. Hobbes, *Elements of Philosophy, The First Section Concerning Body, Epistole Dedicatory*, p. viii., u: *The English Work of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Sir William Molesworth, Vol I. J. Bohn, London 1839.

tranja — jesu materijalna tijela u kretanju. Na takvim pretpostavkama Hobbes izvodi radikalno nov filozofijski program koji treba nadvladati onodobni utjecajni skepticizam. Skeptičko stajalište počivalo je na: a) neuvjerljivosti neoaristotelovske teleološke metafizike u novim vremenima; b) nepouzdanosti iskustva; te c) nužno subjektivnoj naravi svjetonazorskih moralnih sudova. Hobbesova filozofijska strategija pak počivala je na dvije nosive teze. To su metafizička teza o mehaničko materijalističkoj kozmologiji²⁹, koja neumitno vrijedi za sve oblike zbiljnosti uključujući i svijet ljudskog odnošenja, te epistemološka teza o pouzdanosti geometrijske znanstvene metode koja pruža demonstrativni uvid u kauzalne povezanosti među tijelima u kretanju. Time je definirana filozofija i njezina zadaća: “Pod filozofijom”, ističe Hobbes, “razumijevamo znanje koje stječemo zaključivanjem iz načina postanka neke stvari ka njezinim svojstvima ili iz svojstava prema mogućem načinu postojanja iste stvari, sa svrhom da budemo sposobni proizvesti onakve učinke kakve zahtijeva ljudski život, koliko to dopuštaju sama stvar i ljudske snage”.³⁰

Sustavni izraz Hobbesova znanstvenoga filozofskog programa je njegov više godina i u različitim inačicama pisani rad *Elements of Philosophy*. Tri dijela toga rada: “De Corpore”, “De homine” i “De Cive” jasno pokazuju duboko uvjerenje o univerzalnim zakonitostima znanstvene mehanike koji se geometrijskom dedukcijom te rezolutivnom ili analitičkom metodom demonstrativno izvode iz kretanja tijela i primjenjuju na kretanje čovjeka, odnosno kretanje građanina. Primjena znanstvene mehanike na objašnjenje ljudskog djelovanja i suodnošenje svojevrсна je antropomehanika prema kojoj je samoodržanje izjednačeno s kretanjem, a sve vrste ljudskih odnosa određene su kauzalnim paralelogramom sila, odnosno moći. Izvorni problem ljudskog postojanja, koji Hobbes u terminima znanstvene mehanike interpretira kao neminovan, univerzalan i destruktivan sukob pojedinačnih volja u ratu za samoodržanjem, iznalazi rješenje posredstvom

29 “Svijet (ne mislim samo na Zemlju, čiji se obožavatelji po njoj nazivaju svjetovnim ljudima, već i na svemir, to jest na ukupnost svih stvari koje jesu) je tjelesan, to jest svijet je tijelo i ima razmjere veličine, naime dužinu, širinu i dubinu”. Usp. *Levijatan*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2004. IV. pog. 46. str. 436. Štoviše, Hobbes u kritici neoaristotelovske skolastike opetovane ističe da je netjelesna supstancija proturječan i neodrživ pojam. Vidi: *Levijatan*, ibid. I. pog. 5. str. 35. i III. pog. 34. str. 267–268.

30 Ibid. IV. 46. str. 431.

znanosti ili “znanja slijeda i međusobne ovisnosti činjenica”³¹ u također mehanicističkoj konstrukciji asimetrično velike moći države i njezina nositelja suverena, koji tek onda, s takvom prenesenom i agregativnom moći, može jamčiti politički mir.

Moja nakana nije analizirati unutarnju izvedbu Hobbesove filozofije politike³² nego naznačiti povezanost njegove mehaničko-materijalističke metafizike i metodologije s emancipacijskim potencijalima njegove filozofije politike. Pri tome je, s jedne strane, riječ o primjedbama Hobbesovoj filozofiji politike koja je s oskudnim pretpostavkama o čovjeku kao individualnom biću, određenom masom i kretanjem u borbi za samoodržanjem, nužno završila u istome pojmovnom okviru, samo s drukčijom distribucijom moći: velika koncentracija suverenove moći učinkovito odvraća, s razloga smotrenosti ili racionalnosti, od pojedinačnog posezanja za silom. Drukčije rečeno, horizontalni strah pojedinaca jednih od drugih, zamijenjen je vertikalnim strahom građana od suverenova mača. Riječju, uvjerljivi pravci kritike Hobbesove filozofije politike su: a) njegova izrazito atomistička i reduktivna filozofijsko-antropološka pozicija; b) eliminacija svakog oblika socijalnih povezanosti i socijalnog autoriteta; c) ahistorijski pristup koji je na mjesto praktičkog uma postavio autoritet instrumentalne racionalnosti i tehničkog razuma.

S druge strane, emancipacijski potencijali Hobbesove filozofije politike, koji proizlazi iz njegove mehaničko-materijalističke metafizike i epistemologije su sljedeći:

Prvo, filozofijsko-političko samopostavljanje čovjeka, koje je usporedivo s Descartesovim metafizičkim i epistemološkim samopostavljanjem novovjekovnog čovjeka na samoga sebe. Hobbes je, naime, jasno i konzekventno oslobodio čovjeka od normativnih zadanosti prirodnih svrha i Božjih predestinacija. Ne postoji nikakva obveza, rezolutno piše Hobbes “za bilo kojeg čovjeka, a koja ne bi nastala iz nekog njegovog čina.”³³ Utoliko, politička zajednica nije

31 Ibid. I. 5. str. 37.

32 To sam, i opet s određenog aspekta rekonstrukcije liberalnih teorijskih premisa u Hobbesovoj apsolutističkoj filozofiji politike, dijelom učinio u knjizi *Pretpostavke liberalnog razumijevanja čovjeka*, HFD, Zagreb 2005. str. 173–200.

33 T. Hobbes, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson, Penguin Books, Harmondsworth, 1985. II. ch. 21. p. 268. odnosno *Levijatan*, ibid. II. pog. 21. str. 150.

prirodna nego umjetna tvorevina, stvorena racionalnim i voljnim izborom pojedinaca.

Drugo, Hobbes zagovara individualni moralni subjektivitet i jednaku prirodnu slobodu svakog čovjeka proizišlu iz približne jednakosti u tjelesnoj snazi i intelektualnim moćima, odnosno jednakoj izloženosti strahu pred mogućim napadima drugih. Hobbesov koncept fizikalne ili negativne slobode, kao “odsustva otpora (pod otporom mislim na izvanjske prepreke kretanju)”³⁴ te jednakosti pojedinca u strahu od nasilne smrti, oblikuje konture novovjekovnog prirodno-pravnog pojma jednake slobode pojedinca.

Treće, Hobbes jasno utvrđuje subjektivnu narav svjetonazorskih moralnih sudova jer “što god bilo predmet nečijeg poriva ili želje, to je ono što on sa svoje strane naziva *dobro*, dok predmet svoje mržnje i odbojnosti naziva *zlo*”.³⁵ Utoliko, logički zaključuje Hobbes, “ne postoji nikakav *finis ultimus* (krajnja svrha), niti *summum bonum* (najviše dobro), kako se veli u knjigama starih moralnih filozofa”.³⁶ Ako dakle političku zajednicu nije moguće utemeljiti u koncepciji najvišeg dobra, onda je moguće, s Hobbesovim radikalnim teorijskim prevratom, zajednicu metodički negativno utemeljiti u izbjegavanju najvećeg zla — straha od nasilne smrti. Ma koju razboritu koncepciju dobrog života pojedinci prihvaćali, svima je zajednički racionalni interes da se konstruiraju jamstva zaštite i održavanja u životu, odnosno sprečavanja privatnog nasilja.

Dalekosežne i emancipirajuće konzekvencije takvih Hobbesovih stavova očituju se u političkom reguliranju moralnih sukoba što podrazumijeva prioritet javne pred privatnom moralnošću, etike odgovornosti pred svjetonazorskom etikom, koncepcije prava pred koncepcijama dobra, političkog mira pred istinom.³⁷

3. 2. Spinoza: naturalistički materijalizam i politička sloboda

Na temelju teze o supstancijalnom monizmu bogoprirode, Spinoza je demonstrativno pokazao logičku neodrživost supstancijalnog dualizma koja pogoduje teološkoj teoriji kreacionizma i tradicionalnom

³⁴ *Levijatan*, II. pog. 21. str. 146.

³⁵ *Ibid.* I. pog. 6. str. 41.

³⁶ *Ibid.* I. pog. 11. str. 74.

³⁷ Hobbesov argument za takvo stajalište lapidarno je iskazan s logičkim i leksičkim redom vrednota: “Dokolica je majka filozofije, a država je majka mira i dokolice.” (*Ibid.* IV. pog. 46. str. 432.)

shvaćanju morala. Ako je bogopriroda vječni, neograničeni, imanentni i stalni uzrok svih stvari, onda je priroda stvoriteljica istovjetna stvorenoj prirodi u beskonačnosti svojih supstancijalno istovjetnih atributa te beskonačnosti konačnih i beskonačnih modusa tj. stanja i momenata supstancije.

Da podsjetimo, iz fundamentalne teze o supstancijalnom monizmu, Spinoza izvodi četiri nosive postavke: a) ako je sve određeno iz nužnosti božanske naravi prirode, onda je determinizam jedini način postojanja stvari; b) ako je svaka stvar nužno uvjetovana sama sobom i/ili drugim stvarima, onda mora imati dovoljan razlog koji je racionalno objašnjava;³⁸ c) ako sve što jest postoji u okviru supstancijalnog monizma, onda primjereni model znanja nije aristotelovska klasifikacija bića u posebne vrste, nego znanje jedinstvenih i općih kvantificirajućih zakona prirode;³⁹ d) ako za čovjeka, kao konačni modus prirode, vrijede iste zakonitosti kao za sva druga bića, onda čovjek nije, kako to opetovano ističe Spinoza, "imperium in imperio"⁴⁰, nego je prirodno biće čija se bit izražava u žudnji, koja je pak istovjetna njegovoj moći. Pri tome se žudnja ili *conatus* manifestira u složenim i mnogolikim oblicima moći koji odgovaraju poimanjima modernoga fizikalizma. Riječ je o moći kao ekvilibrijumu sila samog bića u odnosu na okolišu, a u neprestanoj žudnji za samoočuvanjem i održanjem identiteta.

Ukratko, u razumijevanju čovjeka i njegova mjesta u svijetu, Spinoza izgrađuje poziciju koja se formulatorno može iskazati riječima: *essentia = conatus = potestas = jus = virtus = libertas*. To znači da se bit čovjeka iskazuje u žudnji koja je istovjetna moći, pravu i vrlinu te koja slobodu, kao djelovanje iz nužnosti svoje prirode, kroz uvećavanje moći, čini zbiljskom.

38 Vidi: Jonathan Bennett, "Spinoza's metaphysics" u: *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Don Garrett, C. U. P. Cambridge 1996. p. 61–88.

39 Vidi: Stuart Hampshire, *Spinoza*, Penguin Books, Harmondsworth, 1992, posebice poglavlje "Outline of Metaphysics", p. 36–70.

40 Benedikt De Spinoza, *Etika*, Demetra, Zagreb 2000, str. 175. Istovjetnu formulaciju o čovjeku kao tobožnjoj "državi u državi" Spinoza prijekorno rabi i u Političkoj raspravi ne bi li njome označio pogrešno metodološko stajalište većine koja tvrdi "da ljudski duh nije proizveden ni od kakvih naravnih uzroka, nego da je stvoren neposredno od Boga, čime je od drugih stvari posve neovisan tako da ima potpunu moć da samoga sebe određuje i da pravilno koristi um." (Usp. *Politička rasprava*, Demetra, Zagreb 2006. gl. II. 6. str. 13.)

Supstantivni monizam i reduktivni naturalizam — isti zakoni prirode vrijede za sve oblike istovjetnih atributa i modusa — omogućio je Spinozi da *a limine* odbaci kako teleološku metafiziku tako i novovjekovni antropocentrizam. Njegov deduktivni put izvođenja polazi od shvaćanja bogoprirode, na temelju čega Spinoza poima ljudsku prirodu da bi onda iz nužnosti ljudske prirode izveo načela filozofije politike. Drugim riječima, čovjek je dio prirode, njegova se narav ne može svesti samo na razum i iz njega izvedene kategorije nego je ljudska narav tjelesno-duhovni, konačni modus prirode vođen strastima i razumnom voljom u žudnji samoočuvanja. Na razini filozofije politike to znači poći od čovjeka kakav doista jest ili od stajališta dosljednog političkog realizma.⁴¹

Prvo i teorijski središnje poglavlje Spinozina djela *Politička rasprava* metodička je, a dobrim dijelom i sadržajna, paralela s Machiavellijevim znamenitim XV. poglavljem *Vladara*. Obojica, naime, smatraju da je “mnogo doličnije držati se zbiljske istine stvari negoli njezina privida”⁴² te utoliko odbacuju moralističku i utopističku perspektivu. Dotadašnji filozofi, ističe Spinoza, ljude “ne poimaju onakvima kakvi jesu, nego onakvima kakvi bi željeli da budu”.⁴³ Štoviše, dosadašnji filozofi, ističe Spinoza, ponajvećma “umjesto etike pišu satiru” utoliko što racionalističkim i moralističkim redukcijama ne dopiru do ljudske prirode jer “strasti, s kojima se borimo, filozofi poimaju kao poroke u koje ljudi zapadaju vlastitom krivnjom”.⁴⁴ Do ove točke — realističkog uvida u ljudsku prirodu i priznanja moći umjesto moralističkih

41 Nije stoga čudno što je Machiavelli jedan od rijetkih filozofa kojeg Spinoza navodi i na koga se poziva. Štoviše, u odbacivanju transcendencije, idealizma i razumijevanju kategorije moći Spinoza je dosljedniji i od Hobbesa, jer stalno djelatnu kategoriju moći Spinoza ne zauzdava i ne umrtvljuje s logičkom i retoričkom formom pravnog sporazuma i ugovora, nego suprotno Hobbesu, ističe da su ugovori valjani samo dok su korisni stranama u sporazumu, odnosno počivaju na ravnoteži moći.

42 Niccolò Machiavelli, *Vladar*, ibid. str. 125.

43 Spinoza, *Politička rasprava*, Demetra, Zagreb 2006, Gl. 1. 1. str. 5. Vrlo sličnu tvrdnju političkog realizma ističe i Machiavelli: “Od toga kako se živi do toga kako bi valjalo živjeti toliko je daleko da onaj koji zanemaruje ono što se radi zbog onoga što bi se imalo raditi, prije da nastoji oko svoje propasti negoli oko održanja.” (Usp. *Vladar*, ibid. XV. str. 125.)

44 Spinoza, ibid.

tlapnji — Spinozino stajalište je istovjetno Machiavellijevu. Spinoza, međutim, nastoji zauzeti distancu ne samo prema “filozofima”, nego i prema “političarima”. Pod političarima Spinoza očito misli na Machiavellija, a vrlo vjerojatno, mada ne i posve opravdano, i na Hobbesa. Uz priznanje “ovi su političari o politici pisali mnogo bolje nego filozofi” Spinoza im upućuje i prijekor stoga što “više vole ljudima postavljati zamke, nego ih pravo savjetovati”, odnosno stoga što se pokornost i politička obveza ljudi stvara “više iz straha nego u skladu s umom”.⁴⁵ Sukladno tome, Spinoza nastoji u filozofiji politike oblikovati posredničko stajalište umnoga političkog realizma koje se temelji na metafizičkim i moralno-psihologijskim uvidima — “ljudi su nužno podložni strastima”⁴⁶ — te stoga svaka razumska i opravdana normativnost po svom uzroku ili izvoru i učinku ili smislu mora biti sukladna naturalističkom materijalizmu, odnosno služiti uvećavanju individualne slobode pojedinaca.

Filozofija politike u Spinozinu sustavu instrument je institucionalne obrane od destruktivnih djelovanja vođenih strastima i istodobno, koliko je to na razini političkog života moguće, način uvećavanja moći građana kroz snagu i harmoniju duha. Razlozi za stvaranje političke zajednice su jamstva političke slobode. Vrednota slobode, koju Spinoza rabi nasuprot ropstvu, jedini je, uz istinu i laž te adekvatne i neadekvatne ideje, nosivi evaluacijski pojmovni par kojim barata Spinoza u zazoru od svakog moralizma.⁴⁷

Spinozino posredničko stajalište u razumijevanju političkog života — biti između “filozofa” i “političara” — objedinjuje dvije perspektive. Prvo je stajalište *sub specie aeternitatis*, stajalište uma koje pruža cjelovita i samoopravdavajuća objašnjenja uzroka svega što jest odnosno reflektira samoevidentne i adekvatne ideje. To stajalište uma mora biti zastupljeno i u načelima filozofije politike, ali ono, premda nužno, nije i dovoljno. Razlog je tome taj što “um može doduše u velikoj mjeri potisnuti ili umjeriti strasti, ali istovremeno smo vidjeli da je staza, na koju um upućuje, vrlo strma, tako da onaj tko misli da će mnoštvo ili oni koji se bave javnim poslovima živjeti

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid. 1. 5. str. 7. Istovjetna teza razmatra se i u *Etici*: “Strast se ne može ničim ni suspregnuti ni ukinuti osim strašću koja je onoj koja se treba suspregnuti suprotna i od nje jača.” (Usp. IV. 7. str. 315.)

⁴⁷ Vidi: Stuart Hampshire, *Spinoza and Spinozism*, Clarendon Press, Oxford 2005.

samo po naputku uma, taj sniva o zlatnom dobu o kojem pišu pjesnici ili sanja bajke”.⁴⁸

Druga perspektiva u Spinozinoj filozofiji politike je stajalište *sub specie durationis* ili stajalište političkog realizma koje ozbiljno uzima u obzir činjenicu da ljudi ipak ponajviše djeluju iz strasti, s nepotpunim i neadekvatnim idejama. Stoga je prijeko potrebno stvoriti institucionalna jamstva za djelovanja, ako već ne iz razuma, a ono barem prema razumu.

Takva institucionalna jamstva, stvorena na temelju realističkih uviđa u moralnu psihologiju osoba i nužno konfliktnu narav socijalnog života, podrazumijevaju sljedeće:

Prvo, budući da je moć jedina izvorna i po sebi zbiljska kategorija individualnoga i interpersonalnoga djelovanja, svako institucionalno ustrojstvo biva zbiljskim i postojanim u onoj mjeri u kojoj iskazuju djelatnu ravnotežu moći. Tako je i odnos između nositelja vlasti i građana, formalno iskazan društvenim ugovorom, smislen i zbiljski samo dok koristi objema stranama, odnosno počiva na ravnoteži moći.

Drugo, razdvojenost javne i privatne sfere, pri čemu politički odgoj u dobro ustrojenim institucijama dovodi do toga da “svi, kakvih god da su sklonosti, javno pravo pretpostavljaju privatnim interesima.”⁴⁹ Spinozino liberalno umijeće razdvajanja javne i privatne sfere način je da se pomiri sloboda mišljenja, govorenja i naučavanja sa jedinstvom i stabilnosti političke zajednice. Štoviše, Spinoza ističe — od podnaslova *Teologijsko-političke rasprave* pa do naslova njezina posljednjeg XX. poglavlja — da sloboda mišljenja i govorenja ne samo što je sukladna s političkim mirom i stabilnosti, nego da je njezin prijeko potreban uvjet. Zagovor slobode govora i naučavanja, odnosno političke vrednote tolerancije, Spinoza potvrđuje i sa stavom o nepristranosti političkog autoriteta u svjetonazorskim pitanjima. Zakon nema što tražiti u pitanjima istine. Tamo gdje politička prisila presuđuje u svjetonazorskim pitanjima i “gdje nazori, na koje svatko ima pravo i koje nitko ne može otuđiti, važe kao zločin; gdje je to slučaj, tamo obično u najvećoj mjeri vlada bijes gomile.”⁵⁰ Štoviše, u političkoj sferi, ali samo u njoj, vrednota političkog mira prethodi vrednoti istine.

⁴⁸ Spinoza, *Politička rasprava*, ibid. I. 5. str. 8.

⁴⁹ Spinoza, *Teologijsko-politička rasprava*, Demetra, Zagreb 2006. XVII. str. 399.

⁵⁰ Ibid. XVIII. str. 443.

Treće, Spinoza izričito razdvaja nadležnosti crkvenog i političkog autoriteta te utvrđuje logički i javno-moralni prioritet političkog autoriteta. Logički prioritet pripada političkom autoritetu stoga što “u naravnom stanju um nema više prava nego požuda” pa stoga religijska poruka “štovanja pravde i ljubavi dobiva snagu prava samo iz prava zapovijedanja”.⁵¹ Javno-moralni prioritet političkog autoriteta pred crkvenim proizlazi iz prednosti političkog mira pred istinom. Spinoza, svjestan socijalne uloge religije, utvrđuje “da religija uvijek mora biti prilagođena koristi republike”⁵² i u svom naučavanju ograničena na evanđeosku poruku pravednosti, ljubavi i pobožnosti čime mnoštvu pronosi jednostavne moralne istine.

Četvrto, u razmatranju oblika političkih poredaka, Spinoza daje prednost demokraciji jer “ona izgleda najnaravnija i jer se u najvećoj mjeri približava slobodi kakvu narav dopušta svakom pojedincu: Jer, u njoj nitko svoje naravno pravo ne prenosi na drugoga tako da se potom više ništa ne pita; nego... na veći dio cijelog društva kojega je i sam jedan dio.”⁵³ Riječju, prednost je demokracije što su njezini normativni zahtjevi i ustrojstva najbliži naturalističkom polazištu, odnosno “na ovaj način svi ostaju onakvi kakvi su bili i u naravnom stanju: jednaki”.⁵⁴

Sva četiri navedena institucionalna ustrojstva, proizišla iz stajališta političkog realizma, omogućavaju sigurnost kao metodički negativni uvjet političke slobode. Utoliko Spinoza u *Političkoj raspravi* jednoznačno tvrdi: “vrlina države je sigurnost” dok “sloboda ili jakost duha privatna je vrlina”.⁵⁵ Institucionalno zajamčena sigurnost, međutim, samo je negativni ili liberalni uvjet slobode utoliko što otklanja strah od uplitanja drugih ili, Spinozinim riječima rečeno, omogućava samouzrokovanje, samoodređenje kao nužan, ali ne i dovoljan uvjet slobode. Drugi, metodički pozitivni aspekt slobode, koji čini da život u političkoj zajednici uvećava moć pojedinaca, a time i moć zajednice, jest život u skladu sa umom: “I zato je najviše slobodna ona republika

⁵¹ Ibid. XIX. str. 451.

⁵² Ibid. str. 459. Štoviše, Spinoza redefinira pojam bezbožnika i ističe “Najviša je pobožnost... ono što se vrši radi mira i stabilnosti republike, zato je bezbožnik onaj koji po svojem nahođenju čini nešto protiv odluke vrhovne vlasti čiji je podanik.” (Ibid. XX. str. 477.)

⁵³ Ibid. XVI. str. 383.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ *Politička rasprava*, ibid. I. 6. str. 9.

čiji su zakoni utemeljeni u zdravom umu; tamo naime svaki pojedinac može biti slobodan kada želi, to jest može cijelom dušom živjeti pod vodstvom uma”.⁵⁶

Ako osoba ne sluša nikoga drugoga do sebe, ako joj je zajamčeno samouzrokovanje ili imunitet od uplitanja drugih, to ne znači samo po sebi da je osoba slobodna, jer postupanje po vlastitom nahođenju može biti, priziva Spinoza stari Aristotelov pojam, unutarne ropstvo. “Onaj koga vuče njegova požuda tako da ne vidi ništa i ne može učiniti ništa što je za njega korisno, taj je u najvećoj mjeri rob, dočim je slobodan samo onaj koji cijelom dušom živi pod vodstvom uma”.⁵⁷ Riječju, sigurnost od straha je negativni, a život u skladu s umom je pozitivni uvjet slobode.⁵⁸

Najviše što politička zajednica može učiniti jesu umno ustrojeni zakoni i institucije koje omogućavaju jedinstvo i sklad duhova njezinih građana, a time i uvećavanje njihove moći i koristi. Najbolja je pak ona vladavina koja ostvaruje svrhe političke zajednice: sigurnost i mir. Pri tome mir, spočitava Spinoza Hobbesu, “nije izostanak rata, nego vrlina koja proizlazi iz jakosti duha...”.⁵⁹ Jakost duha očituje se u spoznaji adekvatnih ideja ili kognitivnom uvjetu slobode. U dobro uređenoj državi što poštuje prava svojih građana, jakost duha stvara i potiče građansku slogu slobodnoga mnoštva — *multitudo libero*. Spinoza utoliko, prividno suprotno *Političkoj raspravi* gdje ustvrđuje da je svrha države sigurnost, može zaključiti “Dakle, svrha republike je zapravo sloboda”.⁶⁰ To nije protuslovlje jer Spinoza povezuje negativno ili liberalno shvaćanje slobode (zajamčena sigurnost individualnih prava) s pozitivnim ili republikanskim shvaćanjem slobode (građanska sloga pod umnim zakonima koje donosi slobodno mnoštvo vođeno

⁵⁶ *Teologijsko-politička rasprava*, ibid. XVI. str. 383.

⁵⁷ Ibid. str. 383,

⁵⁸ U bilješki 33. uz gl. XVI. *Teologijsko-političke rasprave* Spinoza piše: “Čovjek je zasigurno toliko slobodan koliko je vođen umom” (str. 383). Gotovo istu formulaciju o istovjetnosti uma i slobode Spinoza rabi i u *Političkoj raspravi*, gl. III. g., str. 28–29.

⁵⁹ *Politička rasprava*, ibid, V. 4. “Uostalom, državu čiji mir ovisi o bezvoljnosti podanika”, nastavlja Spinoza, “koji se dadu voditi kao ovce i znaju samo robovati, bolje je nazvati pustoš nego država” (str. 45).

⁶⁰ *Teologijsko-politička rasprava*, ibid. XX. str. 475. Spinoza rabi pojam republika u skladu s onodobnom tradicijom kao istoznačnicu pojmu država.

nadom). Riječju, Spinozina filozofija politike ocrtava načela znatno kasnije afirmirane liberalno-demokratske paradigme.

Osobiti značaj Spinozine filozofije politike je u tome što je sve normativne zahtjeve etike i politike, koji su se tradicionalno izvodili nasuprot i protiv prirodnih određenja čovjeka, izveo iz naturalističkih polazišta ili, kako to on opetovano ističe, “nužnosti ljudske naravi”⁶¹ i time postavio snažnu branu svakom moraliziranju, utopizmu i samozavaravajućim idealističkim konstrukcijama. Njegov povratak (bogo)prirodi nije proveden na aristotelovski način. I dok Aristotel i neoaristotelovci posredstvom teleološke metafizike ističu umnost prirode, Spinoza inzistira na prirodnosti uma.

4. Emancipacijski potencijali novovjekovnih filozofija politike i rani modernitet

U zaključnom dijelu rada, ukratko bih sabrao emancipacijske potencijale novovjekovnih filozofija politike i slijedom toga telegrafski natuknuo, nakon Hobbesova mehaničkog i Spinozina naturalističkog materijalizma, postavke treće najpoznatije inačice materijalizma, Marxova *historijskog materijalizma*.

Emancipacijski potencijali novovjekovne filozofije politike, sazidane na materijalističkim pretpostavkama, sadržani su u sljedećem:

Prvo, afirmacija neposredno danoga, svjetovnosti zbilje, tjelesnosti i osjetilnosti odgovor je na novovjekovni skeptički izazov. Novo samorazumijevanje čovjeka više ne prihvaća udvajanje zbiljnosti, prezir tijela i spiritualizaciju moralnog života. Zapadna idealistička tradicija od Platona nadalje shvaća tijelo u pravilu kao okov duše. Taj izravni stav unižavanja tjelesnosti preuzima i razvija Aurelije Augustin, odnosno cijela kršćanska tradicija. Ponovno okretanje k svjetovnosti života donosi dalekosežne epistemološke i etičke posljedice. Epistemološke posljedice očituju se u reafirmaciji spoznajnih moći osjetila i vrijednosti iskustva koje, posebice u novostvorenim praksama znanstvenih eksperimenata, može ispuniti i svoju staru zadaću — biti realistički uteg i kontrola idejama razuma. Etičke posljedice reafirmacije tjelesnosti i materijalnosti ljudskog života očituju se pak u priznanju ozbiljnosti i relevantnosti patnje i okrutnosti kao prvorazrednih moralnih činjenica za koje etičke i političke teorije trebaju naći načine uklanjanja ili

⁶¹ Politička rasprava, ibid. III. 18. str. 35, dok u III. 3. rabi formulaciju “zakona ljudske naravi”.

barem osjetnog reduciranja.⁶² Riječju, novovjekovne filozofije politike, oslonjene na materijalističku metafiziku i epistemologiju, rehabilitiraju stoički ideal samoočuvanja i smjeraju ka afirmaciji života kao ključnoj političkoj vrednoti.

Drugo, naturalistički utemeljena novovjekovna filozofija politike omogućava uvjerljivo subjektiviranje i samopostavljanje čovjeka koji više nije instrument provođenja nakana prirode, Božanske predestinacije ili drugih izvanjskih svrha, nego je ljudski život samosvrhovita i supstancijalna vrednota. Samosvjesno prihvaćanje i priznanje svjetovnosti, vremenitosti te osjetilno-tjelesne zadanosti ljudskih života, kao okvira jedine i samosvrhovite ljudske zbiljnosti, oslobađa humanističke potencijale. To vrijedi utoliko što je čovjek, prepušten sebi i bez diktata i naputaka transcendentnih svrha, doveden u situaciju slobode koja podrazumijeva odgovornost za sebe i svoj povijesni svijet. Na razini filozofije politike, to znači da se u odsustvu obvezujućih moralnih, religijskih ili svjetonazorskih ideala i vrednota važećih za sve, zajednički život više ne može utemeljiti u obvezujućim supstancijalnim vrednotama, nego samo u proceduralnim i političkim vrednotama univerzalnog poštovanja te slobode i jednakosti svake osobe. Drugim riječima, vrijednosni pluralizam, kao trajna i neotklonjiva značajka novovjekovlja i modernoga doba, čini da se javna ili politička moralnost više ne može utemeljiti u sveobuhvatnim idealima dobrog života, nego samo u političkoj ili okvirnoj teoriji dobra s minimalnim moralnim sadržajima koji obvezuju tek na uzajamno priznanje slobode i jednakosti osoba.⁶³

Materijalistički utemeljene novovjekovne filozofije politike uvjerljivo odgovaraju na potrebe razdvajanja privatne i javne moralnosti, odnosno na instrumentalizaciju političkog života kao načina ostvarenja različitih svjetonazorskih vrednota, utoliko što je održavanje i sigurnost ljudskih života njihova ishodišna i arhimedovska točka. Svjetonazorski, religijski i moralni sukobi politički se pacificiraju i reguliraju kroz procedure načelno nepristranog političkog autoriteta.

⁶² To je ključ koji povezuje Montaigneov humanistički skepticizam i Montesquieuovu profinjenu kritiku zagriženosti, primitivizama, fanatizama i svakog oblika militarizma. Usp. Michel de Montaigne, *Sabrana djela*, tom 1–4, Disput, Zagreb, 2007. i Montesquije [Charles Montesquieu], *Persiska pisma*, Prosveta, Beograd 1951.

⁶³ Usp. John Rawls, *Politički liberalizam*, Kruzak, Zagreb 2000, osobito poglavlje: "Prvenstvo ispravnog i ideje dobra", str. 155–190.

Treće, materijalistički utemeljene filozofije politike, pored osiguranja suživota ljudi različitih vrednota i uvjerenja, načelno otvaraju i mogućnost pomirenja čovjeka s prirodom. To je moguće utoliko što se prirodnost, materijalnost i potrebitost ljudskog života ne shvaća kao posljedica kozmičke nesreće, iskupljujući teret grijeha ili manje vrijedan dio ljudskosti, nego se smatra konstitutivnim dijelom ljudske egzistencije. Zbog toga i priroda, kako unutarnja, ljudska, tako i vanjska, nije mjesto samoporicanja i beskompromisnog suprotstavljanja, nego je polje djelatne suradnje koja povezuje humanističko i naturalističko u čovjeku.

Novovjekovne forme političkoga mišljenja, oslonjene na materijalističke pretpostavke, uzimaju u razdoblju ranoga moderniteta nove i drukčije oblike. Spona između materijalizma i ljudskih emancipacijskih potencijala osobito je istaknuta u Nietzscheovoj, Feuerbachovoj i Marxovoj filozofiji. Rekonstrukcija takvih povezanosti obilato prelazi opseg ovoga rada, pa bih stoga u ovom kontekstu još samo ukratko naznačio plan mogućih izvoda, uz nešto širi zahvat u postavke Marxova historijskog materijalizma.

Nietzsche je u neospinozističkom duhu i goropadnoj kritici svake transcendencije razvio osobitu vrstu protestnog naturalizma koji osnažuje prirodnost i svjetovnost života pred metafizičkim utvarama poricanja i nihilizma. Smjer Nietzscheove kritike zapadne kulture ponajbolje se očituje u njegovoj nakani razotkrivanja da "ispod takve laskave boje i premaza ponovno mora biti spoznat strašni osnovni tekst *homo natura*. Naime, prevesti čovjeka natrag u prirodu, ovladati mnogim sujetnim i zanesenjačkim tumačenjima i sporednom smislom što su dosad našarani i naslikani preko vječnog osnovnog teksta *homo natura*..."⁶⁴

Feuerbachov antropološki materijalizam s pozicije konkretne i utjelovljene ljudske egzistencije preokreće spekulativne postavke njemačkog idealizma prokazujući njihove psihologističke izvore. U fenomenološkoj analizi Feuerbach preokreće tradicionalistički shvaćeni odnos *creator-creatura*, odnosno pokazuje da su religijski i teološki pojmovi otuđeni oblici ljudske samosvijesti. Štoviše, Feuerbach je uvjeren da istovjetna materijalistička kritika pogađa Hegelovu, kao i svaku idealističku filozofiju, zbog toga što je ona spekulativno apsorbirala prirodu, učinila je svojom izvedenicom i time izvrnula ontološki red stvari.⁶⁵

⁶⁴ Usp. *S onu stranu dobra i zla*, AGM, Zagreb 2002, str. 181–182.

⁶⁵ Usp. Ludwig Feuerbach, "Prilog kritici Hegelove filozofije" i "Bit



Marxov historijski materijalizam, za razliku od Engelsa, Plehanova i Lenjina, koji s pojmom dijalektičkog materijalizma nastoje pružiti sveobuhvatno objašnjenje zbiljnosti, ograničen je na polje djelatnog konstituiranja čovjeka i njegova povijesnog svijeta. Materiju Marxova historijskog materijalizma čine uvjeti društvene produkcije i reprodukcije ljudskog života. Historijski materijalizam je posrednička pozicija između Feuerbachova pasivnog materijalizma koji uzima prirodu samo izvanjski u formi objekta ili kontemplacije, te, s druge strane, Hegelova idealizma koji je na apstraktan način razvio dinamički moment ili djelatnu stranu u povijesnoj genezi svijesti kroz rad pojmova. Marx je Hegelovu apstraktnu teoriju povijesnosti svijesti razvio u novom polju djelatne razmjene tvari s prirodom ili društvenom radu. Utoliko, Marx preokreće idealistički rad pojmova u materijalistički pojam društvenoga rada koji čini povijesni temelj ljudskoga samokonstituiranja.⁶⁶ Historijski materijalizam je u Marxovu djelu teorijska podloga programu radikalne općeljudske emancipacije. Pri tome se aspekti historijskog materijalizma razvijaju na tri osnovne razine:

Prva je razina historijske filozofske antropologije ili shvaćanje čovjeka kao potrebitog, osjetilnog i predmetnog bića koje u djelatnoj razmjeni tvari s prirodom izgrađuje svoju povijesnu bit. Čovjek je biće prakse ili slobodne stvaralačke i samostvaralačke djelatnosti koja se u dosadašnjoj povijesti uobličavala u otuđene forme društvenoga rada.⁶⁷

Drugu razinu historijskog materijalizma čini socijalna ontologija kapitalističkoga društva. Marx koristi Hegelovu dijalektičku metodu, a kategoriju društvenoga rada, uobličenu u povijesno konkretni oblik kapitalističkoga načina proizvodnje, smatra socijalnim bitkom ili konstitutivnim i eksplikacijskim temeljem za razumijevanje cjeline socijalnih fenomena.⁶⁸ Najdalekosežnija točka ove razine historijskog

kršćanstva” u: Feuerbach: *Izbor iz djela* (ur. Vanja Sutlić), Matica hrvatska, Zagreb 1956, odnosno interpretacijski: Marx W. Wartofsky, *Feuerbach*, Cambridge U. P., Cambridge 1977.

⁶⁶ Usp. Karl Marx, “Ekonomsko-filozofski rukopisi”, u: Karl Marx, Friedrich Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb 1976. osobito spis: “Kritika Hegelove dijalektike i filozofije uopće”, str. 313–336.

⁶⁷ Usp. Karl Marx, *Rani radovi*, ibid.

⁶⁸ Usp. Karl Marx, *Temelji slobode: osnovi kritike političke ekonomije* (*Grundrisse*), Naprijed, Zagreb 1977, i *Kapital*, Kultura, Zagreb 1947, svezak 1–3.

materijalizam je stajalište konkretnog totaliteta⁶⁹ s kojeg je moguće razumjeti cjelinu uvjeta i načina produkcije i reprodukcije socijalnog života te stajalište dubinskih socijalnih struktura moći, s kojih se uočava ideologija metodološkog individualizma i slobodnog odlučivanja, budući da se ljudi, neovisno o svojoj volji, pojavljuju samo kao, Marxovim riječima rečeno, karakterne maske kapitala.⁷⁰ Utoliko u Marxovu stajalištu doista progovara dubinsko određenje ideologije, koja nije samo iskrivljena svijest, pa se Feuerbachovim preokretanjem stvari i ispravnom spoznajom dade ispraviti. Marxova usporedba ideologije s *camerom obscurum*, u kojoj se ljudi i njihovi odnosi pojavljuju naopačke, samo je fenomenologijski nužna, ali ne i dovoljna razina interpretacije zbilje.⁷¹ Ukoliko se čita u Feuerbachovu duhu, a za što Marx mjestimice daje i povoda,⁷² gubi se njezino strukturno i dubinsko određenje. Ideologija je, naime, i istinita, ili bolje, ispravna svijest lažnog i fragmentiranoga društvenog bitka u kojemu se podsystemi društva, unutar sebe prividno racionalno uređeni, neminovno iracionalno suprotstavljaju, kao što je danas primjerice na djelu sve očitiji sukob kapitalističkog ustrojstva društvenog rada i demokratskih institucija. Zbog toga i nije dovoljno svesti ideologiju na njezin svjetovni temelj. To je učinio već Feuerbach. Treba je “objasniti samo iz samopodvojenosti te svjetovne osnove koja sama sebi protivrječi. Dakle, treba je razumjeti u njoj samoj i njenoj protivrječnosti, te praktički revolucionirati”.⁷³ To je i ključ za razumijevanje Marxove čuvene

69 Usp. Georg Lukács, *Povijest i klasna svijest*, Naprijed, Zagreb 1977.

70 Usp. Karl Marx, *Kapital*, ibid, I. sv., 1. knj. 1. odj. gl. 2. str. 49.

71 Karl Marx, *Njemačka ideologija*, u: *Rani radovi*, ibid. str.370. Usp. Sarah Kofman, *Camera obscura ideologije*, Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, 1977. Autorica u interpretaciji Marxove ideologije, a sukladno i argumentaciji iznesenoj u tekstu, efektно utvrđuje: “Obrat obrata ne može ništa obrnuti” (str. 15) odnosno “Cameru obscuru nigda ne ‘nadmješta’ camera lucida” (str. 23).

72 „Sasvim suprotno njemačkoj filozofiji, koja silazi s neba na zemlju, mi se ovdje penjemo sa zemlje na nebo.... ne određuje svijest život, nego život određuje svijest”, *Njemačka ideologija*, str. 370–371.

73 Karl Marx, “Teze o Feuerbachu”, u: *Rani radovi*, ibid. teza 4. str. 338. Potkrjepu takve interpretacije ideologije moguće je naći i u *Kapitalu* gdje poznati odjeljak “Fetiški karakter robe i njegova tajna” Marx započinje duhovitim riječima: “Na prvi pogled roba izgleda stvar samo po sebi razumljiva, trivijalna. Iz njene analize izlazi da je vraška stvar, puna metafizičkih domišljanja i teoloških mušica”, odnosno pokazuje ➡

11. teze o Feuerbachu: "Filozofi su svijet samo različito *interpretirali*, radi se o tome da ga se *izmijeni*."⁷⁴

Treću razinu historijskog materijalizma čini materijalistička filozofija povijesti, koja u logičkom slijedu društveno-ekonomskih formacija nastoji istodobno pružiti uvjerljive pretpostavke o povijesnoj genezi modernoga kapitalističkoga društva i načinu njegova povijesnog prevladavanja. Ta razina filozofije povijesti, zajedno s drugom razinom socijalne ontologije kapitalističkoga društva, nastoji povezati dijagnozu strukturnih proturječja te otuđenja i postvarenja modernoga stanja sa terapijom socijalnih i političkih revolucija koje vode općeljudskoj emancipaciji.⁷⁵

Na toj se razini povezivanja strukturnih proturječja i ljudskoga političkoga djelovanja pojavljuju i problemi koji iziskuju preispitivanje Marxova stajališta. S jedne, i manje važne strane, historijski materijalizam nije posve uvjerljiv kao univerzalna teorija povijesti ili objašnjenje dosadašnjeg razvitka ljudskog roda. S druge, i svakako važnije strane, Marx se odveć pouzdaje u preokrenutu i materijaliziranu Hegelovu dijalektičku filozofiju povijesti ili kategoriju znanja povijesti — znanja o njezinom neminovnom tijeku uzrokovanom strukturnim proturječjima. Na toj razini problema izravnog i nedovoljno posredovanog izvođenja filozofije politike iz filozofije povijesti i socijalne ontologije kapitalističkoga društva pojavljuju se barem tri otvorena pitanja:

- a) odnos i narav strukturnih uvjetovanja prema formiranju političkih interesa i političkog djelovanja;⁷⁶
- b) socijalna i politička identifikacija hegelovski izvedene kategorije proletarijata kao čistog negativiteta postojećeg i nositelja eman-

.....

da "određeni društveni odnos među samim ljudima uzima za njih fantasmagoričan oblik odnosa među stvarima." Usp. *Kapital*, I sv., I. knjiga, i. odjeljak, str. 36–37.

⁷⁴ Ibid. str. 339.

⁷⁵ Usp. Karl Marx, Fridrich Engles, *Njemačka ideologija*, ibid. str. 355–428. i Karl Marx, "Predgovor za 'Prilog kritici političke ekonomije'", u: Karl Marx, Friedrich Engels, *Izabrana djela u dva toma*, Kultura, Zagreb 1949, tom I, str. 317–321.

⁷⁶ Usp. G. A. Cohen, *History, Labour and Freedom: Themes from Marx*, Clarendon Press, Oxford 1988. i Alex Callinicos, *Making History: Agency, Structure, and Change in Social Theory*, Brill, Leiden/Boston 2004.

cipacijske općosti ili, drugim riječima, pitanje zbiljskih subjekata radikalnih promjena;⁷⁷

- c) sistemsko mjesto politike ili druge vrste reguliranog suobraćanja, obzirom na Marxovo snažno prosvjetiteljsko naslijeđe i uvjerenje o nekonfliktnosti i prozirnosti ljudskih odnosa u zajedničkome životu s onu stranu dosadašnje povijesti.

Neovisno o takvim unutarnjim teškoćama Marxova stajališta i razumljivoj potrebi historijskog čitanja njegova djela, temeljne vrijednosti historijskog materijalizma možemo prepoznati u sljedećim značajkama: a) metodičkom stajalištu konkretnog totaliteta koje nasuprot postmodernom relativizmu, partikularizmu, perspektivizmu, pa i cinizmu, može prepoznati načine proizvodnje društvene moći, njezine socijalne, političke i ideološke iskaze te mrežu povezanosti i uvjetovanja društvenih fenomena; b) lociranju društvenog bitka u kontroli nad uvjetima produkcije i reprodukcije društvenog života; oblici te kontrole svakako uzimaju nove oblike i domašaje (biopolitička paradigma tu je dobar primjer), ali njihova funkcija i cilj ostaju isti: održavanje i proširenje kapitala kao dominantne forme društvenog odnosa; c) radikalnom programu suočavanja s bijedom, neslobodom, otuđenjem i postvarenjem te shodno tome, utemeljenom zahtjevu za općeljudskom emancipacijom.

Zajednički nazivnik i najdalekosežnija točka svih oblika filozofija politike, metodički oslonjenih na materijalističke pretpostavke, zahtjev je za pomirenjem umnosti i zbiljskoga, materijalnog života, prevladavanjem rascijepljenosti i suprotstavljenosti vidova ljudske egzistencije, odnosno dimenzija socijalnog bitka. Materijalizam i humanizam očito idu zajedno. ■

⁷⁷ Usp. Georg Lukács, *Povijest i klasna svijest*, ibid. i Herbert Marcuse, *Um i revolucija*, V. Masleša, Sarajevo 1987.

Literatura

- Akvinski, Toma, *Suma teologije*, u: *Izabrano djelo*, ur. Tomo Vereš, Globus, Zagreb 1981.
- Applebaum, Wilbur (ed.), *Encyclopedia of the Scientific Revolution. From Copernicus to Newton*, Garland Publishing, New York, 2000.
- Arendt, Hannah, *Vita activa*, A. Cesarec, Zagreb 1991.
- Aubrey, John, *Brief Lives*, ed. R. Barber, Boydell Press, Rochester, N.Y. 1982.
- Augustin, Aurelije, *O državi Božjoj*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1996.
- Bennett, Jonathan, "Spinoza's metaphysics" u: *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Don Garrett, C. U. P. Cambridge 1996. p. 61–88.
- Bidet, Jacques "New Interpretations of Capital" u: *Critical Companion to Contemporary Marxism*, ed. J. Bidet i S. Kouvelakis, Brill, Leiden/Boston 2008. p. 369–383.
- Borkenau, Frantz, *Prelazak s feudalne na građansku sliku sveta*, Komunist, Beograd 1983.
- Callinicos, Alex, *Making History: Agency, Structure, and Change in Social Theory*, Brill, Leiden/Boston 2004.
- Cassirer, Ernest, *The Myth of the State*, Yale U. P., New Haven 1974.
- Cohen, G. A., *History, Labour and Freedom: Themes from Marx*, Clarendon Press, Oxford 1988.
- Coole, Diana and Frost, Samantha (ed.), *New Materialisms: Ontology, Agency and Politics*, Duke University Press, Durham 2010.
- De Caro, Mario i Macarthur, David, "The Nature of Naturalism", u: *Naturalism in Question*, ed. De Caro/Macarthur, Harvard University Press, Cambridge 2008.
- Dević, Ivan, Majetić, Frano, Krnić, Rašeljka, "Vrijednosne preferencije hrvatskih građana kao odrednice materijalizma", *Društvena istraživanja: časopis za opća društvena pitanja*, Vol. 24. No. 4. 2016. str. 555–576.
- Enciklika pape Ivana Pavla II, *Centesimus annus* iz 1991., Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve, Zagreb.
- Feuerbach, Ludwig, *Izbor iz djela*, ur. Vanja Sutlić, Matica hrvatska, Zagreb 1956.
- Foucault, Michel, *Rođenje biopolitike*, Sandorf, Zagreb 2016.
- Gauthier, David, *The Logic of Leviathan*, Oxford U. P., Oxford 1969.
- Gillespie, Michael Allen, *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago 2008.
- Habermas, Jürgen, *Teorija i praksa*, BIGZ, Beograd 1980.
- Habermas, Jürgen, *Tehnika i znanost kao 'ideologija'*, Školska knjiga, Zagreb 1986.
- Hampshire, Stuart, *Spinoza and Spinozism*, Clarendon Press, Oxford 2005.
- Hampshire, Stuart, *Spinoza*, Penguin Books, Harmondsworth, 1992..

- Marcuse, Herbert, *Um i revolucija*, V. Masleša, Sarajevo 1987.
- Hirschman, Albert O., *Strasti i interesi: Politički argumenti u prilog kapitalizmu prije njegova trijumfa*, Stvarnost, Zagreb (bez godine izdanja).
- Hobbes, Thomas, *Elements of Philosophy, The First Section Concerning Body, Epistole Dedicatory*, u: *The English Work of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Sir William Molesworth, Vol I. J. Bohn, London 1839.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson, Penguin Books, 1985.
- Hobbes, Thomas, *Levijatan*, Naklada jesenski i Turk, Zagreb 2004.
- Koare, Alaksandar [Koyré, Alexandre], *Naučna revolucija*, Nolit, Beograd 1981.
- Kofman, Sarah, *Camera obscura ideologije*, Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, 1977.
- Lametrie, Julien Offray de, *Čovjek mašina*, Kultura, Beograd 1955.
- Levine, Alan, "Skepticism, Self, and Toleration in Montaigne's Political Thought", u: *Early Modern Skepticism and The Origins of Toleration*, A. Levine ed., Lexington Books, Landham 1999.
- Lukács, Georg, *Povijest i klasna svijest*, Naprijed, Zagreb 1977.
- Machiavelli, Niccolò, *Vladar*, u: *Izabrano djelo I*, ur. Damir Grubiša, Globus, Zagreb 1985.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb 1976.
- Marx, Karl, *Temelji slobode: osnovi kritike političke ekonomije (Grundrisse)*, Naprijed, Zagreb 1977. Marx, Karl, *Kapital*, Kultura, Zagreb 1947. svezak 1–3.
- Mišić, Anto, "Bauerova kritika materijalizma", *Obnovljeni život: Časopis za filozofiju i religijske znanosti*, Vol. 54. No. 2, lipanj 1999. str. 211–217.
- Montaigne, Michel de, *Sabrana djela*, Disput, Zagreb, 2007.
- Montesquieu [Charles Montesquieu], *Persiska pisma*, Prosveta, Beograd 1951.
- Nefat, Ariana i Benazić, Dragan, "Materijalizam, statusna i upadljiva potrošnja studenata u Hrvatskoj", *Ekonomski pregled*, Vol. 65. No. 3. 2014. str. 241–259.
- Nietzsche, Friedrich, *S onu stranu dobra i zla*, AGM, Zagreb 2002.
- Raunić Raul, "Analitički ključ za Marxove aporije?", *Kulturni radnik*, Vol. 43. No. 5. 1990. str.123–134.
- Raunić, Raul, "Postvarenje povijesnog svijeta: strukturna ideologija instrumentalne i teleološke racionalnosti", *Filozofska istraživanja*, Vol. 35. No 2, 2015, str. 209–225.
- Raunić, Raul, *Pretpostavke liberalnog razumijevanja čovjeka*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2005.
- Rawls, John, *Politički liberalizam*, Kruzak, Zagreb 2000.
- Searle, John, *Making The Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford Univeristy Press, Oxford 2010.

- Searle, John, *Minds, Brains and Science*, Harvard University Press, Cambridge 1984.
- Searle, John, *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York 1995.
- Shklar, Judith, *Ordinary Vices*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1984.
- Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge U. P., Cambridge 1978 (vol. I).
- Skinner, Quentin, *Visions of Politics*, Volume 1: Regarding Method; Volume 2: Renaissance Virtues; Volume 3: Hobbes and Civil Science, Cambridge U. P., Cambridge 2002.
- Spinoza, Bendikt de, *Etika*, Demetra, Zagreb 2000.
- Spinoza, Benedikt de, *Teologijsko-politička rasprava*, Demetra, Zagreb 2006.
- Spinoza, Benedikt de, *Politička rasprava*, Demetra, Zagreb, 2006.
- Stoljar, Daniel, *Physicalism*, Routledge, London 2010.
- Wartofsky, Marx W., *Feuerbach*, Cambridge U. P., Cambridge 1977.
- Williams, Bernard, *In The Beginning Was The Deed*, P. U. P., Princeton 2005.
- Wolfe, Charles T., *Materialism: A Historico-Philosophical Introduction*, Springer, Heidelberg, 2016. 

Borislav Mikulić

**Osjetilna izvjesnost
i jezik:
Hegel, Feuerbach i
jezični materijalizam**

Tematski okvir moga priloga čini kratka Hegelova opaska o odnosu jezika i mišljenja u prvom odjeljku *Fenomenologije duha* pod neobičnim naslovom “Osjetilna izvjesnost ili ovo i mnijenje”. Pasus je umetnut naoko kao usputna primjedba između analize momenata *sada* i *ovdje* na objektu spoznaje prije prijelaza na analizu subjekta ili spoznavajućeg Ja.⁰¹ Obje Hegelove analize imaju isti negativni rezultat: *istina* onog najkonkretnijeg na objektu, njegov ‘bitak’ *sada* i *ovdje* sa svom puninom sadržaja, samo je nešto opće: *ovo/to jest, sada jest, ovdje jest*. Hegelova tvrdnja glasi: odnoseći se na konkretne osjetilne stvari u svijetu *mi mislimo tj. pomišljamo, intendiramo (meinen)* uvijek samo neko opće (*ein Allgemeines*). To će važiti, kako pokazuje Hegel odmah po drugoj analizi na objektu, i za subjektivnu stranu: svaki pojedinačni spoznavalac, instanca *Ja*, uvijek je neko opće, *neki taj (ein Dieser)* kao što na strani predmeta imamo *neko to (ein Dieses)*. Upravo to potvrđuje i jezik na obje strane: osim što ono konkretno osjetilno na predmetu *izričemo* kao opće, i spoznavajuće *Ja* izriče se kao opći označitelj ‘Ja’. Uslijed toga, tvrdi Hegel, “uopće nije moguće da mi ikada možemo reći neki osjetilni bitak koji *mislimo*” (FD 68; PhG 85).

Taj neobični i tako tipično “hegelovski” stav postao je u novije vrijeme predmetom pozitivnog interesa analitičke filozofije jezika i svijesti. No davno prije, i u negativnom vidu, postao je poznat preko kritike L. Feuerbacha u njegovim spisima “Zur Kritik der Hegelschen Philosophie” (1839) te osobito “Grundsätze einer Philosophie der Zukunft” (1843), kao sinonim notorno loše “hegelijanštine”, “farsa dijalektike”. Promjena stava u suvremenosti utoliko je intrigantnija što je tadašnje Feuerbachovo spašavanje *filozofije budućnosti* od Hegelova apstraktizma vraćanjem mišljenja u osjetilnost i konačnost “postalo stajalištem vremena naprosto na kojem, svjesno ili nesvjesno, stojimo svi”.⁰² Iako su, dakle, interpretacije prvog odjeljka *Fenomenologije* o osjetilnoj izvjesnosti evoluirale u međuvremenu do konsenzusa kako se tu nipošto ne radi tek o komadu apstraktne analize najprimitivnijeg oblika svijesti, već o sâmoj *paradigmatskoj formi* Hegelove filozofije

01 Usp. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, A. I. “Die sinnliche Gewißheit oder das Diese und das Meinen”, 82–92; v. *Fenomenologija duha*, Zagreb: Naprijed, 1987 (prijevod i predgovor Milan Kangrga). Oba izdanja navodim nadalje pod kraticama PhG, FD s brojem stranice.

02 Usp. Karl Löwith (1941), *Von Hegel zu Nietzsche*, dio 2. “Der Umsturz der Hegelschen Philosophie durch die Junghegelianer”, s. 96.

duha uopće⁰³, upravo je jezični motiv neiskazivosti osjetilnih posebnosti kod Hegela ostao malo recipiranom i gotovo posve zanemarenom epizodom u cjelini Feuerbachove kritike⁰⁴. Ta okolnost začuđuje utoliko više što se model analize osjetilne izvjesnosti, kao i tema jezika, evidentno ponavlja u *Fenomenologiji* na svim stupnjevima oblikovanja svijesti, u rasponu od zamjedbe preko razuma i samosvijesti do samog duha, sve dotle da bi se čitav koncept *fenomenologije duha* čak mogao nazvati “fenomenologijom osjetilnosti” (v. Ohashi 2008, 115).⁰⁵

S obzirom na takav razvoj recepcije Hegelova stava o odnosu osjetilnosti i jezika, najmanje dva momenta ove tematike čine se vrijednim pažnje. S jedne strane, Hegelov “argument jezika” ili “jezičnosti” pokazao se relevantnim za nekoliko sistematskih tema suvremene analitičke filozofije jezika i uma u rasponu od lingvističkih izraza općenito, osobnih imena i indeksikalne funkcije, preko neodređenosti predmeta i referencije u zamjedbenom aktu sve do jezične artikulacije misli kao

03 Za noviji interes i sistematsku važnost poglavlja o osjetilnoj izvjesnosti u cjelini *Fenomenologije duha* v. Ryosuke Ohashi (2008), “Die Tragweite des Sinnlichen”; Anton Friedrich Koch (2008), “Sinnliche Gewißheit und Wahrnehmung. Die beiden ersten Kapitel der Phänomenologie des Geistes”. Također, Robert Stern (2002), *Hegel. Za odnos ‘osjetilne izvjesnosti’ i termina poput ‘prirodna svijest’, ‘zamjedbena svijest’ i ‘obična svijest’ u širem rasponu od ‘predfilozofskog stava’ preko empirizma do Russellova ‘znanja po poznavanju’ i Quineove analize referencije* v. Graeser (1998), “Zu Hegels Portrait der sinnlichen Gewißheit”, 35–41; također Taylor (1975), *Hegel*, pogl. IV. *The Dialectic of Consciousness (Part Two)*, s. 140–147. Usp. također i daljnje reference ovdje u nastavku.

04 Za rijetku tematizaciju tog aspekta Feuerbachove kritike v. M. Westphal (1979), *History and Truth in Hegel’s Phenomenology*: “If only because Feuerbach’s critique has been so regularly repeated, wittingly or unwittingly, down to the present day, it is worthy of examination” (s. 74).

05 Usp. također stariji rad o Hegelovoj fenomenologiji zamjedbe u M. Westphal (1973), “Hegels Phänomenologie der Wahrnehmung”, čiji su glavni rezultati ponovno razrađeni u Westphal (1979). Zanimljivo je da i sâm Feuerbach, u ranim pokušajima da se putem pisama osobno približi Hegelu, ističe upravo osjetilnost kao залог istinskog duha Hegelove filozofije do kojeg mu je napose stalo (v. Löwith 1941, s. 84–85). Upravo taj pojam teorijske osjetilnosti kod Hegela preuzet će Marx. Za kritički odnos Marxa spram Feuerbacha s obzirom na Hegela, suprotno pretpostavkama o kontinuitetu, v. raspravu o doprinosu Luciana Parinetta analizi rodničkih odnosa kod Marxa, Hegela i Feuerbacha u Luka Bogdanić, “Bauk tijela i duh revolucije” (ovdje).

kriterija znanja.⁰⁶ No, kako je Feuerbachov argument protiv Hegelove primjedbe o neiskazivosti intendiranog pojedinačnog u *Fenomenologiji* formuliran u starijem jezično-filozofskom i filozofsko-historijskom kontekstu od analitičke filozofije jezika, pravo jezično-filozofsko pitanje odnosit će se na širi teorijski okvir koji nedostaje kako u analitičkoj filozofiji tako i u sâmoj Feuerbachovoj kritici Hegelova navodnog jezičnog apstraktizma i pukog logicizma.⁰⁷

Kako ću u ovom radu nastojati pokazati, Hegelova analiza osjetilne izvjesnosti u *Fenomenologiji* počiva na dublje postavljenoj jezičnoj teoriji osjetilne svijesti od one koju predlažu novije interpretacije. Ona po mome uvjerenju kritički osvjetljava uvriježena shvaćanja o Hegelovu “jezičnom idealizmu” postavljajući ga na dijalektičku i semiotičko-materijalističku osnovu Hegelove i romantičke teorije *znakovnosti svijesti* i stvara teorijsku osnovu za to da Hegelovu semiotičku analizu svijesti, u njezinim kompliciranim odnosima s historijskom filozofijom jezika romantičkog kruga, vrednujemo kao nedostajuću vezu između Hegelova dijalektičkog shvaćanja odnosa subjekt-objekt i Marxova historijsko-materijalističkog koncepta ideološke svijesti. U radu ću prezentirati argumente za semiotičko-materijalističko razumijevanje Hegelove analize osjetilne svijesti koji, po mome mišljenju, drugačije osvjetljavaju poznati Marxov manevar s očuvanjem Hegelove “apstraktne” dijalektike za analizu ljudske osjetilne djelatnosti i društvenog rada uz istovremeno odbacivanje Hegelova pojmovnog

06 Usp. pregled u A. Graeser (1998), osob. s. 48–50; v. također jezično-filozofski koncipiran zbornik J. O. Surber, ur. (2006), *Hegel and Language*, osob. K. Dulceit (2006), “Language, Objects and the Missing Link: Toward a Hegelian Theory of Reference”; također K. Dulceit (1986), “Can Hegel Refer to Particulars?”; djelomice i Koch (2008), s referencom na diskusiju Kaplan-Evans, str. 142, bilj. 2. Za odnos jezično artikuliranog znanja kod Hegela i kasnijeg Wittgensteina v. Charles Taylor (1976), “The Opening Arguments of the Phenomenology”; v. također Charles Taylor (1975), *Hegel* (osob. 171–196).

07 Obuhvatnije recentne studije o historijskim i lingvističkim aspektima Hegelovih shvaćanja o jeziku sadrže M. N. Forster (2011), *German Philosophy of Language. From Schlegel To Hegel and Beyond* (pogl. 5. “Hegel on Language”) te J. Vernon (2007), *Hegel’s Philosophy of Language*, na koje ću se opširnije osvrnuti u završnici rada. O metafilozofskoj i metajezičnoj refleksiji o funkciji jezika kao govora o govoru kod Hegela v. stariju raspravu u: Jean Hyppolite (1988), “Struktura filozofskog jezika prema ‘Predgovoru’ za Hegelovu *Fenomenologiju duha*” s opširnom diskusijom sudionika konferencije.

idealizma. Ta se veza čini neprepoznatom teorijskom zalihom koja će se pojaviti tek puno kasnije, kao unutarmarksistička jezično-filozofska kritika teorije odraza u obliku sovjetske semiotike, i imati utjecaj na razvoj kulturno- i društveno-historijskih materijalističkih orijentacija u različitim disciplinama, od lingvistike i semiotike do kulturne antropologije i povijesne znanosti.⁰⁸

I. Općost pojedinačnog i Hegelov “argument iz jezika”

Navedeno relevantno mjesto za Hegelov “argument jezičnosti” glasi u cijelosti:

“Kao neko opće mi *izričemo* također i ono osjetilno. Ono što kažemo jest: *ovo*, tj. *opće ovo*, ili: to jest, tj. *bitak uopće*. Mi sebi pritom, naravno, ne *predstavljamo* opće ovo ili bitak uopće, ali mi *izričemo* ono opće; ili, mi naprosto ne govorimo onako kako mislimo u toj osjetilnoj izvjesnosti. No, jezik je, kao što vidimo, ono istinitije: u njemu mi sâmi neposredno opovrgavamo svoje *mišljenje*. A budući da je opće ono istinito osjetilne izvjesnosti, a jezik izražava samo to istinito, nije uopće moguće da ikada možemo reći neki osjetilni bitak koji *mislimo*” (FD 68, PhG 85).⁰⁹

Ako bolje pogledamo, kako poziva i sâm Hegel, čini se da pasus sadrži proturječje u odnosu jezika i mišljenja, o čemu se vode sporovi u interpretacijama (v. Westphal 1979: 73–80; Graeser 1998: 33, 48). Naime, dok središnja teza, izrečena doslovno u sredini argumenta, glasi “mi naprosto ne govorimo onako kako u toj osjetilnoj izvjesnosti *mislimo*”, sâm početak pasusa sugerira posve suprotno: Hegel veli da mi ono osjetilno *također* i *izričemo*, a ne samo pomišljamo kao neko opće.

08 Za zaokret u semiotici v. npr. natuknicu “Materialist semiotics” u Oxford *Encyclopedia of Semiotics*, ur. Paul Bouissac, s.v. O odnosu kulturne antropologije i povijesne znanosti na slučaju škole *Annales* v. raspravu u D. Šporer, “Materijalizam kulture” (ovdje). O smislu i granicama teze o preokretanju Hegelove apstraktne dijalektičke teorije povijesnosti svijesti u historijsko-materijalistički pojam osjetilne djelatnosti kod Marxa v. ovdje diskusije u R. Raunić, “Inačice materijalizma i filozofija politike” te K. Jurak, “Nužnost i kontingencija u materijalističkom shvaćanju povijesti”.

09 Za prikaz i opsežnu diskusiju o ovom pasusu v. navedenu studiju Westphal (1979), pogl. 3D. “Language and the Double Mediation of Theoretical Consciousness”, s. 80–84, na koju ću se ovdje i u završnici rada višekratno referirati i pozitivno i kritički.

Usprkos dvoznačnosti u izrazu ‘također’ (*auch*), koji se može odnositi i na jezični akt (iskazivanje) i na predmet akta (pojedinačno osjetilno), riječ je samo o evokaciji jezičnog karaktera općosti koja je u *Fenomenologiji* prethodno već ispostavljena kao općost *referencije* (mišljenja u smislu *pomišljanja*). Dakle, umjesto *diskrepancije* između mišljenja i izricanja, o kojoj se govori od sredine pasusa do završnice, Hegel već u sâmoj prvoj riječi prve rečenice tog pasusa uvodi *kongruenciju* postavljajući *opće* kao *zajednički moment* i mišljenja i jezika. Taj kontinuitet analize nije samo jasno indiciran izrazom ‘također’, nego ga jamče dva daljnja argumenta: s jedne strane, sam izraz ‘misлити’ (*meinen*), koji označava *pomišljanje* (na nešto), *intendiranje* (nečega), *referenciju* kao tip ili način odnošenja (Westphal, 1979: 73–74); s druge strane, to je prethodni izričit iskaz o momentu *sada* kao negativnom općem rezultatu intendiranja — *opće* je ono što se održava u mnogim *sada* i koje je “ravnodušno spram onoga što mu pridolazi”, poput smjene dana i noći.¹⁰

U najužoj vezi s time nužno je dodati, makar i u kratkoj digresiji, i naglašeno privatno-subjektivno shvaćanje izraza ‘misлити’ (*meinen*) u smislu individualnog, “moga” posebnog *akta* referencije, za razliku od *meinen* kao tipa odnošenja ili referencije. Na to upućuje Hegelova potonja analiza osjetilne izvjesnosti na strani subjekta: referiranje na partikularnosti ne odvija se misaono (*denkend*) nego je samo “pomišljena” (“nur gemeint”); ona postaje nešto “logički *moje*” (*logisch Meines*) koje se daje samo po-mišljati (*Meinen*), a ne i saopćiti, reflektirati, reći.¹¹ Međutim, pritom se ne smije izgubiti iz vida da Hegelova igra riječima *mein* i *meinen* formulira *negativni rezultat* analize osjetilne izvjesnosti *nakon* isto tako negativne analize Ja-svijesti, uslijed čega sve deskriptivne razlike između objektivnog i subjektivnog “otpada ju kao irelevantne” (Graeser 1998). No, negativni rezultat analize, naime to da osjetilno pojedinačno kao takvo “gubi svoj bitak”, ne smije

10 Usp. “Takvu jednu jednostavnost koja pomoću negacije nije ni ovo ni ono, koja je neko ne-ovo, a isto tako ravnodušna da li je ovo ili ono, nazivamo općim; to opće u stvari je istina osjetilne izvjesnosti” (FD 67, PhG 85). Za sličnu tematiku neodređenosti referenta osjetilne zamjedbe kao generalne karakteristike u epistemologijama različitih indijskih filozofskih škola v. G. Kardaš, “Naturalizam, empirizam i hedonizam arhajskog indijskog materijalizma” (ovdje).

11 Usp. raspravu u Koch (2008), 141 koji pretpostavlja Hegelovu “igru riječi” između *mein/es* (moj/e) i *Meinen* (misлити): “Das (logisch) Meine kann ich nur meinen”.

zamagliti pozitivni rezultat analize osjetilne izvjesnosti: naime to da je ona zajedničko na objema stranama; ni objekt ni Ja nisu za Hegela posljednje instance analize. S time kod Hegela izlazi na vidjelo posve nov moment. Naime, koliko god supstantiviranje priloga sada i ovdje bilo logički i semantički neobično¹², ono se ponaša kao sugestivna retoričko-mimetička jezična radnja kojom Hegel formulira implicitni argument o osamostaljenom, apstraktnom, praznom i “samo mišljenom” statusu odredbi sada i ovdje. Nije dakle samo riječ o tome da općost negira konkretno, da je ona “njegova istina”, nego također da ta općost nije zadnja instanca analize: štoviše, istina sâme općosti je to da je ona za Hegela eksplicitno “samo mišljena”, ne i zbiljska općost.

Otud, ako se i pomišljanje (*das Meinen*) i izricanje, iskazivanje (*das Aussprechen, das Sagen*) podudaraju u tome da ispostavljaju ono opće kao istinu osjetilne izvjesnosti, one po tome zajednički opovrgavaju naše mišljenje (*unsere Meinung*) o konkretnosti i neposrednosti osjetilne izvjesnosti kao spoznajnoj formi našeg odnošenja na stvari koja pretendira na istinitost.¹³ Štoviše, *Meinung* se ponaša kao sinonim za sâmu osjetilnu izvjesnost kao formu znanja: ona je ta koja pretendira na istinu o spoznaji; ono što u njoj opovrgavamo jesu upravo njezine tvrdnje o njezinoj neposrednosti, potpunosti i objektivnosti koje Hegel mimetički (sokratički) izaziva na dijalog.¹⁴ Na toj pozadini čini

- 12 Za diskusiju o Hegelovim nominalizacijama, tj. gramatičkom supstantiviranju indeksikalnih izraza (indikatora) v. Koch (2008), 142, koji “Hegelove nominalizacije” *das Jetzt* i *das Hier* (ovo sad, ovo tu) bez daljnjih objašnjenja preinačuje u *die Jetzigkeit* i *die Hiesikeit* (“sadstvo”, “tustvo”). Da se radi o namjernom, iako implicitnom, jezičnom manevru kao i u slučaju jezične igre s *mein/es* vs. *meinen* v. W. Wieland (1973), “Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißeheit”; također neizravno i Koch (2008), 142; skeptično Graeser (1998), 34.
- 13 Ističući značenje glagola ‘*meinen*’ u značenju pomišljati nešto, intendirati, referirati se Westphal (1979), 73 prevodi i apstraktnu imenicu ‘*Meinung*’ na engleski kao “*meaning or intention*”, iako Hegel za to koristi glagolsku imenicu “*das Meinen*”. Upravo takvo razumijevanje izraza ‘*Meinung*’ proizvodi, čini se, proturječje u tekstu protiv kojeg Westphal inače uvjerljivo argumentira, za razliku od autora koji insistiraju na diskrepanciji, npr. Graeser (1998), 49.
- 14 M. Westphal (1973), “Hegels Phänomenologie der Wahrnehmung”, 89–91 smatra da je osjetilna izvjesnost “nestvarna apstrakcija” eksplanatornog karaktera. Noviji prilozi smatraju osjetilnu izvjesnost (*sinnliche Gewißeheit*) u *Fenomenologiji* “likom svijesti” i ekvivalentnom izrazu “osjetilna svijest” (npr. Graeser, Koch i dr.) premda je Hegel prikazuje kao dijalektičko samoiskustvo, oblik znanja, svoju povijesti (FD, 72; PhG, 90).

se ispravnije uzeti imenicu ‘Meinung’ u običnoj jezičnoj upotrebi i značenju kao *sadržaj* mišljenja, dakle kao *mnijenje* o nečemu iz pukog intendiranja (“nur gemeint”), ali ne i kao sâm akt intendiranja (*das Meinen*), bio on tipično ili privatno subjektivan. Tek tako nam Hegelova tvrdnja da *jezik neposredno opovrgava naše mišljenje* prestaje biti proturječna i izriče dublju kongruenciju između pomišljanja i iskazivanja.¹⁵

Na toj se pozadini sad *izricanje* konkretnog osjetilnog (*ausprechen, sagen, ausdrücken*) u Hegelovom “hodu samoiskustva svijesti” tematizira kao *nov, jezični* medij posredovanja koji potvrđuje ono što je već pokazano na *pomišljanju* konkretnog, naime da je *općost istinski karakter* osjetilne izvjesnosti i na strani objekta i na strani subjekta. Tu se već dostatno jasno vidi da je za Hegela jezična aktivnost, *izricanje* (*aussprechen*) bitan moment *sâme svijesti* koji nadoknađuje strukturni nedostatak u čistom mentalističkom odnosu *pomišljanja* — to je *nedostatak predstavâ općeg* koji Hegel često formulira negativnim izrazima poput “sâmo pomišljanje” ili “sâmo pomišljeno” naspram zbiljskog, tj. refleksivnog mišljenja. Time Hegel implicitno, na razini fenomenalne deskripcije, provodi zapravo kritiku cijele reprezentacionalističke filozofije svijesti i najavljuje fundamentalniju tezu (zajedničku cijelom romantičkom krugu), da je sâma svijest intrinzično jezična, jer bi se inače intramentalni problem svijesti samo prenio još jednom na jezik.¹⁶ Otud se navodni paradoks i proturječje između mišljenja i jezika u Hegelovu argumentu sastoji u sljedećem: budući da jezik zapravo potvrđuje istu onu istinu osjetilnog koju realizira i pomišljanje, iako

¹⁵ Osim navedenog, apstraktna imenica ‘Meinung’ ovdje odgovara Platonovoj upotrebi termina *dóxa* u dijalogu *Teetet* u značenju uvjerenja, i to u smislu vjerovanje da (propozicionalno znanje) i pukog mnijenja (što odgovara drugim dijalozima). Iako Westphal s pravom tvrdi da *Teetet* čini implicitnu osnovu Hegelovih izvođenja u poglavljima o svijesti u *Fenomenologiji*, uklj. i zamjedbu (*Wahrnehmung*), Platonov pojam dokse iz *Teeteta* ostaje izvan njegova razmatranja o *Meinen-Meinung* kod Hegela.

¹⁶ Usp. Vernon (2007), 13: “We speak in language to test our form of experience, but our experience of language only reintroduces the problem of subjective idealism at the linguistic level”. Kao što ćemo vidjeti kasnije, potrebna je druga razina lingvističke analize za osiguranje pretpostavki nekih interpreta o vezama između Hegelove *Fenomenologije* i Platonove “sokratičke metode”, s jedne strane (Westphal 1979; J. Heinrich 1983, *Die Logik der ‘Phänomenologie des Geistes’*; skeptično Graeser 2008), te, s druge strane, između Platona i romantičke filozofije jezika, uključujući Hegela (v. Taylor 1975, s. 141).

mišljenje u svakom aktu intendiranja pojedinačnog prikriva tu istinu, proturječe nije stvarno. Jedino što jezik “opovrgava” na našem mišljenju jest *pretpostavka o neposrednosti* našeg *misaonog* (intencionalnog) odnošenja spram konkretnog u punini njegovog bitka sada i ovdje.

Drugim riječima, za Hegela nepodudarnost zjapi između jezika-i-mišljenja s jedne strane naspram osjetilne pojedinačnosti, s druge strane. Ali vidimo da nepodudarnost postoji zapravo tamo gdje je “zakazalo” već mišljenje, a ne jezik, tj. tamo gdje “nemamo mentalne predodžbe općeg”¹⁷, gdje mišljenje “sâmo pomišlja” (*nur meint*) stvari, i *time* stvara iluzorno uvjerenje (*Meinung*) da se *neposredno* odnosi na osjetilne partikularnosti. U tom manjkavom karakteru samog mišljenja kao modusa odnošenja spram svijeta sadržana je strukturna napuklina osjetilne izvjesnosti: sâmo naše mišljenje kao intendiranje u tom svome najjednostavnijem obliku referiranja na stvari u svijetu nikad zapravo nije “stvarnosno”, tj. mi nikada zapravo ne zahvaćamo tu jednostavnu, neposrednu osjetilnu posebnost koju mislimo da pomišljamo. Jezik nije ‘istinitiji’ samo i primarno zato što uopće formulira istinu o stvarima (“To jest”) nego zato što *razbija tu iluziju neposrednosti odnošenja*. Osjetilna izvjesnost je — da se poslužimo Hegelovom jezičnom igrom — mišljenje (*Meinung*) koje “sâmo pomišlja” (*nur meint*), ali zapravo (još) ne zna što misli (*was sie meint*). Ona se predstavlja kao neko Ja, identično sa svojim sadržajem, bez diferencije, bez refleksije, kojemu se njegov predmet (tj. ono sâmo) predstavlja kao sâm bitak naprosto.

II. Zamjedba kao “pravni odnos”: Feuerbach

Iz Hegelove tvrdnje da mi uopće nikad ne možemo reći ono što mislimo, Ludwig Feuerbach je povukao konzekvenciju protiv Hegela koja pogađa razinu između intendiranja (mišljenja) i percipiranja (zamjedbe): mi nikada ne opažamo to što pomišljamo, tj. jednostavnu, neposrednu osjetilnu posebnost. Razlog Hegelovoj zabludi leži prema Feuerbachu u samoj logici njegove filozofije: naime osjetilni bitak, s kojim počinje *Fenomenologija*, nije “ništa manje u izravnom proturječju sa zbiljskim bitkom nego bitak s kojim otpočinje Logika”: to je proturječe između *riječi*, koja je uvijek nešto opće, i *stvari*, koja je uvijek nešto pojedinačno; mišljenje nikad ne može izaći iz toga

¹⁷ S obzirom na taj Hegelov stav, formulacija koju koristi Koch (2008), 144 “die Vorstellungen von Jetzigkeit, Hiesigkeit, Meinigkeit...” (“predodžbe sadstva, tustva, mojstva...”) ostaje mi nerazumljiva.

proturječja “jer se oslanja na riječ dok pojedinačnost pripada bitku”, i upravo zato, “onoliko malo koliko je riječ stvar, toliko malo je iskazani ili mišljeni bitak zbiljski bitak”; Hegelova dijalektika ne može ući u neposredni odnos osjetilne izvjesnosti i individualne egzistencije nego ih obje *negira*.¹⁸

Iz navedenog vidimo da Feuerbach zapravo osebujno inkonzistentno čita Hegelovu tezu o odnosu mišljenja i jezika u odnosu na osjetilnost. Naime, iako uviđa da podudarnost počiva na *općosti* kao *zajedničkom* momentu i jezičnog i misaonog odnosa s osjetilnim posebnostima, Feuerbach smatra jezik (“oslanjanje na riječ”) odgovornim za tu proturječnost između općosti i pojedinačnog: naime, mišljenje “ne može iskoračiti” preko nje jer pojedinačno pripada bitku, a ne “riječi”. Pritom Feuerbachu u potpunosti izmiče sljedeće: dok mišljenje pojedinačnog (intendiranje) nema mentalnu reprezentaciju *općeg*, nego se odvija kao apstraktno intendiranje i deiktički akt, jezik je taj koji *realizira* to *opće* tako da ga izriče. Otud se *zbiljski bitak* za Hegela nužno ostvaruje upravo kao *jezično opće*, a ne kao stvar nezavisnog mišljenja, oslobođenog od jezika, u neposrednom odnosu spram stvari, kako zamišlja Feuerbach slijedeći filozofsku tradiciju. Budući da iza Hegelovog stava o “opovrgavanju mišljenja kroz jezik” ne vidi produktivni doprinos jezika u odnosu na čist intencionalni odnos, koji Hegel naziva “samo pomišljanjem”, Feuerbach ne prepoznaje ni bitnu pripadnost jezika osjetilnoj spoznaji kod Hegela. Umjesto toga, iz neidentiteta između “riječi i stvari” on izvodi neodrživ zaključak o nemogućnosti odnosa između “mišljenog” i “zbiljskog” bitka, dok sâm jezik kod Hegela shvaća kao nešto treće i posve izvanjsko što ne pripada tom odnosu.¹⁹

18 Usp. *Grundsätze* § 28, KS 186–187, GW 855–857. Pritom je ostala nezamijećena Feuerbachova zamjena Hegelovog termina “gemeintes Sein” u značenju pomišljen, intendiran terminom “gedachtes Sein” za refleksivno promišljeno, iako se kod Hegela radi o fundamentalno različitim likovima (*Gestalten*) inteligencije. Stoga ne čudi što je Feuerbach u svojoj ranoj fazi proglasio očuljenje (*Versinnlichung*) idejâ zadaćom filozofije koja proizlazi iz duha same Hegelove filozofije da bi u kasnijim spisima nastupio kao nov Anti-Hegel (v. Löwith 1941, 84–85).

19 Feuerbachovo eksternalističko otuđenje jezika od mišljenja iskazano je najizravnije u referenci na Hegelov “neiskazivi bitak” (*Grundsätze* § 28, GW 857): “Život tek počinje tamo gdje prestaju riječi... Egzistencija ima za sebe smisao i umnost, i bez iskazivosti”. Taj tercijarni status jezika, supervenijentan na primarne mentalne sposobnosti, um i uobrazilju, Feuerbach je zadržao usprkos uzdizanju jezika do “oslobađajuće sile” za ➡

Naime, brkajući prividnu *nepodudarnost* između iskazivanja i intendiranja za stvarnu *inkongruenciju* između intendiranja i osjetilnog predmeta (tzv. “zbijskog bitka”), Feuerbach usvaja upravo onu doksastičku tvrdnju (*Meinung*) osjetilne izvjesnosti koju je Hegel poslao u “životinjsku školu mudrosti”; štoviše, on je uzdiže upravo kao “stanovište jedenja i pijenja”, stanovište “zbijskog kruha” nasuprot “samo jezičnom ili logičkom kruhu” (*Grundsätze* § 28, GW 857). Feuerbach pretpostavlja kako Hegel, kad govori o momentima *sada* i *ovdje*, barata logičkim pojmom (GW 856) i promašuje one dimenzije stvarnosti koje se vide u običnim primjerima iz “praktičnog života”: mi ne kažemo samo *Ova kuća...*, *Ova žena...* nego *Ova kuća je moja kuća*, *Ova žena je moja žena*, *Ovaj kruh je moj kruh...* Indiferencija i odsustvo distinkcije koja, prema Feuerbachu, obilježava Hegelovo logičko *ovo*, probija i transcendira smisao prava koje zapravo čini individualnost odnosa:

“Kad bismo dopustili da logičko ‘ovo’ vrijedi u prirodnom pravu, dospjeli bismo izravno u zajednicu dobarâ i ženâ gdje ne postoji nikakva razlika između ove i one, gdje svaki ima svaku, ili, štoviše, upravo do ukidanja svakog prava. Ali pravo se temelji upravo na realnosti takve razlike između ovoga i onoga” (isto, 856).

Drugim riječima, pitanje *bitka* u istinskoj filozofiji nije teorijsko nego praktičko, tj. pravno pitanje u kojem “naš bitak” ima svoj udio, i upravo to je “pitanje života i smrti” (isto, GW 856–857; KS 186–187). Naime, to što ja za svoju ženu kažem isto što i “svaki drugi za svoju”, tj. upotrebljavam isti apstraktni jezični izraz “To je moja žena”, ne iscrpljuje prema Feuerbachu *bit* stvari, a to je “mojost”. Ta se *bit* mora iskazati konkretno-egzistencijalno, a ne logički apstraktno.

Ovakav se prigovor čini intuitivno razumljivim i prihvatljivim već sa stanovišta tzv. obične svakodnevne svijesti budući da čak i u slučaju indeksikalnih izraza, poput *ovdje* ili *danas*, mi nemamo samo opće semantičko znanje na temelju razlike prema izrazima *tamo* i *su-tra*, nego i osobni psihološki odnos, *doživljeno danas*.²⁰ Ipak, ako bolje

čovjeka. U mentalističkoj verziji njegova teza glasi: “Misao se izražava samo slikovno; snaga izražavanja misli je snaga uobrazilje, no, snaga uobrazilje koja se izražava je jezik” (v. *Das Wesen des Christentums*, pogl. 8, GW 184); u terminima antropologije teza glasi: pored nagona za mišljenjem, čovjek ima i nagon za jezikom, za riječju, za saopćavanjem svojih misli (isto, GW 185–187).

20 Za kontekstualizaciju Hegelovih indeksikalnih izraza u suvremenoj analitičkoj filozofiji v. Koch (2008), 143–144; također Graeser (1998), 35–41.

pogledamo, ni tema ni cilj za Hegela nije negiranje naše sposobnosti da spoznajemo pojedinačne osjetilne predmete i pojave u svijetu. Na-protiv, za Hegela pitanje glasi *kako* to činimo. Budući da Feuerbach argumentira za “pravni” — a to znači: društveno i simbolički posredovan — karakter osjetilne spoznaje i za konkretni, “cjelovit” ljudski karakter opažajnog subjekta, protiv “puko” logičkog subjekta ili čiste svijesti, pretpostavka Feuerbachove kritike Hegela zapravo je neželjeno (ili nesvjesno) hegelijanska.²¹ No, ta podudarnost u pretpostavci o “cjelovitosti odnosa” ne znači nužno i ispravnost Feuerbachovih stavova.

Za taj samo naoko iznenađujući rezultat kod Feuerbacha govore najmanje dvije okolnosti. U pogledu prve tvrdnje o pravnom karakteru osjetilnog odnosa Feuerbach vidi dvostruku posredovanost u zamjedbi: s jedne strane, naša izvjesnost o postojanju vanjskih predmeta *posredovana je dijaloškom interakcijom* s drugim osobama, štoviše interpersonalni dijalog je istinski karakter svake dijalektike.²² S druge strane, način na koji opažamo predmete *funkcija je naših očekivanja* koja donosimo sobom, a ona sama je *izraz našeg kulturnog stupnja i historijskog konteksta*. Otud, ono što u nama misli, to nije ni čisto Ja ni osjetilna svijest nego *cijeli konkretan čovjek*.²³

Upravo na takvim mjestima postaje uočljivo ne samo unutrašnje proturječje kod samog Feuerbacha između, s jedne strane, *pravnog* karaktera osjetilnog odnosa prema svijetu, koji podrazumijeva kako socijalni tako i jezični moment (tj. onu istu “riječ” koju je prethodno razdvojio od bitka), te, s druge strane, mišljenja kao *neposrednog osje-*

²¹ Usp. Westphal (1979), 76, 89 (bilj. 30). Takva pretpostavka nije osobito iznenađujuća ni na sadržajnoj ni na biografskoj razini, s obzirom na prevrate u njegovim osobnim odnosima. Za odnos s Marxom i kasnim Schellingom s obzirom na Hegela v. pored Löwith (1941), 87 te 130–136 i M. Frank (2007), “Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marx’schen Dialektik”.

²² Za Feuerbachovo kontradiktorno razumijevanje dijaloga-u-egzistenciji, koje teži ukidanju same filozofije, usp. sljedeća dva iskaza: “Istinska dijalektika nije nikakav monolog osamljenog mislioca sa samim sobom, ona je dijalog između Ja i Ti” (*Grundsätze*, § 62, GW, 905) vs. “Ali i dijalog filozofije zapravo je samo monolog uma: misao govori samo drugoj misli” (*Das Wesen des Christentums*, Uvod, Prvo pogl., GW, 66–67). O značenju ove Feuerbachove figure u razlikovanju dijalektičkog i historijskog materijalizma v. diskusiju u Jurak (ovdje), osob. 3. dio.

²³ *Grundsätze* §§ 50–51 (v. KS 212–213). Otud Feuerbachov imperativ: “Nemoj misliti kao mislilac — misli kao živo, stvarno biće, misli unutar egzistencije, u svijetu kao dio svijeta.”

tilnog života-u-egzistenciji. Objedinivši oba momenta, odnos Ja-Ti i jezik, u čudnovat oblik socijalne egzistencije kao *dijalog bez otuđujuće riječi*, Feuerbach previđa kod Hegela upravo ono najvažnije — *cjelinu* dijalektičkog odnosa između mišljenja, sfere osjetilnosti i jezika, te shvaća jezik kod Hegela kao puko deiktičko sredstvo, nešto izvanjsko, treće i nebitno za odnos prvih dvaju momenata, kao puko imenovanje već gotovog.

Feuerbachov zaključak kako mi kod Hegela ne možemo osjetilno realizirati ono što mislimo, potpuno je suprotan Hegelovoj tezi. Ona ne izriče da mi ne opažamo ono što intendiramo, nego obrnuto: dok ga opažamo, mi ga intendiramo uvijek samo *kao* opće, a ne kao *neposredno* dano konkretno pojedinačno. I to je ono što *potvrđuje* jezik. U tome Hegelovu uništenju fetiša neposredne konkretnosti pojedinačnog u opažaju sadržana je i kritika samog Feuerbacha *ante litteram*. Upravo to je novo i šire stanovište u odnosu na transcendentalnu analizu ega ili empiricističku filozofiju zdravog razuma, čiju je kritiku Hegelova analiza otvorila već prvom rečenicom kratkog “Uvoda” u *Fenomenologiju duha*.²⁴ Ali, kao što ću u nastavku pokazati, Hegelova jezična analiza osjetilne svijesti seže daleko dublje od razine “riječi” (odnosno, imena) kakvu pretpostavlja Feuerbach čije razumijevanje seže do opće romantičke teoretizacije imenovanja kao ishodišta duha i kulture u specifičnim jezicima.

III. ‘Zor je znak’: Hegelova semiotička analiza svijesti

Hegelova opaska o jeziku koji *opovrgava* naše mišljenje kako u osjetilnoj izvjesnosti tako i o njoj, toliko je fascinirala kritiku svojom negativnom stranom da je njezina pozitivna strana, iz koje se uopće crpi Hegelov “argument jezika”, zadugo ostala neprepoznata ili teorijski potcijenjena kao “lingvistički idealizam”. Argument počiva na teoriji *jezičnosti svijesti* koju je Hegel razradio u tzv. *Jenskoj realnoj filozofiji* (1805–06.), i koja iz pozadine prati analize u *Fenomenologiji* (1806–1807.) na putu od svijesti, preko samosvijesti do apsolutnog duha.²⁵

²⁴ Westphal (1979), 77. Za noviju diskusiju v. Sally Sedgwick (2008), “Erkennen als ein Mittel. Hegels Kant-Kritik in der Einleitung zur Phänomenologie”.

²⁵ Iako M. Westphal (1979) naglašava značenje *Jenske realne filozofije* kao prave pozadine Hegelove opservacije o jeziku u *Fenomenologiji*, on ne tematizira ujedno i razliku između negativnog aspekta Hegelove tvrdnje u *Fenomenologiji* i pozitivne teorije jezičnosti u *Jenskim nacrtima*, kao ni odnos analize osjetilne izvjesnosti u *Fenomenologiji* prema analizi



Opće je mjesto kako Hegelova jezično-filozofska refleksija u *Jenskim sistemskim nacrtima* izražava trend romantičke epohe ka historijskoj identifikaciji kantovskog transcendentalnog subjekta, tj. one instance koja je nosilac apercepcije i koja kaže “Ja vidim”, “Ja mislim”, “Moje predodžbe”: subjekt opažanja uvijek je ujedno realni, historijski govornik nekog jezika.²⁶ Ta teza za epistemologiju percepcije znači sljedeće: ono što za nekog ljudskog opažaoca omogućuje njegovo opažanje kao *formu spoznaje* nisu osjetila već jezik. Jezik u najširem smislu sposobnosti simbolizacije, koja nije samo verbalna, ono je što ga osposobljava da se *odnosi* na osjetilne pojedinačnosti u svijetu i iz svijeta, čiji je i sâm dio (upravo “u egzistenciji”, kako će kasnije zahtijevati Feuerbach) te da ih poima kao određene i različite i ujedno kao dijelove cjeline koju naziva svijetom. U jeziku se za Hegela pokazuje dvostruko posredovanje kroz koje duh prolazi u zbilji: s jedne strane, *intrasubjektivno* posredovanje između subjekta i objekta i, s druge strane, *intersubjektivno* između individualne svijesti Ja i opće svijesti ili duha koja je ujedno i izraz i bit toga Ja. Jezik je ono što će Kantovu “praznu formu” čisto mentalnog, koju stvara mašta, napraviti izvanjskom i dati joj zbiljnost. Upravo to je za Hegela “*istinski bitak duha kao duha uopće*”.²⁷

osjetilne svijesti u *Jenskim nacrtima*. Za različite faze Hegelova shvaćanja o jeziku kroz razvoj njegova sistema filozofije v. Forster (2011) te M. Forster (2010), *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*, na koje ću se referirati ovdje u nastavku.

- 26** Westphal (1979), 83: “This means that he is not the abstract, ahistorical transcendental ego of Kantian thought, but the concrete, historically conditioned bearer of a given language and all of the cumulative tradition built into the language”. Kako je istaknuo Taylor (1975), 141, kod Hegela je na djelu “the same basic idea that Herder espoused, that human, reflective consciousness is necessarily linguistic consciousness, that it has to be expressed in signs.”
- 27** Prema G. W. F. Hegel (1806/1987), *Jenaer Systementwürfe (III): Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, 174–175 (nadalje pod kraticom JSE s brojem stranice). Na toj podlozi se, po mom mišljenju, može uspostaviti veza prema pojmu mentaliteta suvremene teorije povijesti škole *Annales*, o kojoj raspravlja Šporer (v. ovdje). Relevancija toga pojma za ovaj kontekst odaje se u značenjskom rasponu termina ‘mentalitet’ od mentalne reprezentacije preko obrasca ponašanja do kulture i ideologije, koji, kako ću još pokazati, korespondira s opsegom Hegelovih analiza znakovnosti svijesti od ‘čiste nutrine’, preko ‘izvanjskosti jezika kao sile imenovanja’ do jezika kao ‘zbiljske općosti’ duha.

Identifikacija transcendentalnog subjekta kao govornika nekog historijskog jezika zapravo je jezična nadogradnja Kantova pojma *sheme*; kao forma svijesti ona je učinak uobrazilje i pamćenja i spaja ekstreme *osjetilnog* i *noumenalnog*. No, kod Hegela, sukladno općoj predodžbi romantičke filozofije jezika, ona se javlja u negativnom aspektu kao prazna forma puke nutrine (odnosno čistog mišljenja) na koju će se osloniti jezik (JSE 174–175):

“To je jezik kao sila imenovanja ... sila uobrazilje daje samo praznu formu, označujuća sila postavlja formu kao nutarnju, ali jezik [postavlja ono nutarnje] kao bivstvujuće. Kroz ime se, dakle, predmet rađa kao bivajući iz Ja. To je prva sila stvaranja koju duh vrši; Adam je svim stvarima dao ime i to je pravo vrhovne nadležnosti i prvo zaposjednuće cijele prirode, ili njezino stvaranje iz duha. λόγος, um, bit stvari i govora, riječ i stvar, kategorija. Čovjek govori stvari kao svojoj i to je bitak predmeta. *Duh se odnosi prema samome sebi* [kurziv B.M.]”

Time vidimo da je Hegelov “lingvistički idealizam” doista “sve drugo samo ne smiješna verzija idealizma kao puka opozicija realizmu” (Westphal, 82).²⁸ Iako Hegel dijeli teoriju *imenovanja* kao ishodišne manifestacije jezika (“sila imenovanja” istoizvorna je s Kantovom “silom uobrazilje”), misao o jeziku kao *moći imenovanja* koja oblikuje našu svijest, nije specifično Hegelova, ona prema širokom slaganju potječe od Herdera i zajednička je cijelom romantičkom krugu.²⁹ No, citirano

²⁸ Westphal smatra s pravom da Hegel spaja Kantovo i Aristotelovo objašnjenje percepcije (v. isto, 90, bilj. 43). No, iako pretpostavlja da Platonov dijalog *Teetet* tvori strukturnu i literarnu osnovu poglavlja o svijesti u *Fenomenologiji*, Westphal ne prepoznaje (ili barem ne tematizira) konceptualno ishodište svih triju pozicija u Platonovu dijalogu (v. raspravu ovdje u završnici).

²⁹ Središnja Herderova uloga može se, prema Forsteru, dokazati i za Kantove opservacije o jeziku, koje su ostale sporadične i nedosljedne dijelom zbog porijekla jezične tematike u Wolffovoj školi. Usp. M. Forster (2012), “Kant’s Philosophy of Language”. Pritom Forster osporava uvjerenja o središnjem značenju pisca, filologa i teologa J. G. Hamanna, Herderova dugogodišnjeg prijatelja, poznatog po osebnom jezičnom stilu i slavljenoj kao “prorok sa sjevera” i “najbistrija glava svoga doba”, prema kojem je Hegel iskazivao veću naklonost usprkos nedovršenosti mišljenja i stila. Usp. recenziju “Hamanns Schriften”, oboje u Hegel (1986), *Berliner Schriften 1818–1831*, u *Werke*, Bd. 11, 275–352; također “Notiz zu Hamann” (isto, 551–552).

mjesto jasno pokazuje da iako svakako postoje razlozi za vjerovanje kako je i Hegel u svojoj najranijoj fazi u Jeni, te ponovo u zadnjim godinama u Berlinu, dijelio jezično-kulturalno gledište, karakteristično za romantički krug, o posebnosti partikularnih *historijskih* jezika i međusobnoj *neprevodivosti* jezičnih slikâ svijeta nastalih u njima (Forster 2011), Hegelova se koncepcija jezika ne iscrpljuje u tome. Kulturnohistorijska teorija imenovanja nije dovoljno obuhvatna upravo s obzirom na Hegelovu *fenomenalnu* analizu svijesti u *Jenskim nacrtima* iz 1806. Osim što je ona, suprotno Forsterovom viđenju, posve u skladu s kasnijom pozicijom u *Enciklopediji* sve do drugog izdanja iz 1830., Hegelova ideja o jeziku kao *posredujućem* momentu između Ja i objekta na *intra*-subjektivnoj strani te između Ja i duha na *inter*-subjektivnoj strani seže dublje i dalje od kulturnohistorijske teorije jezičnosti uma. Ona se tiče znakovnog ustroja svijesti na razini uobrazilje, koji uopće omogućuje kako imenovanje tako i mišljenje kao mišljenje, a time i univerzalnije osnove za problematizaciju prevodivosti “slika svijeta” od partikularnih historijskih jezika.

O toj suptilnoj, ali presudnoj točki razlike između dviju razinâ jezika, o kojima Hegel govori u ranim *Jenskim nacrtima* — jezika kao “sile imenovanja”, koja ono “samo nutarnje” postavlja kao vanjsko, bivstvujeće, zbijsko, i “označujuće sile” koja “samo praznu formu uobrazilje” postavlja “kao nutarnju” — svjedoče i Hegelovi recenzentski spisi iz njegovih posljednjih berlinskih godina, posvećeni filološkim publikacijama J. G. Hamanna i W. von Humboldta, a koje Forster vrednuje kao Hegelov povratak herderovskoj liniji i odstupanje od vlastitih “dualističkih devijacija”.³⁰ Naime, spomenuti Hegelov opsežni prikaz posthumnog izdanja Hamannovih sabranih spisâ pod naslovom “Hamanns Schriften”, objavljen 1828. u *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, sadrži koncizan i za znakovno-teorijsku razinu Hegelova uvida u jezičnost karakterističan odsječak (v. Hegel

30 Za novije izdanje Hegelova prikaza v. opsežan kritički aparat i prijevod na engleski u L. M. Anderson, ur. (2008), *Hegel on Hamann*. Također, suprotno Forsterovom privilegiranju Herdera, o ponovnom interesu za Hamanna u novijim jezično-filozofskim istraživanjima v. kritičko izdanje spisa s prijevodom na engleski u K. Haynes, ur. (2007), J. G. Hamann: *Writings on Philosophy and Language*, s daljnjom bibliografijom. Za Hegelov esej o Humboldtu, relevantan i za djelomičnu reviziju njegovih gledišta o “istočnjačkim filozofijama”, v. Hegelov spis iz 1827., “Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata. Von Wilhelm vom Humboldt”, objavljen također u “Godišnjaku za znanstvenu kritiku” (v. Hegel, *Werke*, Bd. 11, 1986, 131–204).

1986, 326–331) o Hamannovoj kritici triju Kantovih redukcija u članku “Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft” [“Metakritika o purizmu čistoga uma”] iz 1784. Pritom Hegel izdvaja kao najvažniji Hamannov prigovor o trećoj, *jezičnoj* redukciji kod Kanta, i posebno citira i komentira sljedeću tezu: “*Glasovi i slova su čiste forme a priori, u kojima se ne nalazi ništa što pripada osjetu ili pojmu nekog predmeta, i istinski estetski elementi svake ljudske spoznaje i uma*”.³¹ Riječ je, dakle, o “estetskim”, osjetilnim sastojinama, elementarnim i univerzalnim jezičnim uvjetima mogućnosti spoznaje predmeta, koje prethode svakom osjetilnom ili konceptualnom sadržaju predmeta, i uvjetima mogućnosti samog mišljenja.

To je u dovoljnoj mjeri jasan indikator da taj dio Hamannovih nazora o jeziku ima za Hegela bazičan teorijski karakter, premda Hamann na to “nadovezuje nešto puko psihološko” (isto, 329), i da tek to daje dublju i univerzalniju, semiotičku osnovu za razumijevanje formulacije o jeziku kao “sili imenovanja”: iako ona za Hegela “postavlja ono nutarnje kao bivstvjuće”, i tako proizvodi stvarnu, empirijsku jezičnu (leksičku, gramatičku, antropološku podlogu konkretnog idioma, o kojoj će Hegel govoriti u *Enciklopediji* kao nižoj razini), ona druga, nutarnja *sila označavanja* je ta koja za Hegela (i Hamanna) ono sâmo nutarnje (“samo praznu formu”) čini *jezičnim* uvjetom mogućnosti svijesti. Nutarnja ili *prazna forma* za Hegela je već jezična.

Razlika u razinama jezičnih analiza, kulturno-historijskoj i jezično-teorijskoj, dade se kratko ocrtati na dvjema naprijed spomenutim interpretacijama. Dok M. Westphal (1979: 90, bilj. 48) upozorava, doduše posve usputno i ne specifično za Hegela, kako teza o *subjektu kao kulturno uvjetovanom nosiocu* konkretnog jezika, s cijelim nasljeđem ugrađenim u jezik, nije u kontradikciji s pretpostavkom o dubljoj i “univerzalnoj jezičnoj strukturi, zajedničkoj svim jezicima”, ne tematizirajući pritom ni partikularistički kulturni model jezične određenosti subjekta ni univerzalni koncept jezičnosti, dotle M. Forster (Forster 2011: 159–161 i dr.), posve suprotno, vidi Hegelovu jezičnu analizu percepcije u *Enciklopediji filozofskih znanosti* kao devijaciju od herderovskog monističkog koncepta duh-jezik i “teorijski retrogradan pad u dualizam empirijskog i racionalnog”, karakterističan za prosvjetitelj-

31 Hegel (1986), 327–328: “*Laute und Buchstaben sind also reine Formen apriori, in denen nichts, was zur Empfindung oder zum Begriff eines Gegenstandes gehört, angetroffen wird, und die wahren ästhetischen Elemente aller menschlichen Erkenntnis und Vernunft*” (kurziv u izvorniku).

stvo i posve suprotan Hegelovu vlastitom monizmu. Pri tome Forster, favorizirajući (s pravom ili ne) teorijsku i osobnu ulogu J. G. Herdera, ne zanemaruje samo Hegelovu ironičnu opasku o Herderovoj “zaboravljenoj metakritici” iz citiranog prikaza o Hamannu (Hegel, isto, 326), nego posve ignorira drugu, opozicijsku liniju jezično-filozofske motivacije kod Hegela koja se tiče analize znakovnosti. Imamo dovoljno razloga za uvjerenje da ona proizlazi iz Fichteova eseja “O jezičnoj sposobnosti i porijeklu jezika” [“Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache”] iz 1795.³² Njime je Fichte intervenirao kako protiv spomenute “metakritike purizma uma” J.G. Hamanna tako i Herderovih nazora o porijeklu jezika, s ciljem da osigura temelje za analizu nužne i apriorne strukture mišljenja i iskustva naspram kulturalnog historizma, koji za paradigmu jezičnosti svijesti uzima *historijske jezike*, i da nadoknadi manjak sistematske teoretizacije jezika kod Kanta. Kako ovdje nije moguće ulaziti detaljnije u sukob oko jezične kritike Kantova transcendentalizma na osnovama jezično-historijskog kulturalizma, treba vidjeti kako se on reflektira na produbljenje opće jezično-teorijske pozicije kod Hegela.³³

32 Za rijetke novije rasprave o tome utjecajnom, ali kasnije posve zanemarenom Fichteovu spisu, osobito o njegovim semiotičkim aspektima, v. opsežnu studiju s prijevodom Fichteova eseja na engleski u J. P. Surber (1996), *Language and German Idealism: Fichte's Linguistic Philosophy* (osob. pogl. 3, 6). Usp. također Vernon (2007), koji usprkos dvojnoj (historijskoj i univerzalističkoj) motivaciji kod Hegela ukazuje na konzistentnu jezično-teorijsku poziciju. Usp. osobito autorove opaske o odnosu između “metakritičkih” napada na Kanta kod Hamanna i drugih te Fichteove znakovno-teorijske prerade načela slobode u *Tathandlung* za kontekstualizaciju “hegelovske lingvistike”, 5–9. Za stariju raspravu o ovom Fichteovu eseu kod nas v. Nenad Mišćević, “Fichteova znakovna politika” u Mišćević (1977).

33 Tako Mišćević, polazeći od Derridinog otkrića “metafizičke ekonomije jezika koja jezik podvrgava primatu punine iskona, bića i nazočnosti” kod Husserla, Platona, Rousseaua i Hegela, zagovara u osnovi kulturalističku interpretaciju po kojoj Fichte zapada u dualizam Ja-svijesti i jezika te iznevjerava vlastite dublje uvide o političko-socijalno-antropološkom kao aprioriju jezika (1977: 130), o primatu intersubjektivnog nad subjektivnim, komunikacijske intencije pred jezičnim značenjem, čime je anticipirao stanovišta suvremenih anglosaksonskih filozofa jezika poput Searlea, Gricea i dr. Za kritiku Derridine pretpostavke o “metafizici nazočnosti” u semiologiji v. ovdje u nastavku.

Naime, iako Hegel bez sumnje upravo s argumentom *imenovanja* i *akta pokazivanja* napada i empiricistički realizam i Kantovski kritičizam, za prikaz *jezičnosti kao intrinzične naravi same percepcije*, a ne samo imenujućeg-deiktičkog odnosa spram svijeta, potrebno je više od kulturno-antropološke razine imenovanja. Izvođenja u *Fenomenologiji* daju dovoljan uvid u to da Hegel dijalektički razlaže *osjetilnu izvjesnost* na sastavne dijelove dovodeći time u pitanje pretpostavku o jednostavnom, predpropozicionalnom mišljenju ili zrenju kao da se radi o nekoj praprimitivnoj, jednostavnoj svijesti koja tek traži Adama da stvarima nadjene imena.³⁴ Osjetilna izvjesnost je *forma znanja* koja proizvodi mišljenje (*Meinung*), ona se *predstavlja* kao neposredno i istinito znanje na pretpostavci izvjesnosti kao neposrednog istinitog odnosa subjekta i objekta.

Pri bližem promatranju (*zusehen*), za Hegela se ta navodno neposredna istovjetnost osjetilne svijesti i pojedinačnosti u *Fenomenologiji* ispostavila kao dijalektički odnos u kojem su subjekt i objekt sintetizirani ili “posredovani” jedan drugim tako da je *ukinut* njihov *vlastiti bitak*. Kao što sada vidimo iz *Jenskih nacрта*, osjetilna izvjesnost, koja je u *Fenomenologiji* koristila opća imena *to, ovdje, sada, kuća, Ja*, predstavlja se kao neposredni odnos *usprkos tome* što je sama osjetilna svijest, čiji je ona izraz, već konstituirana *znakovno*, tj. jezično, tj. kao posredovana drugim. Osjetilna izvjesnost je, dakle, kao forma znanja lažna upravo *zato što još ne zna za istinsku konstituciju svijesti čiji je izraz* nego naprosto “samo misli” (tj. samo pomišlja predmete, intendira stvari). Ona *jest* u tome *da* samo misli, i pri tome *in actu* proizvodi iluziju o istovjetnosti između sebe i svoga sadržaja, misleći (*meinend*) da neposredno pomišlja (*meint*) predmet. Upravo zato će tek jezik opovrgnuti to njezino mnijenje. Da bi to mogao, jezik doista mora biti “istinitiji od mišljenja”. Ovdje taj Hegelov prividno zagonetni stav iz *Fenomenologije* dobiva nov i posve jasan smisao: jezik time prethodi samome sebi ukoliko se razumijeva kao *sila imenovanja: jezik nije ništa manje ni više nego znakovni karakter same svijesti koji prethodi moći imenovanja*. To ishodište Hegel naziva spektakularno “noć sopstva” i opisuje na sljedeći način:

“Taj bitak-za-mene, koji dodajem predmetu, to je ona noć, ono sopstvo u koje se uranjam, koje je sad izvučeno i predmet je meni samome — i ono što imam pred sobom, sinteza je toga dvoga, sa-

³⁴ Tako Koch (2008, 143–144) prešutno zamjenjuje izvjesnost sviješću: v. također Graeser (1998).

držaja i Ja (...) Ali nije se odvila samo sinteza, nego je ukinut bitak predmeta (...) On važi kao cijelo drugo, ima drugu bit. Sopstvo, drugo značenje. Ili, on važi kao znak. U znaku je bitak-za-sebe kao bit predmeta predmet” (JSE, 174).

Da bitak predmeta kao predmeta nije njegov nego je drugi bitak, naime, bitak za subjekt, te da je moj pravi predmet tek sinteza Ja i sadržaja, Hegel će, kao što smo vidjeli, reći ponovo 1807. u *Fenomenologiji*. To je ono što čini dijalektičku bit odnosa subjekta i predmeta u kojem su oba posredovani onim drugim; taj odnos je povijest osjetilne samoizvjesnosti.³⁵ No, u *Jenskim nacrtima* iz 1806. Hegel je već rekao što zapravo znači to da *predmet nije ono što jest*: njegov genuini bitak je sad bitak-za-mene, on važi kao nešto *cijelo drugo* (*ein Ganzes anderes*). On ima značenje, odnosno — važi kao znak. U znaku, dakle, bitak-za-sebe, koji je taj dijalektički odnos i bit predmeta, sad je ono što zapravo “imam pred sobom” — predmet. Isto tako, ono što određuje pravi bitak predmeta, taj bitak-za-sebe (*Fürsichsein*), jest posve drugi bitak, sinteza Ja i sadržaja, *znakovnost*. Znakovna bit predmeta, njegov cijeli drugi bitak-za-sebe, koji je dan u sintezi onoga Ja i sadržaja, jest ono što stvar (*Ding*) čini predmetom (*Gegenstand*). Znakovnost, odnosno to da važi kao znak, jest ono po čemu stvar uopće jest predmet i po čemu ga ja mislim. Znak je tako, da dopunim Hegelovu noćnu sliku, krijesnica u noći prvog sopstva.

Taj primarni smisao znakovnosti kao posve drugog bitka onog osjetilnog, koji tvori njegov bitak kao značenje, tj. da važi kao nešto drugo od stvari naprosto, Hegel će razraditi još preciznije u drugom izdanju *Enciklopedije* (1830) u stavu o zoru (§ 458):

“Međutim zor ne važi u tome identitetu kao pozitivan i kao ono što predstavlja sebe nego nešto drugo. Zor je slika koja je u sebe primila neku samostalnu predodžbu inteligencije kao dušu, njegovo značenje. Taj zor je znak.”

Odmah potom, u pisanom dodatku, Hegel definira znak i navodi slavni primjer piramide koji će preko kritike Jacquesa Derride napraviti veliku karijeru:

35 “Odatle se vidi da dijalektika osjetilne izvjesnosti nije ništa drugo do jednostavna povijest njezina kretanja ili njezina iskustva, a osjetilna izvjesnost sama nije ništa drugo do samo ta povijest” (FD, 72; PhG, 90).

“Znak je bilo koji neposredni zor koji predstavlja neki posve drugi sadržaj nego onaj koji ima za sebe — piramida u koju je preseljena i sačuvana strana duša.”

No, čini se da Hegelovo razumijevanje znakovnosti zora, koliko god se činilo naivnim iz današnje perspektive, izmiče tipičnoj cirkularnosti semiotičke definicije znaka.³⁶ Zor nije znak tek zato što stoji za nešto drugo u svijetu na što upućuje, nego zato što već kao zor jest drugi sadržaj, druga bit stvari koja je čini predmetom: zor već jest znak kao diferencija *spram* sâma sebe u *samom mentalnom elementu*, koja takoreći otvara prostor za kretanje misli, što znači: za refleksivni rad svijesti koji je autorefleksija. U Hegelovoj analizi bitka-za-sebe, koji je očito djelatna (fichteanska) sinteza Ja-svijesti i sadržaja, znak je dakle ime za *inherentnu razliku* unutar primarne strukture same svijesti koja *nije identitet* Ja-sadržaj nego upravo sinteza razlike, ono po čemu je bitak predmeta ukinut i u čemu je bitak predmeta *drugi nego njegov* (“ein anderes als sein Sein”). Znak je, dakle, semiotičko ime za tu unutrašnju razliku svijesti i sadržaja po kojoj svijest uopće postaje refleksivnom, razliku u bitku-za-sebe u kojem predmet nije naprosto dan nego važi kao predmet. Rečeno modernim žargonom kulturalnog materijalizma (v. Šporer, ovdje), znak je ‘mentalitet’ zora odnosno, njegova istinska mentalna reprezentacija. Znak je tako sad taj drugi i istinitiji bitak predmeta u kojem je ukinut “njegov vlastiti bitak” i koji kazuje da Hegelov bitak-za-sebe predstavlja zapravo *diskurzivnu* strukturu. To je ono što će se u *Fenomenologiji* pokazati kao gibanje ili “vlastita povijest” svijesti, dinamički uspostavljeno polje koje se stvara kretanjem “oprostorenja” ili samoodnošenjem svijesti, hod samosvijesti.³⁷

36 Za teškoće oko definiranja znaka i naslijeđeni problem cirkularnosti v. npr. David Lidov (1998), “Sign” u *Oxford Encyclopedia of Semiotics*, 572–575. Za kontekstualizaciju Hegela prema “saussureovskoj lingvistici” i definiciji znaka kao dvostranog psihološkog entiteta, sastavljenog od ‘označenog’ (subjektivni pojam ili ideja) i ‘označujućeg’ (artikulirani glas ili zvučni obrazac) v. Vernon (2007), 12–13.

37 J. Derrida koristi figuru “oprostorenja” (*éspacement*) za kritiku “temporalne lokacije” kod Aristotela i Hegela kao izraza metafizike prezencije. Usp. J. Derrida (1972), “Les puits de la pyramide” (moja kritika u Mikulić 1987, *Sein, Physis, Aletheia*.) Za diskusiju o sada i ovdje kod Hegela kao “jezičnim indikatorima” koji označavaju ekstenzije u prostoru i vremenu, a ne samo subjektivne forme, v. Koch (2008), 144.

To da je bitak-za-sebe ili bit predmeta u znaku, znači da je najjednostavnija svijest već konstituirana na *unutrašnjoj razlici* između Ja i sadržaja, a ne na njihovu identitetu. Svijest je dakle konstituirana na istoj razlici koja omogućuje funkciju znaka: svijest je stukturirana kao znak, tj. kao drugo od same sebe, ona je dinamička struktura upućivanja ili diskurzivnost. Prije nego što postane pojavni jezik u smislu sile imenovanja, koja će unutrašnjim formama mašte dati izvanjski bitak, Hegel nam govori da su već same forme znakovi ili diferencijalna bit svijesti. Diskurzivnost je njezin *fundamentalni* karakter. Upravo to nam kazuju *Jenski nacrti*: znakovnost je bit predmeta jer, iako još samo iznutra, ona predstavlja sintezu diferencije i upućivanje na drugo od sebe. To znači, početak svijesti (“noć sopstva”) i sâm je rezultat već odigranog kretanja između Ja i predmeta, kretanja u kojem Ja *dodaje* predmetu ‘bitak-za-mene’ i time ukida i bitak predmeta i svoj bitak kao suprotstavljenog Ja. Bitak-za-sebe je nov odnos u kojem su Ja i sadržaj predmeta sintetizirani, a ne naprosto identični. Ova početna znakovna struktura bitka-za-sebe rezultat je dijalektičkog kretanja svijesti između Ja i predmeta, povijest ukidanja njihova posebnog bitka. Početak je kao rezultat sâm taj *cijeli drugi bitak* ili *značenje*, i takav tvori osnovu jezičnosti svijesti uopće.

IV. Idealizam i ‘još štošta’...

Taj odnos u kojem stvar naprosto “više nema nikakvu vlastitu vrijednost”, u kojem je njezin bitak sâmo Ja, čista ili formalna nutarnjost svijesti u kojoj je stvar postala predmetom tako da je predmet *za* Ja, Hegel naziva “idealizmom koji postaje predmetom sebi”³⁸. Ali taj idealizam ne karakterizira samo ukinutost stvari u predmetu za Ja, već također obrnuto. Ja kao bitak-predmeta-za-mene, sadržano je sad u tome novom predmetu, iako još samo iznutra: “Ja je ovdje, kao nutarnjost stvari, i sâmo predmet, još je ta nutarnjost stvari odvojena od bitka Ja, ono još nije općost ili stvar postavljena kao stvar” (isto). Ovdje, u “noći sopstva” Ja je doduše još “sâmo moje” i još “sâmo mišljeno” (“nur gemeint”), ono nije došlo dotle da sebi važi kao predmet, kakvo smo vidjeli da će biti na djelu u *Fenomenologiji*. Da bi to postalo, taj “idealizam” ili “neposredna nutarnjost”, u kojoj je stvar samo unutrašnji predmet koji “zrijem kao znak, značenje, refleksiju u sebi”, mora stupiti u posve drugi bitak (*Dasein*), postati izvanjska. Taj po-

³⁸ Usp. JSE, 174: “sein Sein ist Ich selbst — Idealismus, der sich Gegenstand wird.”

vratak u bitak (“Rückkehr zum Sein”), opisan kao postajanje cijele te neposredne nutarnosti izvanjskom, realnom, Hegel je upravo nazvao *jezikom kao silom imenovanja*. Ona je ta koja sad ono čisto nutarnje, uključujući i sâmo Ja, postavlja kao bivstvjuće, kao stvar, kao zbiljsko (174–175). Otud jasno vidimo da je ta Hegelova “noć sopstva” prepuna svijetlećih tragova unutrašnjih diferencijacija zbog kojih njegova analiza pokazuje još štošta drugo pod imenom *idealizma*.

Ona se ne iscrpljuje u kulturno-antropološkoj analizi po kojoj jezik odjednom nastupa kao funkcija imenovanja koja u liku prvog govornika Adama pridijeva imena gotovim mentalnim slikama, vezuje ih za stvari u svijetu i tako nutarnji subjektivni svijet čini objektivnim. Naime, “jezik najprije govori toj noći sopstva”: izvanjska sila imenovanja (ili “ton moga glasa”) realna je već kao unutrašnja funkcija koja ‘noć sopstva’ čini diferencijalnom strukturom ili refleksivnim prostorom i time svijest uopće čini sviješću. Suprotno dualističkoj koncepciji, koju M. Forster pripisuje Hegelu u *Enciklopediji*, a po kojoj jezik nastupa kao imenovanje koje *naknadno* dopunjava već obavljeni rad svijesti na tvorbi *definiranih* unutrašnjih značenja, Hegel zahvaća dublje od takve predodžbe, kako to dovoljno jasno posvjedočuju i *Jenski nacrti* i *Enciklopedija*: ime nije tek treći element koji vezuje predodžbe u svijesti za predmete u svijetu; štoviše, ime je ono kroz što se *predmet rađa* kao bivajući iz Ja (JSE 175).³⁹ Imenovanje je *proizvođenje* predmeta u kojem je *ukinut bitak* obadvoga po sebi, onog vanjskog i unutrašnjeg, stvari i Ja, a ne tek fiksiranje gotove mentalne slike u svijesti da bi je Ja moglo primijeniti na stvari u svijetu. Ime moramo vidjeti kao nešto po čemu mentalna slika ili reprezentacija uopće jest re-representacija nečeg, po čemu ona *važi* kao reprezentacija, po čemu Ja *zna* za njezin status reprezentacije i po čemu je shvaća kao *predmet* koji ima *važenje*, a ne uzima kao stvar naprosto. Taj refleksivni ulog upravo je njezin *znakovni* karakter upućivanja na drugo, *drugobitak* koji znači lišenost vlastitog bitka, diferencija koja omogućuje “kretanje svijesti”, autorefleksiju, njezino samoodnošenje, samo-opredmećenje: “Duh se odnosi prema samome sebi”. Drugim riječima, iako jezik kao sila *imenovanja* daje izvanjski, realni bitak onom unutrašnjem ili “idealizmu koji je sebi predmet”, ime u “višem smislu” termina *postavlja predmet* u nje-

39 JSE, 175: “Durch den Namen ist also der/Gegenstand als seiend aus dem Ich heraus geboren. — Dies ist die erste Schöpferkraft, die der Geist ausübt.”

govoj određenosti već u *unutrašnjoj jezičnoj upotrebi*, takoreći.⁴⁰ Tako je za Hegela i 'magarac' najprije samo "ton moga glasa" koji stvarnom magarcu govori što je njegov bitak.⁴¹

Odatle se bolje razumije zašto Hegel u *Fenomenologiji* uopće navodi jezik kao potvrdu općosti iako ju je analiza intendiranja predmeta (*Meinen*) već ispostavila. Riječ je najprije, prema širokom slaganju, o romantičkoj afirmaciji *jednakoizvornosti* jezika i mišljenja (v. Westphal, Taylor, Forster). No, *Jenski nacrti* donose "štošta" više: riječ je o tome da je sâma svijest, kapacitet mišljenja (*Intelligenz*), *strukturirana znakovno ili diferencijalno: Ja jest sebi drugo* i to je razlog da se za Hegela *predmet rađa iz Ja kroz jezik* (tj. riječ, ime). Stoga nije dovoljno konstatirati da Hegel prevladava dualitet subjekta i objekta u smjeru neo-spinozističkog, herderovskog "monizma duha" (Forster 2011, 147 id.) ili "neutralnog monizma" (Koch 208, 144).⁴² Naprotiv, moramo zaključiti da je Hegelov "monizam duha" *intrinzično kvalificiran karakterom znakovnosti*, tj. razlikom i ne-identitetom kao svojim realnim momentom. On je taj koji je ukinuo navodni dualitet subjekta i objekta već u samom začetku; štoviše, dualitet Ja i stvari naprosto za Hegela je samo analitička *pretpostavka* koju reflektirajuća svijest pret-postavlja kao bitak stvari *prije* njezine sinteze s Ja u predmet.⁴³

⁴⁰ Smisao Hegelova razlikovanja između imena "u višem značenju" i imena kao "vrlo površnog duhovnog bitka" preciznije se vidi u nastavku elaboracije o znaku u *Enciklopediji* (§ 459), gdje je riječ o običnom, leksikalnom znaku koji ima antropološki, fizičko-psihičko-fiziološki i gramatički aspekt i formu razuma (v. *Enzyklopädie* III, 271). Za podroban prikaz ovih dviju razina Hegelove jezične teorije v. Vernon (2007), pogl. 2. Usp.: "Language can be studied in Hegel as the dialectical relation between linguistic form and content, grammar and lexicon, Logik and Geist. This has the advantage of making language itself dialectical, rather than a mere extension or example of the dialectics of consciousness/world or individual/community" (16).

⁴¹ Feuerbachova ironična figura o magarcu Bileamu koji je "tisućljećima prije izbrbljao spekulativnim filozofima najdublju tajnu njihove filozofije" i to na "njihovu maternjem jeziku" (v. *Das Wesen des Christentums*, pogl. 22, GW 397) odnosi se vjerojatno na Hegela.

⁴² Za noviju diskusiju u analitičkoj filozofiji jezika upućujem na John McCumber (2006), "Sound-Tone-Word. Towards a Hegelian Philosophy of Language" u Surber, ur. (2006), 111–125.

⁴³ Za idejno-povijesnu diskusiju o velikom i odlučujućem Herderovom (te posredno Spinozinom) utjecaju kako na Hegelovo shvaćanje jezika tako na sâm pojam duha, koji "objedinjuje prirodu i čovjeka" te na



Taj kvalificirajući moment, koji je u *Fenomenologiji* iskazan *negativno*, kao ono istinitije koje *opovrgava* naše vlastito mnijenje-u-izvjesnosti, sad u *Jenskim nacrtima* vidimo u *pozitivnom* smislu: jezik ne samo da potvrđuje mišljenje i nije samo sila imenovanja jednakoizvorna s njime, nego *jezik kao znak uopće omogućuje mišljenje*. Mišljenje je, naime, strukturirano znakovno, kao jezik.⁴⁴

Iako Hegelovu raspravu o jeziku u *Jenskim sistemskim nacrtima* iz 1806. i njezinu primjenu u formi opaske u *Fenomenologiji* (1806/07.) moramo gledati kao sastavni dio tadašnjeg intelektualnog konteksta romantičke ili historijske filozofije jezika u rasponu od J. G. Herdera, G. Hamanna, F. Schleiermachera, F. Schlegela, W. von Humboldta i njihove kritike Kantova transcendentalizma, s tom uvriježenom pretpostavkom nije, po mome mišljenju, zahvaćena i temeljnija razina shvaćanja jezika romantičke škole koja se dade otvoriti s Hegelom. Ona je osobito relevantna i za Schleiermachera, a leži u teoriji *znakovnosti mišljenja*.⁴⁵ Protivno očekivanjima, taj aspekt evidentno mijenja deklarirani karakter Hegelova “idealizma” osjetilne svijesti dajući mu duboku realističku crtu. Utoliko nije nimalo čudnovato što znakovno-teorijski temelj kulturno-antropološke filozofije jezika romantičara ostaje uglavnom neprepoznat kako u svojoj funkciji semiotičke teorije svijesti tako i u historijskoj genezi iz Platonova *Teeteta* (184–187), gdje Platon *sintezu* kategorijalne i osjetilne građe duše u *općem* izričito smatra jezičnom moći (τῆς γλώσσης δύναμις) a njezine različite forme naziva jezičnim terminima σημείον, τύπος, ὄνομα, συλλογισμός; one

.....

konsenzualni (tj. kulturni) pojam istine v. Michael N. Forster (2008), “Das geistige Tierreich”; izvorno u M. Forster (1998), *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*. Usp. također Forster (2010) i (2011).

44 Ovu lacanovsku formulu dovoljno je razumjeti kao ukazivanje na temeljni karakter diferencijalnosti samog mišljenja, koji kod Hegela seže dalje od leksičkog dijela jezika kao “površnijeg bitka duha”. Usp. J. Lacan (1966), *Écrits*, 269, 868: “...nesvjesno je strukturirano kao jezik” ili “simptom je strukturiran kao jezik”. Za anticipacijsku ulogu Hegela prema psihoanalizi v. Jon Mills (2002), *The Unconscious Abyss. Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*, osob. “Hegel's Dialectic and Process Psychoanalytic Thought” i “Dialectical Psychoanalysis”, s. 194–202.

45 Za novije rasprave o Schleiermacheru usp. citirani rad Forster (2010), 323–468; također M. Frank (1980), “Schleiermachers Sprachtheorie”. Za odnos Nietzscheova strukturalno-determinističkog shvaćanje jezika nasuprot Schleiermacherovu individualizmu, koji je prema Forsteru (2008: 408) također herderovsko nasljeđe, v. M. Frank (1984), *Was ist Neostukturalismus?* (pred. 13).

označavaju različite jezične razine (izražajnu, konceptualnu, sintaktičku) pri čemu mjesto istine osjetilne pojedinačnosti nije njezin bitak (*ousía*) nego upravo 'silogizam' ili jezična sveza.⁴⁶

Iz Hegelova materijala, kao i iz Platonova *Teeteta*, možemo s dovoljnom jednoznačnošću vidjeti da to povezivanje nije naknadna jezična radnja imenovanja gotovih mentalnih datosti ili reprezentacija stvari. Hegel ga je prethodno već prikazao kao sintezu Ja i predmeta koja njihov posebni vlastiti bitak ukida u bitku-za-sebe, uslijed čega predmet *već* važi kao znak i značenje u samoj svijesti. Otud je povezivanje tek slab izraz za opis dubljeg semiotičkog procesa koji Hegel iskazuje u analizi osjetilne svijesti u *Jenskim nacrtima*. Upravo su ti materijalno-lingvistički momenti — znak, značenje, ton, glas, ime — nosioci procesa u kojem se ne povezuju samo noumenalne kategorije i osjetilna građa iz osjetila, kako se u filozofiji uvriježeno tumači funkcija jezika. Štoviše, jezik strukturira obje strane: naime, i *noumena* ("čiste kategorije") već *jesu* imena kao što zorovi *već* *jesu* znakovi. Tu fundamentalnu strukturirajuću funkciju jezika u tvorbi zorova i *noumena* i Platon i Hegel prikazuju spektakularnim retoričkim figurama: "razgovor duše sa samom sobom" i "jezik govori sopstvu".⁴⁷

M. Forster u svojoj velikoj monografiji o filozofiji jezika njemačkog idealizma vrednuje taj razvoj kod Hegela u srednjem periodu *Enciklopedije* (1807–1827), za razliku od ranijeg jenskog perioda i posve kasne faze (1827–1831), koja se prepoznaje u Hegelovim recenzijama

⁴⁶ Novije tematizacije te jezično-teorijske veze jedva da prepoznaju semiotičke aspekte jezika i općenito ostaju na sugestiji o "povezivanju jezika i čistih kategorija". Usp. Westphal (1979), 90 (bilj. 45): "A similar linking of categories and language"; također Graeser (1998), 43; opširnije u Graeser (1985), "Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit und Platons Kritik der Wahrnehmung im 'Theaitet'". Usp. Silverman (1990), "Platon on Perception and 'Commons'" koji tezu o jezičnosti mišljenja izričito definira kao analogiju riječi i pojma i kao istovjetnost značenja i intencije te smatra pojmovnu analizu dovoljnom osnovom za objektivnost znanja (v. 148, bilj. 2).

⁴⁷ Umjesto opsežnijeg dokumentiranja veze između Hegelove analize u *Jenskim nacrtima* i Platonova *Teeteta* na semiotičkoj razini ovdje u završnici upućujem na, prema mome znanju, malo recipiran i zapostavljen rad o *Teetetu* u R. Rehn (1982), *Der Logos der Seele*, osob. "Sprechen und Denken ('Theaitet')", s. 44–89. Pored teorije imenovanja u *Kratilu* i teorije suda u *Sofistu*, autor istražuje jezični temelj mišljenja u *Teetetu* koji predstavlja Platonovu jezično-teorijsku autoreviziju primata oka i viđenja iz ranijih dijaloga, poput *Države*.

o filološkim radovima G. Hamanna i A. v. Humboldta, kao teorij-sku regresiju, pad iz monizma u dualizam i udaljavanje od Herdera (Forster 2011: 156–157). Premda ovdje ne mogu ulaziti u detaljnije razmatranje ovih idejno-historijskih teza, ne može se ostaviti ne-komentirano sljedeće. Osim što vidimo suprotno, naime da Hegel i u najkasnijoj verziji *Enciklopedije* (§§ 458–464, izdanje 1827. i 1830.) zastupa poziciju iz ranih *Jenskih nacрта*, očigledno je riječ o dublje postavljenoj *semiotičkoj* razini jezične analize *svijesti* koju Forster ne prepoznaje kod Hegela, ostajući kod površnijeg otkrića funkcije *imenovanja*. Slično kao što i Westphal samo apostrofira vezu između Hegela i Platona po “sličnom povezivanju” kategorijâ i imenâ, i Forster se tek usputno referira na slavni rad Jacquesa Derride o Hegelovoj semiologiji⁴⁸, korigirajući pri tome samo Derridinu “inače oštru i ispravnu kritiku dualističke teorije” jezika i identiteta kod Hegela zbog neprepoznavanja Herderovog monizma kao “filozofski atraktivnije pozicije” (Forster 2011: 161).

Nadalje, ne treba zanemariti da Jacques Derrida pretpostavlja da citirani Hegelov stav o *zoru kao znaku* u *Enciklopediji* ponavlja figuru metafizike prezencije i anticipira temelje buduće semiologije koja će nastati istovremeno, iako na različitim motivima, sa Husserlovom fenomenologijom i reformiranom lingvistikom de Saussurea.⁴⁹ No, Derrida uočava kod Hegela moment u teoriji zora koji je odlučujući za semiologiju, ali izdvaja Hegela iz metafizičke teorije prezencije u koju ga je upravo postavio. To je moment *heterogenosti* zora spram onoga što predstavlja, ili, kako Hegel kaže, “posve drugi sadržaj nego što ga on ima”. Riječ je, kako priznaje Derrida, o momentu *razlike* zor-predmet, a ne i *identitetu* u reprezentaciji, makar i samo u obliku adekvacije. Taj anticipirajući moment buduće saussureovske lingvističke semiologije kod Hegela je — kako pokazuje lingvistički (leksički) § 459 *Enciklopedije* — arbitrarnost ili proizvoljnosti u odnosu znaka i označenog, tj. zora u svijesti i onog drugog, “posve različitog sadržaja”. Ali upravo to je isti moment koji, prema Hegelu, donosi “veći stupanj slobode duha” u samom znaku kao *predmetnom odnosu* koji je *samoodnošenje duha*.⁵⁰

⁴⁸ J. Derrida (1972), *Marges de la philosophie*, “Les puits de la pyramide: introduction à la sémiologie de Hegel”.

⁴⁹ Usp. također “Le cercle linguistique de Genève” u Derrida (1972).

⁵⁰ Već sâma Hegelova formulacija upućuje na spekulativni moment slobode u Fichteovoj teoriji arbitrarnosti znaka u njegovu eseju o jeziku iz 1795. O tome Surber (1996), osob. 32–39; Vernon (2007), 7 (v. naprijed).

Na tome mjestu Derridi, po mome mišljenju, izmiče bitan element u vrednovanju te razlike kod Hegela u odnosu na metafizičku tradiciju. Vidjeli smo već na Hegelovu izvođenju u *Jenskim nacrtima* da razlika zor-predmet nije izvanjska razlika između reprezentacije i stvari, nego je razlika *u samom zoru*. Zor naime već važi kao znak; znakovnost zora je ono što stvar uopće čini predmetom za subjekt.

Otud razlika koju Derrida priznaje Hegelu seže dublje nego što Derrida prepoznaje. Ignorirajući da je diferencija zor-predmet u *Enciklopediji* zapravo diferencija *u samom zoru*, Derrida previđa da “metafizička prezencija” zora u svijesti znači *ukinutost* bitka ili *danosti* zora u bitku-za-sebe. Ta ista unutrašnja razlika zora, ispostavljena u *Jenskim nacrtima*, potvrđuje se u § 458 *Enciklopedije* i nastavlja u “lingvističkom” (leksičkom) § 459, tj. na vanjskom, “antropološkom materijalu jezika”, u razlici slova i ikone. Kao razlika u udaljenosti znaka od reprezentacije sadržaja (mentalne slike, predstave), ona je ujedno i razlika u stupnju “slobode duha”. Upravo zbog toga Derrida previđa, nadalje, *dubinu* Hegelove analize znakovnosti zora. Štoviše, on je kvalificira kao anticipaciju kasnije semiologije da ne bi kod Hegela morao prepoznati anticipaciju svoje figure *différance* koja pod imenom *trag* (*trace*) prethodi svakom znaku.⁵¹

Ne ulazeći ovdje dublje u Derridine bojazni od teoretizirajućih objektivacija koje mu je sâm Hegel u prvim pasusima Uvoda u *Fenomenologiju* objasnio kao *strah od istine*, Hegelova detekcija diferencijalnog karaktera bitka-za-sebe, koji ukida posebnost bitka i na strani predmeta i na strani Ja, nije nužno opredmećujuća semiološka analiza jezika, a sigurno to nije na način lingvističke znanosti.⁵² Kao proces samoiskustva svijesti ili proces “njezine vlastite povijesti”, Hegelova analiza — slično kao i Schleiermacherova izvođenja da znakovnost uopće čini misao mišlju te diskusije u širem romantičkom krugu o značenju u jeziku i prevodivosti između jezika — predstavlja bez daljnega anticipaciju kasnije reformirane lingvistike de Saussurea, čak i

⁵¹ Sličan previd bliskosti, koji nalikuje na manevar izbjegavanja, može se kod Derride ustanoviti po mome mišljenju i na Platonovoj teoriji znaka u *Teetetu*. Usp. J. Derrida (1972), “La pharmacie de Platon”, s. 116 i.d. Za bliskost Hegela i Derride u shvaćanju označavanja i komunikacije v. Jim Vernon (2007), 127.

⁵² Za načelni odnos jezične znanosti i spekulativne filozofije v. H. Gipper i P. Schmitter (1985), *Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie im Zeitalter der Romantik*; usp. i Derrida (1972).

u izravnim personalnim vezama.⁵³ Ali ona je kod Hegela spekulativno-filološka analiza u kojoj je jezik i teorem i filozofem, predmet i medij filozofskog diskursa.⁵⁴ Taj konglomerat romantičkih ideja oblikovao se kroz kritički rad na antičkoj (grčkoj, indijskoj i hebrejskoj) jezičnoj građi, osobito na refleksijama o jeziku, i obuhvaća tu građu kao svoj *vlastiti konstitutivni dio* i *vlastito stanovište*, eksplicitno i još češće implicitno. To se napose odnosi na Platonove dijaloge koji su ujedno predmet i medij nove filozofije jezika, o čemu dovoljno svjedoče kako programski spis Friedricha Schlegela “Filozofija filologije” iz 1797. tako i Schleiermacherove refleksije uz njegove prijevode Platonovih dijaloga.⁵⁵

V. Epilog: materijalnost na ‘idealizmu Ja’?

Što se ovdje teorijski zapravo događa? Kad Hegel kaže da je zor znak jer “predstavlja jedan posve drugi sadržaj nego što ga ima sâm”, onda on ne anticipira toliko modernu lingvističku semiologiju, kako inzistira Derrida, koliko ponavlja ono isto što govori sva semiotička epistemologija, od Platona preko Aristotela i srednjevjekovnih filozofa do Lockea i današnjih filozofa uma: naime to da naši mentalni sadržaji, opažajni i perceptivni u prvom redu, nisu sâm objekti nego predstave ili reprezentacije objekata. Takva Hegelova tvrdnja bi svakako bila zališna i banalna kad ne bi sadržavala više nego što izriče, jer nitko odrastao i jezično kompetentan ne misli zaista da mi u glavi imamo stolove, slonove i kompjutere, već njihove supstitute, tj. ono što stručno zovemo reprezentacijama, a manje stručno slikama, predodžbama i pojmovima.

⁵³ Tako Frank (1984), *Was ist Neostukturalismus?* navodi da je de Saussure studirao u Berlinu kod historijskog filologa H. Steinthala, Schleiermacherova učenika i nasljednika.

⁵⁴ Za noviju raspravu v. Angelica Nuzzo (2006), “The Language of Hegel’s Speculative Philosophy”; također J. Vernon (2007), osob. “Language and Speculative Philosophy”, s. 130–133.

⁵⁵ Usp. Friedrich Schlegel, “‘Philosophie der Philologie’, mit einer Einleitung herausgegeben von Josef Körner,” *Logos*, 17 (1928). Za ulogu Schlegela i Schleiermachera u oblikovanju opće teorije filozofskog dijaloga na temelju interpretacije Platonovih dijaloga i negiranja Platonova nepisanog učenja usp. diskusiju o odnosu između filozofske i historijske hermeneutike u Hans J. Krämer (1997), *Platonovo utemeljenje metafizike* (osob. I. dio, “Teorija dijaloga”).

Ali baš to banalno upućuje na bitnu razliku koju tražimo kod Hegela u odnosu na tzv. metafizičku epistemologiju: dok pod reprezentacijom predmeta u svijesti tradicionalna epistemološka teorija podrazumijeva slike predmeta i zahtijeva da one imaju ista svojstva kao i druge tvorbe intelekta — jasnoću i odjelitost i određenost, tj. da reprezentiraju stvari ‘clare et distincte’ — Hegel upravo u tome vidi razlog zašto “psihologija i logika stavljaju znak negdje na kraj znanja” kao izvanjski i zanemariv dodatak navodno već gotovoj, točnoj reprezentaciji predmeta u svijesti (v. *Enciklopedija* § 458); one traže, štoviše, da i sâm znak, tj. jezik, ima iste značajke kao i reprezentacije (točnost, nedvomislenost, jednoznačnost, matematičku operabilnost).⁵⁶ Umjesto takvog teorijskog, izvanjskog postvarenja jezika, Hegel je kroz povijest kretanja svijesti u *Jenskim nacrtima* i u *Enciklopediji* dijalektički rastočio dogme o sâmim reprezentacijama: one počivaju na *intrinzičnoj diferenciji* unutar samog zora, a ne na identitetu predmeta (*Gegenstand*) i stvari naprosto (*Ding*). Na toj se osnovi gradi *značenjski* karakter *predmeta* a s njime i *diferencijalni, otvoreni* koncept smisla.⁵⁷ Time dolazimo do točke na kojoj horizont Hegelove teoretizacije zora kao znaka, i znaka kao predmeta u kojem Ja “dodaje” predmetu bitak-za-mene i postaje sebi predmet, moramo gledati kroz njegov pojam *cjeline*. Hegelov stav vrijedi ponoviti:

“Time dolazimo dotle da se *cjelina* same osjetilne izvjesnosti postavi kao njezina *bit*, a ne samo kao jedan njezin moment, kao što se dogodilo u oba slučaja...” (FD 70, PhG 87).

Pojam *cjeline*, *potpunosti* ili *totaliteta* — taj valjda najozloglašeniји od svih Hegelovih pojmova — pokazuje što je istina one sâme općosti, koja je bila ispostavljena kao istina osjetilnih posebnosti u formi *izvjesnosti* i pogrešno shvaćena kao posljednja riječ: ono što važi za pojedinačno kao moment *cjeline* — naime, da je ono negirano posredstvom

⁵⁶ To su ujedno i opći zahtjevi racionalističke teorije jezika, značenja i znaka, od antike preko moderne filozofije do suvremenosti. Za anglosaksonski empirizam v. Susan Haack (1994), “Dry Truth and Real Knowledge: Epistemology of Metaphor and Metaphor of Epistemology”. Usp. moju diskusiju u B. Mikulić (2004), “Porečena metafora. Napomene uz prevođenje *Levijatana*”.

⁵⁷ Usp. također Vernon (2007), 129: “Hegels philosophy of language both affirms the hermeneutical ideal of Gadamer as the presupposition and telos of dialog, and acknowledges the inevitable deferral of this goal articulated by Derrida”.

cjeline — važi i obrnuto za samu općost kao karakter cjeline. Odnos cjeline i dijelova nije prethodna pozitivna danost cjeline u odnosu na dijelove niti je ona indiferentan zbir dijelova. Cijela je samo ona potpunost (“ganze Vollständigkeit”), kako se Hegel izražava u *Fenomenologiji*, koja to postaje preko negativnog odnosa sa svojim momentima, kroz međusobno negiranje cjeline i dijelova. Cjelina je povijest dijalektičkih, negativnih odnosâ, i zato je dinamički pojam. To je ono “još puno gore” na Hegelovu pojmu totaliteta (Westphal) i upravo to se dobro vidi na analizi navodno najjednostavnijeg i najprimitivnijeg oblika svijesti pod nazivom osjetilne izvjesnosti na samom početku *Fenomenologije duha*. Samo cjelina osjetilne izvjesnosti sadrži istinu o njoj, a ne njezini pojedini momenti, objekt ili subjekt. Osjetilna izvjesnost je kretanje odnosâ svojih momenata ili svoja vlastita povijest, a ne historijsko završeno i prevladano stanje svijesti.

Cjelina, koja je zbiljsko opće, ne označava gotovu ukupnost momenata već dijalektički odnos subjekta i objekta kao momenata, jednog Taj i jednog To; oboje u osjetilnoj izvjesnosti jesu samo kroz ono drugo, oni jesu kao drugi bitak nego što ga sami imaju. Cjelinu, dakle, ne možemo misliti kao zadanu ukupnost odnosa već kao višak koji se uspostavlja kroz sâmo prolaženje dijelova, u kojem oni uopće postaju njezini dijelovi upravo prolaženjem, baš kao što su se momenti sada i ovdje u *Fenomenologiji* “održavali” kao preostatak promjene konkretnih sadržaja (noć-dan, stablo-kuća). Zbiljsko opće dakle nije logički pojam univerzalnog iz filozofske tradicije, kojim Hegel navodno, kako će tvrditi Feuerbach, a s njime i “svi mi do danas” (Löwith), supstituira stvarnost. Opće je realni karakter već one “noći sopstva”, u samom zametku svijesti, koje postaje logičkim u povijesnom diskursu njezina samoiskušavanja. Ne postoji, i ne može postojati, nikakva neposredna apsolutna danost predmeta u zamjedbi; zamjećivanje je uvijek zamjećivanje konkretnog kao općeg, osjetilnog kao pojmovnog, individualnog kao zajedničkog svima, subjektivnog duha kao objektivnog. Oni su ukinuti u svome vlastitom bitku tako da su međusobno posredovani drugim.

Upravo taj Hegelov stav anticipira Feuerbachov zahtjev da “cjelovit čovjek”, a ne transcendentalni ego, bude onaj koji osjetilno zamjećuje. Upravo je jezik u općem smislu *diskurzivnosti* medij povijesnosti kojim čovjek ugrađuje u proces tzv. prirodnog spoznavanja (kroz osjetila, pamćenje i razum) ono što nazivamo značenjem, tradicijom i poviješću i što strukturira naša očekivanja koja unosimo (zapravo sintetiziramo) u percepciju. Upravo to je teorem romantičke filozofije jezika

koji, povrh svega rečenoga, naznačava i mjesto rođenja hermeneutike spoznaje na kritičkim razvalinama epistemologije.⁵⁸

Stoga s obzirom na Feuerbachovu kritiku i njezino izvanredno značenje u posthegelovskom razvoju filozofskih ideja vrijedi još jednom potcrtati zabludu koja je u posvemašnjoj koliziji ne samo s Hegelovim retorički ambivalentnim argumentom jezika iz *Fenomenologije* već upravo s njegovom analizom istine u osjetilnosti. Koncept osjetilnosti kao *neposrednog* odnosa mišljenja-u-egzistenciji kritizirao je, kao što je poznato, Marx idejom o *teoretičnosti* osjetila u tzv. “Ranim radovima” iz 1844.⁵⁹ Marxova figura o teoretičnim osjetilima ne crpi se iz Feuerbachova koncepta *apriorne danosti* materije i *neposrednog* osjetilnog odnosa čovjek-svijet, koji on naziva metafizičkim a koji čini temelj Feuerbachove kritike Hegelova “apstraktizma”. Suprotno tome, Marxova figura teorijskih osjetila referira se s dovoljnom jasnoćom i otvorenošću upravo na dijalektički koncept *povijesnosti* u Hegelovoj analizi osjetilne izvjesnosti kao dvostruko *posredovanog odnosa* koji uopće konstituira i subjekt i objekt te subjekt i druge subjekte. Odnosno, Marxova osjetila su onoliko feuerbachovski “stvarnosna” koliko izražavaju hegelovsku *dijalektiku* inherentnu osjetilnoj izvjesnosti: naime, ukoliko su subjekt i objekt oduvijek već ukinuti u svome *posebnom* bitku, tj. *posredovani* jedan drugim i *uspostavljeni* u “cijeloj potpunosti” odnosâ koja im daje *povijesnu*, a ne metafizičku zbiljnost.

To je cjelina u kojoj historijsko određenje subjekta kao govornika nekog konkretnog historijskog jezika, kako to formulira kulturalno-teorijska tradicija od Herdera do danas, znači da je subjekt — u aktivnom i pasivnom značenju toga termina — cjelokupnog socijalnog, ekonomskog, političkog, kulturnog i psihološkog nasljeđa ljudske rase, “ugrađenog u jezik” (Westphal), zapravo mjesto gdje, rečeno jezikom socijalne semiologije, znakovni sustavi, značenja i važenje ne opstoje neutralno kao objekti lingvistike već stvarno djeluju kao socioekonomski odnosi. To je cjelina u kojoj se priroda “očovječuje”, bilo na

⁵⁸ Za novije diskusije o odnosu epistemologije i hermeneutike v. M. Westphal (2004), “Hermeneutika kao epistemologija”, također Forster (2011).

⁵⁹ Na ovu poznatu točku iz Marxovih *Ranih radova* naglašeno upozorava Westphal (1979), 84 te 91 (bilj. 51): “Marx makes this statement, interestingly enough, at the conclusion of the spectacular and often quoted passage in which he discusses the implication for sense perception of the abolition of private property.”

dobro kao kod Marxa, bilo na zlo kao kod kasnog Schellinga.⁶⁰ Cjelina diskursa “očovječenja”, koja obuhvaća stvarne ljudske prakse kao ono realno i “istinitije” i od diskursa filozofije o čovjeku, opovrgava naša mnijenja o istinitosti same dihotomije čovjek-priroda. Jezik za Hegela nije samo treći, kulturni element koji poput vode rastapa ekstreme svijesti i fizičkih predmeta, nego medij koji svijest i predmet čini povijesno zbiljskim, i utoliko istinitim.

Upravo zbog toga se Hegelova analiza znakovne, diferencijalne konstitucije svijesti — sa svojim ishodištem u Fichteovoj teoriji o proizvoljnosti znaka iz slobode Ja — može razumjeti kao nedostajuća prva karika, semiotička prefiguracija, dijalektičko-konceptualno ishodište za buduća razumijevanja svijesti *kao univerzalne osnove za tvorbu partikularnih (kulturnih) sustava značenja*. Ona nije odgovorna samo za anticipaciju saussureovske znanstvene lingvistike, kako sa žaljenjem ustvrđuje Derrida, nego i za nastanak kasnijih, kulturno- i socijalno-teorijskih verzija semiologije koje sežu od analiza znaka i svijesti, preko kritike navodne ideološke neutralnosti znaka i teorije odraza s pripadnom dogmatskom filozofijom jezika do općih društvenih vidova jezičnosti i socijalne patologije govora.⁶¹ Semiotičke analize u novijoj marksističkoj i pragmatičkoj sociolingvistici obuhvaćaju kako klasične teme, poput jezičnog otuđenja, tako i novije fenomene poput otjelovljenja ideoloških diskursâ kroz kodificirana socijalna ponašanja skupinâ, klasâ i pojedinaca⁶²; uočljiv je također i razvoj semiotike ka socijalnoj i historijskoj epistemologiji znanosti.⁶³

⁶⁰ Usp. diskusiju o utjecaju kasnog Schellinga na Marxa u Frank (2007), “Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marx’schen Dialektik”, 271–293.

⁶¹ Za nastanak antidogmatske “polifonične” filozofije jezika u marksizmu v. M. Bahtin (1980), *Marksistička filozofija jezika*, osob. postavke o odnosu znaka, svijesti i ideologije (I.1. “Nauka o ideologijama i filozofija jezika”, 9–17). Za opći razvoj od “neutralne” lingvističke semiologije ka socijalnom materijalizmu v. Rosalind Coward i John Ellis (1977), *Language and materialism. Developments in Semiology and the Theory of the Subject*, također Augusto Ponzio (1973), *Produzione linguistica e ideologia sociale. Per una teoria marxista del linguaggio e della comunicazione*.

⁶² Usp. npr. D. Škiljan (1996), “The processes of ideologisation in language”. O temi otjelovljenja ideoloških diskursa v. noviju raspravu u P. Krašovec, “Materijalnost ideologije” (ovdje).

⁶³ Za novije preglede i diskusije v. npr. Timothy Lenoir (1994), “Was That ➡

Tek iz ove perspektive kasnijeg razvoja različitih jezično-teorijskih pozicija otvara se, po mome mišljenju, mogućnost za nenadani uvid da i kod Hegela “bitak određuje svijest” upravo onako kako je to u svojoj kritici Hegela zahtijevao Marx: naime, kao *drugi bitak* ili *drugi sadržaj* od onog koji ima neposredno ukoliko je *apstraktna* svijest, tj. kao *značenje* i relacija, *već važi kao povijest svojih odnosâ* u kojima je *ukinut* i njezin apstraktno neposredni bitak čiste svijesti i neposredni, prirodni bitak ili danost stvari, kao povijest u kojoj sâm ‘bitak’ već ima *dijalektički* status svjesnog odnosa. U tome dijalektičkom liku diskurzivne strukture povijesnih odnosâ svijesti-i-bitka, famozni dualizam baze i nadgradnje, bitka i svijesti, istinske i ideološke egzistencije, koji je napravio tako dugu i uzaludnu karijeru jedne teorijske zablude o navodno nesvodivoj dihotomiji, pokazuje se u traženom “monistički” objedinjenom ishodištu, a da ga ne možemo metafizički svesti na idealizam svijesti već razložiti kao dinamičku cjelinu stvarnih relacija. U njoj ona navodno apstraktno osamostaljena, “samo logička”, navodno samo idealistička svijest, uopće jest svijest zato što je *iznutra* uspostavljena *izvanjskim* bitkom, tj. svojim drugim u kojem je i sâm ukinuta. Svijest je zato diskurzivna cjelina, odnos upućivanja u kojem Ja i stvar *jesu* zato što *važe kao znak, imaju značenje*. To je dijalektički temelj. On je sazdan od diferencije *unutar* same stvari, a ne identiteta stvari sa sobom, i na njemu će ime ili pojmovna riječ (*Wortbegriff*) nekog konkretnog historijskog jezika i njegovih govornikâ moći funkcionirati kao *namjesnik* nekog posebnog svjetonazorskog ili ideološkog sadržaja neke historijske jezične formacije poput “leksika, gramatike, antropologije” (Hegel) ili, rečeno žargonom kulturalizirane povijesne znanosti, “mentaliteta”. Taj temelj je izvor one univerzalne ‘sile imenovanja’ koja je u Adamu našla samo jednog izvršioca historijske posebnosti. Da on nije i dovršilac cjeline, o tome govori diferencijalni koncept identiteta kod Hegela koji zahtijeva realističko čitanje ‘idealizma Ja’. ■



.....

Last Turn A Right Turn? The Semiotic Turn and A. J. Greimas”; također Webb Keane (2003), “Semiotics and the social analysis of material things”; B. Mikulić (2004/2016), “Znalac i lažljivac: prilog semiotizaciji epistemologije”.

Citirana i komentirana literatura

- Anderson, Lisa Marie, ur. (2008), *Hegel on Hamann*, translated and with an introduction by L. M. Anderson, Evanston (Illinois): Northwestern University Press.
- Bahtin, Mihail (1980), *Marksistička filozofija jezika*, Beograd: Nolit.
- Bouissac, Paul, ur. (1998), *Oxford Encyclopedia of Semiotics*, New York–Oxford: Oxford UP 1998 (online 2007), s.v. “Materialist semiotics”.
- Coward, Rosalind i Ellis, John (1977), *Language and materialism. Developments in Semiology and the Theory of the Subject*, London, Boston and Henley: Routledge & Kegan (hr. pr. *Jezik i materijalizam. Razvoji u semiologiji i teoriji subjekta*, Zagreb: Školska knjiga, 1985).
- Derrida, Jacques “Les puits de la pyramide”, u: *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit, 1972, 79–127.
- Dulckeit, Katharina (1986), “Can Hegel Refer to Particulars?”, u: *Owl of Minerva* 17:2 (1986), 181–194.
- Dulckeit, Katharina (2006), “Language, Objects and the Missing Link: Toward a Hegelian Theory of Reference”, u: J. O. Surber (2006), *Hegel and Language*, Albany: SUNY, 145–164.
- Feuerbach, Ludwig (1959–1964), *Sämtliche Werke*, ur. W. Bolin i F. Jodl, Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann–Holzboog, s 3 dodatna sveska, prir. Hans–Martin Sass (Digitale Bibliothek, Berlin: Directmedia 1998).
- Feuerbach, Ludwig (1966), *Kleine Schriften*, prir. Karl Löwith, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fichte, J. G. (1795), “Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache”, u: J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ur. R. Lauth et al., Stuttgart–Bad Canstatt: Friedrich Fromann Verlag, Reihe I, Bd. 3, 1962.
- Forster, Michael N. (2008), “Das geistige Tierreich” u: K. Vieweg i W. Welch, ur. (2008), *Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, s. 394–411.
- Forster, Michael N. (2010), *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*, Oxford–New York: Oxford UP.
- Forster, Michael N. (2011), *German Philosophy of Language. From Schlegel To Hegel and Beyond*, Oxford University Press.
- Forster, Michael N. (2012), “Kant’s Philosophy of Language”, u: *Tijdschrift voor Filosofie* 74/2012, 485–511.
- Forster, Michael N. (1998), *Hegel’s Idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago UP.
- Frank, Manfred (1980), “Schleiermachers Sprachtheorie” u: *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2. erw. Auflage).

- Frank, Manfred (1984), *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Frank, Manfred (2007), "Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marx'schen Dialektik", u: M. Frank, *Auswege aus dem deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2007, 271–293.
- Graeser, Andreas (1985), "Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit und Platons Kritik der Wahrnehmung im 'Theaitet'", u: *Revue de philosophie ancienne* 3 (1985), 39–57.
- Graeser, Andreas (1998), "Zu Hegels Portrait der sinnlichen Gewißheit", u: D. Köhler i O. Pöggeler, ur. (1998), *Phänomenologie des Geistes*, Klassiker auslegen, Bd. 16, Berlin: Akademie Verlag, 35–51.
- Haack, Susan (1994), "Dry Truth and Real Knowledge: Epistemology of Metaphor and Metaphor of Epistemology" u: Jaakko Hintikka, ur., *Aspects of Metaphor*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Haynes, Kenneth, ur. (2007), J. G. Hamann: *Writings on Philosophy and Language*, translated and edited by K. Haynes, New York: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1806/1931), *Jenenser Realphilosophie II. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes (1805–1806)*, Leipzig: Felix Meiner Verlag (Der Philosophischen Bibliothek Bd. 67), 1931.
- Hegel, G. W. F. (1806/1987), *Jenaer Systementwürfe (III): Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, hrsg. von Rolf–Peter Horstmann, Hamburg: Meiner, 1987 (Phil. Bibliothek Bd. 333).
- Hegel, G. W. F. (1807/1970), *Phänomenologie des Geistes*, u Werke in 20 Bänden, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970, Bd. 3 (hr. pr. *Fenomenologija duha*, Zagreb: Naprijed, 1987, prijevod i predgovor Milan Kangrga).
- Hegel, G. W. F. (1827), "Über die unter dem Namen Bhagavad–Gita bekannte Episode des Mahabharata. Von Wilhelm vom Humboldt", u: *Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, Bd. 11, Berliner Schriften, 131–204.
- Hegel, G. W. F. (1828), "Hamanns Schriften", u: *Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, Bd. 11, Berliner Schriften, 275–352.
- Heinrich, Johannes (1983), *Die Logik der 'Phänomenologie des Geistes'*, Bonn: Bouvier.

- Hyppolite, Jean [Ipolit, Žan] (1988), "Struktura filozofskog jezika prema 'Predgovoru' za Hegelovu *Fenomenologiju duha*", u: *Strukturalistička kontroverza*, ur. Eudenio Donato i Ričard Meksi, Beograd: Prosveta, 1988, 189–218.
- Keane, Webb (2003), "Semiotics and the social analysis of material things", u: *Language & Communication* 23 (2003) 409–425.
- Koch, Anton Friedrich (2008), "Sinnliche Gewißheit und Wahrnehmung. Die beiden ersten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*" u: K. Vieweg i W. Welsch, ur. (2008), *Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 135–152.
- Krämer, Hans J. (1997), *Platonovo utemeljenje metafizike i 'Testimonia platonica'*, prir. i preveo B. Mikulić, Zagreb: Demetra 1997.
- Lacan, Jacques (1966), *Écrits*, Paris: Seuil.
- Lenoir, Timothy (1994), "Was That Last Turn A Right Turn? The Semiotic Turn and A. J. Greimas", u: *Configurations*, Vol. 2 (1994), 119–136.
- Lidov, David (1998), "Sign", u: *Oxford Encyclopedia of Semiotics*, ur. Paul Bouissac, New York–Oxford: Oxford UP, 1998 (online 2007), 572–575
- Löwith Karl (1941), *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- McCumber, John (2006), "Sound–Tone–Word. Towards a Hegelian Philosophy of Language", u: Surber, J. O'Neill, ur. (2006), 111–125.
- Mikulić, Borislav (2004), "Porečena metafora. Napomene uz prevođenje *Levijatana*" u: Thomas Hobbes, *Levijatan*, Zagreb: Jesenski i Turk 2004, 495–502.
- Mikulić, Borislav (2004), "Znalac i lažljivac: prilog semiotizaciji epistemologije", u: Greco, John i Sosa, Ernest (2004), *Epistemologija. Vodič u teorije znanja*, hrv. izdanje prir. B. Mikulić, Zagreb: Jesenski i Turk, 561–617; sada u: *Diskursi znanja. Istraživanja iz historijske epistemologije*, Zagreb: FF press, 2017.
- Mills, Jon (2002), *The Unconscious Abyss. Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*, New York: SUNY Press.
- Miščević, Nenad (1977), *Govor drugoga, Ogledi iz filozofske hermeneutike*, Beograd: NIP Mladost, 1977, str. 125–147.
- Nuzzo, Angelica (2006), "The Language of Hegel's Speculative Philosophy", u: Jere O'Neill Surber, ur. (2006), *Hegel and Language*, 75–93.
- Ohashi, Ryosuke (2008), "Die Tragweite des Sinnlichen" u: K. Vieweg i W. Welsch, ur. (2008), *Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 115–143.

- Ponzio, Augusto (1973), *Produzione linguistica e ideologia sociale. Per una teoria marxista del linguaggio e della comunicazione*, Bari: De Donato editore (hr. pr. *Jezična proizvodnja i društvena ideologija*, Zagreb: Školska knjiga, 1978).
- Rehn, Rudolf (1982), *Der Logos der Seele. Wesen, Aufgabe und Bedeutung der Sprache in der Platonischen Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982.
- Schlegel, Friedrich, “‘Philosophie der Philologie’, mit einer Einleitung herausgegeben von Josef Körner”, u: *Logos*, 17 (1928).
- Schleiermacher, F. D. (1977) *Hermeneutik und Kritik*, ur. Mandred Frank, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Sedgwick, Sally (2008), “Erkennen als ein Mittel. Hegels Kant-Kritik in der Einleitung zur *Phänomenologie*” u: K. Vieweg i W. Welsch, ur. (2008), 95–111.
- Silverman, Alan (1990), “Platon on Perception and ‘Commons’”, u: *Classical Quarterly* 40 (1990), 148–175.
- Silverman, Alan (2000), “Flux and Language in the *Theaetetus*”, u: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 18, 109–152.
- Stern, Robert (2002), *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, London and New York: Routledge.
- Surber, Jere O’Neill, ur. (2006), *Hegel and Language*, New York: SUNY.
- Surber, Jere Paul (1996), *Language and German Idealism: Fichte’s Linguistic Philosophy*, New Jersey: Humanities Press.
- Škiljan, Dubravko (1996), “The processes of ideologisation in language”, u: R. Močnik i A. Milohnić, ur. (1996), *Along the Margins of Humanities. Seminar in Epistemology of Humanities*, Ljubljana: ISH, str. 15–63.
- Taylor, Charles (1975), *Hegel*, Cambridge, UK: Cambridge UP.
- Taylor, Charles (1976), “The Opening Arguments of the *Phenomenology*”, u: Arthur MacIntyre, ur. (1976), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame.
- Vernon, Jim (2007), *Hegel’s Philosophy of Language*, New York: Continuum International Publishin Group.
- Westphal, Merold (1973), “Hegels *Phänomenologie der Wahrnehmung*” u: H. F. Fulda i D. Henrich, ur., *Materialien zu Hegels ‘Phänomenologie des Geistes’*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1973).
- Westphal, Merold (1979), *History and Truth in Hegel’s Phenomenology*, Bloomington and Indiana: Indiana University Press (3. izd. 1998).
- Westphal, Merold (2004), “Hermeneutika kao epistemologija”, u: J. Greco i E. Sosa, ur. (2004), *Epistemologija. Vodič u teorije znanja*, Zagreb: Jesenski i Turk.
- Wieland, Wolfgang (1973), “Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißeit”, u: Hans F. Fulda i D. Henrich, ur., *Materialien zu Hegels ‘Phänomenologie des Geistes’*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973. ■

Karlo Jurak

**Nužnost i
kontingencija u
materijalističkom
shvaćanju povijesti.
O odnosu
historijskog i
dijalektičkog
materijalizma**

I. Uvod — osnovno pitanje svake filozofije

Engels u svom *Ludwigu Feuerbachu* kaže: “Veliko osnovno pitanje svake, naročito novije filozofije jeste pitanje o odnosu mišljenja prema biću” (Engels, 1973: 195).⁰¹ To pitanje o odnosu mišljenja prema bitku donosi grananje filozofije na materijalizam i idealizam (ontološki gledajući) te na priznavanje i odricanje mogućnosti spoznaje (gnoseološki gledajući). U svojoj suštini, riječ je o pravicima koji obilježavaju cijelu povijest filozofije — od predsokratovaca do danas. Spoznajnoteorijski i ontološki problemi koji izrastaju na ovoj osnovi ogledaju se u pitanju jedinstva ili nejedinstva, identiteta ili neidentiteta mišljenja i bitka, što dovodi do suprotnosti između monističkog i dualističkog shvaćanja tog odnosa. Dakle, teorijski problem preko kojega ću u ovom radu nastojati doći do zaključka o materijalističkom shvaćanju povijesti ovdje se svodi, prvo, na odnos materijalizma prema monizmu i dualizmu, drugo, na odnos materijalizma prema mogućnosti spoznaje povijesnoga procesa te, treće, na odnos materijalizma i idealizma s obzirom na prethodno razrađene postavke.

U tom smislu, temeljno pitanje u ovom radu glasi: je li materijalističko shvaćanje povijesti svodivo na historijski determinizam ili je materijalizam nespojiv s determinizmom? Pri tome se pod determinizmom podrazumijeva kauzalna određenost povijesnih procesa koja dovodi i do mogućnosti izvjesnog predviđanja daljnjega toka povijesti. Drugim riječima, vlada li povijesnim procesom nužnost koju otkriva i na koju ukazuje znanost povijesti — historijski materijalizam? Ili takav stav podrazumijeva drugačiju unutarnju logiku stvari koja nije svodiva na materijalno i koja tako pretvara ovo shvaćanje povijesti u idealizam?⁰² Konačno, ako je materijalizam nespojiv s time, je li onda svodiv isključivo na kontingenciju koja opet stvara teškoće za zasnivanje jedne znanosti?

Tu se otvaraju mnogobrojna pitanja. S jedne strane, to su problemi hegelovskog nasljeđa u marksizmu kao i kasnijih interpretacija u kojima će se historijski materijalizam vezati više ili manje uz Hegelovu dijalektiku, ili će se ići prema revizijama, npr. u smjeru Kanta. Zato

01 “Biće” u ovom citatu stoji za “bitak”; riječ je o izdanju iz 1973. (Zagreb, Naprijed). Svugdje u nastavku, ako nije riječ o citatu, za taj termin koristit će se uobičajeni izraz “bitak” (njem. *das Sein*).

02 U krajnje simplificiranoj interpretaciji, vlada li poviješću neki logos, takoreći kao historijski Usud ili Sudbina? Bez obzira na simplifikaciju ovdje se otkriva najslabija točka vezivanja nužnosti uz materijalističko shvaćanje.

Luciu Collettiju pripada vrlo važno mjesto u ovom radu. Osim toga, bitnu ulogu imaju i ranije škole francuskog prosvjetiteljskog materijalizma kao i pretkantovska metafizika. Bez razmatranja i osvrta na te škole i tradicije nemoguće je pristupiti razrješenju ovoga problema u historijskom materijalizmu, a kamoli se poslužiti njime kao oruđem u teorijskoj i političkoj borbi, jer se dostignuća historijskog materijalizma temelje na osnovama klasične političke ekonomije, usko povezane s britanskim empirizmom, te klasičnog njemačkog idealizma i francuskog prosvjetiteljskog materijalizma.

Razmatrajući kontekst u kojemu nastaje historijski materijalizam i na što se nadograđuje, dobivamo uvid u njegove mogućnosti, kritički potencijal i programatski karakter koji je neodvojiv od teorijskih zaključaka. Na kraju, tu je riječ i o primjeni historijskog materijalizma na sâm materijalizam, kako bi se uopće dobio odgovor na pitanje zašto materijalizam u određenoj školi u danoj epohi dobiva određena obilježja. Nemoguće je govoriti o materijalizmu (a tako ni o materijalističkom shvaćanju povijesti) *in abstracto*, izvan vremena i prostora u kojemu se formira. Prema tome, je li marksizam bio svodiv na historijski deterministički mehanicizam ili na kontingenciju povijesnih procesa, više govori o samim historijskim uvjetima nastanka i djelovanja određene historijsko-materijalistički orijentirane škole nego o samoj marksističkoj teoriji i historijskom materijalizmu kao njezinoj teorijskoj jezgri.

Stoga je teško govoriti o razrješenju ovoga problema već je više riječ o njegovu smještanju i objašnjenju uz korištenje upravo historijsko-materijalističkih alata. U ovom će radu pregledno problemski biti izložena različita gledišta iz kojih je vidljivo različito pristupanje gore navedenim pitanjima, naročito Plehanovljevo i Collettijevo stanovište te stanovište suvremenog materijalizma i njegovih najnovijih pravaca.⁰³ Tu se ocrtava problem odnosa i razlika između historijskog i dijalektičkog materijalizma, pri čemu je potonji postao sastavnim dijelom marksizma ponajviše uslijed Engelsova autoriteta i direktnog utjecaja na Plehanova i Lenjina. Upravo je to radikalno doveo u pitanje Colletti koji će se, posljedično, soplesti u brojnim proturječjima koja su rezultirala njegovim odustajanjem od marksizma. Cilj je

03 To se ne odnosi samo na postmarksističke teorije kao krovni naziv za mnoštvo teorija, nastalih u drugoj polovici 20. stoljeća na bazi promjena u društvenoj strukturi i pod utjecajem drugih teorijskih pravaca, već i na neke materijalističke škole, poput spekulativnog realizma, koje bitno revidiraju neke dosadašnje dogme u materijalizmu.

rada, prema tome, kratko izložiti razna razmatranja o materijalističkom shvaćanju povijesti kao i primjenu historijskog materijalizma na same svoje postavke.

II. Materijalizam između determinizma i kontingencije

Govoreći o historijskom materijalizmu i o dijalektici nemoguće je izbjeći dvije sastavne osnove marksističke teorije, tj. historijske i kulturne pretpostavke marksizma — klasični njemački idealizam s naglaskom na Hegelu te francuski prosvjetiteljski materijalizam (Vranicki, 1975). Prema obama se Marx odnosio na kritički pozitivan način; usvajajući materijalizam odbijao je njegovu metafizičku eternalnu i nepokrenutu danost u francuskih prosvjetitelja⁰⁴, ali je zato prihvatao pokretljivu dijalektiku makar je u Hegela kritizirao njezine idealističke temelje.⁰⁵ Ostaje ipak pitanje, koje su granice prihvatanja dijalektike i što to zapravo znači u historijskom materijalizmu? Ako je Hegelu bilo lako pretpostaviti nužnost povijesnog razvoja i procesa, jer njime navodno vlada sama umnost, pitanje je može li Marx isto tako prihvaćati nužnost na materijalističkim temeljima ili nužnost bitno dovodi u pitanje sâm materijalizam budući da pretpostavlja neku “umnost”, unutarnju logiku stvari i procesa? Tada bi se moglo govoriti o hipostaziranju materije. Čemu uopće teorijski podvig “preobrtanja Hegelove dijalektike na noge” (na materijalističke osnove) ako on nema daljnje realne teorijske konzekvence koje proizlaze iz materijalističkog karaktera dijalektike? U protivnom, pitanje primata materije ili ideje ne bi donijelo značajne razlike nego, naprotiv, približavanje identitetu materije i ideje, iz čega bi se moglo zaključiti da je jedini problem u stvari jezični problem. Hegel je već zapravo tako nešto i tvrdio, odričući uopće mogućnost filozofiji da bude materijalistička: “Idealizam filozofije ne sastoji se ni u čemu drugom nego u tome da se ono konačno ne

04 Kako Marx kaže u *I. tezi o Feuerbachu*: “Glavni je nedostatak svega dosadašnjeg materijalizma (uključujući i Feuerbachov) što predmet, zbiljnost, osjetilnost, shvaća samo u obliku objekta ili opažanja, a ne kao osjetilnu ljudsku djelatnost, praksu, ne subjektivno. Stoga je djelatnu stranu, nasuprot materijalizmu, apstraktno razvio idealizam, koji naravno ne zna za zbiljsku, osjetilnu djelatnost kao takvu” (Marx, 1967: 337).

05 “Dijalektički principi i zakoni: negativiteta, suprotnosti, odnosa kvantiteta i kvaliteta, totaliteta, negacije itd. razrađeni su kod Hegela na takav način da su mogli kasnije biti jednostavno preuzeti u materijalističkoj interpretaciji dijalektike” (Vranicki, 1975: 27).

prizna kao istinski bivstvjuće. Svaka filozofija je u suštini idealizam, ili bar ima idealizam kao svoj princip, a pitanje je onda samo koliko je taj princip stvarno proveden” (Hegel, 1976: 153). Tu Hegelovu tezu kao bitnu za odnos marksizma prema Hegelu kasnije ističe Colletti, o čemu će kasnije biti više riječi.

Francuski materijalizam (Holbach, La Mettrie, Diderot, d’Alembert, Helvetius i dr.) s time nije imao mnogo problema — materija je shvaćena kao “oduhovljena”, dakle sa sposobnošću da “osjeća” i “misli”. Ovdje se problem vraća na sâm početak — je li moguće materijalizam pomiriti sa sviješću, što u ovom slučaju znači pomirbu materijalizma s unutarnjom logikom stvari i procesa? Ili bolje: je li moguće svijest svesti na materiju? U tu se svrhu poseže za jednim vrlo važnim djelom pretkantovske metafizike — za Leibnizovom *Monadologijom* gdje Leibniz s idealističke pozicije odriče mogućnost svođenja svijesti (percepcije) na materiju — odnosno na mehaničke odnose.⁰⁶ Problem, koji se ovdje javlja s materijalističkih pozicija, odnosi se na poistovjećivanje materije i materijalizma s mehaničkim odnosima — znači li to da je materijalizam moguć jedino na mehaničkim osnovama? Konzekvence za materijalističko shvaćanje povijesti sastoje se tako u “mehanizaciji povijesti” koja je nespojiva s njezinom “dijalektizacijom” te koja nije ni više ni manje nego grubi vulgarni historijski materijalizam, nepomirljiv sa živom dinamikom povijesti.

Otvaraju se tako ključni problemi preko kojih se ispituje odnos između materijalizma i determinizma: odnos mišljenja i bitka, uloga svjesnog faktora u povijesnom procesu i mogućnost predviđanja povijesnoga toka. Odnos mišljenja i bitka, kao što je već rečeno, predstavlja samu srž problema jer se preko njega može odgovoriti na dilemu monizam-dualizam koja se zapravo nalazi u srži dihotomije nužnost-kontingencija. Dualističko rješenje, koje predlaže Kant i koje se zapravo svodi na to da je ljudsko mišljenje, tj. razum, zakonodavac prirodi (svijetu, objektu), predstavlja skliznuće u idealizam iz kojega je nemoguće razviti materijalističke konzekvence, na što će ukazati i

06 U 17. paragrafu Leibniz kaže sljedeće: “Mora se uostalom priznati, da su percepcija i sve što o njoj ovisi neobjašnjivi iz mehaničkih osnova, to jest iz oblika i kretanja. Neka se pretpostavi da postoji jedan stroj, čija je struktura tako udešena da može misliti, osjećati i predočivati, moći će se, zadržavajući iste odnose, zamisliti je tako povećanu da bi se u nju moglo ući kao u mlin. Pretpostavivši to, naći će se kod pregleda njene unutrašnjosti samo dijelovi koji jedni druge pokreću, a nikada nešto što bi objasnilo osnovu jedne percepcije” (Leibniz, 1980: 260–61).

Plehanov i Lenjin braneci monističku poziciju.⁰⁷ Ostaje monizam kao pretpostavka koju oni predlažu i koja će jednako tako biti kritizirana, upravo s pozicija materijalizma. Ono u što se sapliće svaki determinizam, pa i u dobroj mjeri i monizam, jest upravo pitanje uloge svjesnog faktora u povijesnom procesu. Prema tome, kako pomiriti objektivne zakone historijskog kretanja i subjektivni samovoljni faktor, tj. zakoniti tok historije uopće i svjesnu djelatnost pojedinih lica? Stvar je tim teža što se ne operira s prirodnim zakonima, već s ljudskim faktorom koji u izvjesnim uvjetima i okolnostima čini samu povijest, te se tako dobiva nova dualistička shizma — između prirode i historije, odnosno prirodnoga i ljudskoga, pri čemu se jedno poklapa s nužnošću (prirodno, zakonito, dio kauzalnoga lanca), a drugo sa slobodom (historijsko, svrhovito, samouzročno).

Time ponovno dospijevamo na pozicije kantovskoga dualizma, uslijed čega se problem odnosa između materijalizma i determinizma rješava tako da se prema prošlosti vidi samo nužnost, a prema budućnosti čista sloboda kontingentnosti. No, kako je jedna znanost, koja pretendira da bude upravo znanost povijesti, pomirljiva s time? Marx na to nastoji dati odgovor u *Osamnaestom brumaireu*: “Ljudi prave svoju vlastiti historiju, ali je oni ne prave po svojoj volji, ne pod okolnostima koje su sami izabrali, nego pod okolnostima koje su neposredno zatekli, koje su date i naslijeđene” (Marx, 1950: 9). To znači da su ta povijesna lica⁰⁸ svjesna sebe kao uzroka izvjesnih društvenih događaja, ali nisu svjesna sebe kao posljedice one društvene situacije u kojoj se rodila njihova težnja da postupaju upravo ovako, a ne onako. To je mjesto izmirenja slobode i nužnosti te predstavlja iskrčen put za Plehanova i spinozističko shvaćanje historijskoga materijalizma. Predviđanje povijesnoga toka u tom je smislu moguće onoliko koliko se spoznaju uzroci koji su doveli do sadašnjega stanja.

Dominantno gledište u marksističkoj teoriji u vezi odnosa između materijalizma i determinizma u povijesti za dugo vremena je bilo uvjetovano u najvećoj mjeri Engelsovim autoritetom, točnije autoritetom

07 Zato im je kao korak prema materijalizmu bliži idealistički monizam (npr. Schellingov i Hegelov).

08 Pod “povijesnim licima” ne misli se na “velike povijesne ličnosti” koje su u ustaljenim i dominantnim interpretacijama povijesti zauzimale vodeća mjesta kao lica koja pokreću i stvaraju tu povijest. Naprotiv, u marksističkom smislu “povijesna lica” su velike mase na koje je neposredna predmarksovska tradicija gledala s podozrenjem, s čime se Marx i Engels obračunavaju u *Svetoj porodici* (1959).

Engelsa, Plehanova i Lenjina, što u sebi krije opasnost od skliznuća u vulgarni materijalizam i primat filozofije povijesti iz koje se onda izvlače politički zaključci i predviđanja razvoja povijesnoga toka. U tome se zapravo ogleda velik dio rezoniranja Lucia Collettija kada na tom tragu kaže: “Ukratko, Engelsovo, Plehanovljevo i Lenjinovo ‘čitanje’ Hegela (ovo drugo i treće, napomenimo, već pod uticajem autoriteta prvog) je opšteprihvaćeno kao neupitno merilo vrednovanja, dok se ‘protivrečnost’, koja je u samom merilu, mirno projektuje u posmatrani predmet” (Colletti, 1982b: 258). Da je, bez obzira na zaključke iz toga, Engelsov autoritet tu neupitan, potvrđuju navodi iz *Anti-Dühringa* u kojima Engels brani tezu o neraskidivoj povezanosti slobode i nužnosti te zasniva dijalektički materijalizam kao svojevrsnu logiku povijesti (Engels, 1964).

Gledište dijalektičkog materijalizma, odnosno spoznajnoteorijska koncepcija dijalektike materije u marksističkoj filozofiji povijesti mnogo je kritizirana u 20. stoljeću, najviše s pozicija zapadnog marksizma i tzv. humanističkog marksizma, razmatrajući u negativnom svjetlu upravo determinističke konzekvence te isključenost ljudskog svjesnog faktora. Neke kritike, poput spomenute Collettijeve koja će ovdje biti važna, zamjeraju dijalektičkom materijalizmu na liniji Engels-Plehanov-Lenjin upravo idealizam: “Posljedica ovoga je da ono što Engels i celokupni ‘dijalektički materijalizam’ nakon njega prikazuju kao najviši i najrazvijeniji oblik *materijalizma* nije u stvari ništa drugo nego *apsolutni idealizam*. ‘Pozitivno izlaganje apsoluta’ pobrkano je sa oblikom materijalističke objektivnosti; ‘dijalektika materije’, posredstvom koje ono što je konačno postaje *ideelno* i sebe poništava, pobrkano je sa posmatranjem i ‘naučnim utvrđivanjem’ procesa i preobražaja koji nastaju sopstvenom snagom i na nivou jednostavne činjeničnosti” (Colletti, 1982b: 256). S gledišta materijalizma ovime je iskrčen put prema kontingenciji.

Da materijalistički zaključci ne moraju nužno uključivati prirodnu kauzalnu zakonitost u kojemu je nužnost praktički mjerljiva matematički, pokazuju neke materijalističke škole, često bez izravne veze s marksističkim materijalizmom, koje nastaju u 20. stoljeću, pa čak i sasvim nedavno u 21. stoljeću.⁰⁹ Kako je ovdje ipak u središtu razma-

09 Imajući u vidu ranije spomenute kritike materijalizma u vidu odricanja mogućnosti materijalizmu da objasni djelatnost svijesti i percepcije koje dolaze uglavnom s idealističko-racionalističkih pozicija (npr. Leibnizove, a dijelom i Kantove), lako je objasniti temelje koji omogućuju da materijalizam mutira te da se iz njega, kao ontološke pretpostavke, ➡

tranja marksistička teorija i marksističko materijalističko shvaćanje povijesti, valja prvo obratiti pažnju na mutacije u marksizmu općenito, odnosno na proliferaciju postmarksističkih teorija u kontekstu staljinističkih deformacija na Istoku i akademizacije marksizma na Zapadu.¹⁰ Upravo se u postmarksizmu značajno napušta dijalektički materijalizam, primat klasne borbe i radničke klase te općenito centralna pozicija klase kao ključnog eksplanatorno-analitičkog koncepta. Suvremena materijalistička filozofija doživljava svoje krajnje izraze u filozofiji spekulativnog realizma gdje je uopće napuštena ontološka i epistemološka centralna pozicija određenog izvora značenja: napuštanjem “velikih narativa” napušta se i privilegirani izvor značenja u većini disciplina (npr. čovjek u antropologiji, jezični znak u lingvistici, radnička klasa u marksističkoj teoriji).¹¹ Poststrukturalizam je kao teorijski pravac iskrčio put prema tome. Nužna ostaje samo sama kontingencija. Prema tome, materijalistička filozofija dobiva svoj izraz kao krajnje kontingentna, kao čin deapsolutizacije i deontologizacije. U toj paradigmi više nema mjesta za evolucionističko-prirodoslovne pretpostavke koje su dominirale vremenom kada su Marx i Engels pisali.

Konzekvence koje se tiču odnosa spram historijskog materijalizma i filozofije povijesti veoma su jasne — kao što je neodređeno i kontingentno koji će politički subjektivitet zauzeti prazno mjesto univerzalnosti (jer nema ontološko-epistemološke centralne pozicije jednog subjekta), tako je i povijesni tok kontingentan. Postmarksistički materijalizam je tako zapravo materijalizam mnoštva aktera u borbi za hegemoniju na praznom političkom polju koje tek treba zauzeti.¹² U sveopćoj borbi protiv esencijalizma i determinizma, kao i protiv “velikih narativa” u postmodernističkoj maniri, radikalno se dovodi u pitanje opstojnost historijskog i dijalektičkog materijalizma kao teorije čiji su temelji i pretpostavke udareni u djelima Marxa i Engelsa, a koji počivaju na analizi kapitalističkog načina proizvod-

izvuku zaključci koji vode afirmaciji kontingencije, a također i u spoznajnoteorijskom smislu.

10 Više o postmarksizmu i mutacijama na ljevici v. u Keucheyan (2013).

11 Primjer spekulativnog realizma dan je isključivo ilustrativno, u svrhu ocrtavanja krajnjih teorijskih konzekvenci kamo dovodi vezivanje materijalističke filozofije uz kontingenciju. Više o tome u Meillasoux (2008).

12 Više o tome u Laclau i Mouffe (2001).

nje i razvoja različitih društveno-ekonomskih etapa u povijesti. To dovođenje u pitanje ogleda se upravo u drastičnoj reviziji temeljnih postavki marksizma poput primata klasne borbe, centralnoj poziciji radničke klase i njezinu univerzalnom značaju.

III. Plehanovljev spinozizam

Plehanovljeva je intencija eksplicitno bila uspostaviti što uže veze između spinozizma i marksizma, povezujući materijalističko shvaćanje povijesti s ontološkim monizmom kao jedinim mogućim stajalištem koje izbjegava neke gore navedene shizme koje su posljedice dualističkih pretpostavki, uglavnom motiviranih Kantom i kantovstvom: “U Kantovoj filozofiji svijet fenomena bio je oštro suprotstavljen svijetu noumena, čovjek prirodi, subjekt objektu. To je dualizam; no filozofija, ako ne tapka u mjestu, ne može da se zadovolji dualizmom. Ona teži monizmu. A lako je i shvatiti zašto: zato što *samo* monizam, koji objašnjava svijet pomoću *jednog* principa, ima pravo pretendirati na (više ili manje dobro) rješenje pitanja o tome kako se subjekt odnosi prema objektu” (Plehanov, 1977: 47). To konkretno znači da je svijest atribut materije, da svaka materija u većoj ili manjoj mjeri posjeduje svijest, te da su mišljenje i bitak, subjekt i objekt, međusobno u jedinstvu.¹³ Na drugom mjestu Plehanov prepričava i jedan razgovor s Engelsom u kojemu je Engels potvrdno odgovorio na pitanje o valjanosti Spinozine teze da su “mišljenje i protežnost samo dva atributa iste supstancije” (ibid. 298), čime potvrđuje pozivanje na Engelsov autoritet i glede samog spinozizma. Ipak, kako je od Spinoze do Marxa i Engelsa nešto dulji potez, valja ukratko ukazati na putanju značajnih prijelaza i na razloge zašto se za Plehanova može govoriti o liniji kontinuiteta Spinoza-francuski materijalisti-Feuerbach-Marx, ili čak prošireno i točnije: Spinoza-francuski materijalisti-Schelling-Hegel-Feuerbach-Marx i Engels. Pri tome je francuski materijalizam neizbježan jer je “materijalizirao” ono što je kod Spinoze bilo metafizički, zapravo teološki bitak, a Hegel je taj bitak (supstanciju) stavio u pokret (samosvijest, subjekt). Zato je, prema Plehanovu, najveća tekovina dijalektičkoga materijalizma to što je razriješio dihotomiju slobode i nužnosti, čemu su temelje udarili Spinoza, Schelling i Hegel.

- 13** Dualistički gledajući, ne može se prevladati razdvojenost subjekta i objekta niti objasniti aktivnu ljudsku djelatnost, preobražaj svijeta, odnosno stvaranje same povijesti; to znači da se kantovstvo na tim pretpostavkama teško nosi s razvitkom i čemu je u prilog Engels (1964) rekao da eksperiment i industrija najbolje pobijaju Kanta.

Promotrimo središnji problem — odnos svijesti prema prirodi, mišljenja prema bitku, subjekta prema objektu. Kantov dualizam pokušava prevladati već i Fichte tako što smatra da je u objektu pogrešno vidjeti nešto nezavisno od subjekta, ali tek u mladog Hegela i Schellinga imamo pretpostavku “ja” kao nesvjesne djelatnosti, što omogućuje razrješenje dihotomije subjekta i objekta, slobode i nužnosti: subjekt i objekt potječu iz apsolutnoga “Ja” u kojemu su izjednačeni, u vlastitom identitetu. No, to “Ja” zapravo je zajednica umnih bića koja nije svodiva na njihov zbroj nego egzistira kao kvalitativno različit, nadindividualni entitet. Promotrimo što točno Schelling kaže: “Ne može, naime, biti govora o tome da se dogođenim utjecajem neke inteligencije na objekt apsolutno ukida moja sloboda u pogledu njega, nego samo o tome da me nevidljivi otpor, koji nalazim u takvom objektu, prisiljava na neku odluku, tj. na neko samoograničenje, ili da djelatnost drugih umnih bića, ukoliko je fiskirana ili prikazana pomoću objekata, služi za to da mene odredi za samoodređenje” (Schelling, 1986: 230). Prevedeno na rječnik historijskog materijalizma može se kazati da je riječ o stalnoj dijalektici između individue (subjekta) i društva (društvene strukture), odnosno o stanju u kojemu čovjek (subjekt) mijenja okolnosti (zatečeno stanje, objekt) i tako pravi historiju, ali pod uvjetima koje definiraju okolnosti, nezavisne od njega, ali također proizvod dosadašnje ukupne ljudske povijesne djelatnosti. To Marx izražava, kao što je na jednom mjestu već gore spomenuto, u *Osamnaestom brumaireu*. Sada se jasnije vidi most između najnaprednijih oblika klasične njemačke filozofije i Marxa, ali još se ne vidi onaj dio koji je trebao premostiti idealistički monizam te trasirati put materijalizmu. Feuerbach naglašava nedostatak onoga “ti”, pa prema tome i nedostatak odnosa između “ja” i “ti” (*subjekt-subjekt kao subjekt-objekt*) u Schellinga i Hegela.

Plehanov to objašnjava pozivajući se na Feuerbacha ovako: “Idealizam čini veliku pogrešku kad uzima učenje o *ja* za polaznu tačku. Filozofija neminovno mora usvojiti novu polaznu tačku — učenje o *ja-i-ti*. *Ja* ne samo vidim nego i bivam viđen od drugih. Stvarno *ja* samo je takvo *ja* kome stoji nasuprot *ti* i koje sa svoje strane postaje *ti*, tj. objekt za drugo *ja*. Za sebe je *ja* subjekt; za druge je objekt. Prema tome, *ja* je istovremeno i subjekt i objekt, ili, kraće rečeno, *subjekt-objekt*” (Plehanov, 1977: 51–52). U vezi s citiranom Schellingovom tezom, ovakav Feuerbachov stav samo je nadopuna kojom je i druga inteligencija (“ti”) učinjena objektom, makar je i sama subjekt. Nadalje, identitet mišljenja i bitka ne ide dalje od temelja idealisti-

čke filozofije jer je to formula kojom se duhovno (misaono) svodi na bitak, tj. obrnuto. Nasuprot toj idealističkoj jednakosti, historijski materijalizam traži jedinstvo umjesto identiteta: “Mišljenje i bitak su, doduše, različiti, ali su istovremeno međusobno u jedinstvu” (Marx, 1961: 245). Marx, dakle, priznaje različitost mišljenja i bitka, ali odriče njihovu odvojenost u dualističkom smislu. Plehanov u tome vidi povratak na Spinozin materijalistički monizam¹⁴ — Spinoza je nedvojbena materijalist, jedini problem mu je bio taj što je za njega priroda (supstancija) uzimala oblik apstraktnog metafizičkog bića (boga), a prema tome i nepokrenutoga.

Dok smo na pozicijama jedinstva mišljenja i bitka, ujedno smo i na poziciji pomirenja subjektivnog i objektivnog, slobode i nužnosti. Vodeći se Spinozinim stavom kako uviđamo da djelujemo samovoljno samo zato što ne poznajemo uzroke koji nas aficiraju na ovakvo ili onakvo djelovanje, Plehanov ponavlja za Priestleyem: “Mada je lanac događaja nužan, naše odluke i akcije su nužna karika tog lanca”, što je isto, samo obrnutim redoslijedom, od Schellingova stava da nužnost, u svojoj suprotnosti prema slobodi, nije ništa drugo nego nesvjesno. Drugim riječima, ljudi prave svoju historiju nesvjesno, a zadatak materijalizma u oblasti historije je taj da objasni na koji način ljudi, koji su i sami proizvođači okolnosti, mogu mijenjati te okolnosti. U tom je smislu i filozofija povijesti zapravo sociologija¹⁵, a teleologija, koja tu pod ovim pretpostavkama, visi kao neznanstveni ostatak, možda i ostatak kantovstva, slovi kao nužna posljedica društvenog procesa.¹⁶ Ono što se čini kao slučajnost, kao kontingencija ili čak, štoviše, kao volitivni čin, postaje samo ljuskom pod kojom se skriva nužnost. Može se reći da ovime ono nužno nije svedeno na inherentnu logiku stvari i procesa u objektivnom smislu, nego

14 Taj monizam sadržan je u tome da je supstancija jedna, makar se shvaća kroz dva atributa, mišljenje i protežnost, koji su različiti, ali u jedinstvu jer su svodivi na jednu supstanciju (v. Spinoza, 1959).

15 Labriola (1980) se detaljnije bavi problemom historijskog materijalizma kao sociologije koja je ujedno filozofija povijesti. Štoviše, smatra da bi historijski materijalizam trebao odgovoriti na pitanje mogu li se problemi filozofije povijesti, najčešće spočitavani marksističkoj teoriji, razriješiti u pukoj sociologiji (koja se bavi odnosom i proturječnostima između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa).

16 Time se želi reći da su svjesni postupci ljudi doista uzrok socijalne revolucije, ali posljedica izvjesnoga toka svjetskohistorijskog razvitka i procesa koji je u svojoj cjelini objektivna stvar.

na nesvjesno za subjekte, pa time ovo plehanovljevska-spinozističko shvaćanje ipak izbjegava skliznuće u idealizam što se postavilo u uvodnom dijelu kao jedan od mogućih problema. Sloboda je tako, potpuno spinozistički, spoznata nužnost, jer smo slobodni tako što spoznajemo zakone prirode i društveno-historijskog razvitka, i tako što se na njih oslanjamo potčinjavajući im se. Spoznaju toga (a tako i slobodu) omogućava historijski materijalizam, tj. znanost povijesti koji je kao takav u jednoj fazi razvoja također postao moguć.¹⁷

Monistička linija stoji na pretpostavkama jedinstva mišljenja i bitka, slobode i nužnosti, što je glavna misao kojom se pomiruju na prvi pogled nepomirljive dihotomije u historijskom materijalizmu. Napredak, koji je glavna pretpostavka povijesti, i u gnoseološkom smislu također, tako negira kontingenciju jer povećanjem stupnja gospodarenja nad prirodom povećava se i stupanj mogućnosti njezine spoznatljivosti, što podrazumijeva i mogućnost predviđanja daljnjega povijesnoga toka. Dakle, lanac razvitka, koji je ključna pretpostavka marksističke filozofije povijesti, jest nesvjestan ali ima objektivno-nužni karakter te se njime sve bolje ovladava što se on više spoznaje. Drugim riječima, za razliku od dualističke postavke da se krećemo od nužnosti prema slobodi, ovdje se krećemo od “nužnosti po sebi” do “nužnosti za nas”. Otuda i veliko razdvajanje marksističke teorije kao znanosti o funkcioniranju kapitalističkog načina proizvodnje i marksizma kao političkog projekta.

17 Lenjin uvelike nastavlja plehanovljevska liniju polemizirajući s (neo) kantovskom strujom tzv. empiriokriticista (“mahisti”, sljedbenici filozofije Ernsta Macha) te im zamjera pogrešnu pretpostavku da se materijalizam može očuvati uz dualističku pretpostavku (Lenjin, 1948). Dihotomija između objektivnoga svijeta i subjekta opet se javlja kao posebno problematična u ovim raspravama. Prema Lenjinu, spoznajni se subjekt odnosi prema svijetu na način da se njegova spoznaja postupno sve više i više približava istini, odražavajući prirodu sve dublje i pravilnije praksom, odnosno historijskim i dijalektičkim napredovanjem mogućnosti spoznaje. U tome je vidno pozivanje na Engelsovu tezu da su eksperiment i industrija najbolje pobili Kantovu teoriju, ali ipak Engels kaže i sljedeće: “Sveobuhvatni, jednom zauvijek završen sistem spoznaje prirode i historije protivrječi osnovnim zakonima dijalektičkog mišljenja, što međutim nipošto ne isključuje, nego, naprotiv, uključuje da sistematska spoznaja cjelokupnog vanjskog svijeta može da od pokolenja do pokolenja učini gigantski napredak” (Engels, 1973: 193).

IV. “(Anti)-bernštajnovska” revizija Lucia Collettija

Kad se govori o “revizionističkoj” ulozi Lucia Collettija govori se, prije svega, o dvjema stvarima: o djelomičnom povratku Kantu preko Eduarda Bernsteina te o radikalnoj kritici Hegela i, preko toga, dijalektičkoga materijalizma na liniji Engels-Plehanov-Lenjin. Colletti tako otvara teme koje su dugo vremena uzimane takoreći kao dogme u historijskom materijalizmu, pa s njime iznova govorimo o afirmaciji određenih (neo)kantovskih postavki i kritici dijalektičkoga materijalizma kao metode, ali i sistema. No, bez obzira na reviziju i kritiku, Colletti i dalje ustrajava u pozivanju na neka Marxova i Engelsova stajališta, naročito kada potonji počinje radikalno dovoditi u pitanje neka svoja i Marxova ranija razmišljanja. U kontekstu rasprave o problemu nužnosti i kontingencije u povijesti iz materijalističkog rakursa, Colletti predstavlja izuzetno važno mjesto samim time što je on ogleđan primjer kako radikalna revizija određenih marksističkih postavki i njezinih izvora dovodi u pitanje i samu marksističku teoriju. Kada je prestao biti marksistom, Colletti je zapravo potvrdio neodvojivost brojnih postavki u marksističkoj teoriji od samoga Marxa.

Colletti (1982a) se referira na Engelsovo skeptičko gledište s kraja života, uvjetovano izvjesnim okolnostima koje su dovele do propitivanja nužnosti promjene strategije i taktike. To se odnosi na proširenje nekih političkih sloboda koje su dovodile do sve manje potrebe za revolucionarnim djelovanjem i na strukturno prilagođavanje kapitalizma čega sve više postaje svjestan Engels, a Bernstein i Karl Kautsky razvijaju do krajnosti. Bernstein, primjerice, kaže: “Engels je pri kraju svog života, u predgovoru *Klasnih borbi bez ustezanja* priznao zabludu koju su Marx i on učinili u ocjenjivanju vremenskog trajanja socijalnog i političkog razvoja... Ipak, niti je predgovor bio mjesto za to da se povuku svi zaključci koji proizlaze iz tako otvoreno učinjenog priznanja, niti se uopće moglo očekivati od Engelsa da će on sam poduzeti time nužnu reviziju teorije. Da je to učinio, morao bi bezuvjetno, ako ne izrijeckom, a ono ipak u stvari, raskrstiti s Hegelovom dijalektikom” (Bernstein, 1981: 34). Zato je Collettijeva revizija u jednoj mjeri “bernštajnovska” — kapitalizam doživljava svoje strukturne promjene koje pokazuju tendenciju vlastite evolucije, pri čemu se “slom” i revolucionarna promjena nadaju kao sve manje moguće i potrebne. Ukratko, to se odnosi na autoregulaciju kapitalizma, prijelaz u njegovu monopolističku fazu i razvijanje brojnih političkih načina koji su poslužili za podizanje životnoga standarda radničke klase (npr. razvoj kreditnog sistema, jačanje sindikata, sve veće podružtvljenje proizvod-

nog procesa, itd.).¹⁸ Posljedično, to je uvjetovalo brojne promjene i u samoj marksističkoj teoriji i filozofiji tako da se radikalno dovode u pitanje neke pretpostavke znanstvenoga socijalizma.

Dakle, još Bernstein i Kautsky kritiziraju “teoriju sloma” polazeći od strukturnog prilagođavanja kapitalizma — Bernstein zbog toga tvrdi da je kapitalizam sposoban da beskrajno potraje, da “evoluirati”, a ne da se slomije. To dalje vodi, istaknutije u Collettiju, u propitivanje tzv. dijalektičkog apriorizma hegelovskog tipa, tj. zapravo u kritiku determinizma materijalističkog poimanja povijesti.¹⁹ Za taj determinizam najviše optužuje upravo liniju dijalektičkog materijalizma, engelsovsko-plehanovljevsku, a metodološki dovodi u pitanje i intenciju Marxova zadatka s *Kapitalom*, iako je istovremeno i hvali, kao što ćemo vidjeti, jer je zadatak bio otežan time što je začeo sukob između znanstvenosti i tendencioznosti — kako odijeliti znanstvenu eksplanatornost i analitičnost od predviđanja povijesnog toka i anticipacije političkog programa koji se opet vezuje uz neku historijsku nužnost. Kod svega navedenoga jasno se vidi da su Collettijeve pozicije motivirane potrebom za “razdvajanjem”, odnosno dualističkom pretpostavkom koja je pak posljedica nemogućnosti izmirenja očite proturječnosti teorije u odnosu na praksu, odnosno proturječnosti koje izviru unutar jedinstva teorije i prakse.

Bernstein kritizira većinu gore iznesenih pretpostavki smatrajući da “teorija sloma” potječe izravno iz fatalizma i determinizma materijalističkog shvaćanja povijesti, jer ako se svaki događaj uzima kao “nužno kretanje materije”, onda se radi o mehaničkom procesu, a subjektivni faktor je neopravdano unaprijed stavljen u taj ulančani niz. Tu dolazimo na kantovske pozicije, ponajviše na dualizam teorijske spoznaje (faktički sudovi) i praktičkog djelovanja (vrijednosni sudovi), što je zapravo dualizam nužnosti i slobode, a što se pokušalo anulirati monističkom pozicijom. Kako bi afirmirao tu kantovsku poziciju, Colletti također poseže za Marxom i tezom da ljudi nisu samo proizvodi okolnosti nego i da sami mijenjaju te okolnosti. Time

18 To je uvertira u 20. stoljeće u kojemu će kompromisi između rada i kapitala dostići i puno veću razinu nego što su to mislioci Druge internacionale mogli i pretpostavljati. Te sve jače pozicije kompromisa između rada i kapitala omogućile su revizije u tzv. zapadnom marksizmu, pa tako i Collettijevu.

19 Bernsteinova kritika toga nije bila toliko usmjerena na odbacivanje determinizma kao takvog nego na odbacivanje hegelovskoga dijalektičkog “skoka” (“teorija sloma”) u korist “evolucije”.

želi naglasiti da je u drugom procesu ideja čovjeka *prius*, što znači da je uzrok sâm pojam prema kojemu predmet stoji kao cilj. Tu, dakle, imamo eficientni (djelatni) kauzalitet, ako govorimo o tome da su okolnosti uzrok čovjeka (predmet pojma), i finalni (svršni) kauzalitet ako govorimo o ideji čovjeka kao *prius*-u. To su proturječnosti koje se ispoljavaju i kao proturječnost između uzročnosti (materijalizma) i svrhovitosti (historije), što znači, drugim riječima, da imamo rascjep unutar samoga pojma *historijskog materijalizma*. No, za razliku od Bernsteina, Colletti je nastojao zahvatiti ta dva suprotna procesa u jedinstvu proturječnosti i uzajamnoj isprepletenosti, jer bi u suprotnom pao u krajnje dualističku konzekvencu, u koju je upala i Druge internacionale, a to je da se socijalizam, pod tim uvjetima, nadaže tek kao etički ideal. Drugim riječima, time bi se dobila podjela na “svijet prošlosti” i “svijet budućnosti”, pri čemu bi se na prvi moglo gledati u okviru kauzalnih zakona, a na drugi kao otvoren. Tu bi se opet izrazila dihotomija između nužnosti i slobode u kantovskom smislu uzimajući u obzir “svijet slobode” kao prožet svrhovitošću. Opozicija tih sudova (faktičkih i vrijednosnih) zapravo je opozicija između kauzaliteta i svrhovitosti. Colletti nastoji doskočiti tome velikom rascjepu unutar Druge internacionale, ali bez odricanja od temeljnih, ovdje prisutnih, (neo)kantovskih pozicija. Deterministički objektivizam Druge internacionale ne uspijeva u svoj sistem znanja ugraditi ideološki trenutak, tj. politički revolucionarni program, pa se, prema tome, zaključak o socijalizmu kao etičkom idealu tu nametnuo sasvim logično.

Nastoji li Colletti ipak sačuvati znanstvenost historijskog materijalizma premda ne može pobjeći od ranije mnogo kritiziranih (neo)kantovskih pozicija? U ovom se pitanju upravo ogleda Collettijeva revizija koja je ujedno i bernštajnovska i anti-bernštajnovska: bernštajnovska zato što opstaje i služi se dualističkom pretpostavkom koju je revizionizam Druge internacionale razvio do krajnjih konzekvenci; anti-bernštajnovska zato što je ujedno i kritika iste — dva pola u dualističkom sistemu nastoji obuhvatiti dijalektički u jedinstvu proturječnosti (jedinstvo svrhnog i djelatnog kauzaliteta kao jedinstvo historije i materijalizma). No, kada je to učinio, nije li se time vratio na suštinski monističku poziciju koju je također htio kritizirati?

Colletti uključuje mnogo napora kako bi kritizirao Plehanovljevu monističku poziciju kao neodrživu unutar sistema historijskog materijalizma. Collettijeva je kritika tu bliska raskrinkavanju prešutne “idealizacije materije”, tj. hipostaziranja materije što je već jedna od iznesenih zamjerki: “Čovjek je shvaćen samo kao karika objektivne

materijalne ulančanosti, kao biće čije je djelovanje ‘uvjetovano’ višom i transcendentalnom silom — Plehanov je naziva Materijom, ali bi se također mogla nazvati Apsolutom ili ‘domišljatošću uma’ ... Glavna posljedica tog načina gledanja jest asimilacija — odnosno, točnije rečeno, transcendiranje — specifične razine materijalističko-povijesne analize, tj. ekonomsko-društvene Marxove problematike u kozmologiju i kozmogoniju koja se smatra ‘materijalističkom’, a zapravo je samo filozofski roman. Sve je dijalektička evolucija Materije” (Colletti, 1982a: 82–83). Dakle, materijalizam izveden do krajnosti, do svoje apsolutizacije, preokreće se u svoju suprotnost — u idealizam, Materija postaje Idejom, što znači da se pretvara u onaj Apsolut koji je prešutno bio prisutan i u Engelsovu dijalektičkom materijalizmu fundiranom ponajviše u *Anti-Dühring*u i *Dijalektici prirode*.

Glavne konzekvence ovakvog rezoniranja jesu neodrživost materijalističkog monizma uz pretpostavku određene historijske zakonitosti, neodrživost marksizma kao teorije zasnovane na tim pretpostavkama te uopće nemogućnost zasnivanja cjelokupnog sistema na materijalističkim temeljima, a da se taj materijalizam ne preokrene u svoju suprotnost. Ovo je svojevrсни paradoks jer je time uopće nemoguće historijsko-materijalistički misliti: materijalizam kao da se svodi na čistu kontingenciju, a historija na niz voluntarističkih činova. To znači da historijski materijalizam nikako ne bi mogao biti znanstvenom teorijom čak i ako ne ulazimo u već spomenuti problem oko znanstvenosti i tendencioznosti u marksističkoj teoriji. Collettijeve proturječnosti vidljive su i u ocjeni Lenjinovih razmatranja iz njegova *Materijalizma i empiriokriticizma*. Tu Colletti priznaje važnost tog djela za materijalističku teoriju spoznaje, jer ono pruža “jedan temeljni moment — objektivnost materije” (1982b: 205). No, ta teza o objektivnosti materije, paralelna s tezom o jedinstvu mišljenja i bitka, ne pruža ovdje bitne zaključke koji se tiču vezivanja nužnosti ili kontingencije uz tu objektivnu materiju. Zato tu ostaje razlika mišljenja i bitka: makar u jedinstvu, oni su različiti, pa je spoznaja uvijek aproksimativna. Drugim riječima, ako postoji nužnost, onda se ona utemeljuje samo u onoj mjeri u kojoj se uzročno-posljedične veze mogu spoznavati i što se više spoznaju. To je zapravo opet povratak na suštinski spinozističku poziciju na kojoj je stajao Plehanov.

Je li Colletti izbjegao monističku poziciju ili je samo kritizirao onu monističku poziciju koja je posljedica plehanovljevskega hipostaziranja materije? Je li to dvoje uopće odvojivo sudeći prema navedenom rezoniranju? Prije je riječ o ovome drugome: “Drugim riječima, neiz-

bjezna je prisutnost vrijednosnih sudova u znanstvenom istraživanju, ali sudova čije posljednje značenje ovisi o njihovoj mogućnosti da i sami budu podvrgnuti historijsko-praktičnom ili eksperimentalnom provjeravanju, pa prema tome ovisi o njihovoj sposobnosti hoće li biti konačno pretvoreni u faktičke sudove. U tome je upravo povezanost između znanosti i politike, između spoznaje i izmjene svijeta...a to dopušta također da se shvati kako ono na što je Bernstein, a uz njega i mnogi drugi, upozorio kao na slabost i nedostatak *Kapitala* — to jest na istovremenu prisutnost znanosti i ideologije — znači, naprotiv, njegovu najdublju izvornost i element najjače snage” (Colletti, 1982a: 89).

Čini se, dakle, da je mnogo više riječ u odbacivanju jedne dogmat-ske tradicije koja je posljedica nekritički implementirane hegelijanštine (odatle i spinozizam), što je posebno vidljivo iz Collettijeva djela *Marksizam i Hegel* gdje se prihvatio kritike dijalektičkog materijalizma zasnovanog upravo na hegelijanštini u Engelsa. Tu se Collettijeva kritika Hegelove dijalektike približava kritici “hipostaze materije” u dijalektičkom materijalizmu jer je dijalektika, tako shvaćena, apriorističkog i teleološko-finalističkog karaktera — filozofija povijesti zamjenjuje znanost — i to je glavna okosnica kritike dijalektičkog materijalizma. Colletti kritizira Engels jer je Hegelovu dijalektiku, bez supstancijalnih izmjena u njoj²⁰, primijenio na materiju (“nauka o općim zakonima ljudskoga kretanja”). Kritizira također i Marxa, bez obzira što mu priznaje “element najjače snage” u *Kapitalu*, jer nije apstrahirao od dijalektike uopće: “Dijalektika je preokrenula i iskvarila naučnu analizu modernog kapitalističkog društva. Marx nije bio Galilej društveno-istorijskog sveta. Teleologija i finalizam, prisutni u dijalektici, od Marxa su učinili tek jednog ‘filozofa istorije’ — nešto što poput Engelsove ‘filozofije prirode’ nije imalo nikakve veze s kritičkim racionalizmom i modernom naukom” (Colletti, 1982b: 19). Unatoč tome, nemoguće je otrgnuti se od činjenice da se Colletti gubi u proturječnostima, pa nije uvijek sasvim jasno stoji li na stano-vištu neraskidive veze znanstvenosti i političkog programa u Marxa

20 To znači da, iako ona jest postavljena “na noge” (na materijalnu osnovu), nije dobila karakter koji ne bi bio metafizički — u onom smislu u kojemu je dijalektika u Hegela identična s metafizikom, u kojemu je ona izlaganje i ispoljavanje Apsoluta. U Engelsa je, sukladno ovoj kritici, materija dobila taj metafizički, apsolutni, takoreći “samopokretački” karakter. Pitanje je, koje se u Collettija neprestano nameće, je li uopće i moguće da dijalektika dobije kvalitativno drugačiji karakter.

i u marksizmu ili pak kritizira upravo to spajanje koje se, po njemu, uglavnom u marksističkoj teoriji uzima zdravo za gotovo.

Konačno, može se kazati da je sâm Colletti bio rastrojen u proturječnostima prouzrokovanim dualističkim shizmama koje nije u konačnici mogao razriješiti jer se cijelo vrijeme kretao u njihovim okvirima, pa je posljedično prestao biti marksistom, mada je za sebe i dalje tvrdio da je materijalist (ibid. 20). Znači li to, sudeći prema kritici Plehanovljeva materijalizma, da je prihvatio kontingenciju kao jedino prihvatljivo obilježje materijalizma s obzirom na to da se materijalizam u protivnom preobrće u svoju suprotnost? Odgovori ostaju otvorenima.

V. Razlika između historijskog i dijalektičkog materijalizma

Vrlo naglašena kritika dijalektičkog materijalizma dovodi nas do vrlo važnog problema: u kojemu odnosu stoji dijalektički materijalizam spram historijskog materijalizma te je li moguće razlikovati njegovu vulgarnu i ispravnu upotrebu? Znači li odricanje od dijalektičkog materijalizma ujedno i odricanje od dijalektike a time i ostavljanje prostora za kontingenciju historijskih događanja, pri čemu i historijski materijalizam gubi svoju analitičko-eksplanatornu snagu?

Sudeći prema Collettiju, dijalektika je nužno metoda, zapravo stajalište koje pretpostavlja postojanje unutarnje logike stvari i procesa što je potencijalno u sukobu s materijalizmom i koje dovodi filozofiju povijesti ispred znanosti. Colletti je, kao što je spomenuto, bio vrlo rezolutan u pogledu dijalektike: "Iz ideje da marksizam treba tumačiti kao prvo naučno zasnivanje društveno-istorijske analize proizlazila je nužnost da se Marx što je moguće više odvoji i odeli od Hegela. Jedna stvar mi je zapravo tada bila (i još uvek mi je) jasna: *nauka se ne ostvaruje dijalektikom*" (ibid. 13). I dalje: "Sredstvo kojim Hegel 'filozofiju' čini koherentnom i ostvaruje apsolutni idealizam jeste *dijalektika materije* — dijalektika materije upravo u Engelsovom, Plehanovljevom i Lenjinovom shvatanju dijalektičkog materijalizma" (ibid. 219–220). Dakle, dijalektika je ta koja je zapravo suštinski nespojiva s materijalizmom jer dovodi do "idealizacije materije", tj. do njezina hipostaziranja, a nespojiva je i sa znanošću jer znanstveno mišljenje ne trpi apriorni teleološki finalizam inherentan dijalektičkom mišljenju. To znači da je "dijalektički materijalizam" oksimoron i da se historijski materijalizam ne zasniva na dijalektičkom materijalizmu, općenito ne na dijalektici. Štoviše, na spomenutoj liniji Engels-Plehanov-Lenjin sagrađena je čitava "sovjetska" staljinistička dogma: "Grubi scijenti-

zam sovjetskog ‘dijalektičkog materijalizma’ ne treba da nas zavara. Pozivanje na takozvane ‘opšte zakone’ dijalektike — osim što stvara sholastičku metafiziku dostojnu kamenog doba — implicitno sadrži kritiku i odbacivanje moderne nauke” (ibid. 15).²¹ No, takvo Colletti-jevo negiranje dijalektike pada u vodu i u samom njegovu radu kada (neo)kantovski dualizam bernštajnovskoga tipa pokušava razriješiti upravo traženjem jedinstva proturječnosti između uzročnosti i svrhovitosti, prošlosti i budućnosti.

Makar je možda preuzetno reći da bi dijalektičko mišljenje moglo biti znanost ili opća metoda, ono je neizbježno ako se želi očuvati historijski materijalizam kao znanstveni projekt u svojoj punini, jer on ne može biti niti tendira tome da bude usmjeren samo na analizu određene etape u razvoju društvenih odnosa. Historijski materijalizam *per definitionem* proučava vlastiti predmet u kretanju i promjeni, pa mora biti nužno zasnovan na nečemu drugačijem nego što je uvijek već dani materijalni bitak francuskih materijalista ili metafizička apstrakcija racionalističkih filozofa. U tom je smislu promašeno optuživati Plehanova za dovođenje dijalektike na nivo sveprisutnog i svevladajućega principa kada je upravo Plehanov nastojao razriješiti shizmu između formalne i dijalektičke logike. Ne radi se o tome da se formalna logika ne priznaje i da se ona dijalektička uzdiže na princip za sve i uvijek, već se radi o tome da se se razlikuju bića u kretanju i mirovanju, pa formalna logika odgovara proučavanju bića u mirovanju — to je “metafizičko mišljenje” ili većina filozofskih nazora prije Hegela, a dijalektička proučava bića u kretanju. Time se i rješava problem proturječnosti koji opterećuje dijalektiku — kretanje je samo po sebi proturječno jer biće svakim trenom postaje i bude ono

21 M. M. Rozentel jedan je od dijamatovaca u tom vulgarnom smislu. Čini se da Colletti mnogo više kritizira tumačenja kao što je Rozentalovo nego samog Engelsa, Lenjina ili Plehanova. Iz potonjih izvlači ono što bi bilo potkrepa daljnjem dogmatiziranju i vulgariziranju dijalektičkog materijalizma. Bez obzira na neke Engelsove promašaje ili, blaže rečeno, suspektnije stvari, poput *Dijalektike prirode* (1950), teško je izvlačiti baš iz Engelsova opusa u cjelini zaključke i implikacije kao što su sljedeći Rozentalovi: “Marksistička dijalektika upravo i jest nauka o tim velikim principima razvitka i mijenjanja, koje potvrđuje čitava historija prirode i ljudskog društva, koje potvrđuje svako novo otkriće učinjeno u prirodnim naukama, svaki nov korak u kretanju društva” (Rozental, 1948: 23). Marksizam kao opći pogled na sve segmente svijeta? Marksistička dijalektika do razine znanosti? Teško da se može reći da su doista toliko daleke bile Marxove i Engelsove implikacije.

što nije ("mijenja se", "kreće se"). Drugim riječima, priznavati kretanje znači negirati "osnovne zakone formalne logike". Veliko dostignuće Marxa i Engelsa sastoji se u tome što su počeli promatrati historijske materijalne odnose među ljudima konačno kao promjenjive, u kretanju, kao aktivnu djelatnost. Da bi to bilo moguće, dijalektika je neizbježna metoda, makar ne i sveobuhvatna te izjednačena s metafizikom kao u Hegela.

Konačno, valja definirati historijski i dijalektički materijalizam te objasniti njihov međusobni odnos i razlike na temelju iznesenih stavova i polemika. Historijski materijalizam je znanost povijesti, teorija materijalističkog shvaćanja povijesti prema kojoj je povijest ljudskog roda definirana različitim načinima proizvodnje materijalnoga života kojima odgovaraju različiti oblici svijesti te njihovim izmjenama sukladno zakonitostima i tendencijama koje se otkrivaju analizom mnoštva faktora u njihovoj međusobnoj povezanosti i jedinstvu proturječnosti. Prema tome, historijski materijalizam ne uzima stvari i pojave kao dane i nepromjenjive, već ih vidi bitno u promjeni i međusobnoj povezanosti, čime na svome vrhuncu analizira građansko društvo koje je omogućilo da se uopće razotkriju tendencije koje dominiraju poviješću i geneze različitih društveno-ekonomskih formacija. Konačno, razotkrivanjem kontradikcija kapitalističkog načina proizvodnje anticipira se mogućnost socijalističke revolucije i napuštanja klasnoga društva. Dakle, historijski materijalizam jedan je tip historijske sociologije koji potrebuje i izvjesne logičko-ontološko-gnoseološke pretpostavke koje čine same njegove fundamente. Izvjesno je da te pretpostavke ne mogu biti formalno-logičkog karaktera niti se njima stvari mogu gledati kao već dane i dovršene, jer u tom slučaju pretpostavke ostaju na tlu one društvene znanosti koja se, naturalizirajući i fiksirajući tako dane odnose, pretvara u apologiju postojećeg stanja. Drugim riječima, sociologija takvog tipa još nije historijska i/ili je nematerijalistička.²²

22 To je slučaj sa sociologijom Augustea Comtea koji nastoji promatrati društvo funkcionalistički kao organizam te tu umjesto napetosti i sukoba traži sklad i konsenzus. Tako se dovođenjem suprotstavljenih materijalnih, historijski proizvedenih interesa u sklad opravdava status quo, a historiziraju se tek ideje; tri Comteova stadija razvoja društva (teološki, metafizički i pozitivistički) određena su prema slijedu i razvoju ideja, a ne materijalnih odnosa.

Zato se može govoriti da Marx revolucionira i sociologiju, a ne samo političku ekonomiju. Upravo je dijalektički materijalizam ta logika, ontologija i gnoseologija historijskog materijalizma jer je logika stvari u kretanju i mijeni, jer ne fiksira bitak i jer objašnjava kako se mijenjaju te etape materijalne proizvodnje te u kakvom odnosu stoje spram različitih oblika svijesti. To ne znači da dijalektički materijalizam nužno mora imati svoju primjenu u svakom aspektu stvarnosti niti da je nužna njegova vulgarizacija i dogmatizacija kojoj svjedočimo uglavnom u paradigmi *dijamata* sovjetskog marksizma. Historijski materijalizam, ako nema dijalektiku kao svoj inherentni dio, ne može objasniti na adekvatan način promjene načina proizvodnje, historijski tok koji je doveo do kapitalističkog društva, a najmanje može anticipirati buduće društvo iz analize postojećega i time se zaokružiti s političkim momentom.

VI. Zaključak: historijsko-materijalistički o materijalističkom shvaćanju povijesti

Materijalističko shvaćanje povijesti kao materijalistička filozofija povijesti, ali i sociologija povijesti bitno znanstvenoga karaktera, nosi sobom brojne probleme metodološke, ontološke i epistemološke naravi, kao što smo nastojali pokazati u ovoj raspravi o determinističkom ili kontingentnom karakteru historijskih procesa te implikacijama koje nastaju na osnovi različitih tumačenja odnosa među dihotomijama nužnosti i slobode, kauzaliteta i svrhovitosti, mišljenja i bitka, subjekta i objekta itd. Naglasak je stavljen na pitanja o mogućnostima prevladavanja te dihotomije kako bi se historijski materijalizam mogao ispravno odrediti spram nužnosti i kontingencije.

Unatoč tome, cilj, s historijsko-materijalističke točke gledišta, nije i ne može biti da se dâ pravi odgovor na pitanje je li materijalizam pomirljiv s determinizmom već da se upravo koristeći alate kakve nam daje sâm historijski materijalizam iznađe odgovor na pitanje zašto materijalizam, kao jedan od temeljnih misaonih pravaca, u danoj epohi i danim okolnostima poprima takva i takva obilježja. Inačice materijalizma, prema tome, ovise o tome na koju se znanstveno-historijsku paradigmu materijalistička filozofija nakalemjuje, pa je, primjerice, dominacija prirodnih znanosti i evolucionizma u 19. stoljeću, kada su pisali i djelovali Marx i Engels, uvelike zaslužna za brojne determinističke, ili čak linearno-progresivističke, izvode koji su završili u raznim vulgarizacijama poput teorije odraza ili evolucionizma Druge internacionale. S druge pak strane,

postmarksistički problem kontingencije vezan je uz opće odbijanje velikih narativa u postmoderni te napuštanju epistemoloških uporišta koja su dotad dominirala historijom ideja, pa materijalističke škole po svojim temeljnim obilježjima više ne nalikuju ranijim materijalističkim školama.

Materijalistički monizam, ovdje prikazan kao jedan od glavnih smjerova u kojemu se oblikovalo materijalističko shvaćanje povijesti, ponudio se kao rješenje kojim se mogu prevladati navedene dihotomije. Pri tome je bilo potrebno staviti jedan dio težišta i na filozofsku tradiciju koja je jednim dijelom omogućila historijski materijalizam i marksističku teoriju. Ipak, čini se da se koplja upravo najviše lome oko problema dijalektike koja je s jedne strane toliko široko prihvaćana koliko je s druge strane kritizirana, i to upravo s navodno marksističke (ili marksološke) točke gledišta. U tome su se kao najveći kamen spoticanja pokazala Engelsova razmatranja o dijalektici koja jače zaživljavaju u Plehanova i Lenjina te s vremenom dobivaju oblik dogme vulgarnog "sovjetskog" marksizma (*dijamata*). Lucio Colletti, autor koji je iznio široku i opširnu kritiku dijalektike i spomenute linije, sâm se zapleo u početne dihotomije i proturječja koja je onda nastojao razriješiti upravo dijalektičkom metodom, da bi na kraju, suočen s nemogućnošću pomirenja nekih kontradikcija i u vlastitoj misli, napustio marksizam uopće. Kako bilo, to jedinstvo na prvi pogled proturječnih parova poput subjekta- objekta, slobode-nužnosti, jedini je, a k tome i teorijski opravdan način da se unutar materijalističkog pristupa povijesti razriješe naše dileme pred koje nas stavlja okoštali metafizički dualizam. Stoga, gledište da ne postoji proturječje između nužnosti i slobode predstavlja važan ulog za historijski materijalizam koji baštini od spinozističke tradicije i dobrog dijela klasične njemačke filozofije.

Naša se rasprava baš zato ovdje kretala u smjeru iznalaženja odgovora na dilemu između nužnosti i kontingencije u materijalističkom shvaćanju povijesti, pa prema tome i u mogućnosti zasnivanja historijskog materijalizma kao znanosti povijesti. Priznavajući kontingentni karakter povijesti odrekli bi se i mogućnosti historijskog materijalizma kao znanstvenog sociološkog pristupa povijesnim procesima, dok bi se, priznavajući krajnje deterministički karakter u povijesnim procesima, odrekli političkog pokreta kao realne snage. Makar u sebi nosi tendencije kojima je bremenito sâm stanje i materijalni uvjeti, ona ostavlja povijesni tok otvorenim, barem onoliko koliko se ljudska spoznaja ne može do kraja približiti stvarnosti koja

se samo kao objekt preobražava posredstvom subjekta povijesti. Stoga, odgovori na brojne dileme i probleme, koji su se ovdje javili, ostaju djelomično otvoreni sve dok se priznaje nefiksirani i trajni karakter ljudske prakse (u kretanju) koja je ujedno i spoznajna i politička aktivnost. To znači da su dva pola, na prvi pogled suprotstavljena, međusobno u jedinstvu jer je svaki preobražaj danoga ujedno i čin njegova spoznavanja. To jedinstvo spoznajnog i političkog možda je i najveći doseg marksističke teorije (ujedno i marksističkog političkog programa) čime se izmiruje dihotomija između slijepe nužnosti i puke kontingencije. Konačno, historijski materijalizam omogućuje da i o njemu samome reflektiramo upravo koristeći njegove vlastite alate te da svaki problem uspijemo sagledati u totalitetu stvari, jedinstvu proturječnosti, međusobnoj povezanosti i mijeni. Zato on nikada nije skroz dovršen projekt. ■

Literatura

- Bernstein, Eduard. 1981. "Pretpostavke socijalizma i zadaci socijalne demokracije". U: Caratan i dr. (ur.). *Revizionizam*. Zagreb: Globus.
- Colletti, Lucio. 1982a. *Ideologija i društvo*. Zagreb: Školska knjiga.
- Colletti, Lucio. 1982b. *Marksizam i Hegel*. Beograd: Nolit.
- Engels, Friedrich. 1964. *Anti-Diring*. Beograd: Kultura.
- Engels, Friedrich. 1950. *Dijalektika prirode*. Zagreb: Kultura.
- Engels, Friedrich. 1973. *Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije*. Zagreb: Naprijed.
- Engels, Friedrich. 1973. *Razvoj socijalizma od utopije do nauke*. Zagreb: Naprijed.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1976. *Nauka logike — prvi deo*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Keucheyan, Razmig. 2013. *The Left Hemisphere. Mapping Critical Theory Today*. London: Verso.
- Labriola, Antonio. 1980. *Ogledi o historijskom materijalizmu*. Beograd: Komunist.
- Laclau, Ernesto i Chantal Mouffe. 2001. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1980. "Monadologija". U: *Izabrani filozofski spisi*. Zagreb: Naprijed.
- Lenjin, Vladimir Iljič. 1948. *Materijalizam i empiriokriticizam*. Zagreb: Kultura.
- Marx, Karl. 1950. *Osamnaesti brumaire Louisa Bonaparta*. Zagreb: Kultura.
- Marx, Karl. 1961. "Privatno vlasništvo i komunizam". U: *Rani radovi*. Zagreb: Naprijed.
- Marx, Karl. 1961. "Teze o Feuerbachu". U: *Rani radovi*. Zagreb: Naprijed.
- Marx, Karl i Friedrich Engels. 1959. *Sveta porodica ili kritika kritike protiv Bruna Bauera i drugova*. Beograd: Kultura.
- Meillasoux, Quentin. 2008. *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*. London: Bloomsbury. (Hrv. izdanje, *Poslije konačnosti. Esej o nužnosti i kontingenciji*, Zagreb: Multimedijalni institut, 2016.)
- Plehanov, Georgij Valentinovič. 1977. *Filozofija marksizma*. Zagreb: Naprijed.
- Rozental, Mark Moiseevič. 1948. *Marksistički dijalektički metod*. Beograd: Kultura.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 1986. *Sistem transcendentalnog idealizma*. Zagreb: Naprijed.
- Spinoza, Baruch de. 1959. *Etika*. Beograd: Kultura.
- Vranicki, Predrag. 1975. *Historija marksizma: Prva knjiga*. Zagreb: Naprijed. ■

Mislav Žitko

***Strogi program:*
forme relativizma
i funkcija
materijalizma**

Načela Strogog programa: ponavljanje

U predgovoru knjige *Dvostruka uzvojnica*, koja se može čitati kao svojevrsna etnografija znanosti, James D. Watson piše sljedeće: "Ovdje ću prikazati svoju verziju otkrića strukture DNA. Pritom ću pokušati dočarati dio atmosfere ranih poslijeratnih godina u Engleskoj kada se zbila većina najvažnijih događaja. Nadam se da će ova knjiga pokazati kako se znanost rijetko razvija u pravocrtном logičkom obliku, kao što to zamišlja većina promatrača sa strane. Umjesto toga, njezini koraci naprijed (a nekad i nazad) vrlo su često ljudski događaji u kojima osobnosti i kulturne tradicije imaju glavnu ulogu" (Watson, 2000: 9). Watsonov ogleđ o otkriću DNA objavljen je svega nekoliko godina nakon izlaska Kuhnove *Strukture znanstvenih revolucija* 1962., tako da je zacijelo pretjerano govoriti o neposrednom utjecaju, no nema sumnje da pripovijest molekularnog biologa i dobitnika Nobelove nagrade za medicinu korespondira s motivima koje je čuveni sociolog i povjesničar znanosti obradio u svome glavnome djelu. Prema uobičajenoj interpretaciji, *Struktura znanstvenih revolucija* iz temelja mijenja pogled na prirodu i razvoj znanosti, potirući dotadašnje dominantne predstave unutar filozofije znanosti.

Vrata koja je Kuhn otvorio omogućila su posebnoj vrsti relativizma u pogledu razvoja znanosti i statusa znanstvenog znanja da uđe u teorijski optjecaj i zauzme legitimnu poziciju u tekućim raspravama. Iako će kasnija istraživanja baciti sasvim drugačije svjetlo na Kuhnov doprinos⁰¹, nije tajna da je potpuna elaboracija epistemičkog relativizma u pogledu znanosti došla tek dvadesetak godina kasnije kroz formulaciju takozvanog *Strogog programa*⁰². Strogi program u epistemologiji znanstvenog znanja, nastao u okviru Edinburške škole, čini korak više, ne samo u pogledu Kuhnovog doprinosa nego i u odnosu na važnije formulacije europske sociološke tradicije, ponajprije

01 Steve Fuller u opsežnoj monografiji o Kuhnu tumači *Stukturu znanstvenih revolucija* kao egzemplarni dokument Hladnog rata koji "nenamjerno postiže ono na što je ciljala knjiga *Kraj ideologije* Daniela Bella u otprilike istom razdoblju, naime ona uklanja tjeskobu otuđenih akademika i političkih stratega učeći ih kako mogu profitirati jedni od drugih ako se posvete rješavanju zagonetki u svojoj domeni." (Fuller, 2000: 7)

02 U literaturi se termini *Strogi program* i *sociologija znanstvenog znanja* (sociology of scientific knowledge ili SSK) naizmjenice koriste kao istoznačnice, iako *Strogi program* označava uže definirana epistemološka i metodološka načela.

Mannheimovog pokušaja utemeljenja sociološkog pojma mišljenja⁰³. U pristupu problemu Mannheim navodi da moramo “kao prvu točku naglasiti kako pristup sociologije znanja intencionalno ne polazi od pojedinačne individue i njenog mišljenja da bi se zatim neposredno, kao što to filozofi čine, kretao ka najapstraktnijim visinama ‘mišljenja po sebi’. Naprotiv, sociologija znanja se trudi da mišljenje shvati u konkretnoj povezanosti s historijsko-društvenom situacijom iz koje se individualno mišljenje može tek postupno izdvojiti” (Mannheim, 1978: 5). U pokušaju da lociramo značenje i implikacije ovog ‘koraka više’, ovdje ćemo se prvenstveno usredotočiti na status, odnosno argumente u prilog relativizmu koje su iznijeli najpoznatiji zastupnici Strogog programa, David Bloor i Barry Barnes. U stvari, primarni cilj naše analize odnosi se na međuigru relativizma i materijalizma u Strogom programu. Iako se ponegdje u diskusijama spominje, taj aspekt svejedno nije dosad bio jasno ekspliciran. U tom pogledu, analiza bi trebala pokazati može li materijalistička pozicija spasiti Strogi program od razornih prigovora, odnosno može li materijalizam imati korektivnu ulogu za ono što kritičari Strogog programa označavaju kao ‘ekscesivnost relativizma’.

Prije nego što krenemo s raspravom, potrebno je odgovoriti na pretpitanje vezano uz moguće anakroni status Strogog programa. Naime, nisu li sva pitanja i problemi koji su se oblikovali nakon početne formulacije relativističke pozicije u pogledu znanosti i proizvodnje znanstvenog znanja zapravo već razloženi s obzirom da oštre i iscrpne rasprave koje su uslijedile nakon 1974., odnosno 1976., kada je štampano prvo izdanje Barnesove (*Scientific knowledge and social theory*), odnosno Bloorove (*Knowledge and social imagery*) knjige? Usprkos četiri desetljeća rasprava i pokušaja objašnjenja, pozicioniranja i re-pozicioniranja, bauk relativizma još uvijek kruži, kako jasno pokazuju sadržaji članaka i knjiga u području epistemologije i sociologije znanosti zadnjih desetak godina⁰⁴. Znakovito je da etabliranje socijalne epistemologije, skrojene s eksplicitnim ciljem uključenja faktora društvenosti u epistemološka istraživanja, nije dovelo do razrješenja

03 Za drugačije viđenje sociologije znanja koje drži da Stogi program predstavlja korak nazad u odnosu na Mannheima vidi Seidel (2011).

04 Ovdje možemo spomenuti nekolicinu najvažnijih studija, primjerice Andre Kulka, *Social constructivism and philosophy of science*, 2000; P. Boghossian, *Fear of knowledge. Against relativism and constructivism*, 2006; Markus Seidel, *Epistemic relativism. A constructive critique*, 2014; J. Adam Carter, *Metaepistemology and relativism*, 2016.

ili barem smirivanja tenzija u pogledu učinaka relativizma, već radije do ponavljanja i učvršćivanja istih linija razgraničenja⁰⁵.

Što se tiče samog Strogog programa, njegove su temeljene postavke dosad dobro poznate i uključuju četiri istraživačka načela: (a) kauzalnost, (b) nepristranost, (c) refleksivnost i (d) simetričnost objašnjenja. U Bloorovoj formulaciji to znači da istraživanje znanstvenog znanja treba biti *kauzalno*, odnosno treba se baviti empirijskim istraživanjem uzroka teorija, hipoteza i vjerovanja. Stavak o *nepristranosti* odnosi se na zahtjev da se sve uspješne i neuspješne, racionalne i neracionalne (itd.) teorije, hipoteze i vjerovanja u području znanosti tretiraju na isti način u pogledu objašnjenja. S time je povezan idući zahtjev koji traži *simetrično* tretiranje istinitih i lažnih, uspješnih i neuspješnih (itd.) teorija, hipoteza i vjerovanja. To podrazumijeva da istim *tipom uzroka* treba objasniti obje strane simetrije. Konačno, refleksivnost traži da se sama sociologija spoznaje podvrgne istim kriterijima kojima se ona služi u objašnjavanju drugih teorija, hipoteza i vjerovanja⁰⁶.

Tako glase sumarno navedene postavke Strogog programa, no radi se o tome da se dalje razloži njihov epistemički sadržaj, odnosno da se specificira značenje relativizma. Relativizam Stogog programa ogleda se u činjenici da on u stvari pokušava izmaknuti tlo pod nogama racionalističkom razlikovanju konteksta opravdanja i konteksta otkrića. Prema široko definiranom racionalističkom razumijevanju, u kontekstu opravdanja istinita vjerovanja imaju privilegirani status i ne traže nikakva dodatna objašnjenja u vidu uvođenja dodatnih društvenih i psiholoških faktora. U skladu s tim, kontekst otkrića može biti sociološka pripovijest o okolnostima koje su dovele do prihvatanja određenog vjerovanja (u znanstvenu teoriju), no vjerovanje prihvata naprosto zato što je istinito, te bi se držalo iracionalnim ne prihvatiti-

05 Prijić-Samaržija na tragu Alvina Goldmana razlikuje *Strogi program* od socijalne spoznajne teorije, a razlikovanje se sastoji u tome da potonje treba shvatiti kao “proširenje postojeće spoznajne teorije koja se tradicionalno svodila na individualnu spoznajnu teoriju, a ne kao alternativu stajalištima unutar individualne spoznajne teorije ili čak negaciju svega onoga što se pretpostavlja pod individualnom spoznajnom teorijom” (Prijić-Samaržija, 2000: 21). Dakako, osim toga, drugo razlikovno obilježje donosi relativizam *Strogog programa*.

06 Iako se načelom refleksivnosti ovdje nećemo baviti, treba spomenuti da je upravo ono od središnjeg značaja za Searleovo pobijanje relativizma u tekstu *Refutation of relativism*, dostupno na: socrates.berkeley.edu/~jsearle/refutationofrelativism.rtf

ti istinito vjerovanje. Prema tome, kontekst otkrića ne zadire u sam sadržaj znanstvenog znanja već govori o društvenim okolnostima unutar kojih se neka znanstvena teorija razvila ili analizira sadržaj i okolnosti nekih lažnih teorija poput frenologije.

Zbog eventualnih nedoumica u pogledu toga što načelo simetrije zajedno s ostala tri načela podrazumijeva, možemo još jednom potcrtati njihovu zajedničku implikaciju. Relativizam Strogog programa neće biti one vrste koja drži da postoje mnogi načini spoznavanja svijeta od kojih je znanost tek jedan (usp. Boghossian, 2006). Strogi program ne pokušava neposredno relativizirati istinu i racionalnost spoznaje, nego to čini zaobilaznim putem, tvrdeći da su "vjerovanja na istoj razini s obzirom na uzroke njihovog kredibiliteta. Ne radi se o tome da su sva vjerovanja podjednako istinita, odnosno lažna, nego da je *bez obzira na istinitost ili lažnost* uzrok njihovog kredibiliteta podjednako problematičan" (Barnes i Bloor, 1982: 23). Sociolog znanosti će morati analizirati uzroke kredibiliteta, tvrde Barnes i Bloor, bez obzira suočava li se s istinitim ili racionalnim ili lažnim i iracionalnim vjerovanjima.

Ako se putem načela simetrije unutar Stogog programa narušava razlikovanje konteksta otkrića i konteksta opravdanja, može li se taj postupak tumačiti kao relativistička prijetnja znanosti? David Papineau (1988) drži da je odgovor potvrđan pod pretpostavkom da se slažemo s postavkama kartezijanske epistemologije. Kartezijanska koncepcija traži prihvaćanje samo onih vjerovanja koje smo dobili na temelju neupitnih premisa i valjano izvedenih logičkih koraka. To znači da se znanstveno znanje mora ekskluzivno temeljiti na racionalnoj argumentaciji, bez oslanjanja na institucionalne, ekonomske ili političke faktore koji se mogu pojaviti tek kada iz konteksta opravdanja prijedemo u kontekst otkrića. Nadalje, razvoj znanosti ima, posljedično, linearni i kumulativni karakter, upravo onaj za kojeg je James D. Watson ustvrdio da ne predstavlja dobru deskripciju znanstvenog rada.

Sve dosad navedeno predstavlja dobro poznate i u tom smislu nesporne aspekte Strogog programa. Međutim, epistemološki problem još nije time razmršen, stoga ćemo uzeti Papineauovo tumačenje kartezijanske epistemologije kao osnovicu da daljnje razmatranje odnosa Strogog programa i realizma, što će nam u idućem koraku omogućiti da jasnije uočimo značaj materijalizma za relativističko razumijevanje naravi znanstvenog znanja.

Naime, Papineau drži kako kartezijanska epistemologija ima tendenciju prema zauzimanju anti-realističke pozicije. "Primjetimo", na-

vodi Papineau, “da postoji jaka tendencija kod kartezijanaca u smjeru odbacivanja realizma. Pod realizmom razumijevam stav prema kojemu uspješnost neke prosudbe ovisi o korespondenciji s neovisnom (od uma, op. M.Ž.) stvarnošću. Kartezijanci koji su ujedno realisti plivaju protiv struje. Oni moraju pokazati iz prvih načela da standardi razuma koji se nameću ljudskoj svijesti zajamčeno proizvode vjerovanja koja korespondiraju s neovisnom stvarnošću. S obzirom da uopće nije jasno kako se to može postići, prirodni izlaz leži u odbacivanju realizma i prihvatanju anti-realizma” (Papineau, 1988: 46). Ovdje ćemo ostaviti po strani činjenicu da sam Descartes ne prihvća anti-realističku strategiju, odnosno da Papineau, kada navodi anti-realističke tendencije, računa na unutrašnje promjene koje su kartezijansku epistemologiju zadesile nakon što je teološki argument o Bogu (dostupan Descartesu), prestao biti plauzibilna opcija za suvremene kartezijance (ibid. 47). Ono što je za nas ovdje bitno, odnosi se na činjenicu da anti-realizam označava poziciju koja drži da “razum prethodi istini” (ibid.); preneseno na područje rasprave o naravi znanstvenog znanja, to znači da, ako procedure racionalnosti nisu ekskluzivno djelatne na području znanosti, onda “nova sociologija znanosti (Strogi program, op. M.Ž.) diskreditira ne samo motive znanstvenika, nego samu ideju racionalnosti” (ibid. 49). Papineau, nadalje, tvrdi kako inačica naturalizirane epistemologije bolje odgovara potraživanjima Strogog programa i sociologije znanosti u cjelini. Međutim, pitanje koje ovdje moramo postaviti glasi: na temelju čega se može prihvatiti Papineauovo povezivanje realizma i Strogog programa?

Doista, nije li epistemološki relativizam, koji zastupaju Bloor, Barnes i drugi, primjereniji anti-realističkoj poziciji? Realizam u znanosti znači predanost načelu “postojanja od uma nezavisnog svijeta opažljivih i neopažljivih entiteta, semantičku predanost doslovnoj interpretaciji znanstvenih teorija i korespondencijskoj teoriji istine, te napokon epistemološku predanost pretpostavci da su naše trenutne teorije približno točne, te da se one uspješno referiraju na neopažljive entitete koje postuliraju” (Ladyman, citat prema Kožnjak, 2013: 127).

Od samog početka je jasno kako relativizam Strogog programa prihvća ontološki ili metafizički realizam, dok zauzima nijansiranu kritičku poziciju u pogledu epistemološkog i semantičkog realizma. Da bismo to vidjeli, dovoljno se okrenuti Barnesovoj studiji iz 1974. godine gdje navodi da gdjekad “izgleda da u postojećem opusu (sociologa znanstvenog znanja) stvarnost nema nikakve veze s onime što je socijalno konstruirano ili ovjereno kao prirodno znanje, ali možemo

biti sigurni da je tim prije nusproizvode suviše entuzijastične sociološke analize te da bi sociolozi priznali da svijet na neki način ograničava ono u što vjerujemo da jest. *Pitanje je, ipak, kakva je narav i snaga tog ograničenja?*” (Barnes, 1974: iv).

Validnost i kredibilitet: određivanje razlike

Relativizam sociologije znanstvenog znanja ne podrazumijeva ontološki anti-realizam i ne dovodi u pitanje postojanje “vanjskog” svijeta. Ono što predstavlja predmet spora nije postojanje vanjskih opažljivih i neopažljivih entiteta, odnosno materijalnog svijeta, već naš odnos prema tom svijetu, koji je teorijski određen kroz univerzalni standard racionalnosti, korespondencijsku teoriju istine i s njome povezanu ideju izgradnje teorije na temelju ‘neutralnih’ empirijskih podataka. Vanjski svijet je, dakako, prisutan, ali autori Edinburške škole nisu spremni zbog toga pristati na, po njihovom mišljenju, arbitrarne standarde racionalnosti i istine koji, povratno, ovjeravaju jedan određeni skup vjerovanja i daju mu status istinitosti, validnosti i uspješnosti. Barnes navodi kako pravi problem leži u analizi *naravi i snage povezanosti između materijalnog svijeta i naših vjerovanja*. Narav te povezanosti određena je društvenim konvencijama i pragmatičkim brigama. Važno je precizno uočiti što ta tvrdnja znači za zagovaratelje Strogog programa. Oni ne tvrde da nema razlike između znanstvenog znanja i, primjerice, diskursa utemeljenog na mitu. Riječ je prije o tome da znanstveni diskurs i mitski diskurs podjednako traže identifikaciju lokalnih uzroka svoje kredibilnosti⁰⁷. S obzirom da je pitanje kredibilnosti uvijek empirijski problem, vezan uz analizu epistemičke zajednice, sociologija znanstvenog znanja mora podjednako, koristeći iste tipove uzroka, govoriti o vjerovanjima znanstvenika i vjerovanjima vračeva⁰⁸.

Na ovoj točki otvara se, nakon što je postalo jasno da ontološki realizam nije u pitanju, problem održivosti ralikovanja između kredibilnosti i validnosti. Nije li tako, pitaju se kritičari Stogog programa, da se problem validnosti neke teorije, hipoteze ili vjerovanja

07 “Zagovornici onoga što se naziva Strogi program”, piše Bloor, “zasigurno ne tvrde da znanost nije istinitija od mita, štoviše ta je tvrdnja eksplicitno odbačen” (Bloor, 2008: 13).

08 Doduše, kako pokazuje Mikulić (2006: 80–87) na slučaju sukoba Odiseja i vrača Kalhanta, mitski diskurs također poznaje procedure interne diferencijacije na racionalno i iracionalno povjerenje.

rješava pozivanjem na dokaze i razum, bez obzira na činjenicu da se zbog različitih kontingentnih razloga nekim teorijama, hipotezama ili vjerovanjima može (privremeno) dati visok stupanj kredibiliteta? Odgovor koji nude Barnes i Bloor glasi da je teško naći “robu koja bi bila kontingentnija i društveno promjenjivija od ‘razložnih dokaza’” jer ono što se “broji kao razložni dokaz za vjerovanje u jednom kontekstu bit će viđeno kao dokaz za sasvim različit zaključak u drugom kontekstu” (Barnes i Bloor, 1982: 28). Prema tome, “validnost posve razdvojena od kredibilnosti nije ništa” i stoga inzistiranje na samostalnosti validnosti znači naprosto napuštanje polja diskursa (ibid. 29).⁰⁹

Vraćajući se još jednom na problem naravi i snage poveznice između materijalne stvarnosti i vjerovanja, Strogi program svakako pokazuje ono što je već prezentno kod Kuhna, naime činjenicu da su logika i opažanje nedostatni u pogledu određenja zaključaka u znanosti i formiranja znanstvenih teorija. Kuhnova lekcija tiče se potrebe usvajanja novog načina gledanja prirode bez čega nove činjenice ne mogu postati znanstvene činjenice (Kuhn, 1999: 64). Nakon zagrijavanja crvenog živinog oksida Joseph Priestly je 1775. odredio proizvedeni plin kao “obični zrak s manjom količinom flogistona od uobičajene” (ibid. 65), te će biti potrebno još nekoliko godina da Lavoisier odbaci flogiston-sku kemiju, stvori novu teoriju sagorijevanja i dođe do otkrića kisika. Iako su provodili gotovo identične eksperimente te gledali u jednu te istu stvar, Priestley i Lavoisier nisu došli do istih zaključaka. U istom se smjeru kreće interpretacija spora između Roberta Millikana i Felixa Ehrenhafta u vezi određivanja naboja elektrona. Millikan je nakon serije eksperimenata došao do zaključka da je elementarni naboj fundamentalna fizikalna konstanta vrijednosti $e=1.6 \times C$, međutim Ehrenhaft je kritizirao njegove rezultate, tvrdeći da je provodio slične eksperimente čiji nalazi ukazuju na mnogo manju vrijednost elektron-

09 Poradi jasnoće donosimo ovdje cijeli argument: “Ali ako bi racionalist inzistirao na temeljnom razlikovanju validnosti i kredibiliteta, on bi jednostavno napustio polje diskursa. Validnost bez kredibilnosti nije ništa. Sociolog znanja sa svojim relativizmom i monizmom (urušavanjem razlike konteksta otkrića i opravdanja, op. M.Ž.) bio bi pobjednik po defaultu. Budući da racionalist želi izbjeći tu situaciju, on će prije ili kasnije, otvoreno ili prikriveno, stopiti validnosti i kredibilnost pokušavajući naći određenu klasu argumenata koja, navodno, donosi vlastitu kredibilnost sama po sebi: ona je vidljiva jer sjaji vlastitim svjetlom” (Barnes i Bloor, 1982: 29).

skog naboja, što sugerira postojanje subelektronskih čestica¹⁰. Bloor u svojoj polemici s Brunom Latourom navodi kako bi za povjesničara ili sociologa znanosti bilo bolje da izbjegava rečenice poput “Millikan je opazio elektron” ili “Millikan je opazio učinke elektrona”, te da takvu raspravu prvog reda ostavi samom Millikanu. Naime, “ako vjerujemo da je Millikan bio u pravu, iz toga će slijediti da vjerujemo kako su elektroni, kao dio svijeta koji je Millikan opisao, imali kauzalnu ulogu u formiranju njegovog vjerovanja i govora o elektronima. Ali onda se moramo sjetiti da su u tom scenariju elektroni također imali ulogu u osiguranju da njegov suvremenik i oponent Felix Ehrenhaft ne vjeruje u postojanje elektrona. Čim to shvatimo, u određenom smislu sam ‘elektron’ ispada iz priče jer je riječ o zajedničkom faktoru iza dva različita odgovora i upravo je ta razlika ono što nas ovdje zanima” (Bloor, 1999: 93).

Kad u svrhu rasprave prihvatimo da se sama znanstvena praksa ne vodi isključivo logikom, niti se oslanja samo na dokaze, budući da oni sami po sebi ne jamče jedinstvenu interpretaciju, ostaje pitanje koje je postavila Mary Hesse (1980), a tiče se ključnog načela simetrije. Ako je točno da nas problemi pododređenosti teorije¹¹ i lokalnog karaktera kredibiliteta vjerovanja ostavljaju da tražimo društvene uvjete proizvodnje znanstvenog znanja, kojima bismo objasnili stabilizaciju pojedinih teorija i vjerovanja, da li je to dovoljno za prihvaćanje načela simetrije koje nalaže da se, primjerice, znanost (astronomija) i pseudo-znanost (astrologija) objašnjavaju istim tipom uzroka? Drugim riječima, je li narav i snaga veze vanjskog svijeta i našeg diskursa o tom svijetu takva da se epistemologija u potpunosti zamijeniti sociologijom znanstvenog znanja? Pri tome pitanju važno je istaknuti,

- 10** Kontroverza Millikan–Ehrenhaft često se spominje u tekstovima Edinburške škole te joj Barnes, Bloor i Henry posvećuju cijelo poglavlje u knjizi iz 1996. *Scientific knowledge. A sociological analysis*, poglavlje 2, str. 18–46.
- 11** Ovdje tradicionalno razumijevamo pododređenost kao slučaj u kojem dvije rivalske teorije, T1 i T2, na jednako ili približno jednako dobar način objašnjavaju postojeću empirijske podatke. U tom slučaju empirijski podaci bjelodano ne mogu sami biti kriterij diskriminacije između T1 i T2. Ovo treba načelno razlikovati od Duhemovog problema vezanog u nemogućnost testiranja izoliranih znanstvenih hipoteza budući da u slučaju falsifikacije možemo podjednako opravdano odbaciti testiranu hipotezu ili neku od pomoćnih pozadinskih pretpostavki. Za širu raspravu na području filozofije eksperimenta vidi Kožnjak, 2013, str. 49–77

jer i Bloor to na jednom mjestu čini, da se ne radi o osporavanju postojanja znanja, odnosno da skepticizam nije u pitanju, već se radi o izvedbi naturalističke i kauzalne analize znanja (usp. Bloor, 2009: 15). Razumije se, takva naturalistička i kauzalna analiza dopušta, s jedne strane, da ne-društvena priroda bude važan čimbenik za formiranje vjerovanja, te u tom smislu "relativizam Strogog programa ne treba biti suprotstavljen realizmu" (Bloor, 1999: 102). S druge strane, sociolog znanosti se, kako to Bloor eksplicitno navodi, povlači na razinu rasprave drugog reda jer načelo simetrije omogućava da sudovi ili iskazi prvog reda postanu predmet istraživanja (ibid.)¹².

Moramo primijetiti kako nema ništa problematično u tome da rasprave i vjerovanja prakticirajućih znanstvenika postanu predmet istraživanja, no čini se da je u načelu simetrije sadržana jaka teza o postojanju lokalnosti kredibiliteta koja ne može proizaći iz jednostavnog mijenjanja razine sociološke analize. Nova dimenzija problema dolazi nakon Bloorove tvrdnje da "cilj relativističke sociologije znanosti nije ignorirati ili poricati varijacije (u stupnju kredibiliteta, op. m.ž.), nego ih objasniti" (ibid.).

Bloor, naime, eksplicitno odbacuje tvrdnju koju iznosi Latour (ali i mnogi drugi kritičari) kako načelo simetrije znači da su sva vjerovanja jednako kredibilna, tvrdeći da je poanta tog načela i posljedično relativističke sociologije znanosti da su sve teorije i vjerovanja suočene s problemom kredibiliteta, te da varijacije u doseg kredibiliteta traže kauzalno objašnjenje. Možemo lako prihvatiti tezu da su sve teorije, hipoteze i vjerovanja suočena s problemom kredibiliteta, no lokalnost kredibiliteta, odnosno potreba da se istraživanje oblikuje kao *naturalistička i kauzalna rasprava drugog reda* proizlazi iz stava da je distinkcija validnosti i kredibilnosti adresirana na zadovoljavajući način.

No, da bi to doista bilo tako s obzirom na opisani kontekst, potrebno je ili navesti razloge za potpuno isključivanje epistemičke, odnosno evidencijske dimenzije u procesu formiranja znanstvenog znanja, što Bloor i Barnes eksplicitno otklanjaju kao mogući potez, ili predstaviti problem validnosti i kredibilnosti kao da je riječ o izomorfizmu, što oni uostalom i čine (Barnes i Bloor, 1982: 28–31). Situacija ovdje

12 "Poanta načela simetrije leži u nalaganju sociolozima da se izuzmu od donošenja sudova prvog reda. Poanta je u tome da se takvi sudovi učine predmetom istraživanja. Takva je pozicija relativistička jer ne postoje apsolutni dokazi prema kojima bi jedna znanstvena teorija bila superiorna drugoj: postoje samo lokalno kredibilni razlozi" (Bloor, 1999: 102).

opisana nije umnogome različita od one koja se pojavljuje kod Iana Hackinga i njegove eksplikacije stilova mišljenja. Hacking preuzima sintagmu *stilovi mišljenja* od A.C. Crombieja koji u studiji pod nazivom *Styles of scientific thinking in the European tradition* zaključuje da je diversifikacija znanstvenih metoda u ranom novovjekovlju dovela do oblikovanja nekoliko distinktnih stilova mišljenja: (1) jednostavno postuliranje postavljeno u matematičkim znanostima, (2) eksperimentalno istraživanje i mjerenje složenih opažljivih realacija, (3) hipotetička konstrukcija analogijskih modela, (4) uređivanje empirijskih varijacija putem usporedbi i taksinomija, (5) statistička analiza regularnosti unutar populacije i račun vjerojatnosti, (6) historijsko izvođenje genetičkog razvoja (cit. Prema Hacking, 1982: 50).

Problem je, kako naglašava sam Hacking, što hipoteze i vjerovanja zadobivaju svoj pozitivitet, u smislu istinitost-ili-lažnost, kao posljedicu stila mišljenja u okviru kojeg se pojavljuju (ibid. 65). Opet, subjektivnost prosudbe nije u pitanju budući da se stilovi mišljenja pojavljuju na razini epistemičke zajednice ili epistemičke kulture, a ne kao mogućnost za pojedinog spoznavatelja. Ali problem meta-razloga kojima bismo opravdali pojedini stil mišljenja ostaje prisutan, a to nije ništa drugo doli problem izvora validnosti stila mišljenja, predstavljen u ponešto drugačijim terminima.

Prema Hackingu, prije nego što se određeni stil mišljenja u znanosti razvije, nemamo kandidate za istinitost-ili-lažnost, niti neovisno identificiranih objekata o kojima možemo biti u pravu ili u krivu. Svaki historijski stil mišljenja uvodi nove objekte istraživanja, dokaze i rečenice koje od tog trenutka postaju kandidati za istinitost-ili-lažnost: "Svaki stil, kažem, uvodi nove vrste entiteta, kako smo ih izlistali. Uzmimo primjerice objekte. Svaki stil mišljenja povezan je s ontološkom debatom oko nove vrste objekta. Postoje li apstraktni objekti matematike? To je problem platonizma u matematici. Postoje li neopažljivi teorijski entiteti izvedeni u laboratoriju? To je problem znanstvenog realizma u filozofiji prirodnih znanosti. Postoje li taksoni (grupe živih bića u biologiji, op. M.Ž.) u prirodi ili je riječ, kako je tvrdio Buffon, o pukim artefaktima ljudskog uma? Postoje li objekti, poput jezika, koji se trebaju razumijeti u terminima njihovog historijskog izvođenja, ili je samo riječ o organizaciji neuredne složenosti navrh jedine stvarnosti, postulirane prirodene univerzalne gramatike? Jesu li koeficijenti korelacije ili stope nezaposlenosti karakteristike populacije ili proizvod institucionalnog aranžmana klasifikacije i mjerenja?" (Hacking, 2002: 189).

Opet, možemo načelno prihvatiti karakterizaciju stilova mišljenja, no Hacking nigdje ne govori o tome da je sama bivalencija izraz nekog stila rezoniranja. Jesmo li doista sigurni da bivalencija, odnosno status istinitosti-ili-lažnosti u kontekstu rasprave o znanstvenom znanju ne povlači za sobom nešto više od prazne formalne sheme, naime neke epistemičke vrijednosti za koje bismo mogli ustvrditi da su invarijantne u nekim ili čak svim stilovima mišljenja? Jedna instanca invarijantnosti se već pokazala u samom Strogom programu kao njegova jezgra. To je invarijanta društvenog ili socijalni aspekt znanstvenog znanja.

Prema Bloorovom razumijevanju, različiti autori od kasnog Wittgensteina do Poppera i Kuhna nastojali su potcrtati činjenicu da bi znanstveno znanje bilo nemoguće ako bismo ga sveli isključivo na logičke relacije između pojmova, odnosno da bismo bez paradigmi, modela, metafora, konvencija itd., ostali bez koherencije i bez znanja, dakle sami sa bezobličnim i anarhičnim subjektivizmom (Bloor, 2007: 228). Vidimo da pozitivni aspekt historijski oblikovane društvenosti u obliku stilova mišljenja potcrtava i Hacking u svojoj razradi problema. Prema tome, društvena dimenzija se ne pokazuje samo kao sinonim za pristranost, ideologičnost ili ograničavanje racionalne argumentacije, već pokriva i pozitivni, to jest organizacijski aspekt formiranja znanstvenog znanja. S druge strane, ako je istinitost-ili-lažnost vjerovanja standardni dio rasprave prvog reda, onda je pod pretpostavkom ontološkog realizma moramo uključiti kao relevantni ne-lokalni aspekt formiranja znanstvenog znanja.

Posljednju točku možemo sagledati na temelju dvaju primjera koja navodi Trevor Pinch (2009), jedan od suputnika Edinburške škole¹³. Prvi primjer tiče se milenijskog kulta koji je proučavao Leon Festinger. Rezultati istraživanja Festingera i suradnika objavljeni su u knjizi *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group That Predicted the Destruction of the World* iz 1956. godine. Studija se bavi kultom kojeg je predvodila Marrienne Keech, a sastojao se od ljudi koji su vjerovali da njihova predvodnica prima poruke s planeta Clarion te da će 21. prosinca 1954. nastupiti sveopća kataklizma na Zemlji. Budući da se nakon 21. prosinca nisu vidjeli značajniji znakovi kataklizme, pripadnici kulta su korigirali vjerovanje i pristali

13 Trevora Pincha se uz Harryja Collinsa i Davida Trevisa smješta u takozvanu Bath školu okupljenu uglavnom oko istraživača na Sveučilištu u Bathu, Ujedinjeno Kraljevstvo. Za našu raspravu finija razlikovanja unutar relativističkog sociološkog kruga nisu značajna, ali vidi David Hess, *Science studies: An advanced introduction*, 1997.

interpretirati taj događaj kao vlastiti uspjeh utoliko što je zbog njihovog dobrog vladanja Bog Zemlje odlučio poštedjeti ljudsku vrstu. Mehanička primjena principa simetrije objašnjenja, kakvo prakticiraju primjerice Collins i Cox (1976), onemogućuje da se vjerovanje pripadnika kulta, prema kojem su Keech i njezina sljedba spasili Zemlju, karakterizira kao iracionalno i lažno. Pinch brani poziciju Barnes a i Bloora tvrdeći da Strogi program uvijek traži kauzalna objašnjenja vjerovanja, te da se psihologijsko objašnjenje u ovom slučaju može podvesti pod Strogi program (Pinch, 2009: 41). Međutim, primjetimo da je psihologijsko objašnjenje uzroka sam Festinger formulirao kao kognitivnu disonancu, dok u slučaju Strogog programa psihologijsko objašnjenje funkcionira kao smokvin list za činjenicu da su vjerovanja kulta nedvosmisleno lažna.

Materijalistički relativizam?

Ako Strogi program uzima ontološki realizam ozbiljno, onda na temelju toga mora nazvati vjerovanja spomenutog kulta lažnima. Budući da je veza između materijalne stvarnosti i našeg diskursa u navedenom primjeru prekinuta, bespredmetno je analizirati narav i snagu te relacije, kao što bi bilo bespredmetno analizirati kredibilitet svjedočanstva u slučaju, primjerice, prometne nesreće, pod pretpostavkom da je svjedok slijep.

Drugačije rečeno, postoje slučajevi gdje rasprava prvog reda neposredno određuje, to jest obvezuje sadržaj rasprave drugog reda, što dakako znači da se distinkcija validnosti i kredibiliteta vratila na stražnja vrata u raspravu. To je neizbježno jer samo agnosticizam *tout court* u pogledu rasprava prvog reda može trajno suspendirati razlikovanje validnosti i kredibiliteta. Takvo rješenje ne bi bilo samo epistemološki neodrživo nego i poražavajuće s obzirom na istraživačku namjeru sociologije znanstvenog znanja.

Prethodni primjer je u tom smislu značajno drugačiji od drugog primjera koji također navodi Pinch, vezanog uz abiotsku teoriju koju je Tom Gold, fizičar sa sveučilišta Cornell, formulirao nasuprot prevladavajućeg vjerovanja da je nafta neobnovljivi izvor energije organskog porijekla. Abiotska teorija goriva, nasuprot tome, tvrdi da je nafta anorganskog porijekla, nastala uslijed kretanja molekula ugljikovodika pod visokim pritiskom i temperaturom prema zemljinoj kori. Iako većina znanstvene zajednice još uvijek smatra da je smisleno govoriti o fosilnim gorivima, možemo izaći (iako nevoljko) Pinchu u susret i prihvatiti da je riječ o kontroverzi barem u tom smislu da manji dio

znanstvene zajednice drži abiotsku teoriju kredibilnom (štoviše, istinitom). To znači da rasprava prvog reda još nije dovoljno konkluzivna na način na koji to jest slučaj s Festingerovim istraživanjem, pa epistemološke obveze sociološke analize u prvom slučaju nemaju rigorozni karakter kao u potonjem.

Prethodna rasprava kroz primjere nam omogućuje da se opet dotaknemo problema realizma. Bloor u nekoliko navrata naglašava da je pravi neprijatelj relativizma apsolutizam ili vjerovanje da postoje barem neke instance apsolutnog znanja. Primjer apsolutističkog stava za Bloora je Frege u kontekstu njegove polemike protiv psihologizma (Bloor, 2009: 17). Bloor je pritom dovoljno obazriv da napravi jasnu razliku između kognitivnog relativizma i idealizma. On povlači dvije osi razgraničenja: prva se tiče opreke između idealizma i materijalizma, dok se druga odnosi na opreku između apsolutizma i relativizma, s naznakom da je prva ontološkog, a druga epistemološkog karaktera (ibid. 19).

SLIKA 1.

A) Idealizam	B) Materijalizam
1) Apsolutizam	2) Relativizam

Bloor navodi čitatelja da zamisli 2×2 matricu kakvu možemo vidjeti na slici 1. u svrhu jasnije predodžbe mogućih pozicija (ibid. 19). S obzirom na četiri moguće kombinacije, ona koju brane zagovornici Strogog programa je kombinacija *relativizma* i *materijalizma*. Iako nije eksplicitno navedeno, možemo pretpostaviti da bi se iza kombinacije apsolutizma i idealizma mogle nalaziti različite inačice filozofija idealizma od Berkeleya do Hegela¹⁴. Ono o čemu Bloor obavještava čitatelja jest da naizgled čudnovata kombinacija materijalizma i apsolutizma nije ništa drugo do pozicija realizma. Preciznije, riječ je o kombinaciji materijalizma i korespondencijske teorije istine. U svrhu opimjerenja, Searlova teorija eksplicirana u njegovoj knjizi *The social construction of reality* (1995) uzima se kao prototip materijalističke

14 Za argument kako Hegelova dijalektička analiza osjetilne svijesti, koja bitak subjekta i objekta ispostavlja uvijek kao drugobitak, predstavlja analizu znakovnog karaktera zora te omogućuje da se Hegelov “idealizam Jastva” vidi u kategorijama semiotičkog materijalizma nasuprot “jezičnom idealizmu” v. Mikulić (2017), “Osjetilna izvjesnost i jezik: Hegel, Feuerbach i jezični materijalizam”, prilog u ovom zborniku.

teorije s apsolutističkom pozlatom. Naime, za Bloora sporna točka Searlove argumentacije tiče se fiksiranja značenja za koju drži da predstavlja Fregeov povratak na stražnja vrata, te umjesto toga predlaže da se sociološki relativizam drži kasnog Wittgensteina prema kojemu se značenja stvaraju i slijede iz upotrebe (Bloor, 2009: 21). Bez ulaženja u detalje Searlove rasprave, možemo ipak reći da poistovjećivanje realizma i korespondencijske teorije, kakvo je na snazi kod Bloora, nije zadovoljavajuće jer jednostavno ne možemo staviti znak jednakosti između tog dvoga.

Dapače, Tim Lewens u članku iz 2005. nastavlja raspravu o odnosu realizma i Strogog programa koju je prethodno započeo Papineau. Lewens, uzimajući Bloora i Barnesa za riječ, želi pokazati da se Strogi program može smjestiti u široku domenu realizma barem u pogledu epistemologije i objašnjenja vjerovanja (Lewens, 2005: 561). U pogledu četiriju načela Strogog programa Lewens drži da realist nema što prigovoriti kada je riječ o načelu kauzalnosti objašnjenja vjerovanja, niti načelu nepristranosti, ukoliko se njime ne tvrdi da nema razlike između istinitosti i lažnosti, nego tek da obje strane distinkcije naprosto zahtijevaju kauzalno objašnjenje. Budući da načelo refleksivnosti ionako skrojeno za potrebe uklanjanja prigovora o samo-poništaivanju relativizma, ostalo je načelo simetrije, te se ono i kod Lewensa pokazuje kao problematično. Načelno je moguće pomiriti realizam i relativizam Strogog programa ako načelo simetrije protumačimo tek kao načelni interes za stvaranje kauzalnih objašnjenja vjerovanja iz zamišljenog zajedničkog bazena uzroka bez specifikacije o razlikama između istinitih i lažnih vjerovanja. No, kako primjećuje sam Lewens, time se Strogi program svodi na trivijalnost; uostalom jasno je iz dosadašnje rasprave da Barnes i Bloor imaju na umu nešto sasvim drugo.

Drugi izlaz za pomirenje realizma i relativizma Lewens vidi u relijabilizmu koji drži da je vjerovanje opravdano ako je formirano na osnovi pouzdanog mehanizma. Logika izbora sasvim je jednostavna: pouzdanost inferencijalne procedure, a samim time opravdanja vjerovanja, unutar relijabilističkog okvira neovisna je o pojedinačnome spoznavatelju, a veoma često vezana uz epistemičku zajednicu. Ovdje nemamo potrebe ulaziti u detalje Lewensove rasprave jer se točka spora pojavljuje u sličnom obliku kako smo je prethodno obrazložili. "Vidjeli smo", piše Lewens, "da se relijabilist može složiti da opravdanost vjerovanja u nekim slučajevima ovisi o lokalnim, kontekstualnim faktorima jer pouzdanost procesa spoznavanja može ovisiti o lokalnim, kontekstualnim faktorima. Pa ipak, postoje činjenice o

tome kako najbolje razlikovati ovce od jaraca, kako donijeti najbolju odluku kome vjerovati, kako najbolje predvidjeti hoće li padati kiša. Ovisnost pouzdanosti o kontekstu ne znači da nema razlike između onoga što izgleda pouzdano i onoga što je doista pouzdano” (ibid. 574). Preneseno na područje rasprave o znanstvenom znanju, možemo uzeti primjer koji navode Cartwright i Hardie (2012) u raspravi o politici utemeljenoj na dokazima (*evidence-based policy*).

Sredinom devedesetih Kalifornija je pokušala riješiti problem slabih ishoda osnovnoškolskog obrazovanja uvođenjem manjih razreda. Krunski dokaz koji je omogućio korištenje preko milijarde dolara za provođenje nove obrazovne politike na državnoj razini došao je iz države Tennessee gdje je nekoliko godina ranije provedena takva reformska politika (Cartwright i Hardie, 2012: 5). STAR program u državi Tennessee bio je osmišljen na način da se njegovi ishodi evaluiraju kroz randomizirane kontrolirane pokuse, svojevrsni zlatni standard za procjenu uzročne povezanosti. Iako su evaluirani rezultati iz Tennesseeja bili iznimno pozitivni, osobito za djecu iz deprivilegiranih društvenih skupina, u Kaliforniji su rezultati u potpunosti izostali. Za problem reljabilizma nebitno je zašto je primjena istog programa završila neuspjehom u drugom slučaju, ključni moment leži u činjenici da su pouzdanost i predodžba o pouzdanosti dvije različite stvari, te bi i u ovom slučaju rasprava prvog reda imala odlučujuće, epistemološki obvezujuće posljedice za sociološku evaluaciju politika temeljenih na dokazima.

Dosadašnja nas je analiza odnosa realizma i relativizma dovela do pitanja o statusu i funkciji materijalizma u Strogom programu. Kako smo ranije naveli, Bloor ne krije da vidi Strogi program kao kombinaciju materijalizma i relativizma. Njegova 2×2 matrica naizgled pokazuje da problemi inkompatibilnosti s realizmom ne bi trebali biti fatalni za Strogi program barem ukoliko ga se sagleda kao kombinaciju relativizma i materijalizma, kako to formuliraju Barnes (1992) i Bloor (1999). Međutim, dosadašnja rasprava o realizmu predstavlja u stvari, ako ostajemo vjerni Bloorovoj matrici, raspravu o materijalizmu na onom mjestu gdje skup ontoloških pretpostavki funkcionira kao ishodište za epistemologiju. Naime, ako su opcije A i B na slici 1. ontološke, dok su opcije 1 i 2 epistemološke, možemo ustvrditi da se kombinacija B2, koja predstavlja skraćenicu za Strogi program, u nekoj točki urušava. Posvećenost Stogog programa materijalizmu nije apsolutna, te on u jednom momentu gubi poveznicu s materijalizmom i pretvara se (u nedostatku boljeg termina) u postmodernističku igru.

Sporna točka se može identificirati, ako slijedimo Susan Haack, u razlikovanju antropološke forme epistemološkog relativizma i filozofske forme epistemološkog relativizma. U prvoj formi imamo posla s činjenicom da različite zajednice ili kulture imaju različite epistemičke standarde, dok u drugom slučaju baratamo s konceptualnom tvrdnjom da ima smisla govoriti o jakim ili slabim dokazima, valjanim ili nevaljanim argumentima (itd.) za podupiranje neke teorije, hipoteze ili vjerovanja relativno s obzirom na zajednicu ili kulturu o kojoj je riječ (Haack, 2007: 183). U drugom slučaju epistemički su standardi zatvoreni u zajednici ili kulturi. Dakako, antropološka forma ne povlači za sobom filozofsku formu relativizma, ali su unutar Strogog programa te dvije forme urasle jedna u drugu, što ima za posljedicu napuštanje materijalizma i pretvaranje govora o *dokazima*, *znanju* i *istini* u govor o “dokazima”, “znanju” i “istini” (ibid.).

Ovdje moramo spomenuti da se *trade-off* materijalizma i relativizma odvija uglavnom na razini teorijske elaboracije Strogog programa, dok izvršne studije pojedinih slučajeva, disciplina ili historijskih razdoblja, kao što su *Statistics in Britain 1865–1930* ili *Leviathan and the air-pump*¹⁵ ostaju vrijedni izvori mahom nedotaknuti problemima konceptualnog definiranja relativističke pozicije.

Obrana znanosti u granicama razuma

Nakon rasprave u kojoj smo pokušali ocrtati granice relativizma s obzirom na ambivalentnost njegovih mogućih formi i načelnu posvećenost materijalizmu, ostaje pitanje određenja odnosa epistemologije i sociologije znanstvenog znanja. U svrhu odgovora na to pitanje okrećemo se dvjema autoricama koje su, po našem sudu, razvile ključne argumente u raspravi o relativizmu. Dva su momenta koja Susan Haack navodi od ključne važnosti za dosadašnju raspravu. Prvo, prilikom procjene održivosti relativističkih tvrdnji o znanstvenom znanju treba uzeti u obzir njegovu falibilnu narav znanosti. Znanstveno istraživanje “traži imaginaciju, vrijeme, energiju i integritet; ono je podložno pogrešnom startanju i krivim skretanjima, ono je frustrirajuće kada, kako se to obično događa, stvari pođu krivo. Znanstvenici su falibilni: čine pogreške, ponekad su zavedeni nedorečenim dokazima, tvrdoglavo se drže ideja koje su funkcionirale u prošlosti ili u kojima

¹⁵ Donald A. MacKenzie, *Statistics in Britain 1865–1930: the social construction of scientific knowledge*, 1981; Steven Shapin i Simon Shaffer, *Leviathan and the air-pump: Hobbes, Boyle and the experimental life*, 1985.

imaju velike profesionalne investicije, žure da prihvate nove glamurozne hipoteze. Ponekad podlegnu pritiscima da dođu do politički motiviranih zaključaka ili da patvore i varaju za dobivanje novčanih sredstava ili prestižnog mjesta” (Haack, 2007: 195), no ništa od navedenih oblika falibilnosti ne podupire, samo po sebi, filozofsku formu epistemološkog relativizma.

No, znači li to da se vraćamo na staru poziciju racionalističkog razdvajanja konteksta otkrića i konteksta opravdanja? Odgovor je negativan budući da Haack naglašava kako je naša percepcija ovisna o pozadinskim vjerovanjima, a znanstveno opažanje o teoriji, te ne postoji kategorija nepogrešivih opservacijskih iskaza (ibid. 125). S obzirom da opservacije ne mogu biti propozicije, sva opažanja temeljena na ljudskoj osjetilnosti ili izvedena uz pomoć znanstvenih instrumenata po definiciji su podložna interpretaciji i samim time falibilna. Razumije se da falibilnost ovdje može biti vezana, kako je prethodno navedeno, uz institucionalnu, ekonomsku i političku strukturu čak do te mjere da možemo zamisliti pojedine znanstvene discipline koje su sistemski u krivu. Jednako tako, formiranje znanja, kako ispravno pocrtava Bloor, ne bi bilo moguće na temelju logičkih relacija između propozicija. No, postoji dublji ontološki moment koji Haack naglašava a kojim se potvrđuje potreba da razlikujemo validnost i kredibilitet: naime, uspješno znanstveno istraživanje ili empirijsko istraživanje bilo koje vrste¹⁶, ne bi bilo moguće da mi i svijet ne postojimo na neki, određen način: “Čak ni rutinska svakodnevna empirijska traganja ne bi bila moguća da nemamo osjetilne organe kompetentne da detektiraju informacije o stvarima i događajima oko nas i intelektualni kapacitet koji nam dopušta oblikovati općenite hipoteze i daje načine da ih provjerimo nasuprot daljnjih dokaza” (ibid., 124). Dosezanje validnosti, prema tome, ne možemo naprosto izjednačiti s dosežanjem istine, ali validnost svakako možemo tumačiti kao njezin nužni sastojak. Bez validnosti, na razini opažanja primjerice, različiti oblici opažajnih defekata, zatajenja instrumenata i nekompetentnog ili nepoštenog čitanja podataka, nelegitimno čuvaju ili povećavaju kredibilitet neke teorije, hipoteze ili vjerovanja. Naravno, mnogobrojni primjeri koje navode Barnes i Bloor upućuju na to da su moguće kontroverze i različita tumačenja čak i kada izostanu bilo kakve poteškoće na razini opaža-

16 Izrazom ‘empirijska istraživanja’ Haack obuhvaća, ne samo pojedine znanstvene discipline, nego i druge istraživačke djelatnosti poput istraživačkog novinarstva, kriminalističkih istraga i sl.

nja, odnosno opservacija. To je dakako točno, no validnost svejedno predstavlja materijalističko jamstvo sociologije znanstvenog znanja.

Općeniti argument, koji navodi Haack, glasi da je sociologija znanstvenog znanja epistemološki relevantna, ali njezina relevantnost nije iscrpna, nego suradnička (ibid. 195). To proizlazi iz potrebe da se održi razlikovanje validnosti i kredibiliteta, ali također iz činjenice da se neki epistemološki zaključci ne mogu donijeti na temelju sociološke analize znanja. Možemo se, dakle, složiti s Haack u pogledu nužnosti suradnje epistemologije i sociologije, što znači da primjerena epistemologija znanstvenih dokaza, opravdanja i istraživanja može stimulirati sociološka istraživanja na istom području, dok je neke epistemološke verzije, osobito rigidne fundacionalističko-internalističke, sputavaju i šalju u pogrešnom smjeru. Pojedine discipline mogu u svakom trenutku svoga razvoja uvesti nove kandidate za istinitost-ili-lažnost, nove vrste dokaza i nove metodološke pristupe, pa čak i nove objekte (što je osobito prisutno u društvenim znanostima). No, iz toga ne proizlazi epistemička irelevantnosti evidencijskog postupka i istine kao krajnjeg, iako uvijek neosiguranog cilja istraživanja. Distinkcije su pritom važne jer istinu ne možemo naprosto poistovjetiti s vjerovanjem, pa čak ni s opravdanim vjerovanjem utemeljenim na dokazima, kao ni sa znanjem barem utoliko što neka istina ne mora biti uključena u znanje (Haack, 2008: 22).

Znanstvene teorije predstavljaju konglomerate hipoteza, izvoda i opisa i kao takve svakako jesu kandidati za istinitost-ili-lažnost. One se, prema Barnesu i Blooru, ne mogu osloniti na zamišljenu internu racionalnost nevezanu uz društveno okružje, dok sama znanstvena aktivnost podrazumijeva ne samo kontinuirani rad na prikupljanju podataka, nego i neprestanu prilagodbu znanstvenog jezika — prilagodbu na koju utječu različita selekcija epistemičkih vrijednosti, pragmatični interesi i načelna falibilnost istraživanja. Povrh toga, dosadašnje post-pozitivističke rasprave su utvrdile kako razlikovanje opservacijskog i teorijskog jezika nije dovoljno robusno da bi bilo korisno, što je navelo neke filozofe poput Van Frassena da svedu potragu za istinom u znanosti na, navodno, dohvatljiviju razinu empirijske adekvatnosti. Bez ulaženja u daljnju raspravu, možemo jasno prihvatiti antropološku formu relativizma koja sugerira postojanje različitih epistemičkih standarda i potrebu usporedbe i evaluacije tih standarda. Nadalje, možemo prihvatiti da post-pozitivistička argumentacija u pogledu statusa znanosti i kriterija istinitosti znanstvenog diskursa čini usporedbu i evaluaciju mnogo složenijom nego što se to može

na prvi pogled činiti. Mary Hesse u svojoj kritici Strogog progama tvrdi da se njime “ne implicira da ne postoji razlika između različitih pravila racionalnosti usvojenih u nekom društvu, s jedne, i konvencija s druge strane. Moguće su hijerarhije pravila i konvencija u kojima neke konvencije mogu biti opravdane na temelju argumenata izvedenih iz pravila...nijedna od mogućnosti ne implicira da racionalna pravila mogu ići onkraj društvenih i biologijskih normi u neku domenu transcendentale racionalnosti” (Hesse, 1980: 56). Možemo se složiti s Hesse utoliko što nije potrebno naći izvan-empirijske izvan-društvene temelje racionalnosti da bismo na tome gradili usporedbu i evaluaciju neke teorije, hipoteze ili vjerovanja. Potragu za takvim apsolutnim temeljem ostavljamo kartezijanskoj epistemologiji (sa sumnjom da se on može naći u domeni epistemologije i sociologije znanosti). Sve što materijalistički poučak sugerira jest da postoje kriteriji validnosti, dostatni za eliminaciju jake verzije načela simetrije. Znanstvenici, da parafraziramo Marxa, proizvode znanje, ali ne pod uvjetima koje sami izabiru, pri čemu se navedeno ograničenje odnosi podjednako na materijalnu i socijalnu dimeziju rada unutar znanstvenog polja. Funkcija materijalizma u sociologiji znanstvenog znanja nije vezana uz posao razrade kriterija istinitosti ni uz određenje drugih faktora koji daju oblik i sadržaj pojedinim teorijama, hipotezama i vjerovanjima. Materijalizam, stojeći na sjecištu ontologije i epistemologije, služi tek kao podsjetnik na obveze koje moraju biti ispunjene bez obzira o kojoj se epistemičkoj zajednici ili kulturi radilo. Uvode li se na taj način trans-društveni standardi, ta *bête noire* Strogog programa? Zasigurno, no trans-društveno još uvijek nije ne-društveno, a neminovnu korekciju Strogog programa je bolje napraviti na razini temeljnih istraživačkih principa nego napuštanjem ontološkog realizma s potencijalnom posljedicom pada u inertni ili samoporažavajući postmodernizam. ■



Literatura

- Barnes, B. (1974). *Scientific knowledge and social theory*. Routledge & Kegan Paul.
- Barnes, B. & Bloor, D. (1982). "Relativism, Rationalism, and the Sociology of Knowledge", u: Hollis, M. i Lukes, S. (ur.), *Rationality and relativism*. MIT Press.
- Barnes, B., Bloor, D. & Henry, J. (1996). *Scientific knowledge: A sociological analysis*. University of Chicago Press.
- Bloor, D. (1991). *Knowledge and social imagery*. University of Chicago Press.
- Bloor, D. (1999). *Anti-Latour. Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 30(1), 81–112.
- Bloor, D. (2007). *Ideals and monisms: recent criticisms of the Strong Programme in the sociology of knowledge*. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 38(1), 210–234.
- Bloor, D. (2009). "Relativism at 30,000 feet" u: Mazzotti, M. (ur.), *Knowledge as social order: Rethinking the sociology of Barry Barnes*. Routledge.
- Boghossian, P. (2007). *Fear of knowledge: Against relativism and constructivism*. Clarendon Press.
- Cartwright, N. & Hardie, J. (2012). *Evidence-based policy: a practical guide to doing it better*. Oxford University Press.
- Collins, H. M., Cox, G. (1976). "Recovering relativity: did prophecy fail?". *Social Studies of Science*, 6 (3/4), 423–444.
- Festinger, L., Riecken, H. W. i Schachter, S. (2008). *When prophecy fails*. Pinter & Martin Publishers.
- Haack, S. (2011). *Defending science-within reason: Between scientism and cynicism*. Prometheus Books.
- Haack, S. (2008). "The whole truth and nothing but the truth". *Midwest Studies in Philosophy*, 32(1), 20–35.
- Hacking, I. (1982). "Language, truth and reason", u: Hollis, M. i Lukes, S. (ur.), *Rationality and relativism*. MIT Press.
- Hacking, I. (2002). *Historical ontology*. Harvard University Press.
- Hess, D. J. (1997). *Science studies: An advanced introduction*. NYU press.
- Hesse, M. (1980). *Revolutions and reconstructions in the philosophy of science*. Indiana University Press.
- Kuhn, T. S. (1999). *Struktura znanstvenih revolucija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Kukla, A. (2000). *Social constructivism and the philosophy of science*. Psychology Press.
- Lewens, T. (2005). "Realism and the strong program". *The British journal for the philosophy of science*, 56 (3), 559–577.

- MacKenzie, D. A. (1981). *Statistics in Britain: 1865–1930; the social construction of scientific knowledge*. Edinburgh University Press.
- Mannheim, K. (1978). *Ideologija i utopija*. Beograd: Nolit.
- Mikulić, B. (2006) *Scena pjevanja i čitanja. Između Hesioda i FAK-a. Dva ogleda iz epistemologije metaknjiževnog diskursa književnosti*. Zagreb: Demetra.
- Papineau, D. (1988). “Does the sociology of science discredit science?”, u: Nola, R. (ur.), *Relativism and realism in science* (Vol. 6). Springer Science & Business Media.
- Pinch, T. (2009). “Relativism: Is it worth the Candle?” u: Mazzotti, M. (ur.), *Knowledge as social order: Rethinking the sociology of Barry Barnes*. Routledge.
- Prijić–Samaržija, S. (2000). *Društvo i spoznaja. Uvod u socijalnu spoznajnu teoriju*, Zagreb: KruZak.
- Searle, J. R. (1995). *The construction of social reality*. Simon and Schuster.
- Seidel, M. (2011). “Karl Mannheim, Relativism and Knowledge in the Natural Sciences—A Deviant Interpretation” u: Schatz, R. i Seidel, M. *Problem of relativism in the sociology of (scientific) knowledge*. Nomos Verlag.
- Seidel, M. (2014). *Epistemic relativism: A constructive critique*. Springer.
- Steven, S., i Schaffer, S. (1985). *Leviathan and the Air–Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton University Press.
- Shapin, S. (1995). “Here and everywhere: Sociology of scientific knowledge”. *Annual review of sociology*, 289–321. 

III.



MATERIJALIZMI INTERPRETACIJE

Ankica Čakardić

**Radna teorija
vrijednosti u
temeljima agrarnog
kapitalizma:
socijalno-historijsko
tumačenje Lockeove
teorije vlasništva**

Uvod

“Locke je vjerojatno bio prvi mislilac koji je izgradio sustavnu teoriju vlasništva temeljenu na [...] kapitalističkim principima.”

(Meiksins Wood, 2002: 113)

Teorijski interesi Johna Lockeja bili su brojni i raznoliki. Objavio je važne radove o ekonomiji i teologiji, veoma utjecajan tekst o obrazovanju (*Some Thoughts Concerning Education*, 1693.), pionirsko *Pismo o toleranciji* (*Letter on Toleration*, 1689.) u kojem postavlja temelje za ono što ćemo otada pa nadalje nazivati vjerskom tolerancijom. Zanimala ga je uvelike i agrikultura, i to ne tek usputno; vidjet ćemo kasnije u tekstu da je upravo to polje interesa bilo od centralne važnosti za njegovu teoriju posjedovanja, tj. vlasništva. Njegova knjiga *Ogled o ljudskom razumu* (*An Essay Concerning Human Understanding*, 1690.) bila je jedna od najčitanijih u 18. stoljeću i svojom je raspravom o izvorima i prirodi ljudskog znanja veoma značajno utjecala na prosvjetiteljski projekt. Lockeova najvažnija intervencija u okviru tada aktualnih političkih debata izvedena je u *Dvjestoj raspravama o vladi* (*Two Treatises of Government*) koja je anonimno objavljena 1690. Postoji čitav niz kontroverzi vezanih za Lockeovo dugogodišnje negiranje autorstva *Dviju rasprava* i činjenicu da je tek u oporuci potvrdio sebe kao potpisnika teksta, kao i različitih teorija o tome kada je rad zapravo napisan, te je li njime Locke teorijski kanio opravdati ciljeve Engleske revolucije (Meiksins Wood, 2012: 258), nerijetko nazivane i Engleskim građanskim ratom.⁰¹

Locke je već u *Ogledu o ljudskom razumu* izložio svoje teze o izvorima i prirodi ljudskog znanja gdje je pomalo, ali sigurno, razvijao “antiapsolutističku argumentaciju” temeljenu na metodološkom individualizmu, kako to problemski pozicionira Ellen Meiksins Wood (2012: 266). Posve slično Francisu Baconu, i on je pokušao upozoriti svoje čitatelje da se oslobode loših navika i običaja koji utječu na formiranje vlastitog mišljenja kako bismo samoodređenjem, kao snažni autonomni pojedinci, pristupali svojim idejama, idejama drugih i njihovoj realizaciji (isto, 257–259). Locke se obraća “gospodi” (*gentlemen*),

01 Literatura o Engleskoj revoluciji, odnosno građanskom ratu, vrlo je opsežna, ovdje ipak upozoravamo na pionirski uvid u socijalno-historijsku analizu te problematike: Hill, 1940. S druge strane, postoje i pristupi ovoj temi koji ne pripadaju socijalno-historijskoj tradiciji i kritiziraju je; usp. veoma utjecajan tekst Zagorina, 1959. i studiju “kembriške škole” u Pocock, 1985.

opominjući ih kako je važno obrazovati se, raditi na sebi i “osobnom rastu” (*self-improvement*) jer će se u suprotnom naći u situaciji da ih u znanju sustignu “manje sposobni”, manje obrazovani pojedinci. Korijene ovog anti-tradicionalnog pristupa “napredovanju” i “autonomiji pojedinca”, s veoma konkretnim klasnim reperkusijama, Neal Wood vidi u prosvjetiteljstvu “engleske paradigme” 17. stoljeća koja se temelji na empirističko-egalitarnom konceptu *tabula rase* (Wood, 1992). Riječ je o arhetipskom izrazu epistemološke paradigme duboko uronjene u metodološkom individualizmu gdje svaki pojedinac rođenjem iskušava osjete i potom ih samostalno umno reflektira.⁰² Revolucionarnost pojma *tabula rasa* sastoji se u tezi da su svi pojedinci prirodno jednaki i opremljeni mogućnošću da vlastitim naporom prekinu s lošim tradicionalnim utjecajem, nametanjem autoriteta i ortodoksijom. Upotrebom svojih prirodnih sposobnosti pojedinci mogu doći do sveg znanja, dakle iskustveno. U okviru tog koncepta Locke će razvijati svoju “empirističku” filozofiju, tvrdeći kako razlike među ljudima nastaju zbog specifičnih okolnosti i obrazovanja, a ne nasljednih faktora. Sumarno govoreći, individualizam je jedna od najvažnijih značajki prekida s apsolutizmom. Individualizam je izraz “engleskog *Zeitgeista*” (isto, 667).

Ova naoko subverzivna individualistička teorija, koja tobože prekida s tradicijom baziranom na hereditarnim pravima i načelima urođenosti, zapravo će se razviti, kako to u svojoj analizi predlaže Meiksins Wood, u apologetiku klasnih razlika i afirmaciju ranog agrarnog kapitalizma (Meiksins Wood, 2012: 268). Zagovarajući poziciju autonomnog pojedinca, koji se ostvaruje u skladu sa svojim potrebama i vlastitim interesima, Locke će nas u svojim radovima uvjeravati kako je svaki pojedinac odgovoran za svoj uspjeh i sudbinu, “kako će bogati i siromašni uvijek biti među nama, te da će prvi uvijek dominirati drugima” (Isto, 258). U krajnjoj liniji, to nas i ne treba posebno čuditi budući da je Locke opravdavao robovlasništvo (Locke, 2002: poglavlje IV, str. 248–249) i u njegovoj socijalnoj filozofiji nailazimo na pretpostavke kolonijalnog kapitalizma, odnosno “kolonijalističkog obrata” (Ince, 2015).

Kako bismo razvili analizu Lockeove teorije posjedovanja, tj. vlasni-

02 Iako Locke nije prvi upotrijebio pojam *tabula rasa*, njegova je primjena najviše utjecala na popularizaciju koncepta. Za kratki historijski pregled primjene pojma u različitim filozofskim koncepcijama usp. Wood, 1992.

štva⁰³, a otuda i radnu teoriju aproprijacije, kao ulaznu referencu koristit ćemo *Dvije rasprave*, napose “Drugu”.⁰⁴ Rad ćemo započeti kratkim prikazom metodoloških osnova socijalne historije političke teorije i ukazati na tri različita interpretacijska pristupa Lockeovoj političkoj teoriji koji se razvijaju tijekom posljednjih 40 godina: štrausijanski, kembriški i marksistički (Sigmund, 2005). Pripadajući trećem smjeru, socijalna historija se od 80-ih naovamo posebno razvija u okviru škole “političkog marksizma” čiji nam radovi, napose oni Meiksins Wood, služe kao polazište za materijalističku kritiku Lockeove socijalne filozofije.⁰⁵ U drugom dijelu ćemo uputiti na Lockeovu teoriju pred-industrijske forme prava na vlasništvo i na njegovu “radnu teoriju vrijednosti”. No, prije nego pređemo na analizu Lockeove teorije vlasništva, tek nekoliko riječi o socijalnoj historiji.

1. Socijalna historija političke teorije

Socijalna historija političke filozofije polazi od premise da su politički mislioci uvijek uronjeni u društveno-političku zbilju svoga vremena. Na određeni način, oni nikada ne stoje “izvan” događaja. Bilo da

- 03** Pojam posjedovanje možemo definirati kao sastavni dio Lockeove opće teorije vlasništva. No, treba na početku upozoriti da Locke nije konzistentan u svojoj primjeni pojma vlasništva, nekad ga definira u širokom smislu (uključujući život, slobodu i posjed, usp. Locke, 2002: § 87, str. 278; § 123, str. 299.; § 173, str. 325.), da bi ga na drugim mjestima tretirao u uobičajenom smislu, imajući u vidu zemljoposjede i dobra ili pravo na njih. Mi ćemo se u tekstu referirati upravo na posljednje značenje, kako ga je, uostalom, Locke izložio u 5. poglavlju “Druge rasprave”. Za detaljniju analizu implikacija dvosmislenosti pojma “vlasništvo” usp. Macpherson, 1981: 191, 214 i dalje.
- 04** U radu ćemo koristiti izdanje Džon Lok, *Dve rasprave o vladi*, Utopija, Beograd: 2002, pod kraticom Locke, 2002 (v. bibliografiju).
- 05** Najpoznatija škola koja razvija ideju socijalne historije političke teorije i koja je bliska marksističko-historiografskim školama je “politički marksizam” (PM). Škola repolitizira marksistički projekt, distancirajući se od strukturalizma, naglašavajući važnost uloge klasnih sukoba u društvu. Neki i neke od predstavnika i predstavnica škole, na koje ćemo se i u ovom radu referirati, jesu: Robert Brenner, Ellen Meiksins Wood, George Comninel, Hannes Lacher, Benno Teschke, Charles Post, Mike Zmolek, Larry Patriquin, Samuel Knafo, itd. Za iscrpniji pregled PM-a i bibliografije ove škole usp: Patriquin, 2004. Spomenimo i da pored PM škole, postoje još dvije utjecajne tradicije koje se bave Lockeovom političkom teorijom, štrausijanska (usp. fusnotu 7) i kembriška (usp. fusnotu 8).

su u razgovoru s filozofijama nekog drugog vremena, bilo da svoju filozofsku refleksiju grade na temelju apstraktnih principa ili “uzdignutog” filozofskog gledišta, oni razvijaju svoj teorijski odgovor na svakodnevnu političku situaciju. I u drugom smjeru, analize političkih mislilaca utječu na utemeljenje konkretne političke sfere; uostalom, društveno-humanistički teoretičari nerijetko zagovaraju veoma konkretne klasne ili “stranačke” interese. Pristranost određenoj političkoj opciji se znatno utiskivala u teorijske razrade velikih političkih mislilaca, bilo da je riječ o izrazu specifičnih i osobnih interesa ili ideološkoj razradi nekog “boljeg” društva i njegovih humanističkih osnova. To nikako ne znači da su u okviru ovakvog razumijevanja teorijski “velikani” svedeni na propagandiste ili “partijska piskarala”. Riječima Meiksins Wood:

Priznati ljudskost i povijesnu angažiranost političkih mislilaca zasigurno ne znači njihovo omalovažavanje ili poricanje njihove veličine. U svakom slučaju, bez podvrgavanja ideja kritičkom historijskom ispitivanju, nemoguće je procijeniti njihovu pretenziju na univerzalnost i transcendentnu istinu.⁰⁶ (Meiksins Wood, 2016: 49–59)

Također, ne želimo reći da je ideje teoretičara moguće automatski iscijediti iz njihove klasne pozicije, naprosto ih predvidjeti iz društvenih odnosa koji ih određuju. Riječ je prije o metodološkom pristupu koji naglašava da su se politički teoretičari suočavali sa svojim pitanjima i idejama u konkretnim povijesnim oblicima, i da su vrlo često bili izloženi različitim društvenim pritiscima i konfliktima. Da bismo razumjeli “intelektualnu historiju”, odnosno ideje političkih mislilaca, moramo znati nešto o motivacijama koje stoje iza njihovih pitanja i o društveno-političkim događajima koji obilježavaju vrijeme unutar kojeg nastaju ideje i teorije političkih filozofa. Drugim riječima, valjalo bi historizirati politička mišljenja i teorije, uključiti u analizu i svakodnevnu razinu proizvodnje društvenih odnosa koji se čine kao da su izvan konkretnih političkih tekstova ili filozofije. Nije dovoljno referirati se isključivo na tekstualnu razinu povijesti filozofije i pronalaziti “skrivena značenja” u rečenicama ili jezičnoj etimologiji kako to predlažu neke veoma utjecajne interpretacijske tradicije.⁰⁷ Ili isklju-

06 Ovdje se služimo dijelovima teksta Meiksins Wood i Wood, 1997. Tamo gdje budemo citirali tekst ove knjige, koristit ćemo se prijevodom Anje Grgurinović objavljenim u: Meiksins Wood, 2016.

07 Primarno se referiramo na “hermeneutičku” metodologiju Straussove



čivo vagati težinu prisutnosti određenog teorijskog utjecaja u tekstu koji analiziramo, locirajući veze i međusobne utjecaje jednih filozofija na druge. Štoviše, to može biti veoma problematična metodološka pozicija što se daje ilustrirati na primjeru štrausijanske koncepcije, koju ovdje namjerno ističemo kao vrlo prisutnu i popularnu “školu”, ne samo u okvirima anglo-američke političke filozofije, već i u nas.⁰⁸

Osobitost ove filozofske tradicije sastoji se u “ezoteričnom” pristupu interpretaciji političke teorije koja se, nimalo ironičnim Straussovim riječima, može razumjeti tek ako “čitamo između redaka”. Da bismo to činili čim uspješnije, Strauss je za svoju “školu” razvio veoma složen sistem čitanja, koji — ni manje ni više — uključuje tišinu u taj proces, različita skrivena značenja u tekstu i druge “egzoterične” elemente analize koji nisu direktno uključeni u tekst ali ga bitno određuju. Meiksins Wood ističe kako nije slučajno da je ovaj gotovo kabalistički metodološki predložak nastao uz “zalazak” modernističkog projekta kada se afirmira individualistički pluralizam (Meiksins Wood, 2008: 5). Rad na tekstu, kako autorica sumira opskurnu bazu ove škole, temelji se na intuiciji i mističnosti, a obračun s historicističkom tradicijom i naglasak na “osobnom dojmu” sadržani su u temeljnim polazištima ove utjecajne političko-filozofske škole. Na jednom mjestu u *What is Political Philosophy?* Leo Strauss se obračunava s historicizmom: “Samo je jedno mjesto u kojem se suočavamo s ozbiljnim protivnikom političke filozofije: historicizam” (Strauss, 1959: 26).⁰⁹

ezoterijske metode inicijalno iznesene u knjizi *Natural Right and History* (1953), kod nas prevedena kao *Prirodno pravo i istorija*, 1971. Za dalje razvijanje hermenutičke metode usp. i radove štrausijanaca: Pangle, 1988; Zuckert, 1994. i 2002; Myers, 1998.

08 Pored veoma popularne štrausijanske tradicije, svakako valja uputiti i na utjecaj “kembriške škole” koja nastaje u odmaku od marksističke i Straussove interpretacije Lockeove teorije. Primarno se fokusirajući na razinu političkog diskursa, ova škola rekonstruira “jezične situacije” tijekom povijesti. Meiksins Wood u *Liberty and Property* oštro polemizira s ovom tradicijom jer u potpunosti zanemaruje socijalni kontekst vremena u kojem tekstovi nastaju. To je nesumnjivo jedan od razloga zašto Pocock, jedan od predstavnika kembriške škole, ne smješta Locke u sam centar rasprava o vlasništvu i ranom kapitalizmu; usp. Pocock, 1985. Neki od začetnika ove tradicije su: Peter Laslett, John Dunn, James Tully i Richard Ashcraft. Naziv škole preuzela sam od: Zuckert, 1985.

09 Za veoma zanimljivu kritiku ovog problema i implikacija Straussove filozofije vidi: Altman, 2011.

Političko mišljenje artikuliramo u odnosu na konkretno vrijeme i društvene odnose iz kojih progovaramo. Iako se takva tvrdnja može učiniti posve trivijalnom, ona u kritičkoj analizi socijalne filozofije nosi određenu metodološku težinu, riječima Neala Wooda:

Čim prihvatimo, čak i kao radnu hipotezu, stav da je klasična politička teorija nerazdvojno povezana s ljudima koji žive, misle i djeluju u konkretnoj društveno-političkoj situaciji sukoba i borbe, osvojili smo polovinu teorijske bitke. (Wood, 1978: 350)

Pionirski razvijajući koncept socijalne historije političke teorije Neal Wood u svojim radovima kontinuirano i veoma uvjerljivo ističe koliko je metodološki važno locirati ideje u okviru društvenih odnosa, različitih formi vlasništva i borbi koje su se odvijale u određenom vremenu i prostoru (Wood, 1959; 1978; 1983; 1984; 1988; 1994; 1997; 2002). Teoretičari klasične političke teorije gotovo nikad nisu nastupali neutralno kada su u pitanju društveno-politički konflikti koji su ih okruživali. Njihove teorije su pokušavale odgovoriti na postojeće ili potencijalne društveno-političke sukobe i angažirano-teorijski oblikovati rješenja za postojeće probleme. Dovoljno je spomenuti tek nekoliko primjera u povijesti filozofije: Platonova nesretna misija u Sirakuzi i njegova ključna politička uloga u Akademiji, Aristotelova bliska veza s makedonskim kraljevskim dvorom, Ciceronova uloga konzula i članstvo u Senatu, Machiavellijev firentinski službenički posao, Bodinovo prisustvo u visokoj politici i diplomaciji, Lockeove visoke državne funkcije i uska suradnja s grofom Shaftesburyjem tijekom *Exclusion* krize (1679–1681), Montesquieuovo Predsjedništvo Vrhovnog suda u Bordeauxu, Humeova pozicija u Westminsteru i pariškom veleposlanstvu, Burkeova dva desetljeća rada u Donjem domu, Tocquevilleov staž u vladinoj službi, napose u vanjskim poslovima, J. S. Millova povezanost s Radikalima i poslanstvo u engleskom Parlamentu, Marxov dugotrajni angažman u okviru radničko-klasne politike, T. H. Greenove aktivnosti u lokalnoj politici, Weberova uloga u izradi Weimarskog ustava, Heideggerov antisemitski angažman i uloga u Hitlerovoj nacional-socijalističkoj stranci.

Evidentno, primjeri su brojni i navedeni u ovom obliku ne iscrpljuju problem ni približno, elaboracija svakog zahtijevala bi u najmanjem jednu zasebnu studiju. No, u nastavku, a polazeći iz predloženog materijalističkog okvira, pokušajmo odgovoriti na sljedeća i slična pitanja: što čini osnovne elemente Lockeove teorije vlasništva i kako nam socijalno-historijska analiza pomaže da shvatimo širi kontekst Lockeove

socijalne filozofije? Zašto tvrdimo da je isključivanje šireg društvenog konteksta — klasni odnosi sedamnaestostoljetne Engleske, transformacija vlasničkih odnosa i moderni koncept države — poprilično poguban potez za razumijevanje Lockeove socijalne filozofije i njezinog historijskog trenutka? Iako Locke nije promatrao razvoj engleskog društva eksplicitno kao “kapitalistički”, zašto smatramo da je svojom teorijom bitno otvarao pitanja koja slijede upravo iz kapitalističke forme vlasništva i njezine reprodukcije? Ne samo da njegova pitanja upravo otuda slijede, već Locke svojom antiapsolutističkom teorijom dodatno afirmira modernu inovaciju prava na privatno vlasništvo.

2. Materijalistička kritika Lockeove teorije vlasništva

a) Pravo na privatno vlasništvo

Kada je Locke publicirao *Dvije rasprave* i u njoj predstavio svoju tezu o prirodnom pravu i pravu na vlasništvo, teško da je išta u tolikoj mjeri moglo šokirati englesku aristokraciju 17. stoljeća. Njegova liberalna teza da posjedovanje, pa samim time i pravo na apropijaciju vlasništva, prethode drugim pravima, vlasti i državi “budući da vlada nema neki drugi cilj osim očuvanja svojine” (Locke, 2002: § 94, str. 282) i da je samim time njezina uloga veoma “minimalna”, tek tolika da očuva posjed i pravo na njega,¹⁰ bila je za ono vrijeme izrazito revolucionarna. U određenom smislu riječ je o buržoaskom odgovoru na feudalističko poimanje prava, uvođenje uloge rada u koncept posjedovanja, nasuprot apsolutizmu i njegovoj hereditarnoj tradiciji.

Lockeova socijalna filozofija nije bila intrigantna publici samo u svoje vrijeme, veoma je zanimljivo da ona punu popularnost i utjecaj stječe u okviru devetnaestostoljetne liberalističke teorije.¹¹ Toj popularnosti je bez daljnjega doprinijela činjenica da je Lockeova teorija u bitnom smislu nadilazila svoje vrijeme i zapravo osigurala inicijalne

¹⁰ O implikacijama koncepta “minimalne države” više sam pisala u: Čakardić, 2012.

¹¹ Za veoma zanimljiv prikaz historije liberalizma od Lockea preko Burkea, Tocquevillea, Constanta do Benthamu i Sieyèsu usp. Losurdo, 2011. Autor analizira i neke Lockeove prethodnike i suvremenike iz političkog, dakle, ne isključivo teorijskog života pitajući se je li zbog njihovih konkretnih “protoliberalnih” političkih doprinosa opravdano Lockea smatrati “ocem liberalizma”. To je ujedno i razlog zašto Losurdo u svojoj studiji inzistira na distinkciji pojmova “liberalističko društvo” i “liberalistička teorija”, smatrajući oba ključnima za raspravu o historijatu liberalizma.

teorijske alatke za razumijevanje historije kapitalizma, tj. “tranzicije” iz feudalističkog u kapitalistički način proizvodnje.¹² Kada to tvrdimo, imamo u vidu da je Lockeova filozofija veoma angažirano odgovarala na novonastalu klasnu strukturu građanskog društva neposredno nakon Engleske revolucije. U određenom smislu, Locke svojom teorijom vlasništva kao rezultata nečijeg rada i “truda” uvelike doprinosi usponu kapitalizma i afirmaciji prava na beskonačnu akumulaciju kapitala. Pokušajmo u nastavku razraditi ovu tvrdnju, usmjeravajući time analizu Lockeove socijalne filozofije prema materijalističkoj kritici.

“Drugu raspravu” Locke započinje tezom kako su svi ljudi prirodno jednaki i neovisni (Locke, 2002: § 4, str. 237). Pored ostaloga, ta je osnova njegove filozofije prava trebala poslužiti kao odgovor na apsolutističke stavove koje Robert Filmer zastupa u *Patriarchi* (1680), napose kada je riječ o razumijevanju prirode odnosa između Kralja i njegovih podanika. Taj se odnos reflektira, kako to Filmer razumijeva, i u hijerarhijskoj nadređenosti oca svojim članovima obitelji. Oba primjera dio su istog argumentacijskog lanca kojim se brani stav da je kraljeva volja osnova svih odnosa, kao i onaj da je upravo kralj instanca koja darivanjem nekome omogućuje privatni posjed. Locke se tome duboko suprotstavljao. Prema njegovom modernom shvaćanju, posjed se može steći. On je u svojoj teoriji inzistirao na tvrdnji da Bog nije “darovao” vlasničko pravo isključivo monarhistima. Ne samo da privatno posjedovanje prethodi uspostavi vlasti, već je ono osigurano prirodnim zakonom i doktrinom prirodnih prava.

U poglavlju o vlasništvu Locke dopunjava svoju inicijalnu teoriju prirodnog prava kojom razvija svoju antiapsolutističku argumentaciju. Njezin temelj sastoji se od elaboracije principa da svaki čovjek ima pravo na svoju osobu što će poslužiti kao premisa za uspostavu svih drugih prava: “[S]vaki čovjek ima svojinu nad svojom vlastitom ličnošću; izuzev njega na tome niko drugi nema pravo” (isto: § 27, str. 251). Rečenica kojom Locke otvara 26. paragraf poglavlja s raspravom o vlasništvu glasi: “Bog [...] je dao svet svim ljudima kao zajedničko dobro” (isto: § 26, str. 250). No, ako bismo ovu rečenicu iščupali iz cjeline teksta, moglo bi nam se učiniti da ovakav pristup zajedničkim dobrima ima cilj poništiti instituciju privatnog vlasništva temeljenu na pravu na svoju osobu. To nije ni u kojem slučaju Lockeova intencija, naprotiv. U slijedu netom citirane rečenice Locke nastavlja: “ta-

12 Inicijalne teze rasprave o tzv. “velikoj tranziciji” možemo naći u: Dobb, 1946.; Dobb i Sweezy, 1950; Aston i Philipin, 1985.

kođe im je dao um da ga upotrebljavaju radi najbolje koristi za život i udobnost” (isto, § 26, str. 250). Prema Lockeu, dakle, svijet inicijalno pripada svima zajedno (*everyone in common*) ali svaki pojedinac ima pravo uzeti određeni dio zajedničkog vlasništva i učiniti ga svojim, to je razumno i opravdano prirodnim zakonom. Metafizička koncepcija prava, koju Locke izvodi iz prava na svoju osobu, postaje veoma problematičnom ako uzmemo u obzir način na koji Locke opravdava aproprijaciju određene količine zajedničkog posjeda. Skraćeno govoreći, velika priča o postanku privatnog vlasništva kod Lockeja počiva na “prešutnom konsenzusu”:

[N]astojat [ću] da pokažem kako bi ljudi mogli doći do toga da imaju “svojinu” na pojedinim delovima onoga što je Bog dao ljudima na zajedničku upotrebu, i to bez izričitog ugovora svih učesnika u zajedničkoj upotrebi. (Isto, § 25, str. 250)

Problem “prešutnog konsenzusa” ima svoju dugu historijsku liniju, inicijalno naznačenu još u Rimskom pravu u konceptu “prešutne deklaracije o volji” (usp. Furner, 2010). No, bez daljega, Locke je u 119. paragrafu “Druge rasprave” primjenu ovog konsenzusa, u odnosu na “izričiti”, pogurao u sam epicentar političke teorije, ukazavši na dužnosti “autora ugovora” prema zakonima (isto, § 119, str. 295). Najveći problem teorije političkog pristanka na temelju prešutnog konsenzusa nije naprosto u njegovoj ograničenoj primjeni, već neodrživosti. Uvodeći “prešutnost” u političke dogovore, dolazimo u opasnost da deklaracije o pravima pretvaramo u fikciju. Ako prešutni ugovor stoji iza prava na privatno vlasništvo, tada osnova argumentacije njegovog podrijetla leži u fikciji, mitu. Marx je, analizirajući pojavu privatnog vlasništva kao rezultata “raspadanja feudalizma” i “oslobađanja elemenata kapitalizma”, sumirao njegove izvore nalazeći ih u “tajni” tzv. prvobitne akumulacije kapitala (Marx, 1947: glava 24). *Grundrisse* je otvorio kritikom metafizičkih pretpostavki individualnih prava i podrijetla građanskog društva, ironično se referirajući na “estetski privid malih i velikih robinzonada”, dakle društvenih ugovora (Marx, 1977: 7 i dalje). To je onaj dio gorke i zatajene priče o postanku građanskog društva, privatnog vlasništva i “krotkoj” političkoj ekonomiji koji se temelje na eksproprijaciji seljaštva sa zemlje, na “osvajanju, podjarmljivanju, pljački i ubijanju, jednom riječi nasilju.” (Marx, 1947: glava 24, str. 639)

Kada čitamo Lockeja, nigdje nećemo naći ovu materijalističku pozadinu priče o vlasništvu. Bilo da je riječ o namjernom zaobilaženju

ove teme ili, manje vjerojatno, da Lockeu te činjenice nisu bile poznate, Lockeova nas teorija uvjerava da je privatno vlasništvo primjereno specifičnoj ljudskoj prirodi. Ta ontologija implicira da privatno vlasništvo i kapitalizam nisu historijski rezultat već polazna točka historije, kao od prirode dani uvjeti društva. To se posebice daje ilustrirati na Lockeovoj problematizaciji zajedničkog posjeda (*property in common*) čija elaboracija počiva na tezi da je mogućnost prisvajanja dijela zajedničke zemlje utemeljena na prirodnom pravu i prirodnom zakonu. Treba imati na umu da ovdje nije riječ o nekom tipu komunalno organiziranog posjedovanja nalik onome kod primitivnih zajednica. Lockeovo shvaćanje zajedničkog posjeda naprosto označava odsustvo ikakvog posjedovanja, odnosno otvorenu mogućnost individualne apropijacije zemlje. Tu je naglasak na manjku organizacije u pitanjima privatnog posjedovanja koje je prethodilo formiranju post-feudalističkog društva. Osnova Lockeove teorije vlasništva bazira se na metodološkom individualizmu koji mu je nužan budući da preko njega — osim što opravdava prirodno pravo na vlasništvo — definira i ulogu vlasti. Individualno pravo na vlasništvo prethodi uspostavi društva i vlasti, a upravo je očuvanje imovine ili posjeda racionalni razlog uspostave države.

Privatno vlasništvo ne slijedi iz zajedničke suglasnosti, već iz prirodnog prava. To da ljudi imaju izričito pravo na posjed svoje vlastite osobe Locke razvija u sljedećem smjeru:

Možemo reći da su rad njegovog [čovjekovog¹³] tela i delo njegovih ruku s pravom njegovi. Što god tada uzme iz stanja koje je pružila i u njemu ostavila priroda, on je tome dodao svoj rad i pridodao nešto što je njegovo vlastito, čime je to učinio vlastitom svojinom. (Locke, 2002: § 27, str. 251)

Ovu teoriju tumačimo tako da posjedovanje svoje vlastite osobe i vlasništvo koje pojedinac stječe u svojem radu, prema Lockeovom razumijevanju, postaju izvor vlasništva u stvarima i zemlji. Riječ je o vrlo specifičnom konceptu radne teorije vrijednosti.

b) Lockeova radna teorija vrijednosti

Lockeovu radnu teoriju vrijednosti ili teoriju apropijacije možemo

13 Kada Locke govori o “čovjeku”, riječ je gotovo uvijek o muškarcu. Usp. Pateman, 2000: 99 i dalje. Također usp. i feministički prilog diskusiji o Lockeovom odnosu prema ženama: Meiksins Wood, 2012: 265–266.

sažeti na sljedeći način: kada čovjek “umiješa svoj rad” u nešto ili bilo što promijeni od njegova prirodnog stanja, to postaje privatno vlasništvo nekog konkretnog pojedinca. Dodana vrijednost ovoj teoriji slijedi iz teze da Bog nije dao zemlju ljudima na opće korištenje kako bi je zanemarili ili rasipali. Nije opravdano, niti moralno, imati pravo na neki posjed ako se njime ne upravlja “radišno” i “racionalno”. Bog je dao zemlju vrijednim pojedincima kako bi svojim radom “unaprijedili” (*to improve*) vrijednost zemlje, njezinu korisnost i produktivnost. Osim što je ovdje riječ o postuliranju razlika među pojedincima koja se temelji na tezi o “radišnom” (*industrious*) pojedincu koji će svoju političku subjektivnost crpiti iz posjedovanja, a pravo na akumuliranje i apropijaciju posjeda izvoditi iz rada, Locke će veoma eksplicitno u okviru pred-industrijskog modusa vlasništva u osobnoj formi formulirati temelje za kasniju, “zrelu” afirmaciju kapitalističkog načina proizvodnje. Tako postavljena filozofija individualizma pretpostavlja kako i “obični” ljudi, ako su marljivi, vrijedni i racionalni, mogu napredovati u svojem položaju i realizaciji vlastitih potencijala. To nam i nije toliko strano budući da to Lockeovo načelo “poduzetničkog duha” nalazimo u samim temeljima suvremene neoliberalističke doktrine (usp. Robin, 2011; Mirowski i Plehwe, 2009; Mirowski, 2013; Losurdo, 2011).

Kako bi moralno opravdao pravo na privatno vlasništvo, Locke će svojom elaboracijom gotovo pionirski najaviti radnu teoriju vrijednosti: [R]ad je stvorio razliku između njih [ljudi] i zajedničkog dobra, i dodao im nešto više od onoga što je priroda, zajednička mati svega, učinila; i tako su oni postali njegovo privatno pravo. (Locke, 2002: § 28, str. 251)

Ono što ćemo kasnije čitati u teorijama klasične političke ekonomije, kod A. Smitha i D. Ricarda, kao i u verziji Marxove kritike, već je prisutno u Lockeovim argumentacijama koje povezuju pravo na privatno vlasništvo, rad i proizvodnju viška vrijednosti. Opravdanje za apropijaciju dijela zajedničkog vlasništva u prirodnom stanju koje postaje nečijim privatnim vlasništvom Locke nalazi u tri razloga: egzistencijalni, utilitarni i radni:

1. Egzistencijalni — ljudi moraju jesti i samoodržavati se. Kako bi jeli, ljudi “nužno” moraju aproprirati zajedničko vlasništvo i učiniti ga svojim vlastitim. Dakle, pravo na privatno vlasništvo slijedi iz prava na život.
2. Utilitarni — prisvajajući neko zajedničko vlasništvo, pojedinci ne uzimaju jedan od drugoga. Budući da zajednički neobrađeni posjed

propada i na taj način ne doprinosi boljem životu ljudi, važno je prisvojiti ga. Uz to, zajednička, nekultivirana zemlja manje je produktivna (daje manju količinu dobara) nego ona koju posjeduje neki pojedinac. Stoga, apropirani posjed ne samo da je produktivniji od zajedničkog, već od njega društvo u cjelini ima više koristi.

3. Rad — je osnova za prisvajanje zemlje. To što posjedujemo svoju osobu, zapravo znači da posjedujemo vlastitu radnu snagu.

Uz sva tri navedena razloga koja se daju izlučiti iz Lockeove teorije vlasništva, postoje i dva limitirajuća elementa aproprijacije koji su diktirani razumom (usp. Birdal, 2007). Prvi se tiče prava na prisvajanje zemlje u onim uvjetima koji nisu “skućeni” i slijedi iz principa jednakosti koji je garantiran prirodnim zakonom. Riječ je o slučaju kada zemlje ima “dovoljno” za sve i “gde drugima zajedno preostaje dovoljno i isto tako valjano” (Locke, 2002: § 28, str. 251). Drugi se tiče problema “kvarljivosti” robe:

Onoliko koliko neko može da upotrebi radi neke životne koristi pre no što se pokvari, u toj meri može svojim radom da uspostavi svojinu na tome. Sve što je izvan ovoga veće je od njegovog udela i pripada drugima. (Isto, § 31, str. 252–253)

Ovdje nije riječ o ograničenju koje se temelji na principu jednakosti već tvrdnji da “Bog ništa nije stvorio da čovek pokvari ili uništi” (isto, § 31, str. 253). Macpherson u svojoj veoma važnoj i po mnogočemu pionirskoj knjizi tvrdi kako su Locke u ograničenja od ključne važnosti kada razvija svoju argumentaciju za teoriju prirodnih prava (Macpherson, 1981). No, čim prijeđe na opravdanje privatnog vlasništva, polazeći od prirodnih prava i prirodnih zakona, Locke otklanja sva ograničenja za vlasnička prava i prelazi na argumentaciju kojom brani pravo na neograničenu akumulaciju kapitala (isto, 175–191). Stoga je teško zamisliti kako velike akumulacije i “imovinske” nejednakosti mogu biti konzistentne s onim što je Locke prethodno pretpostavio u vidu ograničenja i prirodnog zakona. Dakako, Locke ima rješenje i za ovaj problem nekonzistentnosti. U razvoju ljudskog društva postoji jedna invencija koja utječe na sve: novac. Izumom novca ograničenja u vidu “kvarljivosti” i “dovoljnosti” prestaju biti osnovni princip aproprijacije jer novac omogućuje ljudima da akumuliraju više nego što im je potrebno, odnosno više od onoga što mogu sami potrošiti (Ince, 2011). Tamo gdje još važi staro pravilo, tj. gdje se ljudi ne služe novcem, tamo postoje velike površine koje ničemu ne služe i “to se

retko može dogoditi kod onog dela ljudi koji se saglasio da upotrebljava novac” (Locke, 2002: § 45, 259).

Raspravljajući o ovoj temi Meiksins Wood uzima u obzir neka važna polazišta koja je Macpherson postavio u svojoj knjizi ali naglašava kako je raspravu o novcu, ili generalno Lockeovu političku teoriju, potpuno pogrešno razmatrati izvan konteksta tranzicije iz feudalističkog u kapitalistički način proizvodnje ili da se ne ustanove “izvori” kapitalizma, kako je to s propustom učinjeno u *Političkoj teoriji posjedničkog individualizma* (Meiksins Wood, 1978; 1981; Kennedy, 2012). Autorica s punim pravom naglašava implikacije Lockeove teorije koje se u studijama izvan marksističke interpretacijske tradicije rijetko uzimaju u obzir:

Poglavlje o vlasništvu ima važno političko značenje za Locke, ali ono također ima implikacije koje sežu daleko izvan svojih posljedica za njegovu teoriju politike. Poglavlje predstavlja važno revidiranje cijele ideje vlasništva; i to revidiranje nam nešto govori o stvarnim povijesnim procesima koji su se odvijali u Engleskoj, razvoju kapitalizma i njegovih distinktivnih odnosa vlasništva. (Meiksins Wood, 2016: 81)

U Lockeovoj socijalnoj filozofiji uz ideju “ograđivanja” (*enclosure*) zemlje kao osnovnog principa apropijacije, nalazimo još jedan koji je ključan za formiranje njegove argumentacije o vlasništvu i radnoj teoriji vrijednosti. Riječ je o procesu “unaprjeđivanja” (*improvement*). Locke nas u poglavlju o vlasništvu pokušava uvjeriti kako zemlja postoji ne bismo li je aproprirali i učinili produktivnijom i korisnijom. On inzistira na tome da većina vrijednosti koja se crpi iz zemlje ne dolazi iz prirode, nego iz rada i unaprjeđivanja. Sukladno tome, njegova radna teorija vrijednosti implicira kako rad utiskuje različite vrijednosti u stvari, naglasak je na razmjenskoj, a ne uporabnoj vrijednosti. U čemu je ključni problem ovog Lockeova pristupa, na što nas upozorava materijalistička analiza njegove filozofije?

Iako Locke tvrdi da pojedinac svojim radom stječe pravo na privatno vlasništvo, on također dodaje da taj rad ne mora nužno biti njegov vlastiti. Štoviše, to može biti rad neke osobe koju smo unajmili da za nas nešto obavlja, ili više osoba, čime u svakom slučaju nestaju prepreke za velikim akumulacijama. Ono što napose dovodi u pitanje konzistentnost Lockeove teorije jest argumentacijska rupa između njegove izvorne forme prava “proizvođača” na prisvajanje zemlje na kojoj radi, u odnosu na kasniju razradu teorije vlasništva koju inovira

tako što afirmira pravo “uposlenika” na aproprijaciju tuđeg rada. Drugim riječima, nema direktne veze između rada i vlasništva jer jedna osoba može prisvojiti rad druge. U Lockeovim *Dvjema raspravama* ne postoji razrada ovog “naknadnog” prava. Ono je naprosto tu.

No, s jednim nema sumnje, uvođenjem “argumenta busenja” u poglavlju o vlasništvu, Locke čini veliki zaokret u socijalnoj filozofiji i generalno društveno-političkoj teoriji. U kontroverznom 28. paragrafu Locke navodi:

[T]rava koju je moj konj popasao, travnato busenje koje je moj sluga pokosio i ruda koju sam iskopao na nekom mestu gde na njih imam pravo zajedno sa drugima — postaju moja svojina bez nečijeg prenosa vlasništva ili saglasnosti. (Lok, 2002: § 28, str. 251–252)

Premda je ovoj rečenici moguće prići iz različitih smjerova, čini nam se da je analogija između “sluginog pokošenog busenja” i “rude koju sam iskopao” iznimno zanimljiva. Referirajući se na “argument busenja”, Meiksins Wood tvrdi da na taj način Locke nije samo afirmirao pravo “gospodara” da prisvoji rad svojeg sluga, već da to prisvajanje u načelu nije drukčije od radne aktivnosti samog sluga (Meiksins Wood, 2016: 81). Dakle, između prisvajanja i konkretnog rada postoji odnos jednakosti. I ne samo to. Kako smo i u više navrata do sada isticali, zemljoposjednik koji unapređuje vrijednost neke zemlje, zasigurno je i marljiviji od sluga koji na njoj radi, i utoliko i moralniji.

Zadržimo se još malo na ovom problemu jer njime razotkrivamo specifičnost kapitalističkog razumijevanja pojma proizvodnje i njegovu uobičajenu suvremenu upotrebu. Kada danas, primjerice, ekonomske *mainstream* tiskovine izvještavaju o “proizvođačima”, zasigurno ne misle na radnike. Oni govore o poslodavcima kojima se pripisuje “proizvodnja”. Unatoč činjenici da smo se toliko navikli na ovaj tip diskursa, treba imati na umu da su vrlo specifični historijski uvjeti bili potrebni kako bi njegova upotreba zaživjela. Meiksins Wood naglašava:

Tradicionalne vladajuće klase, u pretkapitalističkom društvu, pasivno prisvajajući rente od zavisnih seljaka, nikada ne bi o sebi mislile kao o “proizvođačima”. Vrsta prisvajanja koja se može zvati “proizvodnom” jest distinktivno kapitalistička. Ona implicira da se vlasništvo koristi aktivno, ne za “vidljivu potrošnju”, već za ulaganje i povećavanje profita. (isto, 82)

Za razliku od feudalističkog načina proizvodnje gdje su aristokrati-rentijeri stjecali bogatstvo prinudom ili silom kako b izvukli više

viška rada od direktnih proizvođača, ili preko “jeftine kupnje i skupe prodaje”, kako su to činili pretkapitalistički trgovci, kapitalistički način proizvodnje primarno se bazira na povećanju produktivnosti rada. Upravo ovaj princip, u kojem se “rad” spaja s proizvodnjom profita, služi nam kao ulazna točka za materijalističko tumačenje Lockeja kao možda prvog mislioca koji je postavio sustavnu teoriju vlasništva upravo prema tim kapitalističkim principima. I još naglašenije, njegove teze o vlasništvu možemo bez većih poteškoća čitati kao presliku Engleske i njezine klasne strukture u ranoj fazi agrarnog kapitalizma i prvih akumulacija kapitala (Wood, 1988). Pokušajmo ovaj rad zaključiti upravo na tragu te tvrdnje.

Prema zaključku: agrarni kapitalizam i Locke

Kapitalizam je nastao u Engleskoj (Brenner 1985; Meiksins Wood, 1991; Comninel, 2000). Marx navodi:

Mada prve početke kapitalističke proizvodnje zatječemo sporadično još u 14. i 15. stoljeću u nekim gradovima oko Sredozemnog mora, *kapitalistička epoha* otpočinje tek u 16. vijeku. [...] Njena historija je u svakoj zemlji drukčija i razne njene faze teku drukčijim redom i u različitim historijskim epohama. Klasičan oblik ima ona samo u Engleskoj [...]. (Marx, 1947: glava 24, str. 641)

Ovaj dio teksta može poslužiti kao posve jasan odgovor na često postavljano pitanje zašto je Marx svoja istraživanja temeljio na engleskom modelu kapitalizma. Da to tako kažemo, išao je od početka. Na tragu Marxovih analiza o izvorima kapitalizma Robert Brenner navodi kako je Engleska u historijskom i geografskom kontekstu prvi primjer kapitalističkog sistema koji se u svojoj ranoj formi razvio kao agrikulturni način proizvodnje.¹⁴ U tom smislu, klasični devetnaestostoljetni industrijski kapitalizam i društveni odnosi koji se formiraju iz njegovog specifičnog načina proizvodnje nisu nastali “najednom” već su se razvijali stoljećima prije nego što su poprimili oblik specifičan za svoju zrelu i kompleksnu fazu razvoja. Skraćeno govoreći, klasični kapitalizam svoje korijene ima u Lockeovoj Engleskoj (Wood, 1988: 92).

14 Pored ove teze, autor naglašava da čak ni Nizozemska republika — koja je u ranom modernom periodu razvila progresivnu tržišnu agrikulturu — nije uspjela formirati integriranu kapitalističku ekonomiju, već je, kao i druge europske ekonomije, podlegla stagnaciji i krizi 17. stoljeća. Jedino je Engleska uspjela izgraditi samoodrživ ekonomski rast i industrijski razvoj (usp. Brenner, 1985).

Osim što ovom tvrdnjom diskusiju o Lockeu direktno smještamo u socijalno-historijski kontekst, njome također još jednom naglašavamo ključne elemente materijalističke analize Lockeove političke teorije kako smo ih izložili u prethodnim dijelovima rada: filozofija prava na privatno vlasništvo i radna teorija vrijednosti. Ono što bismo u materijalističkoj analizi Lockeove filozofije trebali tražiti, pored brojnih drugih tema, to su one elaboracije kojima je odgovarao na specifičan historijski moment u kojem se inicijalno oblikuju društveno-politički uvjeti za razvoj agrarnog kapitalizma. Imajući to u vidu, mora nam biti jasno da u Lockeovoj teoriji ne možemo tražiti deskripciju konačne forme kapitalizma ili precizne nagovještaje njegovog razvoja. U najboljem slučaju, Lockeovu socijalnu filozofiju možemo tumačiti kao reakciju na tranziciju iz feudalizma u rani agrarni kapitalizam i afirmaciju novonastajućih promjena društvenih odnosa koji iz nje nastaju.

Jedino se u Engleskoj kapitalizam pojavio već u ranom modernom periodu, s dobro razvijenim, centraliziranim i integriranim nacionalnim tržištem. Druge kapitalističke ekonomije će nakon engleskog zamaha nastajati u odnosu na izvorni model, a međunarodna tržišna konkurencija pomalo ali sigurno će utjecati na novu strukturnu logiku kapitalizma (Meiksins Wood, 1991). U svojoj veoma važnoj studiji *The Myth of 1648* Beno Teschke će detaljno izložiti historijski i geografski pregled razvoja “nove logike” društvenih odnosa i uvjerljivo argumentirati zašto su međunarodni odnosi ključni za razumijevanje moderne ekonomije i države, odnosno tranzicije iz apsolutizma u kapitalizam (Teschke, 2003). Njegov historijsko-materijalistički pristup koji inzistira na lociranju ranih početaka kapitalizma je utoliko važan što upozorava kako je formiranje prvih modernih država bitno ovisilo o dinamici međunarodnih odnosa i vojnoj geopolitici iza kojih stoji razvoj ranog tržišta. Za razliku od francuskog “razvijenog” modela kapitalizma koji je gradski, buržoaski fenomen, u Engleskoj je kapitalizam nastao na selu, a predvodi ga zemljoposjednička aristokracija. Iako je kapitalizam agrarnog, a ne urbanog podrijetla, na engleski primjer često gledamo kao na “bastardnu” formu uokvirenu “pred-modernim” oblikom države, kako to Meiksins Wood opisuje, kao na “nesavršen, nezreo, nedovoljno moderan i veoma neobičan [...] kapitalizam” (Meiksins Wood, 1991: 1).

Jedna od intencija ovog rada bila je ukazati na specifičnost engleskog kapitalizma koji je nastao gotovo slučajno, zaobilaznim putem, ne kao buržoaski fenomen s “racionalnom” i glatko uređenom državom na usluzi kako će to biti slučaj s ostalim europskim kapitalizmima. Taj

nam materijal primarno služi kao osnovna analitička građa u okviru socijalne historije Lockeove filozofije i njegove teorije o vlasništvu. Rasprava o feudalizmu i “usponu” kapitalizma, u okviru materijalističke analize, mora biti ključna za diskusiju o sedamnaestostoljetnoj socijalnoj filozofiji, o renesansi, reformaciji, prosvjetiteljstvu, baš kao i za tumačenje Lockeove socijalne filozofije.

Diskusije o privatnom vlasništvu u Lockeovo su vrijeme imale značaj i izravnog praktičnog pitanja, tu se nije radilo “tek” o filozofskoj dimenziji rasprave. Lockeov diskurs o “unaprjeđivanju” nije bio usamljeni primjerak ovog pristupa temi o vlasništvu. Locke je zapravo, upozorava Meiksins Wood, oponašao znanstvenu literaturu posvećenu tehnikama agrikulture koja je cvala u Engleskoj u to vrijeme i koja je u velikoj mjeri potjecala iz Kraljevskog društva i grupa učenih ljudi s kojima su Locke i grof Shaftesbury bili usko povezani¹⁵ (Meiksins Wood, 2016: 83). I ne samo to. Locke je snažno utjecao na “aproprijacijski trend”, njegove brojne reference u prilog tezi o problemu “zapuštene”, “bezvrijedne”, zajedničke zemlje i njegove pohvale upućene vrijednim pothvatima prisvajanja i ograđivanja dijelova zajedničke zemlje imali su snažan odjek u Engleskoj 17. stoljeća. To je bilo vrijeme kada se pomalo etablirala nova kapitalistička definicija prava na vlasništvo koja je pobijala stare forme, kako u teoriji tako i u praksi. Najvažnija novina ove velike promjene osjećala se u činjenici da je mogućnost posjedovanja i povećanje produktivnosti zemlje postao razlog za isključivanje drugih prava. Metafizičke konotacije prava, jednakosti i slobode nastaju kao konzekvenca stvarne materijalističke forme prava, individualnog prava na vlasništvo (usp. A. Wood, 1972). Hegel nas uči da kronologija pojave građanskog društva i političkih prava ide ovim redom: iz individualizma i vlasničkog prava slijede sva druga prava i slobode. Dovršenje idealizma države bilo je istovremeno dovršenje materijalizma građanskog društva, da parafraziramo Marxovu interpretaciju Hegela (Marx, 1979: 119).

Malo po malo, princip “unaprjeđivanja” je centrirao ulogu razmjenske vrijednosti u razvoju tržišta i pogurao model potraživanja kao dominantni oblik trgovine koji je zadobio prednost u odnosu

15 Locke je radio kao tajnik grofa Shaftesburyja, a potom kao kancelar državne riznice. Bio je tajnik Vijeća za trgovinu i plantaže (1673–1674.) i član Odbora za trgovinu (1696–1700.), odgovoran za američke kolonije. Bio je veliki ulagač u engleskoj trgovini robljem preko trgovačkih udruženja “Royal African Company” i “Bahama Adventurers”. Za detaljniji pristup ovoj problematici usp. Ince, 2012.

na tradicionalne i običajne principe. Već će u 18. stoljeću ovaj princip aproprijacije uz aktivno sudjelovanje parlamenta jako osnažiti i ubrzati dalje procese ograđivanja, a razlozi ograđivanja i unaprjeđivanja navodit će se kao osnovni argumenti gašenja tradicionalnih prava, zajedničkih prava i uvođenja privatnog prava na vlasništvo. Koliko se dobro Lockeova teorija o vlasništvu i radna teorija vrijednosti uklapaju u procese eksproprijacije seljaštva sa zemlje i kolonijalni razvoj kapitalizma?¹⁶ Kako se Lockeova filozofija postavlja u kontekstu sedamnaestostoljetne klasne strukture engleskog društva, antagonizma vlasnika nad sredstvima proizvodnje i najamnih radnika? I, pitanje kojemu se ovdje nismo dovoljno posvetili ali koje nužno zahtijeva daljnje istraživanje: koje su implikacije Lockeove filozofije prava na vlasništvo u kontekstu tranzicijskih promjena strukture porodice/obitelji za socijalno-materijalni položaj žena?¹⁷ Koji bi argument bolje afirmirao kapitalistički način proizvodnje od argumenta o ograđivanju i unaprjeđivanju, ili od argumenta da zajednica prosperira tek ukoliko se dobra apropiraju i oduzimaju iz zajedničkog posjeda?

Uz ova pitanja koja slijede iz materijalističke interpretacije Lockeove filozofije, dodajmo i ovo: osnovna načela liberalizma vuku svoje korijene upravo iz Lockeovog korpusa. Lockeova vrlo blijeda i plitka liberalistička definicija politike kao zaštitnice buržoaskih ekonomskih interesa “instalirala je svojevrсну bombu u samom srcu liberalističkog poretka”, kako to Ishay Landa slikovito prikazuje (Landa, 2012: 29). Samo jedno od brojnih kompleksnih pitanja socijalno-historijske analize Lockeove teorije može biti i ovo: ako je Locke aktivno zagovarao eksproprijaciju, kolonizaciju i porobljavanje, kakve implikacije ima njegova teorija ne samo za rani kapitalizam već i ideologiju liberalizma koja stoji u samim temeljima modernog svjetskog poretka i njegovih proklamiranih “univerzalnih sloboda”? ■

16 U ovom kontekstu svakako je uputno razmotriti i Lockeovo opravdavanje robovlasništva izloženo u IV. poglavlju “Druge rasprave”. O kolonijalnim implikacijama Lockeove teorije prirodnog prava i prava na privatno vlasništvo vidi: Arneil, 1994 i 1995; Farr, 1986 i 2008.

17 Za feminističku analizu strukturnih promjena obitelji u okviru tranzicije iz feudalizma u kapitalizam usp. Secombe, 1995a i 1995b; Meiksins Wood, 1995.

Bibliografija:

- Altman, William H.F, *The German Stranger*. Leo Strauss and National Socialism, Lexington Books, Lanham: 2011.
- Arneil, Barbara, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*, Clarendon Press, Oxford: 1995.
- Arneil, Barbara, "Trade, Plantations, and Property: John Locke and the Economic Defense of Colonialism", *Journal of the History of Ideas*, 55/1994 (4), str. 591–609.
- Aston, T. H. i Philipin, C. H. E. (ur.), *The Brenner Debate*, Cambridge University Press, Cambridge: 1985.
- Birdal, Murat, "Locke's Theory of Property and Its Marxist Critique: Locke and Marx on Property Rights and Individual Liberties", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 57/2007 (1), str. 39–61.
- Brenner, Robert, "The Agrarian Rootes of European Capitalism", u: T. H. Aston i C. H. E. Philipin (ur.), *The Brenner Debate*, Cambridge University Press, Cambridge: 1985.
- Brenner, Robert, *Merchants and Revolution: Commercial Change, Political Conflict, and London's Overseas Traders, 1550–1653*, Verso, London: 2003. [1993.]
- Chibber, Vivek, "The English Revolution", u: *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, Verso, London: 2013.
- Clark, Johnathan Ch. D., *English Society, 1660–1832. Religion, Ideology and Politics During the Ancien Régime*, Cambridge University Press, Cambridge: 1985.
- Clark, Jonathan Charles Douglas, *Revolution and Rebellion: State and Society in England in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Cambridge University Press, Cambridge: 1986.
- Comninel, George, "English Feudalism and the Origins of Capitalism", *The Journal of Peasant Studies*, 27/2000 (4), str. 1–53.
- Čakardić, Ankica, "Minimalna država i neoliberalne strategije kapitalizma", u: Jadžić, Maljković i Veselinović (ur.), *Kriza, odgovori, Levica*, Rosa Luxemburg Stiftung, Beograd: 2012, str. 159–179.
- Dobb, Maurice, *Studies in the Development of Capitalism*, Routledge and Kegan Paul, London: 1946.
- Dobb, Maurice, *The Transition from Feudalism to Capitalism*, Science and Society, New York: 1963.
- Farr, James, "Locke, Natural Law, and New World Slavery", *Political Theory*, 36/2008 (4), str. 495–522.
- Farr, James, "'So Vile and Miserable an Estate': The Problem of Slavery in Locke's Political Thought", *Political Theory*, 14/1986 (2), str. 263–289.

- Furner, James, "Tacit Consent Without Political Obligation", *Theoria*, 57/2010 (124), str. 54–85.
- Hill, Christopher, *The English Revolution 1640*, Lawrence and Wishart, London: 1940.
- Hobsbawm, E. J., "The General Crisis of the European Economy in the 17th Century", *Past and Present*, 5/1954, str. 33–53.
- Hobsbawm, E. J., "The General Crisis of the European Economy in the 17th Century", *Past and Present*, 6/1954, str. 44–65.
- Ince, Onur Ulas, "Colonial Capitalism and the Dilemmas of Liberalism: Locke, Burke, Wakefield and the British Empire", <https://wpsa.research.pdx.edu/meet/2012/ince.pdf>, pristup 15. 08. 2016.
- Ince, Onur Ulas, "Enclosing in God's Name, Accumulating for Mankind: Money, Morality, and Accumulation in John Locke's Theory of Property", *The Review of Politics*, 73/2011, str. 29 –54.
- Kennedy, Geoff, "Capitalism, Contextualisation and the Political Theory of Possessive Individualism", https://www.researchgate.net/publication/275276913_CAPITALISM_CONTEXTUALISATION_AND_THE_POLITICAL_THEORY_OF_POSSESSIVE_INDIVIDUALISM, pristup: 15. 08. 2016.
- Kennedy, Geoff, *Diggers, Levelers, and Agrarian Capitalism. Radical Political Thought in Seventeenth Century England*, Lexington Books, Lanham: 2008.
- Kennedy, Geoff, "Radicalism and Revisionism in the English Civil War", u: Mike Haynes i Jim Wolfreys (ur.), *History and Revolution: Refuting Revisionism*, Verso, London: 2007.
- Landa, Ishay, *The Apprentice's Sorcerer. Liberal Tradition and Fascism*, Haymarket Books, Chicago: 2012.
- Locke, John, *Pismo o toleranciji*, Srpsko narodno vijeće, Zagreb: 2015. [1689.]. Prevela Naziva Savčić.
- Locke, John, *The Selected Political Writings of John Locke*, Sigmund, Paul E. (ur.), W. Norton & Company, New York: 2005.
- Lok, Džon [John Locke], *Dve rasprave o vladi*, Utopija, Beograd: 2002. [1690.]. Preveo Kosta Čavoški.
- Losurdo, Domenico, *Liberalism. A Counter-History*, Verso, London: 2011 [2006].
- MacLachlan, Alastair, *The Rise and Fall of Revolutionary England. An Essay on the Fabrication of Seventeenth-Century History*, Palgrave Macmillan, London: 1996.
- Macpherson, Crawford Brough, *Politička teorija posjedničkog individualizma*, Centar društvenih djelatnosti Saveza socijalističke omladine Hrvatske, Zagreb: 1981. [1962.]. Prevela Anita Kontrec.

- Marx, Karl, *Kapital. Kritika političke ekonomije I*, Kultura, Zagreb: 1947. Preveli Moša Pijade i Rodoljub Čolaković
- Marx, Karl, *Prilog jevrejskom pitanju*, u: A. Dragičević, V. Mikecin i M. Nikić (ur.), *Glavni radovi Marxa i Engelsa*, Stvarnost, Zagreb: 1979. Preveo Stanko Bošnjak.
- Marx, Karl, *Temelji slobode. Osnovi kritike političke ekonomije (Grundrisse)*, Naprijed, Zagreb: 1977. Preveli B. Petrović, G. Petrović, M. Pijade.
- Meiksins Wood, Ellen, "C.B. Macpherson: Liberalism and the Task of Socialist Political Theory", *Socialist Register* 15/1978, str. 215–240.
- Meiksins Wood, Ellen, "Capitalism and human emancipation: race, gender and democracy", u: *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Meiksins Wood, Ellen, *Citizens to Lords. A Social History of Western Political Thought from Antiquity to the Late Middle Ages*, Verso, London: 2008.
- Meiksins Wood, Ellen, "Društvena i politička misao. Socijalna historija političke teorije", *Čemu*, 24/2016 (XIII), str. 49–88. Prevela Anja Grgurinović.
- Meiksins Wood, Ellen, "Liberal democracy and capitalist hegemony: a replay to Leo Panitch on the task of socialist political theory", *Socialist Register*, 18/1981, str. 169–189.
- Meiksins Wood, Ellen, *Liberty and Property. A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*, Verso, London: 2012.
- Meiksins Wood, Ellen, *The Origin of Capitalism. A Longer View*, Verso, London: 2002.
- Meiksins Wood, Ellen, *The Pristine Culture of Capitalism: A Historical Essay on Old Regimes and Modern States*, Verso, London: 1991.
- Meiksins Wood, Ellen i Wood, Neal, *A Trumpet to Sedition. Political Theory and the Rise of Capitalism, 1509–1688*, New York University Press, New York: 1997.
- Mirowski, Philip, *Never Let a Serious Crisis Go to Waste: How Neoliberalism Survived the Financial Meltdown*, Verso, London: 2013.
- Mirowski, Philip i Plehwe, Dieter (ur.), *The road from Mont Pèlerin: the making of the neoliberal thought collective*, HUP, Cambridge/London: 2009.
- Manning, Brian, *The English People and the English Revolution*, Heinemann, London: 1976.
- Manning, Brian (ur.), *Politics, Religion and the English Civil War*, Martin's Press, New York: 1973.
- Myers, Peter C, *Our Only Star and Compass: Locke and the Struggle for Political Rationality*, Rowman and Littlefield, Lanham: 1998.
- Pateman, Carole, *Spolni ugovor*, Ženska infoteka, Zagreb: 2000.

- Pangle, Thomas L., *The Spirit of Modern Republicanism*, University of Chicago Press, Chicago: 1988.
- Pocock, John G. A., *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge: 1985.
- Robin, Corey, *The Reactionary Mind. Conservatism from Edmund Burke to Sarah Palin*, Oxford University Press, Oxford: 2011.
- Russell, Conrad (ur.), *The Origins of English Civil War*, Palgrave Macmillan, London: 1973.
- Secombe, Wally, *A Millennium of Family Change: Feudalism to Capitalism in Northwestern Europe*, Verso, London: 1995a.
- Secombe Waly, *Weathering the Storm: Working-Class Families from the Industrial Revolution to the Fertility Decline*, Verso, London 1995b.
- Strauss, Leo, *Prirodno pravo i istorija*, Veselin Masleša, Sarajevo: 1971. [1953]. Prevela Milica Lučić.
- Strauss, Leo, *What is Political Philosophy? And Other Studies*, The University of Chicago Press, Chicago: 1959.
- Teschke, Beno, *The Myth of 1648. Class, Geopolitics, and the Making of Modern International Relations*, Verso, London: 2003.
- Wood, Allen W., "The Marxian Critique of Justice", *Philosophy and Public Affairs*, 1/1972 (3), str. 244–282.
- Wood, Neal, *Communism and British Intellectuals*, Columbia University Press, 1959.
- Wood, Neal, *Foundations of Political Economy: Some Early Tudor Views on State and Society*, University of California Press, 1994.
- Wood, Neal, *John Locke and Agrarian Capitalism*, University of California Press, 1984; *Cicero's Social and Political Thought*, University of California Press, 1988.
- Wood, Neal, *The Politics of Locke's Philosophy: A Social Study of 'An Essay Concerning Human Understanding'*, University of California Press: 1983.
- Wood, Neal, *Reflections on Political Theory: A Voice of Reason from the Past*, Palgrave, 2002.
- Wood, Neal, "The social history of political theory", *Political Theory*, 6/1978 (3), str. 345–367.
- Wood, Neal, "Tabula Rasa, Social Environmentalism, and the 'English Paradigm'", *Journal of the History of Ideas*, 53/1992 (4), str. 647–668.
- Wood Neal i Meiksins Wood, Ellen, *Class Ideology and Ancient Political Theory: Socrates, Plato, and Aristotle in Social Context*, Blackwell, 1978.
- Zagorin, Perez, "The Social Interpretation of the English Revolution," *The Journal of Economic History*, 19/1959 (3), str. 376–401.

Zuckert, Michael P, "Appropriation and Understanding in the History of Political Philosophy: On Quentin Skinner's Method", *Interpretation*, 13/1985, str. 403–24.

Zuckert, Michael P, *Launching Liberalism: On Lockean Political Philosophy*, University Press of Kansas, Lawrence: 2002.

Zuckert, Michael P, *Natural Rights and the New Republicanism*, Princeton University Press, Princeton: 1994. 

Primož Krašovec

**Materijalnost
ideologije kod
kasnog Foucaulta
i Marxa**

Uvod

Osnovna intencija rada je kritika, u bachelardovskom značenju te sintagme (Bachelard, 2012: 21–22), dvostruke greške teorijâ ideologije. Prvi aspekt te greške je “diskurzivna dismisivnost” kao preostatak tradicionalnog marksizma, gdje ideološki diskursi nastupaju tek kao odbljesci primarnih, odnosno materijalnih društvenih odnosa i interesa, a ideologija je reducirana na pasivni i, prema tome, sekundarni medij njihovog izražavanja. Drugi aspekt iste greške nalazimo, s druge strane, u “diskurzivnom centrizmu,” to jest redukciji čitave kompleksne problematike djelovanja ideologije samo na diskurs kojem se pripisuje natprirodna društvena proizvodna moć. Možda su najbolji primjer drugog aspekta liberalna tumačenja rasizma kao učinka medijskog diskursa i desničarske političke propagande na podobrazovane ruralne mase koje su nemoćne uz svemogućnost diskurzivnih konstrukcija.

Zajednički problem kako diskurzivno-dismisivne tako i diskurzivno-centrične teorijske pozicije njihov je dualizam, odnosno stroga crta razgraničenja između materijalnog i idealnog/duhovnog (koji je u tradicionalnom marksizmu nastupao kao podjela na materijalnu bazu i ideološku nadgradnju). U opreci s time pokušat ću razmišljati u smjeru imanentnog koncepta ideologije kao nečega specifičnog, ali ne odvojenog od ostatka društvenih procesa i odnosa ni u vidu pasivnog odražaja ni svemogućeg pokretača.

Prilog počinje povratkom poznatoj Foucaultovoj kritici (marksističke) teorije ideologije: ona uvijek odvaja laži od istine, uvijek se fokusira na nešto povezano sa subjektom i pretpostavlja primarne odnose moći u usporedbi s kojima ideologija nastupa kao derivirani ili sekundarni diskurs. Po pitanju trećeg ću provjeriti Foucaultovu kritiku na Marxovoj teoriji fetišizma iz *Kapitala* i pokušati pokazati da Marx tu, za razliku od nekih ranijih formulacija problema, ideološki fetišizam ne shvaća kao nešto odvojeno i sekundarno u odnosu na ekonomske odnose moći, nego kao nešto njima imanentno, što omogućava kritiku ekonomskih ideologija koja ne pretpostavlja teorije zavjere, manipulacije ili indokrinacije i koja nije diskurzivno dismisivna.

U drugom dijelu priloga posvetit ću se drugoj Foucaultovoj kritičkoj tezi (prvu tezu ću s trećom uključiti u prvi dio), u vezi sa pitanjem odnosa ideologije i subjekta. Tu ću pokazati granice shvaćanja ideologije putem koncepta subjektivacije na temelju teorije tjelesnih tehnika i ukazati na učinke ideologije na tijelo koji zaobilaze kognitivno-simboličku razinu diskursa. Drugi dio poglavlja je time posve-

ćen primjerima djelovanja ideologije koji predstavljaju problem za diskurzivno-centrične teorije ideologije.

Foucaultova kritika teorije ideologije i Marxova teorija fetišizma

Foucaultova kritika marksističke teorije ideologije, koja se inače pojavljuje na više mjesta u njegovim radovima, u zgusnutom i najpreciznijem obliku glasi:

Čini mi se da si teško pomažemo pojmom ideologije, i to iz tri razloga. Prvi je da, htjeli to ili ne, ideologija uvijek stoji nasuprot nečemu što važi kao istina. Međutim, uvjeren sam da problem nije u povlačenju granice u diskursu između onoga što pripada kategoriji znanstvenosti ili istini i onoga što se umješta u kakvu drugu kategoriju, nego u tome da vidimo kako se u povijesti unutar diskursâ, koji sami po sebi nisu ni istiniti ni lažni, proizvode učinci istine. Drugi loš aspekt je da se koncept ideologije — mislim, nužno — odnosi na nešto iz reda subjekta. Treće, ideologija je u sekundarnom položaju o odnosu na nešto što djeluje kao njena baza, kao njena materijalna, ekonomska determinanta itd. (Foucault, 2009: 120)

Kod Foucaulta je većinom naglasak na prvoj kritici — ne radi se o traženju i proganjanju nekakve lažne svijesti koju bi širila vladajuća klasa; ono, što obično zovemo *ideologijom* nije manipulacija ili zavjera određene društvene skupine (ili klase), nije laž odnosno neistina kojom se osigurava premoć vladajuće klase. Takav pogled na ideologiju i njezino djelovanje pretpostavljao bi, kao prvo, izvanpovijesnu istinu, naime istinu koja je izvan povijesne određenosti diskursa i društvenih borbi koje prate svako traženje istine; drugo, sveznajući subjekt (buržoaziju, elite ili nešto slično), koji tu istinu zna i ima je u svom posjedu, ali je namjerno krije i širi ideološke laži.

Prema Foucaultu, sa istinom je slično kao sa vlašću. Kako vlast nema svog izvora u mitskom, pretpovijesnom, prirodnom stanju iz kojeg bi se onda putem društvenog ugovora prenijela na suverena, čime bi povijest tek počela, tako i istina nije izvanpovijesno blago kojega bi se ona ili neka društvena skupina mogla dokopati i koristiti je kao instrument vladanja. Učinci istine proizlaze iz strateških borbi, polemikâ, kritikâ unutar povijesno određenih, institucionaliziranih načina diskursivnog djelovanja.

Istinu ne pronalazimo nego je proizvodimo kroz diskurzivne borbe i strategije. To znači da nijedan diskurs nije, prije uvijek krhkih i privremenih rezultata borbi za istinu, unaprijed istinit ili lažan. Dje-

lovanje političkih komesara koji u proletarijat unose klasnu svijest i denunciraju ideološka skretanja, formalno nije ništa drukčije od djelovanja psihijatrije, sudova ili historiografije — u svim nabrojanim slučajevima radi se o produkciji istine unutar odnosa vlasti. Ova je linija kritike marksističke teorije ideologije bitna i još uvijek aktualna. Naime, formula “misli vladajuće klase su u svakom razdoblju vladajuće misli, tj. klasa, koja je vladajuća *materijalna* moć, istovremeno je vladajuća *duhovna* moć” (Marx i Engels, 1971: 57) nikada nije sasvim nestala iz marksističkih pokušaja teorije ideologije, iako je dio polemičkog teksta koji Marx i Engels nikada nisu pripremili za objavu, a ne pokušaj ozbiljne i sistematične teorije ideologije.

Iako Althusser kasnije odbacuje naivno prosvjetiteljsko razumijevanje ideologije kao zavjere vladajućih, on još uvijek pretpostavlja pred-ideološku bazu, tj. materijalne proizvodne odnose koje ideologija samo reproducira, ali izvan njih samih, u domeni nadgradnje (Althusser, 2000: 55–83). U takvoj teorijskoj shemi odmah nalazimo na značajan problem. Da li materijalnost proizvodnih odnosa znači da oni nisu diskurzivni, odnosno da su na neki način pred-diskurzivni? To bismo morali pretpostaviti ako želimo zaključiti da se s drugog mjesta, preciznije iz baze, određuju ideološki diskursi koji onda retroaktivno reproduciraju proizvodne odnose. Ali stroga podjela na materijalnu bazu i ideološku nadgradnju postaje neodrživa čim uočimo da u tobože sasvim materijalnoj bazi nalazimo bujice diskursâ: pravnih uredbi, pravilnika, knjigovodstvenih izvještaja, menadžerskih govornih tehnika itd. Ideologija, ako želimo sačuvati taj koncept, nije superstrukturni uvjet reprodukcije proizvodnih odnosa, nego realno djeluje u središtu same baze.

Althusser (2000: 91–95) naglašava, doduše, da ideologija ima materijalnu egzistenciju, ali time pada sam kriterij razlučivanja između baze i nadgradnje, barem onaj tradicionalno marksistički koji se nalazi u *Njemačkoj ideologiji* i marksizmu-lenjinizmu, gdje (materijalni) društveni bitak određuje (idealnu) društvenu svijest, odnosno gdje se društveni odnosi dijele, s jedne strane, na materijalne ekonomske i ideelne ideološke, s druge strane (Rehmann, 2013: 61–76). Ako je oboje materijalno i ako uzmemo u obzir da su, kao prvo, ekonomski odnosi i prakse sasvim prožeti ideologijom i da je, drugo, ono što bi trebale biti “čiste” ideološke prakse, barem djelomično — ukoliko se ne radi o ideološkim aparatima koji su stvarno državni, poput škole — ekonomizirano, zašto bi onda uopće razlučivali između baze i nadgradnje? Je li privatna, produzetnički vođena i profitno usmjerena TV stanica

dio ideološke nadgradnje koja reproducira proizvodne odnose izvana? Nisu li odnosi između vlasnika, urednika, novinara i tehnika unutar nje proizvodni odnosi?

Teorijski mnogo produktivnija od tradicionalne marksističke podjele na bazu i nadgradnju je neo-marxovska teorija države koja ne pretpostavlja podjelu između materijalnog i idealnog/duhovnog nego logički i povijesno istražuje razdvajanje samih kapitalističkih društvenih odnosa na privatne ekonomske, s jedne, i javne političke, s druge strane. Ti odnosi nisu međusobno povezani funkcionalnom određenosti (kakvu pretpostavlja model baze i nadgradnje), nego horizontalnim i kružnim međusobnim uvjetovanjem — država proizvodi vanjske uvjete akumulacije kapitala koje ekonomija sama nije u stanju proizvesti, dok ekonomija putem poreza osigurava državnim institucijama osnovne financijske uvjete njihovog djelovanja (Heinrich, 2013: 219–243). Tom teorijom, koju model baze i nadgradnje u istoj mjeri naslućuje i sprječava, izbjegavamo problem neodržive podjele na materijalne i ideološke društvene odnose i izmještanja ideologije u posebnu društvenu sferu. Politički i ekonomski odnosi u kapitalističkim društvima istovremeno su materijalni i ideološki.

Od prve Foucaultove kritike teorije ideologije (ideologija kao laž vlasti protiv koje se borimo istinom kao izvanpovijesnim instrumentom povijesnih borbi) prešli smo do treće kritike, do razumijevanja ideologije kao nadgradnje koja (samo) reproducira sebi vanjske i unaprijed zadane proizvodne odnose. Treću kritiku odnosa između ekonomije i onoga što se u marksističkoj terminologiji naziva ideologijom, Foucault ne razvija dalje, odnosno više puta je tek započinje, fragmentarno u različitim tekstovima, bez dovršetka.

Ali taj problem je moguće riješiti već unutar marksovske teorije, odnosno, riješio ga je, barem u nekim aspektima, već sam Marx u *Kapitalu*, gdje napušta naivne teze iz *Njemačke ideologije* i umjesto njih razvija teoriju fetišizma i mistifikacija, tako da i sama riječ 'ideologija' u Marxovim kasnim radovima, u razdoblju kritike političke ekonomije, skoro sasvim nestaje. U pojedinačnim odlomcima *Kapitala*, posebno u poglavlju o trinitarnoj formuli u trećem tomu (Marx, 1973: 907–926; Heinrich, 2013: 195–202), Marx pokazuje kako poduzetnici nisu ništa manje skloni fetišizmu od radnika i da se time ne radi o ideološkoj manipulaciji vladajuće klase. Ono što uobičajeno razumijemo kao kapitalističku ideologiju, nije "lažna svijest" nego se radi o objektivnim misaonim formama koje su istovremeno i praktički važeće predstave, a time neodvojiv dio samih praksâ kapitalističke ekonomije, odnosno

predstavljaju racionalnost tih praksâ. Posljedično, ideologija nije nešto što bi se retroaktivno nalijepilo na određene društvene odnose izvana i time ih legitimiralo ili zakrivalo, nego aktivna diskurzivna dimenzija tih odnosa samih; i da je, kao četvrto, ta diskurzivna dimenzija na neki način iluzorna odnosno hijeroglifska, ali da takva nije zbog buržoaskog prikrivanja istine koje bi se proletarijat trebao dokopati kroz borbu protiv ideologije vladajuće klase, nego jer su kapitalistički ekonomski odnosi sami organizirani na iracionalan način, s učinakom prikrivanja samih sebe, odnosno samo-prikazivanja u invertiranim oblicima. Ovo posljednje Marx naziva mistifikacijom.

Uzmimo za ilustraciju samo jedan primjer iz inače kompleksne teorije fetišizma — svakodnevnu mistifikaciju profita (Heinrich, 2013: 150–153). Iz praktične, svakodnevne perspektive poduzetnika profit nužno izgleda kao da proizlazi iz cjelokupnog kapitala jer mora svoj (ili posuđeni) novac investirati kako u najam radne snage tako i u radna sredstva. Razlika u vrijednosnom doprinosu između varijabilnog i konstantnog kapitala, a time sam proces eksploatacije, iz te perspektive nisu vidljivi. U svakom slučaju, ako želimo uspješno rukovoditi kapitalističkim proizvodnim procesom, potrebno je nabaviti i spojiti oboje, konstantni i varijabilni kapital. Oboje iz perspektive poduzetnika predstavlja trošak u istoj mjeri, dok mu se višak vrijednosti nužno prikazuje kao svota novca, uvećana početna investicija. Dakle, višak vrijednosti u kapitalističkoj praksi nužno nastupa u pojavnom obliku profita. Mistifikacija, koju sadrži sama kapitalistička praksa i koja se nikako ne može svesti na proizvod ideološke manipulacije, tiče se nevidljivosti različitih vrijednosnih doprinosa različitih dijelova kapitala (varijabilni kapital stvara novu vrijednost, dok je konstantni samo prenosi). Ta mistifikacija je imanentna samim kapitalističkim proizvodnim odnosima, odnosno ne dolazi retroaktivno kao proizvod namjerne ideološke obmane, iako sadržava moment iluzije. Ta je iluzija društveno objektivna (proizlazi iz društvenih odnosa, a ne iz grešaka u subjektivnoj percepciji) i praktički važeća, a na osnovi te iluzije kapitalisti reguliraju svoje prakse i procjenjuju njihovu učinkovitost.

Ideologija i društvene iluzije

Na ovom se mjestu možemo vratiti prvoj Foucaultovoj kritici teorije ideologije i Marxa dopuniti Foucaultom (ali i Foucaulta Marxom), tj. uspostaviti posthumno kritičko suočenje koje nije ni polemično ni denuncijatorsko i koje se ne brine o čistoći ove ili one doktrine, nego može biti — kao dopis umjesto otpisa — teorijski produktivno.

Dakle, Marx uspijeva — iako u nezavršenoj i fragmentiranoj teoriji fetišizma i mistifikacija⁰¹ — prekoračiti svoju ranu shemu baze i nadgradnje i napraviti teoriju ekonomskog diskursa kapitalizma koja nije ni zavjerenička ni instrumentalna i koja ne pretpostavlja izvanpovijesnu istinu. Ali predmet te teorije je samo ekonomski diskurs. Budući da proizlazi iz dešifriranja oblika samo-mistifikacije, karakterističnih za ekonomske (rad-nadnica, kapital-profit/kamate, zemlja-renta) i samo ekonomske društvene odnose Marxove kritičke analize kapitalističke religije svakodnevnog života (Marx, 1973: 925), ne možemo jednostavno automatski prenijeti na druga društvena područja. Ali unatoč tome, možemo možda na kritičku analizu drugih i drugačijih društvenih odnosa prenijeti osnovni Marxov teorijski postupak za dešifriranje mistifikacija. Kada dođemo do proturječnosti pojave određenog društvenog odnosa⁰², Marx pokušava iz proturječnosti pojave ekstrahirati bitan društveni odnos, razotkriti njegovu unutrašnju logiku i onda nastavlja još u obrnutom smjeru, povratno od bitka k pojavi, čime pokazuje mehanizam njezine formacije i istovremeno logičku nužnost njene proturječnosti (Murray, 1988: 131–135).

Foucault bi vjerovatno odbio takav hegelovski teorijski postupak, ali na više mjesta spontano se približava konceptu mistifikacije, iako ne u vezi sa ekonomijom nego u pogledu istraživanja političke dimenzije društvenih odnosa. Tu se vraćamo prvoj Foucaultovoj kritici teorije ideologije, kritici razumijevanja ideologije kao lažne svijesti, to jest kao namjerne manipulacije vladauće klase. Prva Foucaultova kritička gesta sastoji se u konkretnim povijesnim primjerima kojima nastoji pokazati suprotno — kako ideologija nije sekundarna u odnosu na materijalnu “bazu” i nije njezin pasivni odraz. Ali ni diskursivne borbe koje nastoje postići učinke istine u polju politike nisu sekundarni oblik primarnih odnosa moći ili sekundarna manipulacija sa svijješću potčinjenih. U tome je blizak Marxu koji pokazuje slično u vezi s kapitalističkim ekonomskim odnosima — njihovi teorijski postupci, barem u tom pogledu, nisu sasvim različiti. Foucault nije marksist na sličan način kao što ni sam Marx nije bio marksist (Heinrich, 2015).

01 Koju ni tradicionalni, ni althusserovski marksizam nije razumio ili ju je ignorirao — zbog toga je Foucaultova kritika teorije ideologije sasvim opravdana ukoliko je njena meta marksizam, a ne sam Marx.

02 Npr. na to što zove imaginarni izraz vrijednost rada. To je praktički važeća predstava, koju neprestano koristimo u svakodnevnom životu, ali je proturječna; kako pokazuje Marx (2012: 439–441), radi se o apsurdnoj, nemogućoj predstavi.

Marx i Foucault se mogu sresti i uzajamno dopuniti na točki u kojoj obojica odbijaju i nadmašuju tradicionalni marksizam.

U tom su pogledu interesantne Foucaultove opaske u vezi s “ideologijom” evolucionizma tokom 19. stoljeća:

Evolucionizam (...) nije prosto način prepisivanja političkog diskursa u biološki jezik i isto tako ne prosto preoblačenje političnog diskursa u znanstvenu odjeću, nego istinit način razmišljanja o odnosima između kolonizacije, nužnosti ratova, kriminaliteta, pojavama ludila i duševnih oboljenja, povijesti društava i njihovih klasa itd. Kad god su se desile konfrontacije, ubijanja ili rizik smrti, 19. stoljeće je bilo doslovno prisiljeno razmišljati o tome na način evolucionizma (Foucault, 2015: 276–277).

U pogledu odnosa između znanja, vlasti i istine Foucault izvodi sličnu kritičku operaciju kao Marx u vezi sa ekonomskim diskursom kapitalizma, ali na drugom području vezanom uz disciplinarne prakse, biopolitiku i guvermentalitet. Pri tome nailazi na problem koji ostaje neriješen i tu možemo, nakon što smo pokušali proširiti teren analiza mistifikacije na područje politike, upotrijebiti Marxa za dopunu Foucaulta. Naime, problem na koji nailazi Foucault i s kojim se više puta bavi s nedorečenim rezultatima sličan je problemu koji je u teoriji fetišizma i mistifikacije za ekonomiju riješio Marx: ako ostavimo naivnu teoriju ideologije kao manipulacije, lažne svijesti i/ili idealnog odraza materijalne ekonomske baze, još uvijek nam ostaje problem realno postojećih iluzija, mistifikacija, društvenih hijeroglifa. Ako pokažemo da ideologija nije manipulacija, to još ne znači da su svi društveni odnosi transparentni, da moment iluzije nestaje, odnosno da se sama predodžba o društvenim iluzijama pokazuje kao iluzorna. Spoznajom da iza iluzije ne stoji primjerice zavjera elita, nismo još riješili zagonetku iluzije same.

Foucault na taj problem dolazi preko kritike razumijevanja vlasti kao suverenosti. U svojim analizama uvjerljivo pokazuje da je takvo razumijevanje prekratko i neprecizno, odnosno, ne samo da promašuje čitav niz mehanizama i načina djelovanja vlasti, nego i ne može objasniti djelovanja državnog aparata i političke vlasti same. Problem koji ostaje sastoji se u tome da takvo razumijevanje vlasti (kao suverenosti) ne samo da opstoji, nego je i iznimno prošireno i uvjerljivo. Iako Foucault pokazuje da je takvo razumijevanje vlasti iluzorno i da proizvodnju društvenih iluzija ne možemo pripisati djelovanju ideologa iz pozadine, on svejedno ne kreće drugim teorijskim putem — od

raskrivene unutrašnje logike vlasti nazad ka njezinoj iluzornoj pojavi, i tako ipak ne objašnjava racionalnost ili logičke nužnosti iluzije vlasti-kao-suverenosti.

Naime, u analizama vlasti nije dovoljno samo skinuti kralju glavu; potrebno je objasniti prije svega zašto taj bezglavi leš još uvijek hoda okolo i proizvodi stvarne učinke (Dean, 1994: 156)? Zašto nam vlast još uvijek izgleda kao da kralj nikad nije izgubio glavu? Analiza koja pokazuje da vlast u stvari nije suverenost, da nema središta, da nije nešto što netko posjeduje i što može ugovorom predati drugome (po modelu robe i robne razmjene) itd., te takvom *demistifikacijom* razotkriva određene pojave i odnose koje ne možemo objasniti teorijom suverenosti klasične političke filozofije (Foucault, 2015: 31–49), sama ta analiza ne objašnjava što animira bezglavi leš države-kao-suverena, odnosno kako se produciraju realni društveni učinci ujedinjene države i vladavine zakona.

Tome problemu, kako objasniti društveni mehanizam formacije iluzije vlasti kao zakona ili suverenosti, Foucault se pokušava, iako prilično nespretno, približiti u prvom tomu *Istorije seksualnosti*:

[...] vlast je podnošljiva tek pod uvjetom da zakrije veći dio sebe. Uspješna je srazmjerno tome koliko svojih mehanizama uspije sakriti. (...) bismo li prihvatili vlast ako u njoj ne bi vidjeli jednostavno graniceu koja je postavljena našoj želji i koja dopušta vrijednost nekog netaknutog dijela slobode — iako je umanjen? Vlast kao čista granica postavljena slobodi je, barem u našem društvu, glavni oblik u kojem je ona prihvatljiva (Foucault, 2010: 84).

Uprkos mješavini funkcionalizma (iluzija egzistira jer je potrebna određenim odnosima moći) i teorije legitimacije (iluzija kao retroaktivno zakrivljanje i opravdanje pretpostojećih odnosa moći), Foucaultova teorija postaje zaista zanimljiva tamo gdje dolazimo do samo-skrivanja vlasti, fenomena kojeg je Marx u vezi s nadnicom, profitom, kamata-ma i rentom nazvao mistifikacijom.

Foucault je u vezi s istim problemom u *Društvo je potrebno braniti* ponešto precizniji. Kada dolazi do pitanja, zašto pravna teorija suverenosti kao ideologija — na tome mjestu Foucault koristi tu riječ bez distanciranja! — ne preživljava samo povijesni nastup disciplinarne vlasti nego još uvijek ustrajava kao prevladajuća predstava o vlasti i način razumijevanja vlasti, odgovor glasi:

Mislim da za to postoje dva razloga. S jedne strane je teorija suverenosti u 17. i čak još u 18. stoljeću trajni kritični instrument pro-

tiv monarhije i svim preprekama koje su stajale na putu razvoja disciplinskog društva. S druge strane, ova teorija i organizacija juridičnih kodova, koja je bila fokusirana na nju, omogućile su ili prekrivanje mehanizama discipline sistemom prava koji je prikrio te mehanizme i izbrisao elemente dominacije i tehnikâ dominacije, koje sadržava disciplina, i koji je, na kraju, svakome garantirao suverena prava zbog suverenosti države (Foucault, 2015: 46).

Suverena vlast, utemeljena na zakonu, pravima i zabranama, povezuje se s disciplinarnim režimom, koji se temelji na normama i koji je premašuje, na način mistificiranja samog karaktera discipline kao vlasti i ujedno proizvodi dojam pravednosti i legitimnosti državne i pravne strukture. Ono što predstavlja povijesni preostatak nekada dominantnih tehnologija vladanja (suverenost, pravo) izgleda kao sâma vlast, odnosno cjelokupna vlast, dok realno izvođenje vlasti (u disciplinskim institucijama poput klinike, zatvora, vojske i sl.) izgleda kao ne-vlast. U kontrastu s realnom vlašću disciplinâ, koja nije prepoznata kao takva, pravna država izgleda kao pravedna, blaga i legitimna vlast (iako od 19. stoljeća dalje većinu realne vlasti vrše upravo disciplinski, biopolitički i ekonomski mehanizmi nesvodivi na pravo i zakon).⁰³

Tjelesne tehnike

Dok je intencija prvog dijela ovog priloga bila pokušaj analize određenih primjera društvenih iluzija (povezanih s fetišizmom i vlašću kao suverenosti), imanentnih društvenim praksama čiji su dio na način kritike diskurzivno dismisivnih predodžaba o ideologiji, intencija ovog dijela je obrnuta: pokušaj da se putem kritike diskursivno-centričnih predstava o ideologiji pokaže da, iako su ideološki diskursi imanentan dio društvenih praksi, to još ne znači da imaju u njima određujuću ili dominantnu ulogu. Društveni učinci koji se često pripisuju ideologiji možda nisu ideološki učinci, barem ako ideologiju razumijemo u užem smislu, naime kao sistem određenih uređenih diskursâ, pravila njihove upotrebe i njihovih učinaka. Možda je ideologija, barem u pri-

03 Ova skica nikako ne iscrpljuje problem društvene iluzije vlasti kao suverenosti nego, zbog prostorne ograničenosti, tek pokazuje mogući smjer njegovog rješavanja. Daljnja istraživanja bi morala uključiti, u najmanju ruku, ne samo detaljniju analizu odnosa između suverene i disciplinske vlasti, nego i transformaciju samog društva discipline u smjeru društva nadzora koja je u Foucaultovo vrijeme tek počela (Deleuze, 1992).

mjerima koji slijede, nešto više od samog diskursa, odnosno, možda je uloga diskursa u njenom djelovanju i njenim učincima skromnija nego što se obično pretpostavlja.

Prvi primjer: tjelesne tehnike u značenju koje im u svome inauguralnom eseju daje Marcel Mauss (1996: 203–226). Mauss istražuje različite načine sjedenja, počivanja, tjelesnog držanja, upotrebe ruku itd., značajne za različita plemena i društvene skupine, po kojima možemo ne samo raspoznati različite etničke skupine (“pleše kao Slovence”) nego se i društvene podjele (npr. klasne i rodne) i odnosi moći unutar pojedinačnih etničkih skupina izražavaju i reproduciraju varijacijama u tjelesnim tehnikama: žene se smiju drukčije nego muškarci, bijeg siromašnih od policije razlikuje se od *jogginga* srednje klase ne samo po društvenom kontekstu i svrsi nego i u tehničkom aspektu upotrebe nogu itd.

Pierre Bourdieu (2012: 113–136), koji se često referira na Maussa, naziva to tjelesnom *heksis* kao procesom upisivanja društvene strukture u tijelo na nesvjesnoj razini koja zaobilazi simboličko-kognitivnu razinu i pitanje subjekta (kao svjesnog i intencionalnog). Za Bourdieua (2002: 118) svakodnevne društvene prakse nisu učinak vjerovanja u ove ili one svjesno primljene doktrine (ideologije) nego određena stanja tjela, sustav tjelesnih držanja i dispozicija, odnosno naturalizirana društvena struktura, “pretvorena u motorične sheme i tjelesne automatizme”. Društvena struktura, odnosno društveno objektivne podjele, poput klasnih i rodnih, time ne djeluju putem prethodne ideološke indoktrinacije, u kojoj bi ih morali primiti na razini razumskog uvjeravanja (ili manipulacije), nego na razini onoga što djeluje kao najrealnije, najprirodnije i najiskonskije: tjelesnog iskustva, osjećaja da negdje pripadamo, odnosno osjećaja primjerenosti (ili srama). Time se društvena struktura istovremeno izražava i reproducira bez direktne intervencije razine razumske refleksije i diskursa; po Bourdieuu, tjelesne tehnike nisu oblik znanja kojim intencionalno upravljamo ili vjerovanja koje bi primali putem ideološke transmisije.

Pitanje tjelesnih tehnika je u klasičnim marksističkim teorijama skoro sasvim odsutno, s jednom bitnom iznimkom, Althusserom, ali i kod njega je odgovor nedostatan. Ideologija po Althusseru (2000: 95–102) interpelira individuu u subjekte; kao subjekti, opremljeni svijesću, moralom itd., oni prihvaćaju osnovna pravila igre buržoaskog društva. S druge strane, i suprotno tome, egzistencija ideologije je prema Althusseru (2000: 91–95) materijalna, to jest, sastoji se od uređenog niza materijalnih praksi poput klečanja u crkvi i slično. Na

tom mjestu Althusser navodi Pascala, ali je blizu i Bourdieuu: klečanje u crkvi kao takvo, u materijalnosti tjelesne prakse, znači pristajanje na izvođenje ideologije bez obzira na intimni psihološki stav ili odnos na razini razumske refleksije; ako klekneš, vjeruješ, religiozna ideologija u cjelini je sadržana u toj tjelesnoj tehnici.

Iako u tom aspektu svoje teorije ideologije dodiruje problem tjelesnih tehnika, Althusser ga ne rješava nego oscilira između diskurzivne centričnosti (škola trpa djeci u glavu buržoasku ideologiju; v. Althusser, 2000: 81) i diskursivne dismisivnosti (ako klekneš, vjeruješ, bez obzira na psihološko vjerovanje, odnosno na sadržaj misli; v. Althusser, 2000: 93). Oba su rješenja neuverljiva. Ako je dovoljno kleknuti, čemu onda inzistiranje na subjektu i konceptu interpelacije? I, kako dolazimo do toga da kleknemo, kako se te tjelesne prakse (re)produciraju? Jednako tako je neuverljiv i primjer škole. Kao prvo, ono što se u školama “djeci trpa u glavu” u relativno malom dijelu je izrazito ideološki sadržaj (poput domovinsko-moralnog odgoja i djelomično povijesti i nacionalne književnosti), dok su u relativno velikom dijelu programa sadržane osnove prirodnih znanosti, za koje je teško pokazati ideološku funkciju.⁰⁴ Drugo, u školama nije toliko presudno učenje sadržaja na svjesnoj razini. Taj sadržaj većina đaka mirno, bez brige o ideološkoj reprodukciji ekonomske baze i konzistenciji vlastite buržoaske subjektivnosti, zaboravlja nekoliko sati nakon mature. Presudno je prije svega učenje određenih tjelesnih tehnika (mirnog sjedenja, održavanja pažnje, ispravnog ponašanja) koje ostaju bitne za kasniju upotrebu u radnom procesu.

Time se vraćamo tjelesnim tehnikama kao bitnome dijelu društvenog života koji se ne može objasniti kao još jedan diskurs nego, bliže Bourdieuu, na razini tjelesnog nesvjesnog. Radi se o razini koju Leroi-Gourhan (1990: 19–25) naziva makinalnom i koja se smješta između automatske (disanje, kucanje srca) i lucidne (razum, refleksija) razine individualnog djelovanja. Makinalna razina individualnog djelovanja je upravo društveno nesvjesno upisano u tijelo koje se prenosi tjelesnim odgojem i u kojem diskurs ima relativno marginalnu ulogu.

Drugi, konkretniji primjer pružaju Bourdieuove analize klasnih razlika i podjela. Na razini svakodnevne kulture i mikrosocijalnih praksi klasne se podjele uvijek izražavaju na način uspostavljanja

04 Osim u općem smislu teorije apstraktnog, konceptualnog mišljenja kao nužnog prevladajućeg društvenog oblika mišljenja u kapitalizmu (Sohn-Rethel, 1978).

društvene razlike, distancije i distinkcije, tj. određena klasna pozicija dobiva svoj “identitet” samo putem distinkcije naspram drugih (Bourdieu, 1984). Buržujski stav, način držanja tijela i značenjske buržujске geste u rasponu od unutarklasnih konkurenata do pripadnika nižih klasa (npr. izražavanje gađenja kod ponašanja označenog kao prostog ili način držanja čaše vina u službenim prilikama) ne samo da se prenose izvandiskurzivno nego je i sama socijalna uspješnost buržujских tjelesnih tehnika ovisna o njihovoj “prirodnosti”, neusiljenosti, dojmu nenaučene elegancije. Generičko iskustvo neuspješnih pretendenata na buržujске društvene položaje (poput Stendhalovih junaka), sastoji se upravo u tome da mehanička imitacija buržujskog stila tjelesnih tehnika proizvodi obrnut rezultat od očekivanog — dojam neprirodnosti, naučenosti, usiljenosti.

Iz perspektive teorije ideologije bitan bourdieuovski zaključak glasi da svjesno pristajanje na buržujске norme i načine ponašanja (samo-inducirana ideološka indoktrinacija) ne vodi do učinka kakav predviđaju diskurzivno-centrična razumijevanja ideologije: učinak minimalne razlike između nesvjesno usvojenih motoričkih shema i njihovog svjesnog, ucrtnog, reflektiranog usvajanja je, barem u slučaju buržujских tjelesnih tehnika, njihov posvemašnji neuspjeh. Drugim riječima, za razliku od povijesnih komunističkih partija (diskurzivno-centrične marksističke teorije ideologije možda nisu puno više od teorijski nekontrolirane generalizacije iskustva povijesno i društveno ograničenih propagandnih tehnika tradicionalne ljevice), buržuji ne određuju pripadnost svojim socijalnim krugovima provjeravanjem ispravnosti svjesno usvojenih ideoloških stavova nego uspješnošću makinalnog usvajanja određenih tjelesnih tehnika koje djeluju kao prirodna elegancija gesta i refleksno (a ne reflektirano) izražavanje ukusa.

Treći, iz perspektive marksističke teorije bitan primjer: tjelesne tehnike u odnosima klasne dominacije u kapitalističkom proizvodnom procesu. Tu je usvajanje tjelesnih tehnika povezano s onime što Foucault naziva disciplinska vlast koja se izvodi na tijelu pojedinca. Foucaultova (2012) fascinacija prvim sveskom *Kapitala*, posebno odlomcima u kojima se Marx bavi tvorničkom disciplinom, proizlazi upravo iz toga da Marx u njima izrazito nemarksistički opisuje disciplinske tehnologije i ne spominje ideološku indoktrinaciju ili lažnu svijest. Disciplina se na radnom mjestu, slično kao u slučaju obrazovnih institucija, usvaja tjelesnim praksama i ne zahtjeva prethodni moment ideološke indoktrinacije, tj. prihvatanja određenog diskurzivnog sadr-

žaja ili vjerovanja u određenu ideju. Ili, kako to u istraživanju odnosa između Marxa i Foucaulta formulira Macherey (2015):

Sad bi već moralo biti jasno zašto se Bourdieu i Foucault slažu u odbacivanju spominjanja ideologije, koja pokušava između ljudi, njihove (...) dispozicije i povijesnih oblika u kojima su iskorištavani, ubaciti srednji sloj zauzet idealnim reprezentacijama, naseljenima u duhu (...) Da bi sistem nadničnog rada djelovao, nije potrebno da ideje i riječi budu prvobitni pokretači. Ono što je potrebno jesu tehnološki i institucionalni mehanizmi (...)

Međutim, Macherey (2015) tu uspostavlja dualnost koju ja sâm želim izbjeći, jer se u kritici diskurzivno-centričnih teorija ideologije vraća diskurzivno-dismisivnoj teoriji ideologije, odnosno razumijevanju ideologije kao sekundarnog, deriviranog diskursa kada navodi da “ideologija intervenira u drugoj fazi i preuzima oblika sekundarne elaboracije, čije uloga je da legitimira prisvajanje i time ima u najboljem slučaju pomoćnu vrijednost”. Dakle, materijalnost tjelesnih tehnika i disciplinskih mehanizama opet se pokazuje kao primarna dok se ideologija pojavljuje kao izvedena. Ali pitanje nije kako odrediti prvobitnog pokretača, nego kako teorijski objasniti djelovanje kapitalističkog proizvodnog procesa na mikro socio-tehničkoj razini, gdje ideje i riječi stvarno nisu prvobitni pokretači, što dakako ne znači da mora postojati neki drugi prvobitni pokretač.

Zaključak

Samo ustrajavanje na postojanju prvobitnog pokretača zadržava teoriju ideologije unutar dualizma materijalnog i duhovnog, baze i nadgradnje, diskurzivne dismisivnosti i diskurzivnog centrizma. Materijalistički refleks većine marksističkih teorija ideologije upravo je diskurzivna dismisivnost, odnosno odbacivanje važnosti ideologije i diskursa jer nisu prvobitni pokretači. Osciliranje između, s jedne strane, primitivnog materijalizma *Njemačke ideologije* i diskurzivno-centričnih varijacija, s druge strane, iziskuju realne i nepregledne primjere društvenih učinka diskursa u obliku propagande, oglašavanja, društvene moći medija i slično. Ako želimo ostati vjerni dualizmu primitivnog materijalizma i ako istovremeno ne možemo ignorirati realnu društvenu moć diskursa, onda je jedina mogućnost koja nam preostaje preokret u diskurzivni centrizam.⁰⁵

05 Značajan primjer iz intelektualne povijesti marksizma je Hallov obrat ➡

Ali ako ne inzistiramo po svaku cijenu na primitivnom materijalističkom dualizmu, onda ni spoznaja da diskurs nije prvobitni pokretač u proizvodnom procesu ili u buržujskim socijalnim situacijama ne može služiti kao argument za odbacivanje bavljenja ideološkim diskursima ili njihovu relegaciju u sekundarnu ulogu. U imanentnom razumijevanju ideologije, pitanje društvenog mjesta i uloge diskursa postavlja se drukčije utoliko što se bitnom pokazuje tehnička razina djelovanja diskursa, ne toliko ideje u glavama i pitanje odakle proizlaze, nego materijalnost uputa, pravilnika, formulara za provjeravanje prisutnosti, tehnološki aspekti komunikacije na radnom mjestu (kojim spravama i kojim algoritmima se ona provodi) itsl. U perspektivi imanentno materijalističke teorije ideologije, govor i diskurs ne nastupaju iznad materijalnosti društvenih praksi nego kao njihov neizostavan, funkcionalan i aktivan sastavni dio, koji je neodvojivo isprepleten s tehnološkim konfiguracijama i odnosima moći. Govor je, dakako specifična, ali još uvijek tek jedna od tjelesnih tehnika i možda je to perspektiva imamentno materijalističke teorije ideologije — istraživanje govora i diskursa, ne na razini značenja nego na razini društvenog djelovanja i tehnološkog posredovanja. ■

.....

u teoriju diskursa nakon iskustva narastajuće popularnosti i moći neoliberalizma, gdje su presudnu ulogu imali mediji i kultura (Hall, 1988).

Literatura

- Althusser, Louis (2000). *Izbrani spisi*. Ljubljana: /*cf.
- Bachelard, Gaston (2012). *Oblikovanje znanstvenega duha*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Bourdieu, Pierre (1984). *Distinction*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre (2002). *Praktični čut I*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Dean, Mitchell (1994). *Critical and Effective Histories*. London i New York: Routledge.
- Deleuze, Gilles (1992). *Postscript on the Societies of Control*. October 59: 3–7.
- Foucault, Michel (2009). *Vednost–oblast–subjekt*. Ljubljana: Krtina.
- Foucault, Michel (2010). *Zgodovina seksualnosti*. Ljubljana: Škuc.
- Foucault, Michel (2012). *The Mesh of Power*. Viewpoint. dostupno na: <http://viewpointmag.com/2012/09/12/the-mesh-of-power/>
- Foucault, Michel (2015). *Družbo je treba braniti*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Hall, Stuart (1988). *The Hard Road to Renewal*. London: Verso.
- Heinrich, Michael (2013). *Kritika politične ekonomije*. Ljubljana: Sophia.
- Heinrich, Michael (2015). "Je ne suis pas Marxiste". Libcom. Dostupno na: <https://libcom.org/library/%E2%80%9EJe-ne-suis-pas-marxiste%E2%80%9C>
- Leroi-Gourhan, André (1990). *Gib in beseda II*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Macherey, Pierre (2015). *The Productive Subject*. Viewpoint. Dostupno na: <http://viewpointmag.com/2015/10/31/the-productive-subject/>
- Marx, Karl i Engels, Friedrich (1971). *Izbrana dela II*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Marx, Karl (2012). *Kapital I*. Ljubljana: Sophia.
- Marx, Karl (1973). *Kapital III*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Mauss, Marcel (1996). *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Murray, Patrick (1988). *Marx's Theory of Scientific Knowledge*. Atlantic Highlands: Humanities Press International.
- Rehmann, Jan (2013). *Theories of Ideology*. Leiden i Boston: Brill.
- Sohn-Rethel, Alfred (1978). *Intellectual and Manual Labour*. London i Basingstoke: The Macmillan Press. ■

Lina Gonan

***Operaizam i estetika*
u Negrijevoj kritici
postmoderne misli**

Uvod

Poraz koju je radikalna ljevica doživjela krajem 70-ih godina u Italiji obilježio je kraj jedne kulturne epohe. U razdoblju koje je uslijedilo estetsko se iskustvo na poseban način valorizira od strane društvene teorije. Krajem desetljeća ono je zauzelo mjesto i u promišljanjima poraženih političkih skupina, ali se tumači na radikalno drugačiji način. Kao refleks radikalnih transformacija radnih procesa, potrošačkih navika i geopolitičkih konfiguracija te državnih praksi i moći sredinom sedamdesetih godina 20. stoljeća, u Italiji krajem istog desetljeća na kulturnoj sceni postaju dominantne postmoderne umjetničke prakse te filozofija tzv. slabe misli. Ta filozofija pristupa vremenu kao svijetu totalne posredovanosti iskustva zbog koje više ne možemo biti sigurni što je realno. Rješenje se vidi u prihvaćanju estetskog iskustva kao 'rastemeljenja' svijeta u kojemu će biti prostora za stvaranje novih događaja.

Pored filozofa slabe misli, koji temelj emancipacije vide u antifundacionizmu i antiesencijalizmu slabe ontologije, u Italiji je djelatna i marksistička struja misli koja će, nasuprot tome, predložiti nov utopistički narativ. Antonio Negri vidi estetski život kao zajedničku borbu za transformaciju, odnosno za iznalaženju kolektivnih dimenzija proizvodnje lijepog i zajedničkog. Umjetnost nema nikakvog smisla u okvirima tržišne ekonomije, tj. u svijetu razmjenske vrijednosti, jer ona znači proizvodnju viška bitka. Postavlja se, međutim, pitanje jesu li estetske kategorije potrebne i prikladne za izgradnju singularnosti koju Antonio Negri vidi kao projekt otpora prema zahtjevu pokoravanja bio-moći.

Operaizam nasuprot 'slabe misli'

Operaizam (tal. *operaismo*) je struja talijanskog marksizma koja se formirala početkom šezdesetih godina 20. stoljeća kao odgovor na internacionalnu krizu radničkog pokreta koja je svoj vrhunac dosegla 1956. godine.⁰¹ Teoretičari okupljeni oko časopisa *Quaderni rossi* i *Clas-*

01 U nacionalnim okvirima operaizam je značio prekid s kulturnom politikom Talijanske komunističke partije, koju je određivao problem demokratizacije, antifašizma i populizma, umjesto marksizma, socijalizma i radništva. Operaizam se s vremenom dijeli na različite teorijske frakcije. Usp. Corradi, Cristina: "Neomarxismo, pensiero operaio, insubordinazione sociale: tre distinti paradigmi dell'operaismo italiano", u: P.P. Poggio (ur.): *L' altro novecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, vol. II. Il sistema e il movimento-Europa 1945-1989, Milano: Jaca Book, 2011, str. 224 (nadalje citirano kao Corradi 2011).

se operaia, od kojih su najistaknutiji autori Raniero Panzieri, Mario Tronti i Antonio Negri, znatno će doprinijeti oblikovanju nove ljevice s kontinuitetom radničkih i studentskih borbi od pokreta godina 1968–69. do kasnije 1977. godine. Neki od najznačajnijih doprinosa teorije su analiza struktura klase, shvaćanje kritike ekonomske politike kao znanosti o klasnom antagonizmu, inovativnom čitanju povijesti radničke borbe itd.⁰²

Utjecaj operaizma iscrpljuje se početkom osamdesetih godina nakon što su tisuće aktivista grupe *L'Autonomia operaia*, uključujući i samog Negria, 1979. osuđeni na zatvor zbog optužbi za protudržavno djelovanje. U devedesetim godinama opstaje izvjestan oblik post-operaističke misli, prepoznatljiv po konceptima poput 'intelektualac-masa', 'mnoštvo' i sl.⁰³ Objavljivanje djela *Imperij* 2000. godine, što ga je Negri napisao zajedno s Michaelom Hardtom sredinom devedesetih, oživjelo je interes za operaističke teorije.⁰⁴ U razdoblju djelovanja do 1973. godine među aktivistima operaizma nije postojao značajan interes za fenomen umjetnosti. Kolektivna promišljanja započinju tek 1977., kad se pokret proširuje. Negrijev interes za umjetnost potaknut je prije svega tim promišljanjima te suradnjom s padovanskom umjetničkom skupinom 'Gruppo N', koja je također surađivala s radništvom.

Prazninu koja je stvorena gušenjem militantne ljevice i istovremenim početkom rasapa Talijanske komunističke partije, popunila je postmoderna filozofija *slabe misli*.⁰⁵ Radi se o autorima okupljenim

02 Corradi (2011); v. također Wright, Steve: *Storming Heaven: Class composition and struggle in Italian Autonomist Marxism*, Chicago: Pluto Press, 2014.

03 Termin označava društveni subjekt obilježen bezbrojnim unutarnjim razlikama koje se nikad ne mogu svesti na jedinstvo (npr. različite rodne identifikacije, različiti oblici rada, života, žudnji).

04 Corradi (2011), str. 223–230.

05 Teza je filozofa Nicolasa Martina da je talijanski postmodernizam, pored *slabe misli* na području filozofije, određen i pojavom tzv. Transavangarde na području umjetnosti. Događaji koji su također utjecali na oblikovanje tadašnje talijanske kulture su osnutak dizajnerskog studija Alkemija u Milanu, post-avangardni teatar iz Salerna, pojava romana *Ime ruže* Umberta Eca, metaromana Itala Calvina *Ako jedne zimske noći neki putnik*, Venecijanski bijenale arhitekture 1980. naslovljen "Prisutnost prošlosti", itd. Usp. Martino, Nicolas: "La bellezza del comune, Arte, multitudine e sussunzione reale", u: Martino, Nicolas (ur.): *Arte e multitudine*, Roma: Derive Apodi, 2014 (nadalje pod kraticom Martino 2014).

u zbirci tekstova *Il pensiero debole* iz 1983., koju su uredili Gianni Vattimo i Pier Aldo Rovatti.⁰⁶ Predmet te zbirke jest pitanje metafore u filozofiji, pitanje subjekta koje je postavljeno paradoksalno i nerazumljivo te razmatranje fenomenološke epohe kao prakse tišine ili, bolje rečeno, prakse utišavanja. “Ako nas je Foucault naučio dešifrirati znakove stanja subjektivacije i autosubjektivacije u kojem se nalazimo”, piše Rovatti, “sada valja poraditi na drugoj strani, pitajući se kako nastaniti tu paradoksalnu situaciju.”⁰⁷ Odgovor glasi: filozofskom praksom i otvaranjem prema novim događajima. Tako se razvija nov stil mišljenja koji je ‘slab’ i manje nasilan te se profilira nova ideja subjekta, koja je laganija, eksplozivnija i koja ulijeva puno manje povjerenja.⁰⁸

Gianni Vattimo identificira dva bitna faktora koja su, po njegovom mišljenju, odredila svijet od sedamdesetih godina 20. stoljeća na ovamo: veliki napredak komunikacijske tehnologije i širenje hermeneutike na području filozofske misli.⁰⁹ Preobrazba tehnologije s mehaničke faze u elektronsku ili informatičku fazu dovela je do pojave modela ‘mreže’ umjesto modela mehanizma pokrenutog iz jednog jedinog središta.

Na području filozofije, krajem šezdesetih godina, teze pripadnika frankfurtske škole izgubile su snagu, i to prije svega zbog propadanja humanizma koji ih je uvjetovao, smatra Vattimo. Humanizam se pokazao, ili se barem tako smatralo, pomagačem eurocentričnih pozicija, i to je, uslijed tadašnjeg propadanja posljednjih kolonijalnih imperija, učinilo neupotrebljivim velike filozofije povijesti 19. stoljeća, kako hegelijanski idealizam tako i pozitivizam i marksizam.

Hermeneutičko djelovanje postmoderne filozofije izvodi se, pored prošlosti i njezinih poruka, i u odnosu na mnogostruke sadržaje suvremenog znanja tehnologije, umjetnosti, znanstvenog znanja i znanja masovnih medija, koje u mnogostrukosti svojih dimenzija

06 Usp. *Il pensiero debole*, ur. Gianni Vattimo i Pier Aldo Rovatti, Milano: Feltrinelli, 1983. Za Vattimove stavove usp. i Gianni Vattimo, *Čitanka*, Zagreb: Izdanja Antibarbarus, 2008 te *Transparentno društvo*, Zagreb: Algoritam, 2008 (nadalje Vattimo 2008).

07 Rovatti, Pier Aldo: *Abitare la distanza. Per una pratica della filosofia*, Milano: Raffaello Cortina, 2007, str. 14 (nadalje Rovatti 2007).

08 Rovatti 2007, str. 15

09 Vattimo, Gianni: *Transparentno društvo*, Zagreb: Algoritam, 2008, str. 97–100.

uvijek iznova vode do jedinstva.¹⁰ Dakle, takva filozofija odgovara stanju svijeta opće komunikacije u kojem je razumno smatrati da “ne postoje činjenice, već samo interpretacije”. Vattimova teza o posebnoj važnosti estetskog modela u suvremenoj epistemologiji u programatskoj je opreci spram kumulativnog, poglavito teorijskog i spoznajnog procesa. Ne estetike kao filozofske discipline, nego estetičnosti kao spoznajne sfere, egzistencijalne dimenzije koja tako zadobiva amblematsku vrijednost modela za povijesnost uopće.¹¹

U trenucima očaja izazvanog političkim porazom u sedamdesetim godinama i Antonio Negri se oslanja na umjetnost u pokušaju da dobije odgovor na pitanje koji su individualni putevi otpora.¹² Međutim, u pismu *O zajedničkom* on piše kako je u tom pokušaju življenja poetičke emocije kao načina bijega od tjeskobe precijenio njezine mogućnosti. U pedesetim su godinama u Italiji, komentira Negri, posljednji heglovci (npr. Ugo Spirito), koji su pretrpjeli fašizam, teoretizirali “estetski život” ponavljajući formulu jednog ciničnog ‘nadčovještva’ koje nadvladava smrt ili pak kao neku ispraznu ataraksiju nesposobnu za ikakvo samokritičko razbuđivanje. Nasuprot tome, postojala je potreba za povratkom u zajedničku borbu za transformaciju, odnosno za iznalaženjem kolektivnih dimenzija proizvodnje slobode i lijepog. U tom kontekstu ponovnog pronalaska kolektivnog oslobođenog rada umjetnost i estetsko otkupljenje postaju ponovno aktualni.¹³

Proizvodnja umjetnosti

Negri i Vattimo se mogu složiti oko značenja estetskog iskustva u preobrazbi postmoderne. Za Vattima je ono bitno iz dva razloga. Prvo, stoga što je upravo umjetnost u moderni sažela, anticipirala i predstavila (ne samo u svojim sadržajima, već i u samom načinu društvenog bivanja) preobrazbe koje će se dogoditi u cjelini kulture. Drugo, ta je amblematska funkcija umjetnosti (koju potvrđuje i središnja uloga umjetnika u modernoj umjetnosti) u konačnici dokazana i činjenicom da preobrazbe, koje se u njoj navješćuju, kulminiraju u estetizaciji i derealizaciji koje obilježavaju postmodernu egzistenciju. Za čovjeka je vrijednost estetskog u tome što mu omogućuje da živi druge mo-

¹⁰ Vattimo 2008, str. 104.

¹¹ Vattimo 2008, str. 90–91.

¹² Negri, Toni: “Sul comune, Lettera a Nicolas”, u: Martino (2014), str. 93.

¹³ Negri, Toni: “Sul Bello, Lettera a Massimo”, u: Martino (2014), str. 50.

guće svjetove te mu tako ujedno pokazuje i slučajnost, relativnost i nedefinitivnost 'stvarnog' svijeta u kojemu je zarobljen.¹⁴

I Negri dolazi do istih zaključka iako primjenjuje historijsko-materijalističku analizu — transformacija umjetničkog rada anticipira oblike rada koja će sada zadesiti i druge oblike proizvodnje — ali on sadašnju poziciju umjetnosti vrednuje na različit način. 'Derealizirana' postmoderna egzistencija ne potrebuje umjetnost kako bi je uputila na relativnost stvarnog svijeta već kao model proizvodnje koji unutar ove simulirane realnosti stvara nešto konkretno. To je teza koju Negri provlači kroz sva pisma. Za Negrija, postmoderna je epoha realne supsumcije; čitavo je društvo postalo faktorom kapitalističke proizvodnje i zato su svi elementi apsolutno međusobno zamjenjivi unutar funkcija vrednovanja, vrednovanja kapitala i, dakle, stvaranja profita. Upravo ta zamjenjivost vjerojatno čini iskustvo singularnosti manje dramatičnim, a time se individualno iskustvo, pa i iskustvo umjetnika, banalizira. Iscrpljene su vrijednosti progresivnog kapitalističkog društva i ideja racionalnog napretka. Postmoderna je moderna koja je odbacila modernizaciju i ona je stvarna apstrakcija realnosti koju kao takvu valja prihvatiti.¹⁵ Stoga, u biti, ne bi bilo moguće govoriti u terminima *post-a*.¹⁶

Jedina postojeća realnost jest tako nastala pustinja koja zahtijeva da se istinu ponovno izgradi. Prostor ljudskog habitata kao i vrijeme njegove savjesti, zahtijevaju predmete u odnosu na koje se ponovo mogu stvoriti mjerila za život. Pejzaž moderne bio je raznolik i ostavljao je poneki egzistencijalni fragment, ali je s druge strane

¹⁴ Vattimo (2008), str. 22.

¹⁵ Negri, Toni: "Sull' astratto, Lettera a Gian Marco", u: Martino (2014), str. 13–14.

¹⁶ Teoretičar Tomás Maldonado, kritizirajući zlouporabu riječi *moderno* u postmodernim teorijama, objašnjava kako je moderna ona epoha koja posjeduje svijest o sebi kao zasebnoj epohi s preciznim vremenskim koordinatama, te svijest o sebi kao epohi koja ima neku ulogu u povijesti. Takva samosvijest rezultira istinskom i pravom kulturom sadašnjice. Nadalje, učinak apstrakcije zbilje može se pratiti još od razdoblja renesanse kad je u slikarstvu psihofizički prostor 'starih' preobrazio u matematički, mjerljiv i jedinstven prostor 'modernih'. Dakle postmoderna ne predstavlja diskontinuitet u odnosu na modernu. Usp. Maldonado, Thomás: "Da *modernus* a *moderno*", u *Il futuro della modernità*, Torino: Einaudi, 1987 (hr. prev. "Između *modernus* i *modernog*", u *Quorum* 5/6, Zagreb, 1989: 439–447) .

ograničavao ljudsku slobodu i imaginaciju. Sada je sloboda totalna, utoliko što je i bijeda totalna, a imaginacija je slobodna onoliko koliko je u stanju djelovati u nastaloj praznini. Novonastali svijet je ne-prirodan, postprirodan, posthuman i ne-human. Apstrakcija je ljudska priroda i priroda rada, a apstraktno je i samo zajedništvo u kojem ljudi žive.¹⁷

Proizvodnja umjetnosti jest, naravno, izvjestan oblik rada. U djelu *The Politics of Aesthetics, The Distribution of the Sensible* Jacques Rancière objašnjava njegovu specifičnost tumačeći problematičnost umjetnika (imitatora) u Platonovoj *Državi* na slijedeći način: umjetnik je dvostruko biće jer, za razliku od ostalih koji su osuđeni na bavljenje tim jednim zanimanjem koje je u skladu s njihovom 'prirodom', on radi dvije stvari: radi i — radi to javno.¹⁸ To da se manufakturni radnici bave samo jednim, proizvod je ideje o nemogućnosti bavljenja 'nečim drugim' zbog nedostatka vremena. Ta je nemogućnost dio samog koncepta zajednice jer njome Platon protjeruje obrtnika u osobni prostor-vrijeme njegove profesije i na taj ga način izolira iz svega zajedničkog u zajednici. Umjetnik, s druge strane, stvara pozornicu za taj 'privatni' princip rada. Dakle, kod Platona izgon umjetnika ide paralelno sa stvaranjem zajednice u kojemu je rad pod kontrolom.

Nasuprot tome, Rancière opisuje i kako je za romantičare umjetnička proizvodnja postala simbolom rada u pozitivnom smislu.¹⁹ Za njih je postajanje svih misli osjetilnim, te postajanje sve osjetilne realnosti misaonom bio cilj svih misaonih aktivnosti. Umjetnost tako anticipira kraj, tj. eliminaciju svih proturječja što rad još uvijek nije sposoban postići po sebi i za sebe. Ona to čini utoliko što jest proizvodnja, tj. identifikacija procesa materijalnog djelovanja sa značenjima koje zajednica sebi pridaje. Proizvodnja se nameće kao nov princip utoliko što ujedinjuje koncepte koji se tradicionalno suprotstavljaju: manufakturni rad i njegovu vidljivost. Rancière stoga tvrdi da raniji Marxovi radovi, u kojima radu pridaje status opće biti čovječanstva, ne bi bili mogući bez estetičkih teorija njemačkog idealizma o umjetnosti kao transformacije misli u osjetilno iskustvo zajednice.

¹⁷ Negri, Toni: "Sul Bello, Lettera a Massimo", u: Martino (2014), str. 15–16.

¹⁸ Rancière, Jacques: *The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible*, London: Continuum, 2011, str. 43 (nadalje Rancière 2011).

¹⁹ Rancière (2011), str. 44.

Kao primjer može se uzeti Schillerov koncept estetskog stanja.²⁰ Rancière taj koncept smatra prvim manifestom estetskog režima, u kojem se umjetnost prepoznaje isključivo u svojoj singularnosti i oslobađa se svih umjetničkih hijerarhija, pravila, tema i žanrova. Iznenadjujuće, on to čini na način da ukida mimetičku barijeru koja je razdvajala načine proizvodnje povezivane s umjetnošću od drugih načina proizvodnje. Ta je barijera razdvajala njezina pravila od poretk ostalih zanimanja. Takav režim ne samo da proglašava apsolutnu singularnost umjetničkog djela, već istovremeno uništava i bilo kakav pragmatični kriteriji kojim bi se ta singularnost mogla izolirati. Nadalje, estetsko stanje označava i moment formiranja i obrazovanje jednog novog oblika čovječanstva.²¹ Schiller upućuje na političku podjelu na one koji djeluju i na one na koje se djeluje, tj. na kultiviranu klasu onih koji imaju pristup totalizaciji življenog iskustva i onu neciviliziranu klasu svedenu na parceliziran rad i osjetilno iskustvo. Ukidajući tu podjelu na aktivno razumijevanje i pasivno osjećanje, estetsko stanje pomoću ideje umjetnosti ukida ideju društva koje se temelji na opoziciji između onih koji misle i odlučuju i onih koji su osuđeni na materijalne zadatke.

Umjetnička su djela refleks nekih objektivnih konstelacija u društvenoj stvarnosti. Moguće je, stoga, ustanoviti ogromnu podudarnost između umjetničkih epoha i oblika organizacije rada. U ovom slučaju će se odrediti podudarnost različitih modernih epoha umjetničke aktivnosti s različitim oblicima kapitalističke proizvodnje i organizacije. Tako Negri u pismu *O kolektivnom radu* ustanovljava fazu apropijacije i samouprave (1848–1914.) koja se, oko Pariške komune, razdvaja na dvije grane, realizam i impresionizam.²² U ovim epohama dominira profesionalni radnik, njegove borbe, utopije i revolucije. Epoha realizma, otprilike od 1848. do 1870., odgovara apropijacijskoj fazi revolucionarne borbe kvalificiranog radništva. Epoha impresionizma, između 1871. i 1914., odgovarala bi analitičkoj fazi, tj. konkretnijem razvoju želje za samoupravljanjem, kontrolom kapitalističke proizvodnje i njezinog nadilaženja od strane kvalificiranog radnika. Nadalje, nakon što su se poslije Oktobarske revolucije 1917. po svijetu proširile lavine

²⁰ Schiller, Friedrich: *O estetskom odgoju čovjeka u nizu pisama*, Zagreb: Scarabeus-naklada, 2006, str. 35–41.

²¹ Usp. Rancière (2014), str. 23–24.

²² Negri, Toni: “Sul lavoro collettivo, Lettera a Manfredo”, u: Martino (2014), str. 42.

revolucionarnih refleksa i kad je kapital bio prisiljen prihvatiti omasovljenje radničke klase kao bazu proizvodnje, javlja se u estetičkom polju apstrakcija; ona je reprezentacija i doprinos apstrahiranju rada, a istovremeno i izvor alternativne imaginacije: socijalizma. Epoha apstrakcije, koja traje od 1917. do 1968., dijeli se na ekspresionizam i eksperimentalizam. Faza od 1917. do 1929. je ekspresionistička u smislu da, nadilazeći figurativnost, herojski anticipira ono apstraktno i živi ga pomičući etičku pobudu prema revolucionarnoj ogorčenosti. Zatim se razvija u analitičkom obličju, još uvijek apstraktnom, otvorena prema eksperimentalizmu i svim inovacijama koje je kriza kapitalističkog modela proizvodnje omogućavala i koje je rast radničke borbe nametao. Nakon 1929. godine jedina estetska dimenzija je dimenzija umjetnosti-mase a njezin unutrašnji razvoj vodi do 1968. godine. Ova nova epoha konstitutivna je faza društvenog radnika, ali Negri pita: konstitutivnu za što, kada i gdje?!²³ Umjetnička proizvodnja oko godine 1968. proizvod je kraja radnika-mase, tvrdi Negri.²⁴ Ulazi se u novu epohu kojom dominiraju globalizacija i zasićenje iskustvom života u kapitalizmu, zbog čega su umjetnost i rad postali apstraktnima. U igri proizvodnje, njihov subjekt i njihov objekt upućuju jedan na drugoga a da ne postoji nešto 'izvana'.

Valja ponoviti kako je moderna konačno provela autonomiju estetskog, koja se inače interpretira kao progresivni moment u ideološkoj povijesti Europe. Međutim, kako naglašava Rastko Močnik, ta je tobožnja autonomija tek nužna posljedica razvoja robne proizvodnje.²⁵ Strukturna istina autonomističkih ideologija umjetnosti jest ta da tim razvojem umjetnička djela postaju roba kao svaka druga. Zanatski način proizvodnje umjetnosti te estetska vrijednost koja prestiže vrijednost upotrijebljenog materijala i 'društveno potrebnog' uloženog rada, u kapitalizmu postaje anakron, pa je bitno prikazati ga kao iznimnog.

Nasuprot pretpostavci da je najveći projekt Zapada bio merkantilizacija svijeta i prepuštanje svega volji robe, tj. tržišta, Jean Baudrillard smatra da je još značajniji projekt bio estetizacija svijeta, njegovo kozmopolitsko uprizorenje putem slika, semiološko sređivanje, pri

²³ Isto, str. 42–44.

²⁴ Negri, Toni: "Metamorfosi: Arte e lavoro immateriale", u: Martino (2014), str. 169.

²⁵ Močnik, Rastko: *Koliko fašizma?* Zagreb: Arkzin, 1998, str. 133.

čemu se misli na sveukupne vrste vizualija.²⁶ Ne radi se tek o merkan-tilnom materijalizmu već o njegovoj semiotičkoj i semiološkoj materijalizaciji putem reklama, medija, slika. To znači da se sve, čak i ono najbeznačajnije ili najopscenije, estetizira, muzealizira i kulturalizira, a u takvoj situaciji 'stvarni' svijet postaje sekundaran. Ne samo da takav sistem funkcionira zahvaljujući dodatnoj vrijednosti robe, već još više zahvaljujući estetskoj dodatnoj vrijednosti znaka. Zato, smatra Baudrillard, ako se govori o dematerijalizaciji umjetnosti preko minimal-arta, anti-umjetnosti, konceptualne umjetnosti i sl., treba, nasuprot tome, primijetiti kako se umjetnička, estetska utopija svugdje ostvarila u jednoj operacionalnoj formi.

Dakle, iako se umjetnička proizvodnja prikazuje kao nešto iznimno, ne postavlja se pitanja o njezinoj antropološkoj funkciji ili estetskoj vrijednosti, što rezultira indiferentnošću naspram umjetnosti. Sa svojom neutralizirajućom strategijom, modernost je oblikovala i umjetnika, figuru koja je deaktivirala zajedničku kreativnu snagu mase koncentrirajući je u jednu jedinu individuu koja je zadržava za sebe. Kada je postmoderna 1980-ih trijumfiralna i kad se autonomnom radu i samoukosti nametnula nova postfordistička paradigma, upravo je umjetnik, koji je uvijek bio utjelovljenje slobode stvaranja, postao model difuznog kognitivnog rada, a postat će i paradigma subjektiviteta od kojeg će kapitalizam ubuduće moći zahtijevati kreativnost, inovaciju, dakle slobodu.²⁷

Međutim, nematerijalni karakter takvog difuznog kognitivnog umjetničkog rada ne oduzima tom radu materijalnost bitka, niti ispraznjava radnu aktivnost od fizičke energije i povijesne snage koje moraju postojati kako bi se mogle iskoristiti u kapitalizmu.²⁸ Razlika krize modernosti i današnje krize, po Negriju, sastoji se u tome što su tada još postojale sile koje su bile izvanjske u odnosu na ljudsku i povijesnu izgradnju stvarnosti. Proizvodnja realnosti se tada konfigurirala kao manufaktura, tj. proizvodnja na vanjskim materijalima. Danas proizvodnja stvarnosti ide paralelno s proizvodnjom oruđa, a proizvodnja oruđa je isto što i proizvodnja svijeta. Za

²⁶ Baudrillard, Jean: *La sparizione dell'arte*, Gianfranco Politi, Milano, 1998, str. 37–40.

²⁷ Martino, Nicolas: "La bellezza del comune. Arte, moltitudine e sussunzione reale", u: Martino (2014), str. 113.

²⁸ Negri, Toni: "Metamorfosi: Arte e lavoro immateriale", u: Martino (2014), str. 161–165.

umjetnost bi bilo potrebno izgraditi narativni model koji će obuhvatiti sve umjetnosti i ujediniti ih u jedan jedinstveni praktični projekt. Negri identificira dvije postojeće strategije: jedna je linija velikog konstruktivnog realizma, a druga je ikonoklastička, antagonistička i difuzna linija *punka*.²⁹

Prva je metoda analize i rekompozicije koja slijedi matricu klasičnog realizma, tj. autora poput Balzaca, Tolstoja i Manzoniya. Danas, tj. od romantične umjetnosti nadalje, analiza i rekompozicija se primjenjuju na apstraktnom. Po toj se metodi apstraktno dijeli na njegove elementarne forme i ponovo rekonstruira. U tome postupku autor preuzima odgovornost, angažira se. Svi modusi naracije, književne ili kinematografske koji se iskazuju na ovom polju, pokazuju izvjesnu rekompozicijsku refleksivnost koja putem apstrakcije stvara nove subjektivnosti.

U drugoj, *punk* metodi, kako je Negri naziva, oslanjanje na apstrakciju nije analitičko ili rekompozitivno, već idealtipsko i difuzno, antagonističko i katarzično. Apstraktno je opisano po binarnim tipologijama koje se tretiraju antagonistički. Ta tipična i antagonistička funkcija se nadalje proširuje, različiti modeli se multipliciraju, sve dok se ne akumuliraju didaktički primjeri apsurdna realnosti. Postoji duga tradicija takvog realizma od Dantea Alighierija, preko Stendhala, romantičara, Prousta, Kafke, naovamo, ali se danas ona još više modificira prema pitanju referenci na modificiranu prirodu apstraktnog. Distopija *punka* je osjećaj moguće katarze i istovremena sigurnost u to da se ona ne može ostvariti. Novi konstruktivni *punk* realizam svjedočanstvo je očaja jedne epohe i silovita ekspresija i prevrnuće tehnika mistifikacije komunikacije. Otud, smatra Negri, samo jedan *punk* fanzin sadrži više realnosti od svih romana Eca i Orsene.³⁰

Realizam je poetika koja ne imitira, već gradi svijet. Stoga, kada priroda i povijest postaju apstraktnima, Negri nalaže da se valja zapitati postoji li s druge strane neka estetika koja bi predstavljala alternativu ovom realizmu i njegovim metodologijama.³¹ Slična koncepcija realizma prisutna je i u Lukácsevoj estetičkoj teoriji. Realizam je za njega vjerno prikazivanje stvarnosti. Ali realistična umjetnost ne treba biti naprosto prikaz stvarnost, već izraz tendencija koje u stvarnosti

²⁹ Usp. Negri, Toni: "Sul costruire, Lettera a Nanni", u: Martino (2014), str. 54–55.

³⁰ Isto, str. 56–59.

³¹ Isto, str. 60.

objektivno leže, a to su tendencije preobrazbe. Za Lukácsa umjetnost odražava istu stvarnost koju odražavaju znanost i filozofija, jer je ona pritom podjednako univerzalna i na isti način teži totalnosti. On je odista vjerovao da se posredstvom velike književne tradicije realizma duh masa može učiniti prijemčivim za razumijevanje velike, progresivne epohe ljudske povijesti i nov tip revolucionarne demokracije koju je predstavljala tadašnja Narodna Fronta.³²

Što se tiče prikazivanja tendencija, tih “zdravih klica” koje objektivno leže u stvarnosti, Negri smatra da se ta moć vjerojatno nalazi u budućnosti, a najavljuje nam se u jednoj materijalnoj metamorfozi. U različitim su trenucima moderne avangarde bezuspješno nastojale pretočiti estetiku u univerzalnu poetiku tijela, u politiku umjetnosti. Danas se, međutim, ta mutacija proizvodi: poetika postaje ontološka potencija, instrument pomoću kojeg apstraktno postaje konkretnim. Umjesto esteticizma i dendizma, Negri predlaže poetike koje skvo-taju, surfaju mrežom, oslikavaju stanice podzemne željeznice poput Basquiata, pišu poeziju u stilu glazbene scene Seattlea — poetike koje metropoli i društvu nameću klasnu borbu i oslobođenje, borbu za sve moćnije oružje, za izražaj sve bogatijih emocija i za sve efikasnije jezike.³³ Mogle bi se tu uključiti i estetske praksa prisutne u samoj borbi, primjerice prosvjedima. Rancière ističe kako prosvjedi imaju izrazitu estetsku dimenziju, i to puno više od umjetnosti alocirane u institucijama, jer puno radikalnije djeluju osjetilno na puno više ljudi, i pomoću svojevrsnog estetskog šoka (zvukovi, vizualni materijali) redefiniraju ono što bi trebalo biti prisutno u javnosti, a što ne, bez posredovanja raznih koncepcija koje nam umjetničke institucije nameću prilikom uživanja u umjetničkom djelu.³⁴ Prema Adornu, ‘institucionalizirana’ umjetnost treba, s druge strane, biti svjesna svojeg podvojenog položaja: ako odstupi od svoje autonomije, onda se stavlja na raspolaganje postojećem društvu. Ako pak, suprotno tome, proglasi svoju potpunu (tobožnju) autonomiju, kao što su to činili larpurlartisti, onda postaje apsolutno bezazlena.³⁵

32 Usp. György Lukács: “Realism in the balance (Lukács against Bloch)”, u: Jameson, Fredric (ur.): *Aesthetics and Politics*, London: Verso, 2006, str. 56.

33 Negri, Toni: “Sul corpo, Lettera a Raul”, u: Martino (2014), str. 72–74.

34 Rancière, Jacques: *Dissensus, On Politics and Aesthetics*, London: Continuum, 2010, str. 140–141.

35 Adorno, Teodor: *Estetička teorija*, Beograd: Nolit, 1979, str. 388.

Prema Negriju, misliti znači prihvatiti ono što se događa u njevovnoj singularnosti. To je otvaranje prema nadolazećem. To je jedino što čini umjetničko djelo. Dolazeći na svijet, ono pokreće igru boja, zvukova i riječi, kakva do tada nije bila zamisliva. To za umjetnost posebice vrijedi od izuma apstrakcije.³⁶ Kao što je rečeno, umjetnost je uvijek anticipirala određenje vrednovanja; ona je stoga učinjena apstraktnom prolazeći realan razvoj, stvarajući putem apstrahiranja jedan novi svijet. Kako bi mogla postati ontološkim iskustvom, umjetnosti je potreban konkretan bitak. Izumom apstrakcije, priroda i svijet su zamijenjeni u potpunosti umjetnošću. Moderna je to apstrahiranje, to sudjelovanje rada svake singularnosti i njegova zamjenjivost. Jedna apstraktna zajednica.³⁷

Unatoč tome što je potčinjena distribuciji kroz institucije, kolekcionare itd., umjetnost je zbog svoje otvorenosti upotrebljiva mnoštvu i može mu poslužiti pri stvaranju 'riječi' nekog novog revolucionarnog narativa. Iako konstitutivnu moć imaju samo revolucionarna kritika i borba protiv tržišta, ovaj je moment bitan jer upućuje na kontradikciju: u robu se pretvara³⁸ ono što bi svatko mogao proizvoditi i konzumirati, čime sukobljenost unutar društva postaje vidljivom.³⁹

Estetski potencijal mnoštva

Pripadnost umjetnosti mnoštvu biopolitička je ukoliko je u potpunosti podređena procesima transformacije i dispozitivima proizvodnje subjektivnosti koji prožimaju mnoštvo. Svaka subjektivnost generira, putem svojeg odnosa sa mnoštvom, riječi u jeziku, relaciju u društvenim odnosima, dobra u radu. Pri radikalnom prijelazu krize postmoderne bilo bi potrebno izgraditi nov pokret, novi svijet.

Prva mogućnost koju Negri navodi jest utopija.⁴⁰ Utopija se nudi na polju koje stvara umjetnik kada prekida s uzvišenim i nadilazi ga, noseći sobom iskustvo apstraktnog. To puknuće uzvišenog oslobađa nova spoznajna i etička iskustva čiji bi se sadržaj trebao interpretirati

³⁶ Negri, Toni: "Sull' astratto. Lettera a Gian Marco", u: Martino (2014), str. 20.

³⁷ Isto, str. 13–14

³⁸ Umjetnost nije nedostupna tek 'fizički'. Nedostupni znanstveni diskursi i kustoske prakse također komodificiraju umjetnost čineći je nečim što treba biti razumljeno na određeni način kao bi se moglo konzumirati ili kako bi kao umjetnost uopće moglo biti prepoznato.

³⁹ Negri, Toni: "Sul comune, Lettera a Nicolas", u: Martino (2014), str. 48–49.

⁴⁰ Negri, Toni: "Sull' evento, Lettera a Silvano", u: Martino (2014), str. 67.

po pravilima apstraktne artificijelnosti, u skladu sa slobodom novog svijeta. Međutim, za utopiju, taj prekid s uzvišenim ne znači izgradnju novog svijeta i komunikacijskih odnosa već želju za 'povratkom prirodi'. Taj kukavički strah od napora i prihvatanja novih zajedničkih jezika jest, u biti, reakcionarna, platonistička iluzija da ćemo oslobođenjem naprosto naići na neki lijepo upakirani gotov svijet. Samoljubne singularnosti utopista nemaju želju suočiti se s apstraktnom kolektivnošću ovog projekta.

Druga je opcija terorizam.⁴¹ Ovdje se kreće s pozicije svijesti o potrebi otegotnog djelovanja na polju koje nadilazi apstraktno. Dakle, terorizam ima viši ontološki status od utopije jer pristupa svijetu apstrakcije, ali se on tu ne pouzdaje u gradbenu funkciju imaginacije. Radi se o više-manje efikasnim strategijama sabotaže kod kojih ipak pobjeđuje mračni ressentiment u kojem se nit života kida tamo gdje bi mogla biti ponovo uspostavljena, smatra Negri. Sabotaža se ne pretače u organizirano utemeljivanje, a subjekt je dezorijentiran mogućim perspektivama, zbog čega su solidarnost i kolektivnost borbe i građenja onemogućene. "Krik očaja ne postaje jezikom."⁴²

Jedina je opcija konstitutivna gradbena moć koja podrazumijeva dekonstrukciju apstraktnog, njezino prihvatanje, svođenje na elementarne singularnosti i konačno — pozitivan čin izgradnje novog svijeta. Djelovanje postaje ontologijom, uništenje prošlosti postaje kontinuiranim oslobođanjem, stanjem svijesti. Poetska aktivnost, smatra Negri, može dovesti čovječanstvo do te zadaće. Poetska aktivnost, umjetnost, nije nikakva božanska intervencija koja bi oduzela masi njenu snagu jer je ukorijenjena u bitku i u stanju je odrediti neki višak. Za Marxa, za razliku od, primjerice, Heideggera, poezija nije izgurana na margine bitka, već je višak živog rada u odnosu na stanje izrabljivanja. Dakle, umjetničko stvaralaštvo nije na granicama bitka jer prije svega znači stvaranje. I Adorno je isticao kako društveno mišljenje o estetici uobičajeno zanemaruje pojam kreativne snage.⁴³ Umjetnost čita budućnost kao imaginaciju na djelu i tako stvara nekoliko riječi novog jezika. Umjetnik tako postaje posrednikom između kolektivne akcije koja izgrađuje novi bitak, nova značenja, te događaj oslobođenja koji fiksira te nove

⁴¹ Isto, str. 68.

⁴² Isto, str. 68.

⁴³ Adorno, Teodor: *Estetička teorija*, Beograd: Nolit, 1979, str. 88.

riječi u logiku konstrukcije bitka. Događaj se tako spaja s poviješću.⁴⁴

Zašto je za Negrija baš umjetnost ta koja može dati smisao? Zato što je umjetnička imaginacija vrsta konkretnog i tankočutnog razuma koja premašuje prazninu i strah, beskrajni matematički niz funkcioniranja tržišta, kako bi stvorila događaj prekida. Nije razum taj koji uklanja nelagodu, već imaginacija. Pred spektaklom tržišta i njegovom postmodernom transfiguracijom, osjećaj apsolutne granice nužno zahtijeva imaginaciju. Imaginacija, praksa i bitak za Negrija su gotovo istovjetni termini jer pokrivaju s različitim funkcijama isti prostor — polje djelovanja.⁴⁵

U već citiranom intervjuu iz 2014. Negri pokušava dati naputke za izgradnju stila koji bi bio određen etikom, što za njega znači postaviti pitanje o tome je li moguće pristupiti nekom novom velikom narativu o bitku, tj. pristupiti konkretnoj utopiji. Na temelju onog što je do sada rečeno, moglo bi se u tri faze opisati pokret preko kojeg se može dati stil umjetničke proizvodnje za današnjicu.⁴⁶

U prvoj bi fazi želja za kritikom, prilikom uronjavanja u beskonačno komešanje tijela, događaja i znanja koji nas okružuju, trebala započeti dekonstruirati realnost. To znači sudjelovanje u formiranju velikog roja singularnosti koje žele teći kroz zajedničko, zadržavajući svoju slobodu i različitost.

Druge je faza refleksivna i predstavlja trenutak prepoznavanja zajedničkog. Ne radi se više tek o djelovanju mnoštva singularnosti, već o djelovanju po nekom nacrtu kakav je moguće prakticirati. To je jedan materijalistički telos koji izvire odozdo, i tada se događa

⁴⁴ Negri smatra da zato i valja proučavati povijest umjetnosti, jer to znači proučavati oblike zajedničke izgrađujuće ekspresije koja stvara dispozitive jedne nove realnosti. Povijest umjetnosti je u biti refleksija o razvoju rada i znanja ili, bolje rečeno, o tome kako su se znanja i tehnike konkretizirali u materijalne forme. Potrebno je, naravno, izbjegavati fetišizam historiografije, posebice fetišizam znanosti povijesti umjetnosti. Usp. Negri, Toni: *Arte, moltitudine e rivolta. Intervista a Toni Negri di Jacopo Galimberti*, u: Martino (2014), str. 146.

⁴⁵ Ernesto Grassi navodi čitavu tradiciju mišljenja (Vico, Coluccio Saluti, Sv. Buonaventura, Hugo od sv. Viktora, Friedrich Schiller itd.) koja imaginaciji, odnosno pjesničkoj riječi, pridaje prvobitnu ontološku funkciju u izgradnji svijeta, oslobađanju neposredne prisile prirode i stvaranju preduvjeta slobode. Usp. Grassi, Ernesto: *Moć mašte: uz povijest zapadnog mišljenja*, Zagreb: Školska knjiga, 1981.

⁴⁶ Usp. Negri, Toni: "Metamorfosi: Arte e lavoro immateriale", u: Martino (2014), str. 166–167.

završna kohezija mnoštvenosti roja u ljubavi. Nematerijalni je rad napokon našao legitimnu etiku koja je strukturalno vezana za njegovu sposobnost uvijek ponovnog izmišljanja same sebe kao forme života. Umjetnost, koju je u njezinoj bazi određivalo siromaštvo, te revolucionarna volja na vrhuncu svog postajanja rojem, sada je određena kao oblik života.

U trećoj etapi, ono zajedničko što se razvilo u umjetničke oblike, treba biti utjelovljeno kolektivnom odlukom, putem zajedničke vlasti, smatra Negri. Lijepo se nalazi u tom samoizgrađivanju etičko-političke zajednice, u toj vlasti djelovanja, ukoliko iskustvo zajednice izražava slobodne i bogate oblike života. Suprotno *uzvišenom* koji bi se organizirao oko granice matematički beskonačnog ili dinamičke uzvišenosti prirode kao kod Kanta,⁴⁷ mora se pretpostaviti postojanje trećeg modela koji bi bio artikuliran na etičkom djelovanju i izgradnji jednog mnoštvenog telosa.⁴⁸

Rancière ističe da u onoj mjeri u kojoj se modernizam uzdao u koncept spomenutog estetskog stanja kakvo je Schiller izveo iz Kantove analitike *lijepog*, toliko se postmoderni prevrat temelji na Lyotardovoj analizi Kantovog pojma *uzvišenog*. *Uzvišeno*, po njemu, predstavlja utemeljujuću razdvojenost ideje od bilo kakve osjetilne reprezentacije. Pojam *uzvišene razdvojenosti/udaljenosti* sažeo je različite koncepte prvotne udaljenosti ili prvotnog grijeha, poput Heideggerovog odlaska bogova, Freudovog ubojstva Oca itd. Od tog je trenutka, smatra Rancière, postmodernizam postao 'velikom naricaljkom' o nemogućnosti reprezentacije i osudom moderne ideje o samo-emancipaciji čovječanstva.⁴⁹

Pod *uzvišenim* Negri ističke ono zajedničko kao etički i estetički uzvišeno. Svim spiritualističkim mistifikacijama mora se suprotstaviti ovaj zapetljaj antropogeneze i tehnogeneze koji je istovremeni znak izgradnje i difuzije zajedničkog.⁵⁰ Ljepota će tada biti radost međusobnog prepoznavanja, sadržana u zajedničkom projektu izgradnje svijeta, te višak koji je proizvela kreativna moć rada oslobođenog prisile.⁵¹

⁴⁷ Usp. Kant, Immanuel: *O lijepom i uzvišenom*, Zagreb: Novum, 2009.

⁴⁸ Negri, Toni: "Metamorfosi: Arte e lavoro immateriale", u: Martino (2014), str. 167.

⁴⁹ Rancière (2011), str. 39.

⁵⁰ Negri, Toni: "Metamorfosi: Arte e lavoro immateriale", u: Martino (2014), str. 174–176.

⁵¹ Negri, Toni: "Presentazione", u: Martino (2014), str. 11.

Estetske kategorije u projektu izgradnje singularnosti

Svako proizvođenje događaj je komunikacije, tvrdi Negri, a zajedničko se stvara preko mnoštvenih događaja. Tako se određuje i mogućnost obnavljanja dispozitiva one spoznaje i djelovanja koje mi danas zovemo umjetničkim. Budući da proživljavamo ovu transformaciju prostora i vremena koju je odredila trenutna akumulacija rada i kulture, umjetnost može dati neki etički smisao tim kompleksnim zapetljajima, tj. mora nam pomoći u izgrađivanju višestruke paradigme u kojoj bitak, ukoliko je kolektivan, trijumfira. Dakle, zadaća umjetnosti se, po Negriju, nalazi između diskursa i događaja.⁵²

Pomoću Foucaultovog pojma *episteme* možemo objasniti što znači mogućnost obnavljanja dispozitiva spoznaje i djelovanja koje, za sada, zovemo umjetničkim.⁵³ Episteme su nereflektirane strukture pojmovne misli koja uobličava shvaćanje i ponašanje — nesvjesni epistemički sustavi koji podržavaju sva znanja jedne kulturne epohe. Prelaskom u episteme u kojoj se nalazimo danas, tvrdi Foucault, dolazi se do epistemološkog prijeloma i na području jezika: nema više adekvatnosti riječi i stvari. Moderno je doba započelo kada se konačnost počela misliti kao pozivanje na samu sebe. Pozitivitet života, proizvodnje i rada, koji imaju svoje postojanje, povijest i vlastite zakone, imaju kao negativni korelat ograničeni karakter spoznaje. Moderni *cogito* ne vodi afirmaciji bića jer ono nije dano suvereno ni u sebi ni po sebi. Kada se, primjerice, želi shvatiti kao radno biće, ono otkriva samo najrudimentarnije oblike, institucionalizirane i ukroćene nekim društvenim poretkom u okviru nekog vremena i prostora.⁵⁴ Ljudi se naprosto rađaju u okviru određene kulturne formacije sa svojom poviješću i ontologijom koje određuje njihove socijalne uloge i pozicije kroz održavanje prisutnim nekih događaja iz prošlosti.

Za Foucaulta postoji, međutim, jedan epistemološki model u razdoblju moderne, različit od onog u sferi prirode i rada, a to je književnost. U drugim sferama pravilnost jezika određuju izvanjske institucije pa nam se tako primjerice priroda prikazuje kroz mrežu imenovanja, iako ona sama ostaje daleko iza nje. Kod književnosti sâm tekst književnog djela određuje jezik. K tome, kako bi se afirmirala kao književnost, pojedinačna književna djela moraju stalno modifi-

⁵² Negri, Toni: "Sull' evento, Lettera a Silvano", u: Martino (2014), str. 66–70.

⁵³ Usp. Foucault, Michel [Fuko, Mišel]: *Riječi i stvari : arheologija humanističkih nauka*, Beograd: Nolit, 1971, str. 357–359.

⁵⁴ Foucault (1971), str. 369–370.

rati zakonitosti prethodne književne prakse. Književnost u moderno doba kompenzira značenjsko funkcioniranje jezika. Dakle književnost, protivno svakom govoru, afirmira svoje odvojeno postojanje (svoju singularnost). Književno djelo je idealna reprezentacija svoga sadržaja: važno je samo ono što je formulirano i sve je u nekom smislu 'realno'. Dakle, u književnim djelima sâm tekst određuje jezik, dok u drugim sferama to čine izvanjske institucije. Književnost promišlja sebe onako kao bi subjekt to morao, koji međutim, smatra Foucault, to ne može. Otud, pitanje je da li je čovjek ipak u stanju refleksivno promatrati sebe unutar granica nekog polja i pritom se konstantno redefinirati poput književnog teksta? Također, od stoicizma je vladao trojni sistem znakova koji je, pored elemenata označujuće i označeno, uključivao i okolnost, koja se do sada izgubila.⁵⁵

Može li se onda misliti događaj koji bi bio toliko različit od prošlih da bi se otkinuo od refleksivnosti koja je određivala modernitet i pridavala značaj svakodnevnom životu? Za Jacquesa Rancièrea je razvoj takvih subjekata koji se konstantno redefiniraju preuzimanjem mišljenja na sebe kao politička bića — estetsko. Za Negrija je, međutim, Foucault stigao najbliže rješenju problema o izgradnji subjektivacija i dao najbolju definiciju estetskog života kao života koji se upravo odbija konfigurirati kao umjetničko djelo i koji samo u etici prepoznaje proizvodnju djela, umjetnost jednog života.⁵⁶

Čini se ipak da je za konceptualizaciju singularnosti Foucaultu bila potrebna jedna umjetnička vrsta kao model. Alain Badiou u djelu *Metapolitika* objašnjava Foucaultov propust ukratko na sljedeći način: problem je u tome što Foucault, nakon što je pomoću kategorije *episteme* indentificirao nesvodive singularnosti, izvan njih nije uspio domisliti interiornost.⁵⁷ Razlog je, prema Badiouu, u tome što Foucault, nakon što je kao operator za identifikaciju singularnosti postavio odnos riječi i stvari, nije lokalizirao taj operator, pa je stoga ostavio nejasnim mjesta navedene mnogostrukosti epistemâ. Posljedica tog propusta je ta da odnos riječi/stvari ostaje izvanjski, pa zato njegove singularnosti opstaju, a da se u njima ne prepoznaje njihova subjektivnost i preskriptivnost. Ako nema interiornosti (tj. ako mišljenje singularnosti nije unutarnje u odnosu na singularnost), razlika između suvremenog

⁵⁵ Foucault (1971), str. 344.

⁵⁶ Negri, Toni: "Sul comune, Lettera a Nicolas", u: Martino (2014), str. 94–97.

⁵⁷ Alain Badiou: *Metapolitics*, London: Verso, 2005, str. 45.

i nesuvremenog postaje nepremostiva zbog pojave suprotstavljenosti prošlost-sadašnjost, zbog pada u povijest i napuštanja mišljenja o singularnosti u korist mišljenja njene strukture. Badiou zaključuje kako Foucault nije mislio svoju vlastitu misao.⁵⁸

No, Negri definira singularnost na slijedeći način. Singularnost, prvo, nije individualitet, jer je, drugo, utopljena u ono zajedničko, te, treće, ona živi i transformira se u etičkom odnosu. Ako je tome tako — da se singularnost nalazi u onom zajedničkom i da se definita kroz odnos — onda se ona može reprezentirati isključivo u mnoštvu postojećih singularnosti.⁵⁹ Dva su, za Negrija, osjećanja vezana uz umjetnost. Prvo, ljepotu doživljavamo kao novo i istinito, a u isto vrijeme kao univerzalno. Upravo je ta singularnost, koju univerzalno uvijek ponavlja, ono što nas očarava. Osim osjećaja univerzalnosti, poezija, primjerice, ima i subverzivni učinak koji je posebice uočljiv u vremenima društvene krize kad su značenjske veze svedena na nulu. U tim je trenucima iskustvo singularnosti prepuno boli. I postmoderna se mora tako tumačiti, kao depotencijalizacija prema nultim granicama u cirkulaciji društvenih značenja.

Ali to poetičko nije odlučujuće za izlazak iz krize. Ono poetičko je bitno ukoliko se etika, koju bol potrebuje, otvara prema njemu. Kao što je Negri opisao i svoje vlastito iskustvo obraćanja umjetnosti, singularnost umjetničkog djela potrebna nam je pri iskustvu boli.⁶⁰ Lukács opisuje kako estetske kategorije prodiru u etiku.⁶¹ Prije svega, prodiranje estetskih principa u etiku ili, štoviše, estetizacija etike nije izvanredna stvar, a kao izvanredna nam se predstavlja samo ako metodološki razdvojimo sferu etike i estetike, što ne odgovara stvarnosti života. Iz biti same etičnosti proizlazi čežnja ljudi za etičnim načinom života. Ali ako se ova čežnja bori da dođe do izražaja na adekvatan misaoni način u vrijeme u kojem se određeni etički ideali još javljaju kao društveno problematičnima, razumljivo je, pa čak i historijski neizbježno, da se ona izrazi u estetskim kategorijama. Jer estetsko odražavanje stvarnosti oblikuje, prema Lukácsu, uvijek osjetilno-upadljivo

⁵⁸ Usp. Badiou, isto, str. 45

⁵⁹ Negri, Toni: "Moltitudine e singolarità nello sviluppo del pensiero politico di Spinoza", dostupno na: <http://humachina.blogspot.hr/2011/07/toni-negri-moltitudine-e-singolarita.html>

⁶⁰ Negri, Toni: "L'arte è produzione di essere." Intervista a Toni Negri di Gian Marco Montesano, u: Martino (2014), str. 149–151.

⁶¹ Lukač, Đerd: *Osobenost estetskog*, Beograd: Nolit, 1980, str. 346–348.

jedinstvo vanjskog i unutrašnjeg, sadržaja i oblika, karaktera i sudbine itd. Kada je objekt estetskog odražavanja ranije opisana kolizija života, čežnja za etičkim načinom života, ona se u tom odražavanju otkriva kao manje dualistički rascijepljena, više koncentrirana na čovjeka nego što to biva u samom životu. Ne uslijed uljepšavanja životnih konflikata estetskim odražavanjem, već naprotiv, uslijed toga što se tim odražavanjem stvara svijet pomoću kojeg se krajnje jedinstvo ljudskog individualiteta i u najnerješivijim kolizijama otkriva jasnije nego što bi to bilo moguće u životu. Taj karakter estetskog odražavanja može, iako ne mora, vrlo lako djelovati kao uzor i ići na ruku prodiranju estetskih kategorija u etiku. Stoga bi se naputke koje Negri daje za izgradnju umjetničkog stila za današnjicu (koji bi bio određen etikom), moglo isto tako, u nekom sljedećem koraku, primijeniti na mišljenje nekog neponovljivog i singularnog političkog događaja.

Zaključak

Do sada smo identificirali apstrakciju kao drugu prirodu, etiku kao element ponovnog utemeljenja ontologije te estetski život kao zajedničku borbu za transformaciju, odnosno za iznalaženje kolektivnih dimenzija proizvodnje lijepog i zajedničkog. Zajedničko doživljavamo prije svega kao političku gestu, gestu zajedničke aproprijacije života. Umjetnost i zajedničko je dakle odnos koji je prisutan u imanenciji te geste, tj. pokušaj djelovanja na život iz njegove interioernosti, kako bi se ostvarila njegova kolektivna dimenzija, zadobio neki smisao. Ljepota je višak kojeg je proizvela kreativna moć rada oslobođenog prisile. Umjetničke vrste pokazuju univerzalnost time što ih mnoštvo individua i singularnih iskustava može upotrijebiti, a tržište uništava tu njihovu bit time što ih prisvaja i svodi na cijenu. Ukazivanje na ovaj moment umjetničke proizvodnje značajno je jer u njemu postaje vidljiv sukob bez kojeg nije moguće napredovanje, a koji su postmoderne teorije zamaglile.

I Vattimo i Negri bi se složili oko ideje da su u postmoderni sve relacije bitka narušene. Ali ono što Negri odbacuje jest, prvo, sakrivanje u pacificiranoj apstrakciji realnosti odbijanjem ideje antagonističke situacije koja, u biti, sačinjava tu realnost. To je ujedno i središnji Negrijev problem: kako misliti sukob na području kulture? Značaj njegove teorije leži u objašnjenju umjetničke proizvodnje kao načina kojim sukob postaje vidljiv i čime se obnavlja percepcija realnosti. Drugo, Negri odbacuje ideju da je postmoderna pacificirala našu percepciju realnosti te da umjetnost ima obrubnu bit. U konačnici, takav stav

dovodi do indiferentnosti prema umjetnosti te, s druge strane, one-mogućava transformativne etičke geste. Konačno, treće, Negri odbija stav da se iz moderne nije moglo izaći kritičkim prevladavanjem: prevladavanje je moguće mišljenjem, tj. kritikom tržišne ekonomije, od koje se slaba misao distancira, te pokušajem pristupa nekom novom velikom narativu o bitku, tj. pristupa konkretnoj utopiji.

Iako umjetnost zauzima važno mjesto u cjelokupnosti Vattimove teorije, ona je kao takva impotentna, budući da, blagoslivajući sadašnje 'rastemeljeno' stanje, u konačnici ne može otvoriti put novim događajima, jer njezina je pozicija u društvu marginalna. S druge strane, kod Negrija se dobiva dojam kao da se estetske kategorije na silu nastoje uklopiti u teoriju. To je vjerojatno motivirano važnošću koju su one u osamdesetim godinama zadobile zahvaljujući filozofskom *mainstreamu*, tj. filozofiji *slabe misli*. Umjetnička proizvodnja, kakvu predlaže Negri, mogla bi naprosto biti proizvodnja mišljenja. Također, kod Negrija nije posve jasna potreba da se radost zajedništva i višak koji je proizvela kreativna moć rada, oslobođenog prisile, odredi kao *ljepota*. Iako je, primjerice, Foucault uzeo jednu umjetničku vrstu kao epistemološki model, ipak je izgradnja singularnosti moguća i bez njega ako se mišljenje, kako sugerira Negri, shvati kao kolektivni čin pri dekonstrukciji postojeće realnosti i izgradnji jedne potpuno nove etičko-političke zajednice. ■

Literatura

- Adorno, Teodor (1979): *Estetička teorija*, Beograd: Nolit.
- Badiou, Alain (2005): *Metapolitics*, London: Verso.
- Baudrillard, Jean (1998): *La sparizione dell'arte*, Milano: Gianfranco Politi.
- Corradi, Cristina (2011): "Neomarxismo, pensiero operaio, insubordinazione sociale: tre distinti paradigmi dell'operaismo italiano", u: P. P. Poggio (ur.): *L' altro novecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, vol. II. *Il sistema e il movimento–Europa 1945–1989*, Milano: Jaca Book, 2011.
- Foucault, Michel [Fuko, Mišel] (1971) *Riječi i stvari: arheologija humanističkih nauka*, Beograd: Nolit.
- Jameson, Fredric, ur. (2006): *Aesthetics and Politics*, London: Verso.
- Lukač, Đerđ (1980): *Osobenost estetskog*, Beograd: Nolit, 1980.
- Maldonado, Tomás (1987): "Da modernus a moderno", u: *Il futuro della modernità*, Milano: Feltrinelli (hr. prev. "Između modernus i moderno", u: *Quorum* 5/6, Zagreb, 1989: 439–447).
- Martino, Nicolas, ur. (2014): *Arte e Multitudo*, Roma: Derive Aprod.
- Močnik, Rastko (1998): *Koliko fašizma?* Zagreb: Arkzin.
- Negri, Toni (2011): "Moltitudine e singolarità nello sviluppo del pensiero politico di Spinoza", URL: <http://humachina.blogspot.hr/2011/07/toni-negri-moltitudine-e-singularita.html>
- Poggio, P. P., ur. (2011): *L'altro novecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, vol. II. *Il sistema e I movimento–Europa 1945–1989*, Milano: Jaca Book.
- Rancière, Jacques (2010): *Dissensus, On Politics and Aesthetics*, London: Continuum.
- Rancière, Jacques (2011): *The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible*, London: Continuum.
- Rovatti, Pier Aldo (2007): *Abitare la distanza. Per una pratica della filosofia*, Milano: Raffaello Cortina.
- Schiller, Friedrich (2006): *O estetskom odgoju čovjeka u nizu pisama*, Zagreb: Scarabeus–naklada.
- Vattimo, Gianni i Rovatti, Pier Aldo, ur. (1983): *Il pensiero debole*, Milano: Feltrinelli.
- Vattimo, Gianni (2008), *Čitanka*, Zagreb: Izdanja Antibarbarus.
- Vattimo, Gianni (2008): *Transparentno društvo*, Zagreb: Algoritam.
- Wright, Steve (2014): *Storming Heaven: Class composition and struggle in Italian Autonomist Marxism*, Chicago: Pluto Press. 

Luka Bogdanić

**Bauk tijela
i duh revolucije.
Tragom promišljanja
Luciana Parinetta
o tjelesnosti**

“Kada budete načinili da dvoje postane jedno, te da je unutrašnje kao vanjsko, a vanjsko kao unutrašnje, visoko kao nisko i kada budete načinili od muškog i ženskog samo jednu stvar, tako da muško nije muško a žensko nije žensko... tada ćete ući u kraljevstvo.”

— *Kopstko apokrifno evanđelje po Tomi*

Uvod

Ovaj rad polazi od uvjerenja kojeg bi se, parafrazirajući Nietzschea, moglo izraziti teзом samo *ono što je neaktualno (što nije u modi) jest interesantno*. U analizi koja slijedi, pažljiv čitač, osjetljiv na duh vremena, odmah će primijetiti da neaktualnosti ima više od jedne: od pojma revolucije i materije sve do Feuerbacha i Luciana Parinetta. S druge strane, teško će moći negirati da navedeni pojmovi kao i njemački filozof, barem u jednome povijesnom periodu nisu bili aktualni, ali teško da će znati naći neke detaljnije informacije o Lucianu Parinetu⁰¹. Naime, radi se o suvremenom talijanskom misliocu, akademskom radniku na polju filozofije, koji je završio svoju karijeru početkom XXI. stoljeća kao redovni profesor moralne filozofije na Milanskom Univerzitetu “La Statale”. Sve to još ne opravdava činjenicu zašto bi Parinetto mogao biti zanimljiv. Osim profesure na Sveučilištu u Milanu, Parinetto je još u mladosti bio jedan od aktivista i strastvenih pera časopisa “Utopia” koji je izlazio od 1971. do 1974. te pronositelj najradikalnijih teza šezdesetosmaške kulture s područja psihologije, seksualnosti i filozofije. Urednik lista bio je Mario Spinella⁰², jedna od ključnih figura talijanske komunističke partije za kulturnu politiku. Kao kuriozitet može se dodati da je jedan od članova redakcije bio i Rudi Supek te da je talijanski časopis imao bliske odnose s časopisom *Praxis*.⁰³ S gašenjem “Utopie” 1974. godine većina članova redakcije osniva poznati časopis “Il piccolo Hans”, čiji je podnaslov “časopis

01 Luciano Parinetto rođen je u Chiari 1934., a umro u Milanu 2001. gdje je bio redovni profesor moralne filozofije; osim što je autor preko 15 knjiga, preveo je na talijanski brojne njemačke filozofe kao i latinske klasike.

02 Mario Spinella rođen je u Vareseu 1918., a umro u Milano 1994. Završio je Scuola Normale di Pisa, potom je bio lektor talijanskog jezika u Heidelbergu, a tokom rata partizan. Poslje rata bio je tajnik Palmira Togliattija, direktor partijske škole u Frattocchia i urednik mnogih partijskih časopisa.

03 Poblje v. Bogdanić 2015, str. 25.

za materijalističku analizu”, jer je časopis izvorno bio koncipiran kao mjesto ukrštavanja marksizma i psihoanalize.

Parinetto je započeo svoju karijeru bruseći svoju misao na stranicama “Utopie” te je upravo u tome listu većim dijelom zacrtao osnovnu liniju kojom će se razvijati njegova misao. Sam Parinetto nije bio naročito prihvaćen od akademske zajednice s obzirom na heterodoksnost tezâ koje je zastupao. Iako se formirao na Milanskom sveučilištu, gdje su djelovali Enzo Paci i Remo Cantoni, koji se osobito posvetio filozofskoj antropologiji (oboje su bili učenici Antonia Banfija), ne može se karakterizirati kao nastavljatelj nijednog od navedenih filozofa. Najkraće se Parinettova misao može opisati kao heterodokсни marksizam s posebnim interesom za tematike koje se upisuju unutar filozofske antropologije pojmljene u najširem smislu. Krenuvši od tematike otuđenja, u duhu ‘šezdesetosme’, bavio se problematikom seksualnosti i problematikom tijela da bi već u svojim člancima u časopisu “Utopia” otvorio teme koje će razrađivati desetljećima, povijesno-filozofske osnove heretičkih pokreta te proganjanja vještica, što je usko povezano s proganjanjem sodomije i homoseksualnosti. Naime, za Parinetta vještice nisu samo žene, dapače, dokazao je kroz analizu bogate povijesne građe, prije svega sudskih akata inkvizicijskih procesa, da su “bili procesuirani muškarci, ali i životinje” [Poidimani 2006, str. 66; usp. i Parinetto 1991].

Utoliko pojam *vještica* je po Parinetu pluralističko ime i uskogrudno je promišljanje kad se govori o proganjanju vještica misleći samo na žene. Ne samo da je to uobičajen *cliché*, već *cliché* koji se upisuje u strategije normalizacije različitosti od strane kapitala [usp. Poidimani 2006]. Naime, upravo je proganjanje vještica i istjerivanje vruga po Parinetu bio jedan od prvih *instrumenata operandi* normalizacije i psihološkog pritiska u cilju uspostavljanja društvenog poretka u kojem se kapital može oplodivati. Povijest tih proganjanja iščitavala se kao materijalni i ideološko-filozofski dokument koji svjedoči o nosiocima društvene alternative u odnosu na dominantni povijesni razvoj mehanizama vlasti i moći svojstvenih kapitalizmu. Filozofsko-povijesna istraživanja o vješticama, različitim herezama i alkemiji, smatraju se njegovim najvećim doprinosom kojim je uvelike upućivao na problematiku marginaliziranih manjinskih grupa kako u povijesti tako i u suvremenom svijetu.

Iako je potpuno evidentno da je anticipirao *queer* teoriju u Italiji, paradoksalno, puno poznatiji društveni aktivist za homoseksualna prava je Mario Mieli, koji ne samo da je bio student filozofije u Mi-

lanu, već je upravo njegovo djelo *Elementi di critica omosessuale* (1977)⁰⁴ u mnogim svojim osnovnim postavkama dužnik Parinettovih teza i analiza⁰⁵. Parinettova misao razvija se osobito sedamdesetih godina na radikalno drugačijim osnovama (dapače čak i u polemici) u odnosu na Althusserove, pa i na stavove Foucaulta⁰⁶, usprkos bliskosti njihovih područja zanimanja. Emancipacijski uzlet 1968., u kojem se isprepliću socijalno-ekonomske instancije s problematikom ljudske svakodnevne egzistencije, počevši upravo od pitanja raspolaganja vlastitim tijelom, pa utoliko i vlastitom seksualnošću, upisan je u osnovne samog promišljanja Luciana Parinetta. Utoliko nije čudno da su neki u njemu vidjeli, osobito u njegovoj knjizi *Tijelo i revolucija* u Marxa (1977), koja je nastala iz članaka objavljivanih u "Utopiji", jednog od najtipičnijih i kreativnijih izraza radikalne ljevičarsko-marksističke kulture ranih sedamdesetih. U krajnjoj sintezi može se reći da njegovo djelo nastaje na ispreplitanju Marxove i Freudove misli, osobito u svjetlu interpretacija Freuda koje daje W. Reich. U Parinetta je utoliko prisutan pokušaj povezivanja Feudova pojama libida i Marxova pojma djelatnosti, odnosno *Tätigkeit* [v. Franchi 2006].

Kao zadnju antipacijaciju može se dodati da njegove analize karakterizira eruditski filološko-historijski pristup s naglaskom na humanizmu. Dovoljno je elemenata da se zaključi kako autor o kojemu je riječ ne samo da nije u sinkroniji s dominantnim ideologijama i znanstvenim pristupima danas, već da se radi o autoru koji namjerno, iščitavajući pore historije i misli onih koji nisu bili sinkronizirani s vremenom u kojem su živjeli, pokušava razviti svojevrsnu historiju drugosti i drugačijih, ali i teoriju radikalne opće društvene emancipacije.

O naslovu

Naslov ovog članaka mogao bi se protumačiti: što je više ideja i filozofija na temu bauk tijela, to je manje duha revolucije. Tu ne bi bilo

- 04** Riječ je o dorađenom diplomskom radu iz filozofije koji je Mieli obranio na Sveučilišnu u Milano i koje je potom izdao poznati izdavač Einaudi, dok Parinetto nikada nije imao takvu čast.
- 05** To je i teza G. A. Franchija; vidi njegov intervju povodom reizdanja Parinettovog djela *Corpo e rivoluzione in Marx* 2016, <http://femminismoistrada.altervista.org/l-parinetto/>
- 06** Na temu eksplicitnih Parinettovih kritika M. Foucaulta v. između ostalog: L. Parinetto, *Transe et dépense*, u: *La rivolta del diavolo. Luthero, Müntzer e la rivolta dei contadini in Germania e altri saggi*, Rusconi, Santarcangelo di Romagna, 1999, str. 155 i dalje.

nikakvih kontradikcija kada *bauk* ne bi bio uvriježeni sinonim za avet-duh, dakle označuje duh izvučen iz tijela (pa tako u uvriježenom prijevodu *Manifesta komunističke partije* nalazimo *bauk* kao prijevod njemačke riječi *Gespenst*⁰⁷). Sama riječ *bauk* označava, prema hrvatskom rječniku Iveković-Broz, izmišljeno živo strašilo (lat. *terrificum*)⁰⁸. Dakle, biće koje ne postoji i koje se izražava kroz retoričku figuru oksimorona [usp. Iveković-Broz 1901, sub voce *bauk*]. Ako imamo na umu da su i tijelo i revolucija konkretne materijalne pojave, postavlja se pitanje, možemo li govoriti o duhu revolucije, odnosno preciznije: što se misli pod duhom revolucije?

Evidentno je da je tu u pitanju jedno specifično poimanje materije, odnosno njene potencijalnosti. Već u Aristotela nalazimo da materija nije samo protežnost, nego i potencija (mogućnost). Pri tome, po Aristotelu potencija nije samo puka mogućnost bivstvovanja, već i djelatna i aktivna mogućnost neke stvari da postoji. Dakle, suprotno onom što možemo naći u nekim filozofskim rječnicima, materija nije po Aristotelu samo pasivni princip već, kako piše Abbagnano u rječniku filozofije: “nije grubi materijal, nego efektivna sposobnost proizvodnje” [v. Abbagnano, sub voce *materia*]. Ta efektivna sposobnost materije za proizvođenje, da “intervenira kao načelo razvoja u procesima proizvodnje i nastajanja” (ibidem), po meni, jedna je od okosnica misli Luciana Parinetta.

Konkretno, materija, o kojoj je riječ u Parinetta, prije svega je materija ljudske tjelesnosti. Otud, u temama koje se ovdje razmatraju, Parinetto ne govori o bauku tijela, već o utopiji tijela. On pod utopijom tijela misli na oslobođenje seksualnosti, oslobođenje strasti, oslobođenje tijela te smatra da su svi oni jedno te isto s baukom ili “utopijom proleterske revolucije i s komunizmom” [Parinetto 1973a, str. 11]. Utopija je tu pojmljena na tragu Blocha i pozitivan je pojam koji se suprotstavlja utopijskom.

Obzirom da Parinetto razvija svoju misao na tragu Marxa, on zapravo govori o poimanju materije u samoga Marxa. Dakle materija o kojoj govori Marx po Parinettu, čija misao se i u ovom aspektu razvija

07 Prema nekim etimološkim rječnicima *Gespenst* dolazi od *spannen* (staronjemački *spanan*) što znači privlačnost, tenzija, utoliko i značenje same riječi, priviđenje pa i vražja fantazmagorija ili utvara koja mami [usp. F. Kluge, 1967, sub voce *Gespenst*]

08 *Bauk* izgleda dolazi od *bak*, *bauk*, tepajući naziv za dječje zube koji tek izniču [usp. Iveković-Broz 1901, sub voce *bauk* i *bak*].

na tragu Blocha, “ne može se reducirati na kvantitativni aspekt kako je poimaju prirodne znanosti” [Parinetto 1976, str. 42]. Poimanje materije “koje ima Marx, bliže je interpretaciji materije koju daje jedan renesansni Francis Bacon, za kojeg se ona ‘osmjehuje u poetsko-čulnom stanju cijelog čovjeka’, nego njenoj redukciji ‘na mehaničko kretanje i matematiku’ koju je izvršio Hobbes” [ibidem]. U svrhu dokazivanja svoje teze Parinetto se između ostalog poziva na pasus iz *Svete porodiце* (1845), u kojem Marx govori o Baconovom materijalizmu: “Među svojstvima koja su materiji urođena, prvo i najizvršnije kretanje, ne samo kao mehaničko i matematičko kretanje, nego više još kao nagon, životni duh, naprezanje, kao muka materije — da upotrebimo izraz Jakova Bemea” [Marx–Engels 1845/1964, str. 158]. Čitajući taj pasus ne smijemo zaboraviti da je Marx dopisao nakon njega kako — poslije Bacona — u svom neposrednom daljnjem razvoju “materijalizam postaje jednostran” [ibidem]. Dakle, slagali se ili ne s Parinettom, evidentno je da Marx pozitivno ocjenjuje Baconov materijalizam obzirom da su se u njemu zametnule, iako “na naivan način, klice svestranog razvoja” [ibidem str. 157].

O Feuerbachu i Marxu

U daljnjem dijelu teksta prije svega bit će analizirani članak pod naslovom “Tijelo i revolucija u Marxa” (1973), knjiga *Ni bog ni kapital* (1976) te zaključni elementi iz članka “Utopija vraga. Egalitarizam i transseksualnost” (1973), obzirom da se radi o programskim radovima u kojima su zacrtane neke od osnovnih brazda u koje se upisuje Parinettovo promišljanje.

Kada govorimo o tijelu, tjelesnosti i religiji (o kojoj će također biti riječi) u Marxa, ne možemo nego pomisliti na Feuerbacha, odnosno na njegov utjecaj na Marxa. Parinetto je pak posvetio dobar dio svoje knjige *Ni bog ni kapital* da dokaže kako većina uvriježenih teza o utjecaju Feuerbacha, pa i Hessa na Marxa, ne stoje. Iako se s tim teško složiti, osobito ako se čita Cornu [usp. Cornu, sv. II, 1950/1960] te ima na umu odnos Hess–Marx, ne može se poreći da Parinetto virtuosno dokazuje svoje postavke. Prema našem autoru, Marxova promišljanja o novcu, kao i korištenje pojma “generičko biće”, bitno se razlikuju od značenja koja imaju u dva spomenuta mislioca. Na primjer, Parinetto vrši vrlo spretnu povijesno-filološku analizu Marxovih ranih spisa, ali njezin je smisao upravo suprotan od Althusserove kritike ranih radova [usp. Althusser 1965/2005]. Dapače, ta analiza je rušenje Althusserovih teza u korijenu, dijelom prisutnih već u Plehanova, o

Marxovom mladenačkom “feuerbachovskom šegrtovanju”. Kako podsjeća Parinetto (pozivajući se na Cantimorija), izvor te legende nalazi se osim, ali i samo djelomice, u Engelsovom djelu *Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije* (1888.) i u djelima Mehringa [usp. Mehring 1919/1958, osobito drugo poglavlje], te je postala općim mjestom Marxove biografije [usp. Parinetto 1976, str. 11].

Čak i onaj najevidentniji utjecaj Feuerbacha na Marxa koji se tiče primarnosti tjelesnosti i osjetilnosti, Parinetto stavlja pod znak pitanja. Dok Feuerbach prije svega koristi pojam *Empfindung* (osjet, percepcija), u Marxovom djelu u prvi plan dolazi pojam *Sinnlichkeit* (osjetilnost, senzualnost, pa i seksualnost). Izraz *Empfindung*, po Parinetu, upućuje na objekt, a ne na *Gegenstand* — predmet [usp. Parinetto 1976, str. 38]. Međutim, bitan dio Parinettove argumentacije nije leksičko-filološke već konceptualne naravi.

Po Parinetu, oba pojma (od kojih drugi ima korijene u Schille-
ra) u Marxovim *Rukopisima* iz 1844. služe za “simfonijsko slavljenje”
ljudskih osjetâ na jednoj “specifičnoj novoj gnoseološkoj osnovi od
Feuerbachove” [Parinetto 1976, str. 38]. Naime, kod Marxa je riječ i o
teorijskim osjetima, kao što pokazuje sljedeći citat iz *Rukopisa*: “Osje-
tilnost... mora biti baza svake nauke. Ona je *zbijska* nauka samo ako
polazi od osjetilnosti u dvostrukom obliku, kako *osjetilne* svijesti,
tako i *osjetilne* potrebe — dakle samo ako nauka polazi od prirode.
Da ‘čovjek’ postane predmet *osjetilne* svijesti i da potreba ‘čovjeka kao
čovjeka’ postane potreba, za to je cjelokupna historija — historija pri-
prema, historija razvitka. Sama historija je *zbijski* dio *historije priro-
de*, postajanje prirode čovjekom. Prirodna nauka će kasnije isto tako
podrediti sebi nauku o čovjeku, kao što će nauka o čovjeku podrediti
sebi prirodnu nauku: to će biti *jedna* nauka” [Marx 1844/1976, str 284;
usp. i Parinetto 1976, str. 39]. O “teorijskim osjetima” o kojima se čita u
Rukopisima, po Parinetu nema ni riječi u Feuerbacha [Parinetto 1976,
str. 39]. Dapače, s Marxovim poimanjem osjetilnosti čovjek ne pada
“kao što želi određena apologetika kršćanstva, na životinjski nivo, već
pronalazi u njima ostvareno čovječanstvo” [ibidem]. Dakle, pojam
osjetilnosti pa i materijalnosti, koji pomišlja Marx, po Parinetu je
bitno različit od Feuerbachovog. Odnosno, kao što možemo pročitati
u manje kontroverznog i poznatijeg autora, Henria Lefèbvrea, koji
piše: “Feuerbachov humanizam je utemeljen na mitu: mitu čiste pri-
rode. Priroda i predmet čine mu su *dati od vječnosti* u misterioznoj
harmoniji s čovjekom, harmoniji koju razumije samo filozof. Objekt
je postavljen kao predmet intuicije, a ne kao proizvod društvene ak-

tivnosti ili prakse. Priroda je za Feuerbacha djevičanska šuma dok, za Marxa, “priroda za nas ne postoji osim unutar praktičnog ljudskog iskustva” [Lefèbvre, 1939; usp. i Parinetto 1976, str. p.49].

Na tragu Marxa

Vratimo se tijelu i revoluciji te interpretaciji tih dvaju pojmova i njihovog odnosa u Marxovom djelu prema Parinetu. U članku *Tijelo i revolucija* Parinetto putem citata iz *Kritike Hegelove filozofije državnog prava* (1844) prikazuje kako Marx kroz kritiku nasljedne monarhije te, još i više, institucije majorata izvodi razliku između “neposrednog proizvoda fizičke vrste i proizvoda vrste koja je sebe svjesna”, pri čemu “samo ovaj posljednji jest stvarno čovjek; dok kralj neposredno (i životinjski) proizvodi kralja, kao što se reproducira crv” [Parinetto 1973a, str 3]. Stoga, tajna “plemstva je zoologija” dok se u majoratu “zemljišni posjed antropomorfizira” [Marx 1843/1979, str. 85].

Ono što Parinetto želi naglasiti analizom *Kritike Hegelove filozofije državnog prava* jest upravo da je Marx kritičar poimanja prirode kao puke datosti. Tu se može postaviti pitanje, kako je na tragu takvih teza, koje se možda i čine evidentnima, trebalo shvatiti sljedeće Marxove retke iz istog djela (djela koje je već Della Volpe smatrao prvim Marxovim marksističkim radom) i što u njima može biti produktivno za tezu o istovjetnosti utopije tijela i proleterske revolucije: “zbijski ekstremi ne mogu se međusobno posredovati baš zato što su zbijski ekstremi (...) Oni nemaju međusobno ničeg zajedničkog: niti jedan drugog traže niti jedan drugog dopunjavaju” [ibidem str. 70]. Muški i ženski spol naravno nisu zbijski ekstremi, odnosno, kako Marx piše: “muški i ženski spol se također privlače i tek putem sjedinjavanja njihovih ekstremnih razlika postaje čovjek (...) isto tako ženski i muški spol su oba rod, suština, ljudska suština” [ibidem str. 71]. Oni su “suprotne odredbe jedne suštine: razlika suštine na najvišem stupnju razvitka. Oni su diferencirana suština” [ibidem].

Parinetto prvo ističe kako je iz ovih citata jasno koliko su tjelesnost i seksualnost važne kod Marxa, kao i kod mladog Hegela. Naime, treba reći da po Parinetu tjelesnost ima važno mjesto i u mladog Hegela. Pozivajući se na interpretaciju koju kroz prijevod naslova Hegelovog mladenačkog fragmenta o ljubavi daje Enrico De Negri [De Negri 1949, str. 18], prema kojoj u tome tekstu treba tražiti rodno mjesto *Aufhebunga* u Hegelovoj misli, i to u liku sina kao posredovanja i prevladavanja roditeljske pozicije u procesu daljnjeg razvoja, naš ekstrasvagantni mislilac dodaje: “Zbilja seksualnosti oslobađa-egzorcira

mistifikacije Logike” [Parinetto 1973a, str. 4]. Odnosno, Marx putem vrednovanja tijela (materijalizma) koristi Hegela protiv Hegelovih vlastitih mistifikacija.

Međutim tu se postavlja sljedeće pitanje: znači li to da je za Marxa odnos prokreacije jedini prirodni odnos muškarca i žene? Podsjetimo da je Althusser u jednom relativno malo poznatom tekstu o Feuerbachu (zapravo predavanjima o Feuerbachu), označio teze koje upućuju na to da je jedini autentični odnos muškarca i žene onaj prokreativni (tj. proizvodnje ljudi), kao ostatke još nemarksističkih feuerbachovskih natruha u misli mladog Marxa (iako one dopiru i do zrelog Engelsa u *Porijeklu porodice*). Stoga ih je Althusser podvrgnuo najžustrijoj materijalističkoj i marksističkoj kritici [usp. Althusser 1967/2003, str. 83]. Naime, na takvim tezama se bazira Feuerbachova teorija intersubjektivnosti koja je zasnovana na seksualnosti. Utoliko je seksualni odnos empirijsko-materijalna egzistencija “beskonačne biti roda u empirijskoj konačnosti” [Althusser 1967/2003, str. 83]. Po Feuerbachu, ako ne postoji *ti* nema ni *ja*; stoga je distinkcija/relacija između *ja* i *ti* osnova svake osobnosti i svake spoznaje, koja se ostvaruje u razlici muškarac i žene [usp. Feuerbach 1844/1956; usp. i Althusser 1967/2003, str. 83]. Po Althusseru, sve takve postavke i njene izvedenice svedive su na tezu da se “zbiljsko stanje ljudske biti, otuđenja ili razotuđenja čovjeka, može vrednovati prema aktualnom stanju odnosa muškarac/žena, odnosno stupnju otuđenja, potčinjavanja i izrabljivanja, dakle oslobođenja žene” [Althusser 1967/2003, str. 84]. Utoliko bi položaj žene bio “savršena slika stanja ljudske biti” [ibidem]. Takav zaključak po njemu pretpostavlja da je “sva bit ljudske vrste i ljudskog društva sadržana u identitetu esencije/egzistencije odnosa muškarac/žena” [ibidem]. To je po Althusseru evidentno “nemarksistička teza, odnosno anarhično humanističko sitnoburžoaska” [ibidem]. Za Althussera, “oslobođenje žene nije apsolutni uvjet niti simptom oslobođenja čovjeka: naravno, to ne znači da položaj žene nije objektivno tragičan i realan problem. Ali taj problem ne može biti reguliran posljedicama jednakosti: stanje žena = odnosi muškaraca prema ženi = aktualno stanje ljudske biti” [ibidem].

Parinetto analizira iste tekstove kao Althusser, osobito *Filozofsko-ekonomske rukopise* (1844) i *Njemačku ideologiju* (1845), odnosno promišlja iste teze u Marxovom djelu, ali nudi sasvim drugačije poimanje navedenih postavki i sasvim drugačija rješenja. Osnovni razlog jest što, po njemu, iako su neke Marxove teze u ranim radovima izgovorene Feuerbachovim jezikom, Marx, kada ih piše, nije više na stanovištu

mita o nepromjenjivoj prirodi. Odnosno, kao što je već bilo rečeno, po Parinetu, mladi Marx nije bio Feuebachov sljedbenik, on je samo promišljao sličnim jezikom (svojstvenim istom kulturnom krugu) u istom povijesnom periodu iste društvene probleme. Parinetto osobito inzistira (i tu se poziva na Cantimorija) kako Marx nije preuzeo od Feuerbacha “tematiku inverzije subjekt-predikat” [Parinetto 1976, str. 13], jer ista je već prisutna u Marxovoj disertaciji koju je obranio u 3. mjesecu 1841. na Jenskom sveučilištu, dok je Feuerbachova knjiga *Bit kršćanstva* izašla tek u 11. mjesecu u Leipzigu [ibidem]. Stoga, po Parinetu, poimanje religioznog otuđenja kakvo nalazimo i u najranijim Marxovim djelima “može ovisiti o utjecaju koji je na Marxa izvršio Strauss... ali nikako Feuerbach” [Parinetto 1976, str. 14]. S druge strane, po Parinetu, ako se već želi tražiti utjecaj Feuerbacha na Marxa, on se ne nalazi u kritici Hegela niti u ukazivanju na problematiku religioznog otuđenja, već prije “u strastvenoj tvrdnji da čovjekovoj ljudskosti pripada *tjelesnost*, želje, potrebe, osjeti, strasti”, što je već Schiller označavao pojmom *Sinnlichkeit* [Parinetto 1976, str. 35]. Pri tome treba imati na umu, kao što je već rečeno, da su po Parinetu osjetilnost, putenost i materijalnost, kako ih promišlja Marx, bitno različiti od načina na koji ih poima Feuerbach.

Za Parinetta, Marx, koji je bio “najveći kritičar ideologije prirodnosti *privatnog vlasništva*”, naravno da nije mogao “prihvaćati ideologiju, (...) prirodne represivnosti (dakle i moralnosti) seksualnih odnosa kako se oni jednostrano predstavljaju u *idejama* vladajuće klase jedne specifično-povijesne kulture” [Parinetto 1973a, str. 4]. Marx je već tada bio iščitao Rousseaua i Spinozu, dakle “dva najdublja kritičara *ideološke* redukcije *totaliteta* prirode na prirodnost, kako je tendenciozno poima jedna hegemonna društvena klasa (konkretno buržoazija), te je vrlo dobro znao da sve što se zbiva u prirodi jest prirodno” [Parinetto, 1973a, str. 4]. Parinetto naglašava da Marxova teza “da su muški spol i ženski oboje jedan *rod*, jedna *bit*... može služiti oslobođenju od one *ideologije* koja još uvijek vlada, koja fiksirajući spolove u dvije potpuno *suprotne uloge*, pretvara njihovu rigidnu masku, proizašlu iz određene povijesno kulturne uvjetovanosti, u prirodnu činjenicu, utemeljujući istovremeno netoleranciju, represiju, gonjenje i ostracizam protiv onoga koji se ne prilagođava toj maski te je zato devijantan i protuprirodan” [ibidem].

Dakle, Parinetto ne čita Marxove teze kao glorifikaciju fiksirane suprotnosti (s)polova, već upravo suprotno. Možemo reći da on čita Marxa dijalektički, a ne strukturalistički. Suprotno Althusseru, moglo

bi se reći da po Parinettu nije “sva bit ljudske vrste i ljudskog društva sadržana u identitetu esencije/egzistencije odnosa muškarac/žena”, već je sva bit ljudske vrste i ljudskog društva sadržana u identitetu nefiksiranosti čovjeka kao takvog koji razvija svoju esenciju unutar nedefiniranosti te esencije, čija granica nije drugi (s)pol već drugi “zbijski ekstrem”: neljudskost ili biti neljudski rod. Pripadanje čovječanstvu, dakle, postaje zadatak, dok je ta pripadnost za Feuerbacha bila činjenica. Konkretno, po Parinettu, Marxovog zbijski ljudskog čovjeka karakterizira svestranost ili mnogostrukost koja nije daleka od polimorfizma koji su po Freudu i Marcuseu ukorijenjeni u životinji-čovjeku [usp. Parinetto 1973a, str. 6].

Parinetto kritizira uvriježenu distinkciju prirodno i neprirodno te dovodi u pitanje “postojanje samo dvaju apsolutiziranih rodova — muškog i ženskog — te samo jednu seksualnost kao legitimnu za dva roda” [Poidimani 2006, str. 67]. U tom kontekstu treba reći da je ukazivao kako žene u kapitalističkom društvu uspijevaju, ako prihvate podjelu uloga, odnosno nametnutu masku, istovremeno naglašavajući da su u Marxa individualnost, seksualnost i strast direktno povezane s tematikom revolucije. Odnosno njegovim riječima “seksualni odnos muškarac-žena, koji s jedne strane nije drugačiji od animalnog odnosa (...) s druge stane, utoliko što je svjesno prepoznavanje dijalektike *Gattungswesen*-priroda i istovremeno dijalektike *individuum-zajednica*, jest dakle bitno ljudski odnos” [Parinetto 1973a, str. 5].

Kao što je već spomenuto, pojam čovjeka kao rodno bića (*Gattungswesen*) s kojim se susrećemo u Marxa, po Parinettu nema nikakve veze s Feuerbachovim. Naime, već u *Prilogu Židovskom pitanju* “rad... i revolucionarna perspektiva su prije svega originalni sadržaji koji ponajviše razlikuju” Marxov “od istoimenoga Feuerbachova pojma” [Parinetto 1976, str. 29]. Pogotovo u *Rukopisima* ta kategorija nema baš više ništa zajedničko s biti (esencijom), već s “ne-još-biti, utopijskim pojmom-projektom usmjerenim na revoluciju” (ibidem). Dakle, ljudska bit je *Gattungswesen* (rodna bit), tu pojmljena kao projekt u nadolaženju, stvaranju. Utoliko je bit čovjeka to da je rodno-društveno-biće, mišljena kao potencijalnost koja još nije, te se njen utopijski sadržaj manifestira samo na margini društva; stoga je ona zbijska suprotnost sadašnje ne-ljudskosti čovjeka. Sukladno tijelo, kako ga promišlja Parinetto, upravo je u suprotnosti s Descartesovom idejom forme upisane u prostor, ono je centar energije “odnos utoliko erotski i semantički, jer biti u odnosu znači željeti, označavati, komunicirati, davati i primati smisao” [Franchi 2015]. Ono je sposobnost “poliva-

lentnog mnogostrukog odnosa bez cilja, koji nije odnos sam po sebi, jer je ljudska subjektivnost plod prepoznavanja i sposobnosti prepoznavanja drugog [ibidem].

Kako piše Parinetto, zasnovanost intersubjektivnosti u drugome, koju je već u Hegelovoj *Fenomenologiji duha* idealistički karakterizirala samosvijest, u Marxovom tekstu dobiva novo odgovarajuće utemeljenje u *Begierde* — u ljudskoj seksualnoj potrebi, u tenziji prema drugome koju je već (iako u sasvim drugoj perspektivi) Platon označavao u dijalektici kao nedostatak erosa što čini da je Marxov čovjek, individuum koji iz temelja strastven [v. Parinetto 1973a, str. 5]. Potreba, strast i odnos s drugim tu su pojmljeni kao pokretači dijalektike. Požuda (putenost) i potreba, koje su već prisutne u Hegela, bivaju u Marxa naglašeni te dobivaju svoje materijalističko utemeljenje. Eros je utoliko za mladog Marxa (koji je po Parinettu nekršćanski materijalist), oruđe pobijanja hegelijanske i mladohegelijanske ideologije.

Seksualnost i oslobođenje ili o korisnosti beskorisnog

Naravno, spolnu potrebu Parinetto ne poima reproduktivno. U tom slučaju čovjek se ne bi “ni po čemu razlikovao od životinje”, dok Marx upravo u *Rukopisima* “naglašava otuđenje proletarijata i u *animalnoj degradaciji* njegove seksualne reproduktivne aktivnosti, svedene od industrijalca na igru tržišta. Dapače, Marx, prihvaćajući mišljenje Pecqueura⁰⁹ kako je otuđenje za nadnicu samo ‘prostitucija klase bez vlasništva u svim oblicima’, ukazuje na jedan od najtipičijih aspekata seksualne degradacije, kao paradigmu čitavog radnog otuđenja te dolazi do tvrdnje da je ‘prostitucija samo jedan poseban izraz opće prostitucije radnika’ [Parinetto 1973a, str. 6]¹⁰. Parinetto svoj stav da “seksualno oslobođenje i revolucija za Marxa ne mogu biti odvojeni” [ibidem, str. 6] još potkrepljuje sljedećim pasusima iz *Ekonomsko-filozofskih rukopisa*: “Najamnina je samo toliko koliko je potrebno (radniku) da egzistira ne kao čovjek, već kao radnik, da time ne razmnožava čovječanstvo, nego robovsku klasu radnika” [Marx 1844/1975, str. 200], odnosno “samo u svojim životinjskim funkcijama, u jelu, u piću i rađanju, najviše još u stanu i nakitu, itd., a svojim ljudskim funkcijama osjeća se samo kao životinja. Životinjsko postaje ljudsko,

09 Radi se o Constantinu Pecqueuru (1801–1887), francuskom ekonomistu i socijalističkom teoretičaru iz XIX. stoljeća.

10 Citati koje koristi Parinetto su iz Marxovih *Ekonomsko-filozofskih rukopisa*.

a ljudsko postaje životinjsko. Jelo, piće i rađanje itd. jesu, doduše, također prave ljudske funkcije. Međutim, u apstrakciji, koja ih dijeli od ostalog kruga ljudske djelatnosti i koja ih čini posljednjim i jedinim ciljevima, one su životinjske” [ibidem, str. 249]. Znači, kako proizlazi iz navedenih citata, reproduktivna i mehanička prirodnost dogma je kapitalizma, a ne skriveni sadržaj Marxove kritike kapitalizma u njegovim ranim spisima.

Stoga je po Parinettu “lažni revolucionar onaj koji stavlja na stranu seksualnu problematiku i problematiku erosa” [Parinetto 1973a, str. 6], kao da se radi o sekundarnim pitanjima ili čak nepostojećim za pitanje planiranja i ostvarenje proleterske revolucije [ibidem]. Takav revolucionar ne računa na čovjeka, već na apstraktnoga radnika te uzima kao autentičnoga samo *podijeljenog* čovjeka. Upravo suprotno, po Parinettu, “seksualni, odnos treba stvarno biti postavljen kao jedan od osnovnih ljudskih odnosa i kao takav treba biti uzet u obzir od onoga tko želi planirati revolucionarnu promjenu svijeta i izgradnju totalnoga čovjeka” [Parinetto 1973a, str. 6]. Pritom Parinetto upozorava da treba uzeti u obzir svaki seksualni odnos u kojem čovjek može uživati. Ali, prema našem ekstravagantnom autoru, obzirom da je “radnik životinja reprodukcije viška vrijednosti” [Parinetto 1973a, str. 6], to što danas više *konzumira* i u sferi seksualne konzumacije, ne znači da je slobodniji. Tako zaključivati znači zaboravljati da radnik ima tu fiktivnu slobodu samo zato da bi “podmazao kapitalistički mehanizam i istovremeno oslabio u toj seksualno otuđenoj *konzumaciji* vlastitu proletersku samosvijest” [ibidem].

Dakle, različite seksualne prakse unutar građanskih sloboda ne otvaraju nužno put oslobođenju čovjeka. Odnosno, kako piše Parinetto (možemo reći programatski 1973. godine, budući da se ta teza proteže kroz čitavo njegovo djelo), “čovjek, njegova tjelesnost, njegove želje, njegova seksualnost, njegovi osjećaji, njegove strasti, njegova uživanja su roba. Da to više ne budu, potrebno je da postanu *nepotrebni* (....) u društvu opće prostitucije, odnosno univerzalnoga odnosa *korisnoga* i *korisnosti*, korist tijela je pretvorena u robu, ne samo u evidentnom slučaju radne snage, u oplođujuću djelatnost otuđenoga proleterskog rada (...) već i u manje evidentnom, ali suštinskom slučaju, u kojem su eros i seksualnost proizvodnog radnika osakaćeni (...) i svedeni na puku spolnu reproduktivnost, usmjerenu na reprodukciju (...) novih radnika proizvođača kapitala unutra začaranog kruga, koji od života, porodice, od tjelesnosti i smrti proizvođača ne čini ništa više nego osnovu za preživljavanje i povećanje kapitala” [Parinetto 1973b, str.

26]. Dakle, po Parinetu “reproduktivna spolnost treba biti razotučena” [ibidem] i to putem ukidanja takozvane normalnosti, odnosno “njenim istovredovanjem sa svim skrivenim i poniženim manifestacijama tjelesnosti” [ibidem]. Drugim riječima, na “planu onoga što se živi (...) revolucija je dakle prihvaćanje transgresije, dapače, dijalektičko izokretanje transgresije od toga da je proizvod (...) otuđenog društva u oruđe ukidanja takvog društva” [ibidem, str. 27]. Kao što piše *explicitis verbis* u tekstu posvećenom utopiji vraga i vještica (temi kojom će se poslije baviti godinama), “homoseksualnost (...) *ples vještica* i prije svega transseksualnost, imaju zadatak da unište u samom životu one spolne uloge koje su suštinski korisne reprodukciji kapitala i ideološki su blagoslovljene od Edipa” [ibidem]. Pri tome, “ples vještica” se ne smije dogoditi sa prešutnim odobravanjem uznapređovaloga kapitalizma, jer tada postaje “nov opijum za narod, možda pod sugestivnim licem (uostalom već predloženim od buržuja Malthusa) kontrole mase rođenja” [ibidem str. 27]. Utoliko, *homoseksualna*¹¹ borba kao i ona *feministička*, kao i borba *ateizma* u odnosu na boga, ako ne žele biti pozicija negacije kapitalizma, koji ih je stvorio kroz *marginalizaciju*, ako ne žele biti potvrda već određenih društvenih i spolnih uloga putem njihove negacije, potvrda na kojoj bi se iste uloge mogle zasnivati, njihova borba se treba predstavljati kao uvođenje *transseksualnosti*, tj. totalno drugoga kako po pitanju društveno priznate normalnosti tako i po pitanju svoje dijalektičke opozicije. Utoliko, “*feminizam* i *homoseksualnost* stvarno su *revolucionarni* [samo] kada imaju za *télos* transseksualnost” [ibidem str. 27]¹².

Iz rečenog trebalo bi biti jasno zašto je Parinetto utrošio mnogo vremena dokazujući kako vještice i njihove zabave i rituali — sabati — nisu drugo doli pokušaj sjedinjenja *ti* i *ja* protiv kapitala, koji dijeli čovjeka

11 Treba reći da pojam homoseksualnost može imati i negativno značenje u Parinetta, naime u određenom smislu (naravno, negativnom) čitavo kapitalističko društvo je homoseksualno, jer je podređeno i sve podređuje muškarcu čija je pak seksualnost sama podređena i služi kapitalističkoj oplodnji kapitala.

12 Treba naglasiti da pojam transseksualnosti, koji upotrebljava Parinetto, nema nikakve veze s njezinim današnjim uvriježenim poimanjem, već nas upućuje na pan- ili poli-spolnost, odnosno jednostavnije, na ideju slobodne seksualnosti, koja je već uostalom upisana, iako samo parcijalno, kako u djelu Freuda tako i u W. Reicha. Naime, kod obojice se može primijetiti edipovska autocenzura (kao što je pisao Parinetto) iako priznaju, a Freud dapače otkriva, polimorfnost seksualnosti.

i čovječanstvo i fiksira tu podvojenost u đavolskoj prirodnosti. Radi se o prirodnosti koju je jadni *đavo* siromaha, vještica, homoseksualaca, Roma i drugih marginalnih skupina u sabatskim večerima, u praskozorje prvobitne akumulacije, pokušavao zaboraviti samo na tren te se tako oduprijeti jednom zaista perverznom historijskom razvoju. Naime, u večerima sabata, u transu koji na tim zabavama nastaje, "tijelo biva izmaknuto akulturaciji, koja želi njime raspolagati u svrhu vlastitog 'civiliziranja', društvu (u ovom slučaju kapitala) koje *jednostrano* manipulira *svestranim* impulsima tijela, da bi ih usmjerilo prema načelu računice i zgrtanja odnosno prema proizvodnji" [Parinetto 1999, str. 153]. Proganjanje vještica je stoga metoda eliminacije svijeta magije i ljudske slobode koja počiva na tijelu.

Evo, dakle, enigme bauka tjelesnosti ili tijela, utopije *totalnoga drugog* čiji su nosioci, danas kao i jučer, svi oni koji su zbiljsko *drugo* u odnosu društveni poredak stvoren u svrhu oplodnje kapitala, odnosno Romi, vještice, vragovi, nacionalne manjine i još uvijek, iako u sve manjoj mjeri, homoseksualci. Socijalna ontologija *drugosti* može se promišljati samo ako se misle sve ove društvene figure koje kako u svojoj povijesnosti tako i svojoj svakodnevnoj društveno-političkoj materijalnoj (dakle i tjelesnoj) prevratničkoj snazi, otvaraju prostor za izgradnju drugačijeg i drugog svijeta te za negaciju postojećega. ■

Bibliografija

- Abbagnano, N. (1996), *Dizionario di filosofia*, TEA-UTET, Torino.
- Althusser, L. (2005), *Pour Marx* (1965), Editions La Découverte, Paris.
- Althusser, L. (2003), "Su Feuerbach" (1967), *Mimesis*, Milano [izvorno: "Sur Feuerbach", u: Althusser L., *Essais philosophiques et politiques*, sv. 2, Stock-IMEC, Paris, str. 169–253].
- Bogdanić, L. (2015), "Čemu praxis? O historijskom porijeklu i mjestu Praxisa", u: *Aspekti praxisa. Refleksije uz 50. obljetnicu*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, FF Press, Zagreb, 2015, str. 24–45.
- Cornu, A. (1960), *Karl Marx i Friedrich Engels: njihov život i njihovo djelo*. Svezak II: *Od demokratskog liberalizma do komunizma* (1950), Naprijed, Zagreb.
- Feuerbach, L. (1956), *Bit kršćanstva* [dio] (1841), u: Feuerbach, L., *Izbor iz djela*, Matica hrvatska, Zagreb 1956, str. 49–79.
- Franchi, G. A. (2015), *Razgovor s Paolom Zaretti povodom prezentacije knjige L. Parinetta Corpo e rivoluzione in Marx*; prijepis razgovora na blogu: *femminismo di strada*, 24.IX 2015, citirano prema: <http://femminismoinstrada.altervista.org/l-parinetto/>
- Engels, F. (1973), *Ludwig Feuerbach i kraj nemačke klasične filozofije* (1888), Naprijed, Zagreb.
- De Negri, E. (1949), *I principî di Hegel. Frammenti giovanili — Scritti del periodo jenense*, prefazione alla *Fenomenologia*, La Nuova Italia Editrice, Firenze.
- Iveković, F.–I. Broz (1901), *Rječnik hrvatskoga jezika*, Zagreb.
- Lefèbvre, H. (1939), *Le matérialisme dialectique*, Alcan Paris.
- Kluge, F. (1967), *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Verlag Walter de Gruyter, Berlin.
- Marx, K., Engels F. (1964), *Sveta porodica. Kritika kritičke kritike protiv Bruna Bauera i drugova* (1845), Kultura, Beograd.
- Marx, K. (1976), "Filozofsko–ekonomski rukopisi" (1844), u: Marx, K., Engels F. (1976), *Rani Radovi*, Naprijed, Zagreb, str. 189–336.
- Marx, K. (1979), "Kritika Hegelove filozofije državnog prava" (1843), u: Marx, K., Engels F., *Glavni radovi*, Stvarnost, Zagreb, 1979, str. 1–102.
- Mehring, F. (1958), *Karl Marks: istorija njegovog života* (1919) Kultura, Beograd.
- Poidimani, N. (2006), *Diversità dei diversi* (2006) citirano prema: <http://www.nicolettapoidimani.it/wp-content/uploads/2013/06/2006-attiP-Poidimani.pdf>.
- Parinetto, L. (1973a), "Corpo e rivoluzione in Marx", u: *Utopia. Diario mensile di problemi di cultura*, gennaio 1973, str. 3–12.
- Parinetto, L. (1973b), "L'utopia del diavolo. Egalitarismo e transessualità", u: *Utopia. Diario mensile di problemi di cultura*, dicembre 1973, str.19–27.

- Parinetto, L. (1976), *Né dio né capitale. Marx, marxismo, religione*, Mozzi Contemporanea edizioni coop., Milano.
- Parinetto, L. (1977), *Corpo e rivoluzione in Marx*, edizioni coop., Milano, 1977.
- Parinetto, L. (1999), "Transe e dépense", u: Parinetto, L., *La rivolta del diavolo. Luthero, Müntzer e la rivolta dei contadini in Germania e altri saggi*, Rusconi, Santarcangelo di Romagna, 1999, str. 143–168. 

O autorima

Nadežda Čačinović (1947)

Rođena u Budimpešti 1947., školovala se u Zürichu, Bernu, Beogradu, Murskoj Soboti, Ljubljani, Bonnu i Frankfurtu.

Redovna profesorica filozofije na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, jedna od osnivačica Centra za ženske studije u Zagrebu te predsjednica Hrvatskoga centra PEN-a od 2009.

KNJIGE

O ljubavi, knjigama i stvarima koje govore, Zagreb 2012;

Kultura i civilizacija, Zagreb 2012.

Zašto čitati filozofe, Zagreb 2009.

Vodič kroz svjetsku književnost za inteligentnu ženu, Zagreb 2007;

Žene i filozofija, Zagreb 2006. (urednica)

Parvulla aesthetica, Zagreb 2004.

Doba slika u teoriji mediologije, Zagreb 2001.

U ženskom ključu, Zagreb 2001.

Ogled o pismenosti, Zagreb 1994.

Estetika, Zagreb 1988.

Estetika njemačke romantike, Zagreb 1987.

Pisanje i mišljenje, Zagreb 1981.

Subjekt kritičke teorije, Zagreb 1980. 

★ ★ ★

David Šporer (1973)

Izvanredni profesor na Odsjeku za komparativnu književnost Filozofskog fakulteta u Zagrebu. Diplomirao 1997., magistrirao 2003. te doktorirao 2006. godine na istom fakultetu.

Područje istraživanja i interesa: povijest književnosti, povijest knjige i kulturna povijest.

PUBLIKACIJE

Uvod u povijest knjige: temelji pristupa, Leykam International, Zagreb, 2015 (monografija).

“Renaissance Poetry in Print and the Role of Marin Držić?”, *Primerjalna književnost*, 35 (2012), 1, 51–63.

Status autora od pojave tiska do nastanka autorskih prava, AGM, Zagreb, 2010 (monografija).

Novi historizam: poetika kulture i ideologija drame, AGM, Zagreb, 2005 (monografija).

(koautor) *Lektira na dlanu: I i II*, Sysprint, Zagreb, 2000–02.

(urednik) *Poetika renesansne kulture: novi historizam*, Disput, Zagreb, 2007. 

Hrvoje Tutek (1984)

Zaposlen je kao asistent na Katedri za amerikanistiku Filozofskog fakulteta u Zagrebu. Studirao je engleski i hrvatski jezik te komparativnu književnost na Filozofskom fakultetu u Zagrebu i Sveučilištu Duke u Sjedinjenim Američkim Državama. Od 2012. do 2015. radio je kao doktorant na projektu Njemačke znanstvene zaklade *Globalization and Literature. Representations, Transformations, Interventions* na Sveučilištu Ludwig-Maximilian u Münchenu. Suradnik je na projektu *Kulturna povijest kapitalizma: Britanija, SAD, Hrvatska* Hrvatske zaklade za znanost. Područja interesa i istraživanja su materijalistička teorija kulture, modusi reprezentacije svjetskog sistema u književnosti, proizvodnja kulture u Sjedinjenim Američkim Državama u 20. i 21. stoljeću te u domaćoj postsocijalističkoj tranziciji.

NOVIJE PUBLIKACIJE

- “The Institutional Framework of Post-Socialist Literary Production: Literature as Creative Writing”. *The Errant Labor of the Humanities: The Festschrift Presented to Stipe Grgas on the Occasion of His 65th Birthday*, ur. Jelena Šesnić, Borislav Knežević, Sven Cvek, Hrvoje Tutek. Zagreb: FF Press 2017 (u tisku).
- “Dwelling in the Apocalypse: Capitalist Modernity, Antimodernism, Zombies”. *Journal for French and Francophone Philosophy*. Special Issue Dwelling in a Global Age, 2017 (u tisku).
- “Academics as Workers: From Career Management to Class Analysis and Collective Action”. *Academic Labour, Unemployment and Global Higher Education: Neoliberal Policies of Funding and Management*, ur. Suman Gupta, Jernej Habjan i Hrvoje Tutek. London: Palgrave Macmillan. 2016.
- “The Form of Resistance: Literary Narration and Contemporary Radical Political Experience”. *Globalizing Literary Genres: Literature, History, Modernity*, ur. Jernej Habjan i Fabienne Imlinger. New York: Routledge. 2016.
- “Novel, Utopia, Nation: A History of Interdependence”. *Canadian Review of Comparative Literature*. Special Issue *Novel beyond Nation*, 42.4 (2015). 



Goran Kardaš (1970)

Od 2013. radi kao docent na Odsjeku za filozofiju (predstojnik Katedre za filozofiju istočnih naroda) i na Odsjeku za indologiju i dalekoistočne studije Filozofskog fakulteta u Zagrebu, gdje drži predavanja iz indijske filozofije, hindskog jezika te seminare iz indijske filozofije kao i čitanje sanskrtskih (filozofskih) tekstova.

Uže područje interesa i istraživanja obuhvaća buddhističku filozofiju

(povijest ideja i unutarbuddhistički filozofski sporovi), klasičnu indijsku filozofiju jezika (problem značenja/referencije, prazni termini), klasične modele indijske teorije spoznaje (*nyaya*, *mimamsa*, buddhistički logičari) i metafizike/ontologije.

NOVIJI RADOVI

“From Etymology to Ontology: Vasubandhu and Candrakīrti on Various Interpretations of Pratītyasamutpāda”, *Asian Philosophy* 25, 2015 (3), str. 293–317.

“Some (Critical) Remarks on Priest’s Dialetheist Reading of Nāgārjuna”, *European Journal of Analytical Philosophy* 11, 2015 (2), str. 35–49.

“On Some Doctrinal Disputations in Early Buddhist Interpretations of pratītyasamutpāda (Dependent Co-arising)”, *Synthesis Philosophica* 30 (1) 2015, str. 113–126.

“Madhyamaka in Abhidharma Śāstras: The Case of Harivarman’s Tattvasiddhi”, u: *Text, History and Philosophy. Abhidharma across Buddhist Scholastic Traditions* (ed. B. Dessein and W. Teng), Brill, Leiden, 2016, str. 353–374. ■



Raul Raunić (1959)

Docent na Odsjeku za filozofiju, predstojnik Katedre za filozofiju politike. Područja interesa i istraživanja: filozofija politike, filozofija odgoja, socijalna filozofija i metodika nastave filozofije.

NOVIJI RADOVI

“Teorijski prekoračiti teoriju: Kangrga o povijesnosti, praksi i revoluciji”, u: *Aspekti praksisa: Refleksije uz 50. obljetnicu*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2015, str. 160–182.

“Postvarenje povijesnog svijeta: Strukturna ideologija instrumentalne i teološkijske racionalnosti”, *Filozofska istraživanja*, 35, 2015 (2), str. 209–225.

“Rousseauov politički emancipaciji projekt”, *Filozofska istraživanja*, 34, 2014 (1–2), str. 5–22.



Borislav Mikulić (1957)

Redovni profesor na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu, predstojnik katedre za Teoriju spoznaje.

Područja istraživanja i predavanja obuhvaćaju epistemologiju, filozofsku semiologiju i historijsku filozofiju jezika, filozofiju psihoanalize, povijest zapadne filozofije te komparativnu historiju filozofskih ideja (evropsku i indijsku). Prevodi literaturu iz humanističkih znanosti s njemačkog, engleskog, francuskog i talijanskog. Objavljuje i kao publicist od 1991.

NOVIJE PUBLIKACIJE

Diskursi znanja. Istraživanja iz historijske epistemologije spoznaje, jezika i medija, Zagreb: FF press, 2017.

“Politicum praxisa: filozofija u ogledalu vlasti”, u: *Aspekti praxisa. Refleksije uz 50. obljetnicu*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2015, str. 74–111.

Nauk neznanja. Retrospekcije o Kangrgi i nasljeđu praxisa, Zagreb: Arkzin, 2014.

“Defining metaphor. On two early accounts on metaphor by Aristotle and Hermogenes of Tarsus and their reception by modern interactionists”, *Synthesis philosophica* 55–56 (1–2) 2013: 211–229. 



Karlo Jurak (1992)

Apsolvent na dvopredmetnom diplomskom studiju filozofije i lingvističke na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, gdje priprema diplomske radove iz tematike materijalističke filozofije i teorije subjekta. Područja interesa uključuju marksističku filozofiju, političku i socijalnu filozofiju u širem smislu, epistemologiju, filozofiju jezika, analizu diskursa te strukturalizam i poststrukturalizam.

Uredio dva tematska broja časopisa studenata filozofije *Čemu* (temati: “Filozofija i jezik” i “Politika metafizike”); sudjelovao na studentskim i drugim stručnim konferencijama vezanima uz područja bavljenja.

PUBLIKACIJE

“Epistemičke mutacije u lingvistici od predstrukturalizma do poststrukturalizma s posebnim naglaskom na tumačenje značenja”, *Čemu: list studenata filozofije*, vol. 12, 2015, br. 23, str. 11–47.

“Praxis u akademskom polju i proizvodnja znanja”, u: *Aspekti praxisa. Refleksije uz 50. obljetnicu*, ur. B. Mikulić, M. Žitko, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu: Zagreb, 2015. 



Mislav Žitko (1982)

Asistent na katedri za teoriju spoznaje u Odsjeku za filozofiju. Znanstveni interesi i područje istraživanja: socijalna epistemologija, historijska epistemologija znanosti, politička ekonomija i politika obrazovanja. Suosnivač i voditelj Centra za radničke studije u Zagrebu.

NOVIJE PUBLIKACIJE

(koautor) Dolenec, Danijela i Žitko, Mislav (2016), “Exploring Commons. Theory for Principles of a Socialist Governmentality”, *Review of Radical Political Economics*, 48(1), str. 1–16.

- (koautor) Dolenec, Danijela, Doolan, Karin i Žitko, Mislav (2015), "Plus ça change: Mapping Conversions in the Croatian Academic Field in the Early 1990s", u: *Universities and Elite Formation in Central, Eastern and South Eastern Europe*, ur. F. Bieber i H. Happner, Berlin: Lit-Verlag, 2015.
- "Mišljenje i revolucija: prilog kritici filozofije Gaje Petrovića", u: *Aspekti praxisa. Refleksije uz 50. obljetnicu*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2015, str. 142–159.
- "Global Environmental Crisis and Limits to Growth: A Marxian Perspective", u: *Sustainability Perspectives from the European Semi-Periphery*, ur. M. Domazet i D. Marinović-Jerolimov, Zagreb: Institut za društvena istraživanja, 2014.
- "Models, Fictions and Explanations", u: *Knowledge and its Production: Intersections of Historical Epistemology, Philosophy of Science and Language*, *Filozofija i društvo*, XXIV (2013) 4, str. 84–101. 

★ ★ ★

Ankica Čakardić (1977)

Zaposlena od 2010. kao docentica na Odsjeku za filozofiju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, gdje je predstojnica Katedre za socijalnu filozofiju. Tu ostvaruje interese za socijalnu i političku filozofiju, marksizam, socijalnu historiju, filozofiju roda i feminističku kritiku političke ekonomije.

Surađuje s različitim znanstvenim, kulturnim i društvenim organizacijama, inicijativama i projektima. Koordinatorica je obrazovnog programa u Centru za ženske studije, a u Centru za mirovne studije predaje desetu godinu zaredom.

Uredila je dvije knjige; znanstvene i stručne članke, eseje te prijevode objavljuje u domaćim i međunarodnim časopisima i zbornicima.

RECENTNE PUBLIKACIJE

- "Down the neoliberal path: the rise of free choice feminism", u: Marina Gržinić, Aneta Stojnić i Miško Šuvaković (ur.), *AM Journal of art and media studies*, 14/2017, FMK: Beograd, 2017.
- "From theory of accumulation to social reproduction theory: A case for Luxemburgian feminism", *Historical Materialism* (prihvaćeno za objavljivanje)
- "Kämpfe der Frauen und die politische Ökonomie: von der jugoslawischen Selbstverwaltung zur neoliberalen Austerität", *Das Argument*, 317/2016, str. 362–372. 

★ ★ ★

Primož Krašovec (1979)

Sociolog kulture; od 2014. predaje na Odsjeku za sociologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Ljubljani predmete iz područja teorija ideologije, diskursa, države i epistemologije.

Istraživački interesi obuhvaćaju kritiku političke ekonomije, teoriju i povijest buržoaske države, teoriju ideologije, nove medije, tehnologiju i kapitalizam. Član je uredničkog savjeta časopisa *Borec* i izdavačke kuće *Sophia*.

IZBOR NOVIJIH RADOVA

Še enkrat o neoliberalizmu I–III, Andragoška spoznanja, 2016.

“Human and inhuman capital, and schooling”, u: Jernej Habjan i dr. (ur.), *Academic labour, unemployment and global higher education* (2016), str. 41–55.

“Evropska politika in (neo)fašizem”, *Borec* 715–717 (2015), str. 79–91. 



Lina Gonan (1990)

Diplomirala povijest umjetnosti (2014.) i filozofiju (2016.) na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu.

Područja interesa: kritička povijest umjetnosti, filozofija kulture, feminističke teorije i pokreti, talijanski i francuski marksizam druge polovice 20. stoljeća.

Bavi se novinarstvom i aktivizmom na području radničkih prava, piše za rubriku “Konkretno o knjizi” na književnom portalu booksa.hr o uvjetima rada književnika/književnih prevoditelja i politikama vezanim uz izdavaštvo; surađuje s Institutom za političku ekologiju i drugim inicijativama. 



Luka Bogdanić (1978)

Studirao te doktorirao filozofiju na Sveučilištu La Sapienza u Rimu 2007. Docent na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu, predstojnik Katedre za filozofsku antropologiju.

Područja istraživanja: historija marksizma, filozofska antropologija, misao Antonia Gramscija, nacionalizam i nacija.

NOVIJI RADOVI

“Vrijeme i perspektiva. Pitanje revolucije danas”, *Filozofska istraživanja*, vol. 35, br. 1, 2015, str. 171–179.

“Čemu Praxis? Ili o historijskom porijeklu i mjestu Praxisa”, u: *Aspekti praxisa. Refleksije uz 50. obljetnicu*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 2015, str. 25–45.

“L’Europa nello specchio dei Balcani”, u: Marco Bascetta (ur.), *Europa ribelle*, il manifestolibri, Roma, 2014, str. 27–33.

“Dall'autogestione al nazionalismo. La critica del sistema jugoslavo nella rivista *Praxis*”, *Historia Magistra*, vol. 16, 2014, str. 19–36.

“Antropološka fundacija političkog djelovanja u Gramscija. Osvrt na Zatvorske bilježnice”, *Filozofska istraživanja*, vol. 34, br.1–2, 2014, str. 197–211. 

Indeks imenâ i nazivâ

[Indeks navodi historijske osobe, nazive institucijâ i doktrinâ te imena komentiranih autorâ bibliografskih referenci u kritičkom aparatu; ostala imena navedena su u popisu literature pojedinih priloga.]

A

abiotska teorija goriva 218
Adam 158, 162, 166, 177
Adorno, Theodor W. 32–33, 37, 39,
64, 281, 283, 291
Agee, James 32
Ajita Kesakambali 95, 97
Akviski, Toma 122, 141
Alighieri, Dante 280
Althusser, Louis 77, 118, 257, 260,
264–265, 269, 295–297, 300–
301, 307
Ancien régime 55, 249
Annales (časopis; v. i škola *Annales*)
11–12, 41–59
Arendt, Hannah 121, 141
Ariès, Philippe 51
Aristotel 122, 128, 133–134, 158,
164, 172, 236, 296
Ashcraft, Richard 235
Ásvaghoṣa 98
Aurelije, Augustin 134, 141
Aviddhakarṇa 103

B

Bacon, Francis 231, 297
Badiou, Alain 287–288, 291
Bahama Adventurers 247
Bahtin, Mihail 17–18, 77, 176–178
Balkan 76, 79
Balzac, Honoré de 280
Banfi, Antonio 294
Banville, Theodor de 32
Bārhaspatya 99
Barnes, Barry 208–215, 218, 220–
224, 226, 227
Basquiat, Jean-Michel 281
Bath škola (The Bath School) 217
Baudrillard, Jean 278–279, 291
Bauer, Antun 113, 142, 205, 307

Beme, Jakov (Jakob Böhme) 297
Benjamin, Walter 86
Berkeley, George 219
Bernstein, Eduard 194–198, 205
Bhagavad-Gita 159, 179
Bhattacharya, Ramkrishna 98, 100,
103, 108
Bidet, Jacques 118, 141
Biti, Vladimir 70–71, 77–85
Bloch, Marc 50–52, 54, 57–58, 281,
296–297
Bloor, David 19–20, 208–226
Bodin, Jean 236
Boghossian, Paul 20, 208, 210, 226
Bolonjski proces 84
Borovo (tvornica) 82, 88
Bourdieu, Pierre 36, 264–269
Braudel, Fernand 45–52, 58–59
Brenner, Robert 62, 88, 233, 245,
249
Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 93
Bṛhaspati 99, 104–106
Buddha 95, 107
Buffon, Georges-Louis Leclerc 216
Burckhardt, Jacob 53
Burguière, André 56–58
Burke, Edmund 236–237, 250–252
Burke, Peter 53, 58

C

camera obscura 138, 142
Cantoni, Remo 294
Cārvāka (v. i Cārvāka-sūtra) 99–
100, 103, 108
Cavendish, Welbeck 124
Chāndogya-upaniṣad 93
Chaplin, Charlie 32
Ciceron, Marko Tulije 236
Classe operaia (časopis) 271

Colletti, Lucio 18, 184–188, 194–200, 203
 Collins, Harry 217–218, 226
 Comninel, George 233, 245, 249
 Comte, Auguste 201
 Cox, Graham 218
 Craig, Edward Gordon 32
 Crombie, Alistair C. 216
 Cvek, Sven 82, 88, 312

Č

Černiševski, Nikolaj G. 83

D

d'Alambert, Jean 53
Danas (tjednik) 83, 88
 Darnton, Robert 45, 53–55, 58
 daršana 99
 De Negri, Enrico 299, 307
 Della Volpe, Galvano 299
 Demokrit 114
 Derrida, Jacques 16–18, 164, 170–173, 176–178
 Descartes, René 114, 117, 124, 126, 211, 302
 Dharmakīrti 103, 107
 Diderot, Denis 53–54, 186
 Dignāga 107
 dijalektički materijalizam
 (diamat) 9, 18, 137, 188–190, 194–195, 198–202
 Druga internacionala 195–196, 202
 Drugi svjetski rat 44, 55, 57, 69
 Duby, Georges 51, 57–58
 Duda, Dean 43, 49, 58
 Duhem, Pierre 214
 Dukić, Davor 69–71, 88
 Dunn, John 235

E

Eagleton, Terry 36–37, 77
 Eco, Umberto 272, 280
 Edinburška škola 19, 207, 212, 214, 217
 Ehrenhaft, Felix 213–214
 Elias, Norbert 43–44, 53, 58
 Engels, Friedrich 18–19, 137, 139, 142, 183–184, 187–190, 193–194, 197–203, 205, 251, 269, 298
 Engleska revolucija 231, 238
 Epikur 118
 Euklidova geometrija 124
 Europa 271, 291, 316
Exclusion kriza (1679–1681) 236

F

Febvre, Lucien 51, 54, 58
 Festinger, Leon 217–219, 226
 Feuerbach, Ludwig 16–17, 145–147, 152–156, 167, 174–175, 178, 190–191, 293, 297–302, 307
 Fichte, Johann G. 161, 170, 176, 178, 181, 191
 Filmer, Robert 238
 Flaker, Aleksandar 69, 75, 78, 89
 fordizam 66
 Forster, Michael N. 16, 147, 157–159, 161, 166–170, 175, 178
 Foucault, Michel 9, 22–23, 53, 62, 65, 77, 112, 141, 255–256, 258–263, 266–269, 286–287, 290–291, 295
 francuski materijalizam 186, 190
 Frangeš, Ivo 69
 Frank, Manfred 16–17, 155, 168, 172, 176, 178–179, 181
 Frankfurtska škola 73, 118
 Frege, Gottlob 219, 220
 Freud, Sigmund 78, 285, 295, 302, 305

Fuller, Loie 32

G

Galilei, Galileo 121–122, 124, 198

Gallé, Emile 32

Ganges 95

Ginzburg, Carl 53, 55, 58

Glick, Mark 62, 88

Gold, Tom 218

Graeser, Andreas 16–17, 146–151,
155, 162, 169, 179

Gramsci, Antonio 56, 316–317

Grassi, Ernesto 284

Green, T. H. 236

Gruppo N 272

H

Haack, Susan 20, 173, 179, 222–226

Habermas, Jürgen 121, 141

Hacking, Ian 216–217, 226

Hall, Stuart 267–269

Hamann, Georg 158–161, 168, 170,
178–179

Hanlon Lee Brothers 32

Hardt, Michael 272

Hegel, Georg W.F. 9, 16–19, 32, 51,
123, 136–139, 145–148, 150–158,
162–163, 166–169, 172–177, 183,
185–188, 190–191, 194, 198–201,
205, 219, 300, 303

Heidegger, Martin 236, 283, 285

Herder, Johann G. 17, 157–159, 161,
167–168, 170, 175, 178

Hess, David 217, 226

Hess, Moses 297

Hesse, Mary 214, 225–226

historijski materijalizam 117, 137,
139, 183–184, 186, 192–193, 197,
199, 200–204

Hitler, Adolf 236

Hobbes, Thomas 15, 111–112, 120,
123–127, 129–130, 133–134, 142–
143, 180, 222, 227, 297

Hobsbawm, Eric 49–50, 59, 250

Hoggart, Richard 49

Hugo od sv. Viktora 284

Huizinga, Johan 53

Humboldt, Wilhelm v. 159, 168,
170, 179

Hume, David 236

I

Ibsen, Henrik 32

Il piccolo Hans (časopis) 293

impresionizam 277

Istok (vs. Zapad) 89, 189

Ivan Pavao II 113, 141

Ivčić, Snježana 82, 88

J

Jakobson, Roman 75

Jameson, Fredric 11, 37–39, 64, 83,
281, 291

Jayarāši 104–106, 108

Jessop, Bob 62, 88

Jović, Dejan 83, 88

K

Kafka, Franz 280

Kalhant 212

Kamalašila 101

Kant, Immanuel 16–17, 156–162,
168, 178, 181, 183, 186, 188, 190–
193, 285

Kautsky, Karl 194–195

Keech, Marrienne 217–218

kembriška škola (The Cambridge
School) 231, 233, 235

Keyser, Wolfgang 69

Kierkegaard, Søren 16–17

Kitchin, Joseph 47
 Knafo, Samuel 233
 Kolumbova 1492. 46
 Komunistička partija Italije (PCI)
 271–273
 Kondratiev, Nikolai 47
 Kraljevsko društvo (Royal Society)
 247
 Kreho, Dinko 85, 88
 Kuhn, Thomas S. 19–20, 207, 213,
 217, 226
 kulturni studiji (v. i kulturalni
 studiji) 41–45, 50, 55–56, 58, 70

L

L'Autonomia operaia 272
 Labriola, Antonio 192, 205
 Labrousse, C.-E. 46–47
 Lacher, Hannes 233
 Lamettrie, Julian O. de 114, 142
 Landa, Ishay 248, 250
 Laslett, Peter 235
 Latour, Bruno 214–215, 226
 Lavoisier, Antoine 213
 Le Goff, Jacques 46, 50–52, 57, 59
 Lefèbvre, Henri 298–299, 307
 Leibniz, Gottfried W. 122, 186, 188,
 205
 Lenjin, Vladimir I. 137, 184, 187–
 188, 193–194, 197, 199–200, 203,
 205
 Leroi-Gourhan, André 36, 265
 Lesjak, Carolyn 64, 66–68, 88
 Leukip 114
 Levi-Strauss, Claude 35–36
Leviathan (v. i *Levijatan*) 20, 112,
 124–127, 141–142, 173, 180, 222,
 227
 Levine, Caroline 64–66, 88
 Levinson, Marjorie 62–64, 66, 88

Lévy-Bruhl, Lucien 50
 Lewens, Tim 220, 226
 Locke, John 9, 21–22, 172, 231–233,
 235–245, 247–253
 lokāyata 99
 Lotman, Jurij 36, 39
 Löwith, Karl 145–146, 153, 155, 174,
 178, 180
 Lukács, György (v. i Đerd
 Lukač) 64, 138, 140, 142, 280–
 281, 288
 Luther, Martin 54, 58, 295, 308
 Lyotard, Jean-François 78, 285

M

Mach, Ernst 193
 Macherey, Pierre 267, 269
 Machiavelli, Nicolò 111, 129–130,
 142, 236
 Maeterlinck, Maurice 32
Mahābhārata 98
 mahisti (v. Ernst Mach) 193
 Makkhali Gosāla 95, 97
 Maldonado, Tomás 275, 291
 Mallarmé, Stéphane 32
 Malthus, Thomas Robert 305
 Mandrou, Robert 51
 Mannheim, Karl 208, 227
 Manzoni, Alessandro 280
 Marcuse, Herbert 140–142, 302
 Martino, Nicolas 272–279, 281–
 282, 284–288
 Marx, Karl 15–17, 22–23, 25–26, 35,
 56, 117–118, 123, 136–140, 142,
 175–177, 185, 187, 189–192, 194–
 195, 197–199, 201–202, 205, 225,
 251, 255–261, 266–267, 269, 276,
 283, 295–304, 307
 Marx, Roger 32
 Mauss, Marcel 264, 269

Mehring, Franz 298, 307
 Meiksins Wood, Ellen 21–22, 231–235, 240, 243–244, 246, 248, 251–252
 Meillasoux, Quentin 189, 205
 Mersenne, Marin 124
 Mieli, Mario 294–295
 Mikulić, Borislav 75, 219
 Mill, John S. 236
 Mills, Jon 168, 180
 Millikan, Robert 213, 214
 Mišević, Nenad 161, 180
 Močnik, Rastko 85, 181, 278, 291
 Montaigne, Michel de 135, 142
 Montesquieu, Charles de 135, 142, 236
 Moretti, Franco 61, 89
 Mukařovski, Jan 78
 Murillo, Bartolomé Esteban 32
 MZOS 86

N

Narodna Fronta (tal. *Fronte Popolare*) 281
 Negri, Antonio 9, 23–24, 271–291
 Nietzsche, Friedrich 118, 136, 142, 145, 168, 180, 293
 Nilges, Mathias 61–63, 66–67, 84, 88, 89
 Nizozemska republika 245
 Nobelova nagrada 207
 Nova kritika 70
 Novi formalizam 62–64, 66, 68
 Nyāya 100, 102, 106–107

O

Oktobarska revolucija 1917. 277
 operaizam (tal. *operaismo*) 271, 291
 Oraić Tolić, Dubravka 69, 71, 73–77, 79–80, 84–85, 89

Orsena, Eric 280

P

Paci, Enzo 294
 Padovanska škola 124
 Pakudha Kaccāyana 96
 Panzieri, Raniero 272
 Papineau, David 210–211, 220, 227
 Parinetto, Luciano 25–26, 293–307
 Pariška komuna 277
 Pascal, Blaise 265
 Patriquin, Larry 233
 Pecqueur, Constantin 303
 Petrović, Svetozar 71
 Pinch, Trevor 217–218, 227
 Platon 134, 151, 158, 161, 168–172, 179–181, 236, 276, 303
 Plehanov, Georgij V. 18, 137, 184, 187–188, 190–192, 194, 197, 199–200, 203, 205, 297
 PM škola (politički marksizam) 233
 Popper, Karl R. 217
 Post, Charles 233
 postmoderna 23–24, 37, 39, 62, 64, 73, 75–76, 89, 271–275, 279, 282, 284–285, 288–289
 postmodernizam 23, 225, 272, 285
 poststrukturalizam 66, 70, 73, 77–78, 189, 314
 Priestly, Joseph 192, 213
 Prijić-Samaržija, Snježana 209
 Proust, Marcel 280
 psihologizam 219
 Pūraṇa Kassapa 94
 Purandara 101

Q

Quaderni rossi (časopis) 271
queer teorija 294

R

Račić, Jasna 82, 88
Rancière, Jacques 11, 31, 32, 39,
276–277, 281, 285, 287, 291
Rehn, Rudolph 169, 181
Reich, Wilhelm 295, 305
Ricardo, David 241
Rilke, Reiner Maria 32
Rimski senat 236
Rodin, Auguste 32
Romi 306
Rosenfeld, Paul 32
Rousseau, Jean-Jacques 54, 123, 161,
301, 313
Rovatti, Pier Aldo 273, 291
Royal African Company 247
Rozental, Mark Moisievič 200,
205
Ruski formalizam 69, 73–75, 89

S

SAD (Sjedinjene Američke Države)
62, 85
Said, Edward 53
Saluti, Coluccio 284
Sañjaya Belat̥hiputta 96
Saussure, Ferdinand de 170, 172
Schelling, Joseph F. 155, 176, 179,
187, 190–192, 205
Schiller, Friedrich J. Ch. 64, 277,
284–285, 291, 298, 301
Schlegel, Friedrich K.W. 147, 168,
172, 178, 181
Schleiermacher, Friedrich D. 168,
171–172, 178, 181
Searle, John 116, 118, 142–143, 162,
209, 219, 227
Seattle (glazbena scena) 281
Shaftesbury, lord Antony Ashley
Cooper 236, 247

Shakespeare, William 83
Simiand, François 56–57, 59
Simmel, Georg 35, 39
skolastika 72, 113, 119, 125
slaba misao (tal. *il pensiero*
debole) 23–24, 271–273, 290–
291
Smith, Adam 241
Solar, Milivoj 78
Spinella, Mario 293
Spinoza, Benedict de 15, 123, 127–
134, 141, 143, 190, 192, 205, 288,
291
Spirito, Ugo 274
Srednji vijek 119
Sredozemno more 245
Stendhal (Marie-Henri Beyle) 32,
266, 280
Stieglietz, Alfred 32
Stojić, don Ivan 113
Strauss, Leo 234–235, 249, 252,
301
strogi program (The Strong
Programme) 9, 19–21, 207–213,
218, 220–221, 226
strukturalizam 66, 314
Sum, Ngai-Ling 62, 88
Sv. Buonaventura 284

Š

šezdesetosma 293–294
Šklovski, Viktor 32
Škreb, Zdenko 69, 72, 78, 88–89
štrausijanska škola (v. Leo Strauss)
21, 233, 235
Šulek, Bogoslav 113
Švetāśvatara-upaniṣad 97

T

tabula rasa 232

Tamen, Miguel 36, 39
teorija fetišizma 23, 255–256,
258–261
Teschke, Benno 233, 246, 252
Tocqueville, Alexis de 236–237
Togliatti, Palmiro 293
Tolstoj, Lav N. 280
transavangarda 272
Trevis, David 217
Tronti, Mario 272
Tully, James 235

U

Uddālaka Aruni 93
Umjetnost riječi (časopis) 88–89
unutrašnji pristup 71–72
Utopia (časopis) 293–295
Užarević, Josip 61, 69, 72, 88–89

V

Van Frassen, Bas C. 224
Vattimo, Gianni 23–24, 273–275,
289–291
Vernon, Jim 147, 151, 161, 164, 167,
171–173, 181
Vertov, Dziga 32
Vico, Giambattista 284
Voltaire (François-Marie
Arouet) 54
Vovelle, Michel 51
Vranicki, Predrag 185, 205

W

Wallon, Henri 51
Warwick Research Collective 61,
89
Watson, James D. 207, 210
Weber, Max 53, 236
Wellek, Rene 78
Westphal, Merold 16–17, 146,

148–151, 155–158, 160, 167, 169–
170, 174, 175, 181

Williams, Raymond 55–57, 59

Winckelmann, Johann J. 32

Wittgenstein, Ludwig 147, 217,
220

Y

Yajñavalkya 93

Z

Zagrebačka škola 69, 72, 74–75, 89

Zapad (vs. Istok) 31, 48, 55, 71, 96,
134, 189, 278

zapadni marksizam 195, 188

Zmolek, Mike 233

Ž

Žmegač, Viktor 78, 89

NASLOV	Inačice materijalizma.
PODNASLOV	Radovi drugog Okruglog stola Odsjeka za filozofiju 2016.
IZDAVAČ	Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2017.
EDICIJA	Radovi Odsjeka za filozofiju, knjiga #2
ZA IZDAVAČA	Željko Holjevac [O.D. DEKANA]
UREDILI	Borislav Mikulić • Mislav Žitko
RECENZENTI	Maja Breznik [LJUBLJANA] • Predrag Krstić [BEOGRAD] • Tea Škokić [ZAGREB]
KOREKTURE	Borislav Mikulić • Mislav Žitko [HRVATSKI] • Hrvoje Tutek • Karin Doolan [ENGLSKI]
DIZAJN	Dejan Kršić
TIPOGRAFSKA PISMA	Bara • TyponineSans [NIKOLA ĐUREK/TYPONINE]
PAPIR	Agrippina 90 g • Keaykolour China White 300 g
TISAK	Tiskara Zelina d.d. / Sveti Ivan Zelina
NAKLADA	300
DATUM IZDANJA	svibanj • 2017
CIJENA	100 kn
ISBN	978-953-175-632-7
CIP	zapis je dostupan u računalnome katalogu Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 000964371.

Materijalizam u svojim varijantama i mutacijama čini se dovoljno prostranim da predstavlja izazov za filozofsko i, šire, društvenoteorijsko i humanističko disciplinarno promišljanje. Tako se ovde okupila reprezentativna ekipa hrvatskih znanstvenika sa **Odsjeka za filozofiju Filozofskog fakulteta**, pojačana i drugim odsecima i jednim gostom iz Slovenije.

Svojim priložima, vešto razvrstanim u tri bloka, zbornik *Inačice materijalizma* ispunjava sve kriterijume akademskog rada i dobrim delom nadrađa uobičajenu naučnu produkciju na ovim prostorima. Predstavljat će značajan doprinos tumačenju materijalističkih varijacija unutar humanističkih nauka, ali će značajno unaprediti i istorijsko razumevanje savremenog diskursa. Mogu samo snažno preporučiti ovu knjigu za brižljivo čitanje kao, po svoj prilici, obaveznu lektiru na mnogim odsecima društvenih i humanističkih nauka.

— Dr. Predrag Krstić • INSTITUT ZA
FILOZOFIJU I DRUŠTVENU TEORIJU,
BEOGRAD

Inačice
materijalizma
Varijete
Materijalizma
Les variations
matérialistes
Le variabilisme
materijalizma
Spielarten
Materijalizma

Zbornik *Inačice materijalizma* uspješno nastavlja praksu objavljivanja radova prezentiranih na Okruglim stolovima nastavnika i studenata Odsjeka za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu.

Ta je praksa započeta prethodnim zbornikom *Aspekti praxisa* iz 2015. godine, a osim uobičajenog objavljivanja doradenih i proširenih izlaganja u zbornicima, upućuje na još neke vrijedne elemente znanstvenog i pedagoškog rada. Posebice je važno istaknuti uredničku otvorenost međugeneracijskim čitanjima tema, kao i spremnost za supozicioniranjem studenata i nastavnika u raspravi koja teži različitim (među)kritičkim pozicijama. Zbornik *Inačice materijalizma* uključuje i radove znanstvenika i profesora koji nisu s Odsjeka za filozofiju, proširujući na taj način interpretacije materijalizma s gledišta koja su književnoteorijska, kulturnopovijesna i kulturnoantropološka.

U cjelovitom čitanju zbornika multidisciplinarnost se ispostavlja kao nužan pristup razumijevanja pojma materijalizam, njegovim teorijskim tumačenjima te realnim implikacijama, što je u konačnici i odredilo naslov zbornika. Unatoč tome što se tekstovi razlikuju u svojoj argumentacijskoj ujednačenosti i izvedenosti te žanrovski od preglednih radova do onih s originalnim znanstvenim doprinosom, nakon čitanja ostaje dojam osvježavajućih misaonih intervencija koje bi čitatelju mogle, barem intelektualno, "raskužiti" već duže vrijeme aporijama "zagađen" politički prostor.

— Dr. sc. Tea Škokić • INSTITUT ZA ETNOLOGIJU I
FOLKLORISTIKU, ZAGREB

ISBN 978-953-175-632-7



9

789531756327

ZAGREB • SVIBANJ • 2017.

PRICE / PR