

# NOUSPOJAVA

Impresum

Nouspojava  
Svezak I, broj 1  
Zagreb, prosinac 2021.

Izdavač: Novoosnovano udruženje studenata filozofije (NOUS),  
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu  
Ivana Lučića 3, 10000 Zagreb, Hrvatska  
nous.ffzg@outlook.com

Za izdavača: Jakov Kalajžić

Glavni i odgovorni urednik: Kristina Guteša

Uredništvo: Luka Mayer, Josip Majsec, Jakov Kalajžić, Tin Adamović

Lektura i korektura: Josipa Vukorepa, Kristina Guteša, Ana Lončar, Tea Radović,

Dizajn i prijelom: Katja Malešević

Broj pripremio: Luka Mayer

Tisak: Tiskara Zelina d.d.  
Naklada: 300

Časopis izlazi jednom godišnje. Tvrdnje i mišljenja u objavljenim radovima izražavaju isključivo stavove autora, te ne predstavljaju nužno mišljenja i stavove izdavača i uredništva. Izdavanje ovog broja financirao je Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.

Ključni naslov: Nouspojava  
ISSN 2806-7770

# Sadržaj

<b>5</b>	<b>UVODNA RIJEČ</b>	
<b>6</b>	<b>RADOVI</b>	
<b>7</b>	ODNOS I VEZA POJAVE I STVARI O SEBI U KRITICI ČISTOGA UMA	Jakov Kalajžić
<b>13</b>	HEGELOV PRIKAZ KANTOVE TEORIJSKE FILOZOFIJE U PREDAVANJIMA <i>O POVIJESTI FILOZOFIJE</i>	Josip Dobrić
<b>31</b>	KANT, HEGEL I ANTINOMIJE ČISTOGA UMA	Tin Adamović
<b>53</b>	NELAGODNOST U SLOBODI	Luka Mayer
<b>79</b>	KULTURNA INDUSTRIJA YOUTUBEA	Martina Makek
<b>95</b>	DIPTIH O POSTMODERNI I BOGU	Strahinja Kostadinović
<b>98</b>	<b>OGLEDI</b>	
<b>99</b>	NAPUTAK O RAZMIŠLJANJU O SPOLU I RODU	Ognjen Ražov Bogavčić
<b>108</b>	<b>PRIJEVODI</b>	
<b>109</b>	BERTRAND RUSSELL: POTREBA ZA POLITIČKIM SKEPTICIZMOM	Bruno Pavlenić
<b>117</b>	MICHAELA LIŠKOVÁ: <i>SCHOLÉ</i> I PANDEMIJA COVID-19	Luna Šarić
<b>127</b>	ROSA LUXEMBURG: KUĆE OD KARATA	Martina Makek



## Riječ uredništva

Od svih nevolja koje studij filozofije, kako akademski, tako i onaj „životni“, nosi uza se, susret s ambivalentnim i međusobno kontradiktornim odredbama vjerojatno spada među najteže. U tom smislu možemo postaviti još jedno u nizu pitanja koja nas nitko nije tražio - je li cjelovita filozofija pleonazam ili oksimoron? U izvjesnom smislu djeluje nemoguće misliti filozofiju koja ne bi bila sveobuhvatna te prožimala sve principe što prethode svakom pojedinačnom. Međutim, istovremeno smo svjedoci njene konstantne mijene - nikada nije dovršena, već sama sebe vječno iznova opovrgava i nadograđuje, te sve svoje transepohalne probleme nužno formulira kroz jezik određene epohe. Izgleda da ona tako istovremeno i jest i nije cjelovita. No unatoč tomu što je sama filozofija istovremeno dovršena i nedovršena, za ovaj časopis ne možemo reći isto - on je prvenstveno nedovršen - utoliko što svaka ideja može pronaći primjereniju artikulaciju. Iskustvo pokazuje kako za filozofe općenito vrijedi pravilo „pet filozofa - deset stavova“, ali neko konačno pomirenje tog „viška“ stavova za mišljenje može biti samo kontraproduktivno. Upravo je nesklad u formi viška i manjka ono što tjera mišljenje na razvitak - da se kreće prema naprijed. Stoga, jedini ispravan način na koji možemo promatrati i sam ovaj časopis, koji zasigurno ima i viška i manjka, jest kao jedan od mnogih razvojnih momenata.

# Radovi

# ODNOS I VEZA POJAVE I STVARI O SEBI U KRITICI ČISTOGA UMA

JAKOV KALAJŽIĆ  
FILOZOFSKI FAKULTET,  
SVEUČILIŠTE U ZAGREBU  
jakov.kalajzic.jk@gmail.com

## SAŽETAK

Odnos i veza pojave i stvari o sebi sačinjava temeljnu odredbu Kantova kritičkog idealizma već od prvih stranica *Kritike čistoga uma*. Ovim se radom ostvaruje pregled ovih važnih koncepata, pojašnjava njihova uloga u *Kritici čistoga uma* te se osvrće i pokušava odgovoriti na neke od točaka spora koje su proizašle iz određenja veze pojave i stvari o sebi. Posebna se pažnja posvećuje razlikovanju *phaenomena* i *noumena* te problemu tzv. transcendentale afekcije. Ukazavši na moguće rješenje problema, upućujem na moguće daljnje puteve istraživanja i ispitivanja konzistentnosti odnosa pojave i stvari o sebi s kritičkim idealizmom.

## KLJUČNE RIJEČI

Immanuel Kant, Kritika čistoga uma, pojava, stvar o sebi, phaenomena, noumena, transcendentarno

## 1 Kratak uvod u Kritiku čistoga uma

Kantova *Kritika čistoga uma*, s ciljem da bude sudište umu kojeg uznemiruju pitanja koja on ne može ni odbiti ni na njih odgovoriti i tako ispita mogućnosti metafizike i odredi pravila i granice primjene razuma, započinje transcendentálnom estetikom<sup>1</sup>. Za uvod je potrebno napomenuti kako Kant razmatra dva stabla ljudske spoznaje: osjetilnost i razum. ‘Pomoću osjetilnosti predmeti nam se daju, dok se pomoću uma pomišljaju. Ukoliko bi osjetilnost sadržavala predodžbe *a priori* koje sačinjavaju uvjete pod kojima nam se predmeti daju, pripadala bi ona transcendentálnoj filozofiji.’<sup>2</sup> Transcendentálna se spoznaja, po Kantovoj odredbi, odlikuje time što se bavi našim načinom spoznavanja predmeta, ukoliko bi ovaj imao biti *a priori* moguć<sup>3</sup>. U skladu s time, transcendentálna estetika kao znanost o načelima osjetilnost *a priori*, zajedno s transcendentálnom logikom kao znanosti koja sadržava načela čistoga mišljenja, iscrpno ispituje transcendentálnost tih dvaju stabala ljudske spoznaje.<sup>4</sup>

Postavivši razliku između analitičnih i sintetičnih sudova<sup>5</sup>, jedno od prvih pitanja koja vode u izvode transcendentálne estetike jest ono o mogućnosti sintetičnih sudova *a priori*, a transcendentálna filozofija bit će potpuno rješenje postavljenog pitanja.<sup>6</sup>

1 Immanuel Kant: *Kritika čistoga uma*. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske. 1984. Str. 7.

2 Isto, str. 30.

3 Isto, str. 28.

4 Isto, str. 34.

5 Isto, str. 27.

6 ‘Može se reći da transcendentálna filozofija, koja nužno prethodi svakoj metafizici, sama nije ništa drugo nego potpuno rješenje ovdje postavljenog pitanja...’ Immanuel Kant: *Dvije rasprave*. Zagreb: Matica Hrvatska. 1953. Str. 32.

U transcendentalnom smislu čiste predodžbe one su u kojima se ne nalazi ništa što pripada osjetu. Kad bi se od te predodžbe odvojilo također i ono što razum misli, onda od tog zora ostaje još nešto što *a priori* postoji u duši kao čista forma osjetilnosti.<sup>7</sup> Na ovom mjestu prostor i vrijeme pojavljuju se kao te čiste forme osjetilnosti koje stoga omogućuju sintetična načela *a priori*. No, to što su prostor i vrijeme sada shvaćeni kao uvjeti osjetilnosti također je ograničavajuća radnja: '[...] naime jer se odnose samo na predmete, ukoliko se smatraju pojavama, a ne ukoliko prikazuju stvari o sebi.'<sup>8</sup> S druge strane, transcendentalna logika sintezom veže raznolikost osjetila koju joj pruža transcendentalna estetika i tim čistim razumskim pojmovima daje materiju. Ova sinteza svodi se na pojmove, što je funkcija koja pripada razumu, a ti čisti razumski pojmovi, koji se *a priori* odnose na predmet zrenja, Kant naziva kategorijama.<sup>9</sup> S ovom kratkom podlogom moguće je posvetiti se temi ovog rada, ispitivanju opreke i odnosa pojava i stvari o sebi.

## 2 Pojave

Prostor i vrijeme kao forme osjetilnosti nužni su uvjeti iskustva te ujedno subjektivni uvjeti svega našeg zrenja. No, u odnosu prema zrenju, svi predmeti su pojave, a ne stvari o sebi: 'O njima [predmetima kao pojavama] se zato i može *a priori* reći mnogo toga što se tiče njihove forme, ali nikada ni najmanje o stvari o sebi koja leži u osnovu ovim pojavama.'<sup>10</sup> Pojave nisu pojave ničega i po ničemu, nego nužni načini spoznavanja osjetilnosti u skladu s kategorijama kao i apriornim formama osjetilnost, naime prostora i vremena. Pojave nisu prividi kojih se treba riješiti i spoznati što leži iza njih. Pojavi odgovara nešto zbiljsko<sup>11</sup>, a to je stvar o sebi, i spoznajom pojave mi zaista spoznajemo u skladu s formama osjetilnosti i kategorijama, ali bitno je naglasiti da ne spoznajemo stvar o sebi. Predmet se može dati pojmu samo u zoru i samo zorom dobiva sadržaj. 'Misli su bez sadržaja prazne, zorovi bez pojma su slijepi.'<sup>12</sup> Kategorije, doduše, sadržavaju logičku funkciju svodenja raznolikosti pod pojam, ali bez te raznolikosti, odnosno s apstrakcijom od osjetilnih uvjeta, ostaju bez odnosa prema nekom određenom objektu i utoliko spoznajno neprimjenjive. Dakle, prema Kantu se čisti razumski pojmovi sami po sebi nikada ne mogu primijeniti transcendentalno jer nemaju čvrstog tla, nego samo empirijski, na predmete mogućeg iskustva, odnosno na pojave. Kada bi se pak pokušali primijeniti transcendentno na stvari o sebi, s obzirom na to da o njima ne možemo spoznati ništa jer nam nisu dani u zrenju, razum bi prekoračio svoje granice – 'jer ono što nije pojava ne može biti predmet iskustva.'<sup>13</sup> Čistim se kategorijama ne može pomišljati ili određivati objekt kad bi se kategorije odvojile od osjetilnosti.

7 Immanuel Kant: Kritika čistoga uma. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske. 1984. Str. 34.

8 Isto, str. 42.

9 Isto, str. 61-62.

10 Isto, str. 45-46.

11 „Da su pak promjene nešto zbiljsko, ne poričem jednako kao što ne poričem da su tijela nešto zbiljsko, premda pod tim razumijem samo to da pojavi odgovara (correspondira) nešto zbiljsko.“ – iz Kantova pisma M. Herzu 21. veljače 1772, prev. doc. dr. sc. Ljudevit Fran Ježić kao dodatak uz 7. paragraf Kritike čistoga uma za kolegij „Povijest filozofije“.

12 Immanuel Kant: Kritika čistoga uma. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske. 1984. Str. 49., 134.

13 Isto, str. 137.

### 3 Phaenomena i noumena

U poglavlju ‘O razlogu razlikovanja svih predmeta uopće u *phaenomena* i *noumena*’ Kant uvodi distinkciju između *phaenomena* i *noumena*, a potomje povezuje sa stvarima po sebi. ‘Pojave, ukoliko se pomišljaju kao predmeti prema jedinstvu kategorija, zovu se *phaenomena*. No ako ja prihvatim stvari koje su samo predmeti razuma, pa ako se one kao takvi ipak mogu dati nekome zoru, premda ne osjetilnome (dakle *coram intuitu intellectuali*), onda se takve stvari zovu *noumena (intelligibilia)*.’<sup>14</sup> U empirijskoj upotrebi razuma stvari se spoznaju onako kako nam se pojavljuju u našem načinu predočavanja, a ne same po sebi. Pojava je pak pojava nečega, nečega što po sebi nije pojava, već što je s pojavom u odnosu, ali svejedno od osjetilnosti nezavisan predmet.<sup>15</sup> U ‘Prolegomeni za svaku buduću metafiziku’ Kant pojašnjava ovu vezu: ‘Zaista, kad mi predmete osjetila, kao što treba, smatramo samo pojavama, onda time ujedno priznajemo, da im je osnovom stvar o sebi, premda je ne poznamo, kakva je o sebi, nego samo njezinu pojavu, t.j. način kako to nepoznato ‘nešto’ aficira naša osjetila. Dakle razum upravo time što prihvaća pojave, priznaje i opstojnost samih stvari o sebi, a utoliko možemo reći, da je predodžba takvih suština, koje su osnovom pojavama, dakle samih razumskih suština ne samo dopustiva, nego i neminovna. Naša kritička dedukcija također nipošto ne isključuje takve stvari (*noumena*).’<sup>16</sup>

Zatim, naglasivši ponovno kako dopuštanjem tih razumskih suština ništa o njima ne spoznajemo određeno i ne možemo ni znati s obzirom na to da se udaljavanjem od osjetilnosti udaljavamo i od spoznaje i značenja *noumena*, ova ograničavajuća odredba *noumena* pojašnjava se detaljnije. Priznavanjem *noumena*, ograničavamo se na primjenu načela analitike (čistih razumskih pojmova) tek na predmete mogućeg iskustva jer samo pod tim uvjetima spoznaja je moguća i izbjegava se prekoračenje granica spoznaje koje si razum sam postavlja, prekoračenje kojim bi se sve stvari bez zadržke smatrale pojavama. Time bi se i stvari koji nisu pojave i na koje primjena čistih razumskih pojmova nije moguća bez proizvodnje privida ipak smatrale pojavama, a privid bi bio neizbježan (što Kant prikazuje u transcendentalnoj dijalektici koju još naziva *logikom privida*).<sup>17</sup>

S druge strane, postoji i pozitivno određenje *noumena* koje Kant pojašnjava u drugom izdanju *Kritike čistoga uma*. *Noumenon* u negativnom smislu onakav je kakva sam ga prikazao u prethodnom paragrafu – služi kao ograničenje razumu. O njemu ništa ne spoznajemo specifično osim da je u vezi s pojavom i da je predmet koji nije objekt našeg osjetilnog zora.<sup>18</sup> U pozitivnom smislu, *noumenon* opet shvaćamo kao predmet koji nije objekt našeg osjetilnog zora, ali također i kao objekt neosjetilnog zora. Ovime se pak priznaje neki drugačiji način zora, intelektualni način zora. No, s obzirom na to da on nama ne pripada, nemoguće je pribaviti tom zoru mogućnost spoznajom. U drugom izdanju *Kritike*, Kant veže stvar o sebi s negativnim *noumenonom*: ‘Nauka o osjetilnosti ujedno je dakle nauka o *noumenonima* u negativnome smislu, tj. o stvarima koje sebi razum mora pomišljati bez onog odnosa prema našem načinu zrenja, dakle ne jednostavno kao pojave, nego kao stvari o sebi.’<sup>19</sup>

14 Isto, str. 138.

15 Isto, str. 139.

16 Immanuel Kant: Dvije rasprave. Zagreb: Matica Hrvatska. 1953. Str. 71-72.

17 Immanuel Kant: Kritika čistoga uma. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske. 1984. Str. 200., 241., 269.

18 Isto, str. 400.

19 Isto, str. 401.

U konačnici se ipak poriče spoznaja *noumenona* u pozitivnom značenju s obzirom na to da ne postoji zor koji bi dopirao do njih, a da ne korača preko granica iskustva.

Posljednja stvar na koju ću obratiti pozornost u navedenom poglavlju jest transcendentalni objekt koji je, prema Kantu, ono što može biti uzrok pojave koju nazivamo materijom, no ono je nešto o čemu ne bismo mogli razumjeti što je jer nam se nikad ne pojavljuje u zoru<sup>20</sup>. Ono je potpuno neodređeno 'nešto' o kojemu ništa ne znamo, niti možemo znati, osim da razum sve naše predodžbe veže za taj neki objekt.<sup>21</sup>

Henry E. Allison u članku *Things in Themselves, Noumena, and the Transcendental Object* ističe da se u drugom izdanju *Kritike čistoga uma* prerađuje dio iz prvog izdanja koji sadrži objašnjenje transcendentalnog objekta, ali pojašnjenja o *noumenonu* u pozitivnom i negativnom smislu koja sam dao ranije iz drugog izdanja ipak odgovaraju toj distinkciji iz prvog izdanja. *Noumenon* u negativnome smislu kao nešto neosjetilno i time neodređeno velikim se dijelom podudara s transcendentalnim objektom iz prvog izdanja. Unatoč Kantovom ispuštanju pojašnjenja transcendentalnog objekta iz drugog izdanja *Kritike*, Allison prepoznaje kako ovo određenje potpuno neodređenog nečega i dalje živi u *noumenonu* kao i u stvari o sebi.<sup>22</sup>

Dakle, pojava i stvar o sebi stoje oprečno – pojava kao pojava nečega, naime stvari o sebi – kao što i *phaenomenon* i *noumenon* stoje oprečno – *phaenomenon* kao objekt osjetilnog zora i *noumenon* kao objekt neosjetilnog zora u pozitivnom smislu (i kao granica spoznaje u negativnom smislu)<sup>23</sup>.

## 4 Odnos pojava i stvari o sebi

Ranije u ovome radu citirani su dijelovi *Kritike čistoga uma* i *Prolegomene za svaku buduću metafiziku* u kojima se djelomično nazire veza između pojava i stvari o sebi. Pojave su, dakle, zbiljske jer im odgovara nešto zbiljsko. Razum prihvaćanjem pojava priznaje opstojnost stvari o sebi te pojave nisu bez onog što se pojavljuje<sup>24</sup>. Dakle, pojave su čvrsto vezane sa stvarima o sebi i to od samog početka Kantovih izvoda transcendentalne estetike pa čak i u predgovoru drugom izdanju *Kritike*.

O stvari o sebi znamo da postoji, ali da je ne obuhvaćamo u našoj formi osjetilnosti, naime prostoru i vremenu. Upravo zbog toga ne možemo ništa spoznati u pogledu stvari o sebi, što je reiteracija poznate rečenice kako su misli bez sadržaja prazne, a zorovi bez pojma slijepi – kod stvari o sebi izostaje osjetilni sadržaj. Ipak, čini se da nalazimo prostora još jednoj

20 Isto, str. 149.

21 Isto, str. 139.

22 Henry E. Allison: „Things in Themselves, Noumena, and the Transcendental Object.“ *Dialectica*, Vol. 32, No. 1 (1978), str. 60. [www.jstor.org/stable/42971399](http://www.jstor.org/stable/42971399).

23 Nicholas F. Stang. „Kant’s Transcendental Idealism.“ U: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Uredio: Edward N. Zalta. Proljeće, 2021.

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/kant-transcendental-idealism/>

24 Immanuel Kant: *Kritika čistoga uma*. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske. 1984. Str. 18. Također, vidi fusnote 11, 16, 18, 19 i 21.

odredbi veze pojava i stvari o sebi, naime onoj o uzročnosti pa Jacobi<sup>25</sup> s pravom postavlja pitanje kako to da predmeti čine utiske na naša osjetila i pobuđuju predodžbe?<sup>26</sup> Ili drugačije rečeno, koja je veza koju naša spoznaja ima sa stvari o sebi kao sveprisutnoj i uvijek pretpostavljenoj, a nikad ne spoznatoj? Čine li pojave ili stvari o sebi utiske na naša osjetila i tako pobuđuju predodžbe? Ako bi se priznalo da to čine stvari o sebi, to bi bila isprazna primjena kategorija na stvari o sebi jer takvu uzročnost ne možemo spoznati bez sadržaja (koji nam stvar o sebi kao neosjetilna ne može dati)<sup>27</sup>. No ako bi se priznalo da to čine pojave, onda bi pojave pobuđivale predodžbe koje bi tek trebale dati te iste pojave<sup>28</sup>. Kako da se onda shvati Kantovo inzistiranje da je pojava osnov stvari o sebi?

Allison ističe kako je problem uzročnosti pogrešno postavljen<sup>29</sup>. Tradicionalno postavljen, problem se odnosi na to je li predmet koji utječe pojava, stvar o sebi ili oboje, ali ovakvo postavljanje implicira razlikovanje pojava i stvari o sebi kao dvaju objekata, što se u ovoj interpretaciji odbacuje<sup>30</sup>. Ovime se problem metodološki reformulirao, još uvijek ostavljajući pitanje uzročnosti kao ono uzročnosti objekta u empirijskom karakteru kao pojave, ili u transcendentalnom kao stvari o sebi.<sup>31</sup>

Allisonov argument može se ovako sažeti: Prvo je potrebno raskrinkati primjedbu kako je afekcija empirijskih objekata na nas, objekata kao pojava koje su predodžbe u nama, nekompatibilna s Kantovim stajalištem. S time na umu navode se paragrafi gdje se subjekt navodi kao onaj kojeg aficira empirijski objekt.<sup>32</sup> Pitanje se time reformulira: kada se govori o afekciji, govori li se o objektu shvaćenom o sebi kao aficirajućem ili transcendentalnom objektu u transcendentalnom razmišljanju koje objekte dijeli po načinu spoznaje. U potonjem se slučaju ne bi moglo prigovoriti kako je 'transcendentalna afekcija' na djelu jer se govori o načinu na koji se ima misliti osnov naših predodžbi u odnosu na našu moć spoznavanja. Linija argumentacije koja se ovdje zauzima jest ta da se, u čisto metodološkom smislu, kao nužan uvjet da nam je nešto dano ili da nas nešto aficira u transcendentalnom razmatranju iskustva, to dano ili to što nas aficira uzima kao puko 'nešto' - transcendentalni objekt. Allisonov zaključak glasi kako je misao aficirajućeg objekta kao osnov naših predodžbi analitična istina o tome kako se taj osnov ima transcendentalno misliti<sup>33</sup> te se time ne spoznaje

25 O transcendentalnom idealizmu, izvornik: David Hume uber den Glauben oder Idealismus und Realismus, u: F. H. Jacobi, Werke, ur. F. Roth u. F. Koppen, Leipzig 1812-1825 (pretisak: Darmstadt 1980), svezak II. Prijevod: Kiril Miladinov

26 'Naša spoznaja proizlazi iz dva osnovna izvora duše, od kojih se prvi sastoji u tome da se predodžbe primaju (receptivitet utisaka), a druga u moći da se pomoću tih predodžbi predmet spozna (spontanitet pojmovala).' Immanuel Kant: Kritika čistoga uma. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske. 1984. Str. 49.

27 Ne čini se ispravnim reći kako je nemoguća primjena kategorija na stvari o sebi jer uistinu nije nemoguća, već samo njome ne možemo pribaviti nikakvu spoznaju, što je po sebi dovoljna primjedba.

28 Nicholas F. Stang. „Kant's Transcendental Idealism.“ U: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Uredio: Edward N. Zalta. Proljeće, 2021.

29 Henry E. Allison: „Things in Themselves, Noumena, and the Transcendental Object.“ *Dialectica*, Vol. 32, No. 1 (1978), str. 66. JSTOR, [www.jstor.org/stable/42971399](http://www.jstor.org/stable/42971399).

30 V. Filipović u citiranom izdanju Kritike (430. str.) piše ovo u eseju Kantova Kritika čistoga uma – danas: „[...] Kant u dijelu Opus postuumu kaže: 'Stvar o sebi nije neki drugi objekt nego jedan drugi odnos predodžbe na isti objekt.'“

31 Henry E. Allison: „Things in Themselves, Noumena, and the Transcendental Object.“ *Dialectica*, Vol. 32, No. 1 (1978), str. 66. JSTOR, [www.jstor.org/stable/42971399](http://www.jstor.org/stable/42971399).

32 Immanuel Kant: Kritika čistoga uma. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske. 1984. Str. 38., 100., 120.

33 Kao transcendentalno mišljenje afekcije, a ne sama transcendentalna afekcija.

ništa o transcendentnom objektu iskustva (onom koji aficira ili koji nam se daje), što ne opravdava njegovu konceptualizaciju kao pozitivan *noumenon*. Ovakav pak zaključak uključuje upotrebu kategorija, ali čisto logički<sup>34</sup> kako bi se nešto imalo misliti u transcendentnom razmišljanju, ali bez pretenzija na udaranje temelja spoznaji nekakve transcendentne stvarnosti.<sup>35</sup>

Alfred Cyril Ewing u svojoj knjizi *A short commentary on Kant's Critique of Pure Reason* također prihvaća kako je moguće misliti stvar o sebi na sličan način, a da time Kant ne proturječi samome sebi i prikazanoj transcendentnoj filozofiji. Ewing ističe još dvije nekonzistentnosti: jedna od njih je ta da se može posumnjati u ikakvo poimanje stvari o sebi bez primjene čiste kategorije supstance.<sup>36</sup> Druga nekonzistentnost se odnosi na Kantove kasnije izvode slobode i primjena uzročnosti na stvari van domene pojava.<sup>37</sup> Ispitivanje drugoga odvelo bi ovaj rad van samopostavljenih granica prikaza pojave i stvari o sebi u *Kritici čistoga uma* (i *Prolegomene*) pa se ovom prilikom samo ukazuje na postavljenu problematiku.<sup>38</sup>

## 5 Zaključak

Zaključno bi bilo korisno pregledati gdje stojimo po pitanju odnosa pojava i stvari o sebi u kontekstu Kantove transcendentne filozofije. Postavivši prostor i vrijeme kao forme osjetilnosti i kategorije kao rezultate sinteze raznolikosti osjetila pružene u navedenim formama osjetilnosti, počela se nazirati opreka pojava i stvari o sebi. Pojave su zbog naše forme osjetilnosti svi predmeti u odnosu prema osjetilnom zrenju u kojem nam se jedino i mogu pojavljivati. Samim priznavanjem pojava, Kant navodi kako moramo dakle i priznavati da se nešto pojavljuje jer pojave nisu pojave ničega, čime se uvodi stvar o sebi koja je osnov pojava. Uvođenjem kompleksne distinkcije *phaenomena* i *noumena* kao i povezivanje prve s pojavama, a druge dijelom sa stvari o sebi, a obje po načinu kako ih naše moći spoznavanja obuhvaćaju, odnosno kao osjetilne i razumske suštine. Zatim smo razmotrili nekoliko primjedbi na odnos pojava i stvari o sebi koje problematiziraju mogućnost spoznaje u postavljenim oprekama i odnosima, a da ta mogućnost ne završi u proturječju s prethodnim postavkama odnosa. Prateći Jacobijeve, Vaihingerove<sup>39</sup> i Ewingove primjedbe, kao i Allisonovo rješenje kojim se Kantovoj filozofiji pribavlja obrana od proturječja i primjene kategorija na stvari o sebi, opširno je i pregledno prikazan iznimno važan i često raspravljani dio u Kanovoj *Kritici čistoga uma* i transcendentnoj filozofiji općenito, kao i iscrtan put daljnjeg praćenja razvitka odnosa pojave i stvari o sebi u kasnijim Kantovim djelima.

34 ' [...] htio bih samo podsjetiti da kategorije u mišljenju nisu ograničene uvjetima našeg osjetilnoga zora, nego da imaju neograničeno polje. I za samo spoznavanje onog što sebi mi pomišljamo, za određivanje objekta potreban je zor, gdje uostalom zbog nedostatka zora misao o objektu još uvijek može imati svoje istinite i korisne posljedice za umsku upotrebu subjekta.' Immanuel Kant: *Kritika čistoga uma*. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske. 1984. Str. 398.

35 Henry E.Allison: „Things in Themselves, Noumena, and the Transcendental Object.“ *Dialectica*, Vol. 32, No. 1 (1978), str. 66. JSTOR, [www.jstor.org/stable/42971399](http://www.jstor.org/stable/42971399).

36 Doduše, pomirljiva nekonzistentnost kao što je prikazano u gornjem paragrafu i fusnoti 34.

37 Alfred Cyril Ewing: *A short commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. The University of Chicago Press. 1938. Str. 187-188.

38 Ponešto Kant ipak kaže i u *Prolegomeni* te može služiti daljnjoj raspravi: Immanuel Kant: *Dvije rasprave*. Zagreb: Matica Hrvatska. 1953. Str. 102-105.

39 Henry E.Allison: „Things in Themselves, Noumena, and the Transcendental Object.“ *Dialectica*, Vol. 32, No. 1 (1978), str. 66. JSTOR, [www.jstor.org/stable/42971399](http://www.jstor.org/stable/42971399).

# HEGELOV PRIKAZ KANTOVE TEORIJSKE FILOZOFIJE U PREDAVANJIMA O POVIJESTI FILOZOFIJE

JOSIP DOBRIĆ  
FILOZOFSKI FAKULTET,  
SVEUČILIŠTE U ZAGREBU  
josipdobric65@gmail.com

## SAŽETAK

Hegelova povijest filozofije razlikuje se od historijskog prikaza filozofije u tomu što pojedine filozofije i principe kojima su određene prikazuje u njihovoj nužnoj povezanosti. Ona se sastoji u spoznaji slijeda različitih principa prethodnih filozofija kao odredbi same ideje koje ona u toku svog razvoja ukida - niječe, čuva i uzdiže na viši stupanj - i tako na svakom stupnju biva određenija. U Hegelovom apsolutnom idealizmu ideja sebe spoznaje kao supstanciju i ujedno subjekt, odnosno kao duh. U kretanju duha do njegova znanja sebe kao onog apsolutnog bitno mjesto zauzima princip subjektivnosti Kantove filozofije čiji se teorijski dio nastoji razmotriti iz Hegelovog prikaza u *Predavanjima o povijesti filozofije*. Za Kanta je misleće ja – subjekt – djelatna moć koja raznovrsnost opaženog sadržaja putem razumskih kategorija čini svojim predmetom, a da pritom ono samo ostaje jedinstveno. Međutim, ono ja u Kantovom subjektivnom idealizmu shvaćeno je jednostrano kao pojedinačna samosvijest čija je spoznajna moć ograničena na ono konačno, iskustveno. Za Hegela je kantovski shvaćena subjektivnost posljedica razumskog mišljenja, stoga je njezino nadilaženje moguće tek u spekulativnom mišljenju.

## KLJUČNE RIJEČI

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Immanuel Kant, povijest filozofije, ideja, razvoj, subjektivnost, subjektivni idealizam, apsolutni idealizam

## 1 Uvod

Poticaj za razmatranje Hegelove povijesti filozofije koju je izložio u svojim *Predavanjima o povijesti filozofije* predstavlja iznimnost ovog misaonog pothvata kojim se ona razlikuje od drugih povijesti filozofije kao historijskih prikaza minulih filozofijskih učenja i mnijenja te se ne iscrpljuje u uobičajenoj svrsi kojom su ovi prikazi određeni. Takvim povijestima filozofije svojstveno je stajalište o neutralnosti i objektivnosti prikaza, određeno zahtjevom da iznesu ‘činjenice bez pristranosti, bez da se kroz nju (povijest nekog predmeta, op. J. D.) želi ispuniti kakav poseban interes i svrha’, pokazuje kao ograničeno te i kao nedostatak refleksije o filozofiji čija se povijest namjerava prikazati. U uvodu svojim *Predavanjima o povijesti filozofije* Hegel ukazuje na to da je ‘povijest nekog predmeta nužno u najužoj vezi s predodžbom koju se o istom stvara’ te da se na osnovu te predodžbe ‘već određuje ono što će se za njega (predmet, op. J. D.) smatrati važnim i svrhovitim te odnos onoga što se zbilo prema istomu donosi izbor događaja koje se imaju izreći, način na koji ih se ima shvatiti, gledišta pod koja se stavljaju.’<sup>1</sup>

1 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke in 20 Bänden, Bd. 18. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1971. Str. 16.

Stoga Hegelova povijest filozofije, prema njezinu pojmu, nije historijski, već filozofijski prikaz te povijesti kao slijeda djela jedinstvenog uma koji je u liku različitih mislioca i njihovih filozofijskih sustava prodro ‘u bit stvari, prirode i duha, u bit Boga’<sup>2</sup>. Budući da Hegel istinu određuje svrhom filozofije, njezina je povijest prikaz filozofijske istine. To čini odlučujući moment njegova suprotstavljanja predodžbi povijesti filozofije koja je, kako Hegel kaže, predrasuda i ‘istinski znak’ njegova vremena. Prema ovoj predodžbi, koja je pretpostavljena ‘svom preostalom znanstvenom djelovanju’, povijest filozofije predstavlja izlaganje proizvoljnih filozofijskih mnijenja, odnosno vlastitih uvjerenja pojedinačnih filozofa.<sup>3</sup>

Povijest filozofije koja izlaže i razmatra filozofijske ideje kao mnijenja (*doxai*) prema Hegelu je beznačajna i ne može se odrediti kao znanost (*episteme*) nego kao književno djelo historijskog pisca<sup>4</sup>. Nju, kao historiju, treba razlikovati od povijesti filozofije. Historija filozofije ne izlaže ništa drugo do beskoristan sadržaj, stoga on dovodi u pitanje svrhu njezina izučavanja, budući da prikazuje ‘izvanjsko, mrtvo historijsko gradivo.’<sup>5</sup> Naime, veza između pojedinačnih historijskih činjenica koju ona prikazuje je puko vremenska, pri čemu se ne dovede do prikaza nužna veza u kojoj one pojedinačnosti zadobivaju poseban položaj i odnos spram neke svrhe<sup>6</sup>. Stoga historijski prikazi filozofije mogu tek pospješiti onu predodžbu prema kojoj se povijesna djela mišljenja ‘pojavljuju kao da su stvar prošlosti i da leže onkraj *naše zbilje*.’ Hegel, međutim, ono istinski povijesno ne određuje kao nešto prošlo, već kao ono što najdublje određuje sadašnjost i koje je uvijek istinito: ‘[...] ono što jesmo, *mi* smo istodobno povijesno, ili točnije: kao što je, u onome što se ima naći u [...] povijesti mišljenja, ono prošlo tek *jedna* strana, tako je i u onome što jesmo ono zajedničko neprolazno nerazdvojno od toga da smo povijesni, najuže povezani.’<sup>7</sup> Samosvjesna umnost koja pripada sadašnjem vremenu u bitnome je naslijeđeni ‘rezultat rada svih prethodnih generacija ljudskoga roda’ koji sačinjava tradiciju. Sadržaj te tradicije za Hegela čine proizvodi nemirujućeg općeg duha koji svoju djelatnost usmjerava na to zaprimljeno gradivo kojega on ‘bitno obrađuje i preoblikuje.’<sup>8</sup> Budući da su djela duha za Hegela ono umno u kojemu ne vlada slučajnost ni proizvoljnost pojedinačnog subjekta, zadaća je povijesti filozofije prikazati nužnu vezu u onome što se kao takvo pojavljuje:

‘[...] djela mislećeg uma nisu nikakve pustolovine niti je svjetska povijest samo romantična, zbirka slučajnih djela i događaja; u njoj ne vlada slučajnost. Događaji u njoj nisu putovanja lutajućih vitezova niti djela heroja koji se uzaludno bore i žrtvuju radi kakve slučajne stvari i čija je djelotvornost bez traga nestala. Naprotiv, u njihovim putovanjima postoji nužna veza. Isti je slučaj s poviješću filozofije; u njoj nije riječ o dosjetkama ni mnijenjima koje je pojedinac zbog posebnosti svoga duha otkrio ili samovoljno izmislio. Budući da se u njoj dade sagledati čista djelatnost i nužnost duha, mora i u cjelokupnom kretanju mislećeg duha postojati nužna i bitna veza. S tom vjerom u svjetski duh moramo pristupiti povijesti, a naručito povijesti filozofije.’<sup>9</sup>

2 Isto, str. 20.

3 Isto, str. 31-32.

4 Isto, str. 30.

5 Isto, str. 33.

6 Isto, str. 25.

7 Isto, str. 21.

8 Isto, str. 22.

9 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Leipzig: Felix Meiner Verlag. 1938. Str. 92. (usp. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Istorija filozofije I*. Preveo: Nikola M. Popović. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod. 1975. Str. 24.)

Hegelova je namjera - a to nastoji prikazati i ovaj rad - razumijevanje onoga što se neposredno pojavljuje kao proturječje izvanjske egzistencije filozofije i njezine izvanjske povijesti.<sup>10</sup> To proturječje povijesti filozofije proizlazi s jedne strane iz shvaćanja povijesti kao historijskog prikaza prolaznih i promjenjivih spoznaja naspram filozofije kao one koja spoznaje neprolazne istine, a s druge strane sadržaja filozofije koji se neposredno predočava kao izvanjsko, apstraktno razlikovanje izoliranih povijesnih filozofijskih sustava i njihovih principa. No, Hegel ističe da spomenuto proturječje ne treba razumjeti kao nešto samo izvanjsko, već kao unutrašnje proturječje samog sadržaja filozofije.<sup>11</sup> To za njega znači spoznaju unutrašnjeg proturječja konkretne ideje u njezinu razvoju, čije nužne momente čine pojedini principi prethodnih filozofija u njihovom međusobnom negativnom odnošenju. Povijest filozofije treba dovesti do prikaza taj slijed principa pojedinih filozofija kao nužan razvoj cjeline filozofije u kojem ona ne odbacuje svoje prethodne momente i ne ostavlja ih za sobom kao nešto prošlo koje joj više ne pripada, već ih produktivno prisvaja i ukida te ih na taj način pomiruje u sebi kao razlikovanom jedinstvu.

Stoga se u ovom radu najprije razmatra Hegelov pojam povijesti filozofije kako bi se nastojalo izbjeći da se 'od mnogih pojedinačnosti ne vidi cjelina, [...] od mnogih filozofija ne vidi filozofija.'<sup>12</sup> Potom se temeljem tog pojma obrađuje Hegelov prikaz Kantove teorijske filozofije u njegovim *Predavanjima o povijesti filozofije* s namjerom da se Kantov subjektivni idealizam promisli u njegovom odnosu prema Hegelovom apsolutnom idealizmu. Pritom se princip subjektivnosti Kantove filozofije nastoji razmotriti kao bitan moment ideje koja se u svom napredujućem razvoju konačno u Hegelovoj filozofiji spoznaje kao duh koji sebe zna kao ono apsolutno.

## 2 Hegelov pojam povijesti filozofije unutar njegovog sistema<sup>13</sup>

Za Hegela se osnovni značaj povijesti filozofije sastoji u spoznaji nužne povezanosti u slijedu različitih povijesnih oblika filozofije kao razvojnih stupnjeva samospoznaje apsolutnog duha koji biva izražen u njima kao svojim momentima. Taj slijed filozofijskih sistema kao razvoj duha koji je prikazan u povijesti filozofije sukladan je razvoju ideje u Hegelovom sistemu filozofije od ideje po sebi i za sebe (u Znanosti logike), preko njezina izvanjštjenja u svoju drugost (u filozofiji prirode), do vraćanja k sebi (u filozofiji duha). Svakom pojedinom obliku filozofije, u kojemu se ona javlja kao moment duha, svojstvena je njegova povijesna posredovanost, stoga je ono bitno filozofije sadržano u njezinoj povijesti. Istovjetnost tog sadržaja kao slijeda sistema filozofije u povijesti s

odredbama ideje u logici čini ono znanstveno povijesti filozofije koja je - kao jedna od filozofijskih znanosti - nužan dio Hegelova sistema.

10 Hegel za pojmovnu razliku za koju se u ovom radu koriste izrazi povijesti i historije, upotrebljava izraz unutarnja i izvanjska povijest. Pod izvanjskom poviješću on razumije '[...] povijest njezina nastajanja, proširivanja, procvata, propadanja, ponovnog oživljavanja, povijest njezinih učitelja, promicatelja, također onih koji su se borili protiv nje [...]' (usp. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, str. 26.)

11 Isto, str. 25.

12 Isto, str. 24-25.

Svrha znanstvenog bavljenja poviješću filozofije sastoji se u spoznaji same filozofije kao znanosti. Razumijevanje i usvajanje sadržaja povijesti filozofije predstavlja djelatnost mišljenja koje - kroz proces obrazovanja i zadobivanja duhovnog sadržaja - prepoznaje sebe u tom sadržaju i time dalje unapređuje, proizvodi i uzdiže na viši stupanj. 'Povijest koju imamo pred sobom je povijest sebepronalaženja misli; kad je riječ o misli radi se o tomu, da ona nalazi sebe samo time što sebe proizvodi, da egzistira i da je zbiljska samo time što nalazi sebe. Ova proizvođenja jesu filozofije. Niz tih proizvođenja, ta otkrića na koja misao polazi da bi pronašla samu sebe, predstavlja posao od dvije tisuće godina.'<sup>14</sup>

Filozofija se, za Hegela, sastoji u spoznavanju razvoja onog konkretnog po sebi i svom razvoju, odnosno ideje kao onog istinitog, određenog u samome sebi. Pojam razvoja odnosi se na umnost u njezinim dvama različitim stanjima od kojih je jedno mogućnost (*potentia, dynamis*) kao ono po sebi, a drugo zbiljnost (*actus, energieia*) koja je ono za sebe.<sup>15</sup> Moć uma jest po sebi zbiljska mogućnost, ona je forma umnosti kao izraz slobode. Tek kada ta sloboda po sebi postane i za sebe, ona se ozbiljuje. Drugačije rečeno, kada se ono po sebi - um, mišljenje - učini svojim predmetom kao svojom drugošću, onda to udvostručenje jedinstvenog sadržaja čini razvoj kakav je predstavljen u povijesti filozofije. Filozofija je spoznaja razvoja duha koji se sastoji u njegovom izlaženju iz sebe (izvanjštenju) koje je - kao opredmećenje, otuđenje sebe u svoju drugost - ujedno dolaženje k samom sebi. Povijest filozofije, tijekom njezina razvoja, jest njezin sadržaj; ona je prikaz i ujedno spoznaja razvoja ideje kao kretanja onog konkretnog.

Razvoj se sastoji u takvoj promjeni, prijelazu mogućnosti u zbiljnost, koja u tom prelasku biva održana i očuvana. Tako je ono duhovno po sebi bivstvujuće koje prelazi u svoju drugost izvan sebe i time čini sebe svojim predmetom, bivajući uz tu drugost ujedno pri samom sebi budući da se sebi vratilo - ono je po sebi i za sebe. Predmet mišljenja, koji duh kroz ovo kretanje vraća u sebe kao samospoznaju, sada važi kao posredovani, ukinuti, u sebe reflektirani predmet, odnosno pojam.<sup>16</sup> Dakle, ovaj je moment duha istovjetan onomu po sebi, ali sada na novom stupnju razvoja pa je samim time određeniji i konkretniji. On predstavlja moment duha koji čini njegovo 'postajanje sebe onim što po sebi jest.'<sup>17</sup> 'Plod razvoja', koji je rezultat jednog stupnja, na taj je način 'kao ono posljednje toga stupnja istovremeno ishodište jednog drugog stupnja razvoja i njegovo prvo.'<sup>18</sup> Čitav proces Hegel iznosi na sljedeći način: 'Duh ulazi u sebe i čini sebe predmetom; i smjer njegovog mišljenja na nj daje mu formu i odredbu misli. Ovaj pojam, u kojem je on zahvatio sebe i koji jest on, ovaj njegov novi lik, njegov bitak, od njega ponovno odvojen, on iznova pretvara

u objekt, iznova upravlja svoju djelotvornost na nj. Tako ovo djelovanje nastavlja formirati ono ranije formirano, daje mu više odredaba, čini ga određenijim u njemu, razvijenijim i du-

14 Isto, str. 23.

15 Isto, str. 39-42.

16 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Fenomenologija duha: Predgovor“. U: Postojeći pojam. Hegelov „Predgovor“ Fenomenologiji duha. Prijevod i interpretacije. Uredili: Petar Šegedin i Ozren Žunec. Zagreb: Matica hrvatska. 2018. §24, str. 29.

17 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Edition Holzinger. 2013. Str. 414.

18 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke in 20 Bänden*, Bd. 18. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1971. Str. 45.

bljim.<sup>19</sup> Ovo kretanje od svijesti do predmetnosti i natrag do samosvijesti čini iskustvo, ‘neposredno postojanje duha, svijest’, a znanost tog kretanja je ‘znanost iskustva koje svijest stječe.’<sup>20</sup> Kad spominje promjenu, Hegel pritom ne misli na pretvaranje ideje tijekom njenog razvoja u nešto drugo od nje same i time njeno prevladavanje; riječ je o ‘ulaženju u sebe’, ‘udubljivanju u sebe sama’ pri čemu ideja kroz povijest od ranije neodređenosti biva na svakom stupnju sve određenijom.<sup>21</sup> Kao primjer za to kretanje konkretnoga koje predstavlja razvoj Hegel ne uzima metaforu ravne crte koja napreduje u beskonačnost, već kruga koji se vraća u sebe.

Ideja je, upravo kao razlikovano jedinstvo, unutrašnje proturječje, po sebi (svojem sadržaju) i svojem razvoju konkretna. Ono konkretno je ‘u sebi različito, - kao ono po sebi, mogućnost, ono još nije postavljeno kao različito, još je u jedinstvu’.<sup>22</sup> Upravo je ovo unutrašnje proturječje ono što potiče na razvoj. Različite filozofije samo su različiti dijelovi cjeline filozofije koja predstavlja njihovo jedinstvo kao ono konkretno, odnosno znanje apsolutne ideje iz koje sve one kao njezini sistemski dijelovi proizlaze i tek u tom jedinstvu dopijevaju do svoje zbiljnosti. Stoga je svaki povijesni oblik filozofije koji se javlja kao zaseban filozofski sustav jedna ‘cjelina, krug koji se u sebi zatvara’, no u kojemu je ideja prisutna samo u jednom elementu, pa je ona cjelina ujedno dio cjelovite ideje. Ideja predstavlja organski sistem, ‘totalitet koji u sebi sadrži čitavo bogatstvo stupnjeva i momenata.’<sup>23</sup> Hegel iz toga izvodi da je ‘slijed sistema filozofije u povijesti isto što i slijed u logičkom izvođenju pojmovnih odredbi ideje.’<sup>24</sup> Osnovni pojmovi pojedinog sistema u povijesti filozofije na taj su način ‘različiti stupnjevi odredbe same ideje u njezinom logičkom pojmu’; u toj povezanosti sa znanošću logike sastoji se i znanstvenost povijesti filozofije.

Kad je riječ o različitim pojedinim filozofijama, razlika je pojmljena kao ‘prolazan momen’ u procesu razvoja, a konkretna ideja filozofije kao ‘djelotvornost razvoja u kojoj razlike, koje ona sadrži po sebi, trebaju biti izvanjštene’.<sup>25</sup> Razlike ideje su isprva postavljene kao misli koje potom ‘moraju dospjeti do opstojanja, jedna ovdje, druga ondje’, a to znači da moraju kao cjeline ‘u sebi sadržavati totalitet ideje’. Jedino kao momenti ideje, razlike onog konkretnog koje ono nosi u sebi - time je ono konkretno za Hegela ono jedino zbiljsko - različite filozofije mogu se pojaviti u svom cjelovitom liku. Svaka je pojedina filozofija jedna razlika čiji je sadržaj cjelina ideje, ali u posebnoj formi koja doduše nije kontingentna, proizvoljna negacija forme neke druge filozofije, već je, kao cjelina, ponovno jedna razlika same ideje koja čini njezin bitan sadržaj. ‘Sadržaj se razvija i na taj način predstavlja formu’, a raznolike forme nisu drugo do izvorne razlike same ideje, ono bitno koje čini njezin sadržaj, a čija

ukupnost sačinjava njenu cjelinu. Povijesni filozofijski sustavi uzeti zajedno padaju na stupanj pojedinačnih momenata pri čemu se, kada ih se razmatra kao samostalne, ponovno

19 Isto, str. 46.

20 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Fenomenologija duha: Predgovor“. U: Postojeći pojam. Hegelov „Predgovor“ Fenomenologiji duha. Prijevod i interpretacije. Uredili: Petar Šegedin i Ozren Žunec. Zagreb: Matica hrvatska. 2018. §36, Str. 37.

21 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke in 20 Bänden, Bd. 18. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1971. Str. 47.

22 Isto, 43.

23 Isto, str. 46.

24 Isto, str. 49.

25 Isto, str. 53.

ukidaju; 'nakon ekspanzije nastupa kontrakcija, - jedinstvo od kojega su pošli', ali uz očuvanje i održanje onog ukinutog, pri čemu odredbe svakog pojedinog filozofijskog sustava sada, na višem stupnju, bivaju određenije.<sup>26</sup> Filozofija koja nastupa kao rezultat tog ukidanja i sama je početak razvoja neke sljedeće filozofije i tako se povijesni niz filozofijskih oblika nadaje kao njihov nužan razvoj prema spoznaji apsolutne ideje. Na taj način Hegel argumentira nužnost svake filozofije, od kojih niti jedna nije nestala time što je opovrgnuta, već su se sve one u filozofiji 'održale afirmativno kao momenti jedne cjeline.'<sup>27</sup>

Prema Hegelu, u opreci spram mnijenja koje 'različitost filozofijskih sistema' ne poima 'kao napredujući razvitak istine' nego 'u različitosti vidi samo proturječje', filozofijska istina nije prikazana u 'konačnom rezultatu' jednog od suprotstavljenih filozofijskih sistema koji bi isključio ostale - ona nije sadržana u svome rezultatu, svrsi, nego jednako tako u svojem izvođenju.<sup>28</sup> 'Dogmatizam načina mišljenja u znanju i studiju filozofije nije ništa drugo doli mnijenje da se ono istinito sastoji u jednoj rečenici koja je čvrsti rezultat ili koja se također neposredno zna.'<sup>29</sup> Stoga međusobna protivnost različitih filozofija nije izraz njihove manjkavosti, već bitnog odnosa uzajamno nužnih momenata budući da 'nije *rezultat zbiljska* cjelina, nego je on to skupa sa svojim postajanjem'.<sup>30</sup> Istina se prikazuje tek kao cjelina njenog rezultata i povijesnog zbivanja njenog postajanja. Na taj način su se pojedini principi svake pojedine filozofije održali do sadašnjosti; opovrgnuto je jedino važenje tih principa kao posljednjih rezultata, onog apsolutnog.

Povijest filozofije je znanstvena, za razliku od, primjerice, povijesti kao posebne znanosti (Hegel ju naziva naukom, učenjem [*lehre*]) koja predstavlja jednostavan skup znanja temeljen na iskustvu, koji u sebi ne sadrži nužnost. Nasuprot njoj, povijest filozofije predstavlja sistemski razvoj ideje, 'na umu utemeljen niz pojava koje ono umsko čine svojim sadržajem i to otkrivaju'; time je i ona sama nešto umno, dakle znanstveno.<sup>31</sup> Na toj osnovi, njezino se znanje ne sastoji u prikazu prošlosti u uobičajenom smislu - kao nizanja onog konačnog i prolaznog koje iščezava u vremenu i ostaje s onu stranu naše zbilje - već onog povijesnim razvojem uobličanog, koje opstoji u sadašnjosti; u tome je njezin značaj. Sam je medij u kojemu su ona znanja očuvana, mišljenje, tj. pojam, 'neprolazna bit duha'.<sup>32</sup> Znanstveni proizvodi umnosti koji čine sadržaj povijesti filozofije jesu ono što ne iščezava, već opstoji kao ono živo u sadašnjosti.

Razmatranje povijesti filozofije nameće zadaću razmatranja njezina početka. Hegel taj početak utvrđuje ondje gdje ono bivstvujuće biva shvaćeno na opći način, odnosno gdje

26 Isto, str. 54.

27 Isto, str. 56.

28 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Fenomenologija duha: Predgovor“. U: Postojeći pojam. Hegelov „Predgovor“ Fenomenologiji duha. Prijevod i interpretacije. Uredili: Petar Šegedin i Ozren Žunec. Zagreb: Matica hrvatska. 2018. §3, str. 16.

29 Isto, §40, str. 39.

30 Isto, §3, str. 16.

31 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke in 20 Bänden, Bd. 18. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1971. Str. 50.

32 Isto, str. 58.

### 3 Kantova filozofija u Hegelovoj povijesti filozofije

mišljenje za svoj predmet ima samo sebe.<sup>33</sup> Mišljenje, kao za sebe slobodno, dospijeva do svoje egzistencije kao svijesti o toj slobodi time što se rješava onog prirodnog koje dobiva opažanjem. Stoga se početak filozofije zbiva ondje gdje se ono apsolutno više ne predočava, već se spoznaje ideja onog apsolutnog, odnosno bitak spoznaje kao bit svih stvari, apsolutni totalitet.<sup>34</sup> Na taj način predmet filozofije na njezinom početku postaju voda, vatra, misao kao principi, biti stvari. Za Hegela je ova opća odredba onog apsolutnog - mišljenje koje samo sebe postavlja - apstraktna određenost koja čini početak filozofije. Taj početak istovremeno je nešto povijesno, konkretizirano u liku naroda koji posjeduje svijest o slobodi te svoje postojanje temelji na principu - pojmu kojega duh stvari od sebe. Budući da je pojavljivanje filozofije povezano s javljanjem svijesti o slobodi, to ono pojavljivanje prati i ozbiljenje slobode u praktičnom pogledu - politička sloboda. Ona se zbiva jedino ondje gdje pojedinac posjeduje takvu svijest o slobodi, gdje sebe određuje kao ono opće koje ima vrijednost za sebe. Filozofijsko mišljenje pojedinačnost prirodnih stvari u osjetilnoj svijesti određuje kao ono opće; to poopćavanje pojedinačnosti u objektivnoj misli čini prvi stupanj mišljenja uopće.<sup>35</sup> Drugi, viši stupanj sastoji se u spoznavajućem odnosu spram onog općeg koji dovodi do prepoznavanja sebe, vlastitog mišljenja u predmetnosti onog apsolutno općeg, poistovjećenja s tom općošću i održanja jastva u njoj. Na taj način se uspostavlja neraskidiva veza između političke slobode i javljanja slobode misli. Taj uvid ukazuje da filozofija uopće za Hegela počinje s grčkom filozofijom.<sup>36</sup> Hegel razlikuje isključivo dvije glavne epohe povijesti filozofije: grčku i germansku. Ta podjela ima svoj temelj u različitom određenju mišljenja kao onog apsolutnog: u grčkoj je filozofiji misao spoznata kao ideja dok je u germanskoj filozofiji ona shvaćena kao duh.<sup>37</sup>

Kantova filozofija pripada germanskoj filozofiji i određena je kao subjektivni, kritički odnosno transcendentalni idealizam. Filozofija se kao idealizam u povijesti prvi put javlja kod Platona<sup>38</sup> kod kojega je ono apsolutno spoznato kao ideja; otada ideja postaje principom filozofije sve do Hegela. Kroz povijest filozofije ideja je bila određivana na različite ograničene načine da bi konačno u Hegelovom apsolutnom idealizmu bila spoznata kao supstancija i ujedno subjekt, odnosno kao duh.<sup>39</sup> Supstancija je subjekt utoliko što je 'udvajanje onog jednostavnog', 'suprotstavljajuće udvostručenje, koje je opet negacija te ravnodušne različitosti i njezine suprotnosti', odnosno 'sebe *opet-uspostavljajuća* jednakost ili refleksija u samoga sebe u onom biti-drugim'.<sup>40</sup>

Za Hegela se stoga istinski zbiljsko znanje sastoji u spoznaji identiteta znanja i predmeta, mišljenja i bitka. Ono je bitno pojam kao rezultat kretanja, izlaženja duha iz onoga što je

33 Isto, str. 115.

34 Isto, str. 116.

35 Isto, str. 117.

36 Isto, str. 121.

37 Isto, str. 123.

38 Usp. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Werke in 20 Bänden, Bd. 19. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.

39 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Fenomenologija duha: Predgovor“. U: *Postojeći pojam. Hegelov „Predgovor“ Fenomenologiji duha. Prijevod i interpretacije. Uredili: Petar Šegedin i Ozren Žunec. Zagreb: Matica hrvatska. 2018. §17, str. 24.*

40 Isto, §18, str. 25.

po sebi u predmetnost u kojoj je za sebe i njegovo vraćanje sebi kao bitku po sebi i za sebe. Kroz taj proces duh dolazi do pojma u kojem znanje predmeta pripada duhu kao njegova svojina.<sup>41</sup> Na početku predavanja o Kantu, Hegel utvrđuje da se s njegovom filozofijom sebe-misleći pojam koji se vraća u sebe pojavljuje u Njemačkoj.<sup>42</sup> Kantov idealizam svu bit, sve momente onog po sebi, vraća u samosvijest koja - kao čista, pojedinačna - ono po sebi još razlikuje od sebe pri čemu realitet, bitak ostaje izvan nje. 'Ona poima jednostavno mišljenje kao ono koje na samom sebi ima razliku, no još ne poima da se cijeli realitet sastoji upravo u tom razlikovanju.'<sup>43</sup> Stajalište prema kojemu se ne može znati ono istinito, već samo pojavu, čini Kantovu filozofiju teorijskim i metodičkim iskazom prosvjetiteljstva.<sup>44</sup>

Prema Hegelu, apstraktno mišljenje kao 'vlastito uvjerenje' je za Kanta ono stalno čije je ozbiljenje iskustvo, a sredstvo iskustva je 'formalno mišljenje i zaključivanje'. Kantova filozofija se nalazi na stupnju razvoja na kojem je mišljenje, kao ono koje samo sebe određuje, sebe spoznalo kao apsolutno i konkretno. Mišljenje kao apsolutni princip ono je posljednje; ono je usmjereno ka konačnom (iskustvu) jer je i samo shvaćeno kao ono koje je u stanju dospjeti do konačnih odredbi. Mišljenje predstavlja 'srednji član' koji 'uspostavlja veze u konačnom', a ujedno 'vodi naviše k onome što je beskonačno', no tako da to beskonačno ostaje umu nespoznatljivo.<sup>45</sup> Priznanje slobode kao principa koji pretpostavlja ono apsolutno onaj je moment koji je za Hegela ono istinito Kantove filozofije. No ta se filozofija, kako ubrzo utvrđuje, zaustavlja na tom uvidu budući da shvaća to u sebi konkretno i odredbeno mišljenje kao ujedno isključivo subjektivno, iz čega zaključuje da spoznaja može zahvatiti samo pojavu, a ne ono istinito po sebi i za sebe. Kantova filozofija 'uvodi znanje u svijest i samosvijest, ali ga na tom stanovištu zadržava kao subjektivno i konačno spoznavanje.'<sup>46</sup> Iako Hegel tvrdi da u Kantovoj filozofiji um dopijeva do pojma i beskonačne ideje, 'izriče njegove formalne odredbe', on ideju ne spoznaje u njezinoj istini, već je odbacuje i 'pretvara ju u nešto puko subjektivno'. To odbacivanje spoznaje ideje kao onog istinitog proizlazi iz spoznajno-teorijskog ograničenja koje je Kant postavio u *Kritici čistog uma*. Sa svojim osnovnim zadatkom istraživanja mogućnosti ustanovljenja metafizike kao znanosti u obliku kritike spoznajnih moći, ona je 'usvojila konačno spoznavanje', koje je zavisno od iskustva, 'kao čvrsto, krajnje stanovište.' Na drugom mjestu, u Enciklopediji filozofijskih znanosti, Hegel o tome navodi: 'Kritičkoj je filozofiji zajedničko s empirizmom to što prihvaća iskustvo kao jedino tlo spoznaja, ali za koje ona ne dopušta da važe kao istine, nego samo kao spoznaje pojava.'<sup>47</sup>

Kantovo polazište predstavlja proučavanje spoznajne moći uma prije samog spoznavanja;

- 41 Usp. Ozren Žunec: 'Duh i pojam'. U: U: Postojeći pojam. Hegelov 'Predgovor' Fenomenologiji duha. Prijevod i interpretacije. Uredili: Petar Šegedin i Ozren Žunec. Zagreb: Matica hrvatska. 2018. Str. 262-264.
- 42 Predavanje o Kantu nalazi se u: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesung über die Geschichte der Philosophie III, Werke in 20 Bänden, Bd. 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1971. Str. 329-386 (usp. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Istorija filozofije III. Preveo: Nikola M. Popović. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod. 1975. Str. 428-479).
- 43 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesung über die Geschichte der Philosophie III, Werke in 20 Bänden, Bd. 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1971. Str. 332.
- 44 Isto, str. 333.
- 45 Isto, str. 330.
- 46 Isto, str. 333.
- 47 G. W. F. Hegel, Enciklopedija filozofijskih znanosti, §40, str. 66.

to za njega znači zadaću utvrđivanja granice njegove spoznajne moći.<sup>48</sup> Hegel takvom postupku upućuje poznatu primjedbu da proučavati spoznajnu moć uma ne znači ništa drugo doli nju spoznati. ‘Kritika uma sastoji se zapravo u ovome: ne treba spoznavati predmete već spoznaju i njezine principe, njezinu granicu i obim, kako ona ne bi postala takvom da prelijeće granice iskustva.’<sup>49</sup> No, ‘spoznati spoznajnu moć prije nego što se spoznaje; to je isto kao htjeti plivati prije negoli se uđe u vodu’; stoga spoznavanje ‘ne može doći do onoga do čega želi doći, jer je ono samo to, - ne može doći do sebe, jer je pri sebi.’<sup>50</sup>

Za Kanta je, dakle, ljudska spoznajna moć ograničena na ono što joj je iskustveno dano. No, iskustvo ne nastaje naprosto opažanjem osjetilnog materijala, već pretpostavlja i drugi element koji ga konstituira, određenja općenitosti i nužnosti koja ono što se pojedinačno opaža smještaju u opće odnose. Ta određenja pripadaju spontanitetu mišljenja, razumu, i ona su apriorne forme mišljenja. ‘Misaona određenja ili *razumski pojmovi* sačinjavaju objektivitet iskustvenih pojmova.’<sup>51</sup> Opažanje također već sadržava apriorne forme (prostor i vrijeme) pomoću kojih se opaža. Kako navodi Hegel u *Enciklopediji filozofijskih znanosti*, Kant osjetilnost i razum, opažaj i pojam razmatra kao opreku između onog subjektivnog i objektivnog. No, ova je opreka proširena ‘tako da u subjektivitet pada *cjelokupnost* iskustva, tj. ona dva elementa zajedno, pa njemu nasuprot ostaje samo *stvar po sebi*.’<sup>52</sup>

Hegellovo tumačenje subjektivnosti unutar kojeg ostaje zatvorena iskustvena spoznaja u Kantovoj filozofiji navodi na različito razumijevanje onog subjektivnog i objektivnog kod obaju filozofa. Za Kanta je ono objektivno istovjetno onomu što je opće i nužno.<sup>53</sup> Na primjeru iskustva imamo ranije navedeno razlikovanje: empirijski opažaj je ono subjektivno (pojedinačna slučajna odredba), razumski pojam (kategorija) koji opažaje vezuje u jedinstvo je ono objektivno (opća odredba). Međutim, Hegel pokazuje da je ono objektivno kod Kanta jednako tako subjektivno, koje, doduše, ne pripada osjetilnom, ali potječe od pojedinačnog subjekta i ostaje u njemu. Ono ostaje u razumu kao empirijskoj, konačnoj i ograničenoj samosvijesti koja ne dopijeva do uma. Onom elementu kojeg Kant određuje kao ono objektivno (razumski pojmovi) Hegel ne priznaje objektivitet jer mišljenje ne dopijeva do stvari kakve su one po sebi, nego spoznaje samo pojave. Stoga Kant svoju filozofiju ispravno određuje kao transcendentalnu budući da ona kroz kritiku spoznajne moći utvrđuje izvjesnost spoznaje jedino na osnovu apriornih formi ljudskog duha te stoga ostaje u granicama subjektivnosti. Prema Hegelu bi ona, da bi dospjela do znanja, morala transcendirati princip subjektivnosti, što znači odredbe općenitosti i nužnosti pojmiti kao ono objektivno.<sup>54</sup>

48 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesung über die Geschichte der Philosophie III, Werke in 20 Bänden, Bd. 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1971. Str. 333.

49 Isto, str. 338-339.

50 Isto, str. 334.

51 G. W. F. Hegel, Enciklopedija filozofijskih znanosti, §40, str. 66.

52 Isto, §41, str. 67.

53 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesung über die Geschichte der Philosophie III, Werke in 20 Bänden, Bd. 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1971. Str. 350-351.

54 Isto, str. 337-338.

## 4 Hegelovo predavanje o Kantovoj teorijskoj filozofiji<sup>55</sup>

Kant u *Kritici čistog uma*, razmatrajući čisti (teorijski) um kao spoznajnu moć koja se odnosi na izvanjske predmete, izlaže glavne forme teorijske svijesti: osjetilno opažanje (zrenje), razum i um.<sup>56</sup> Za Hegela je Kantov pristup izlaganja tih formi psihološki, a njihovo razmatranje iskustveno budući da, ne razvijajući ih iz njihova pojma, ne izvodi njihovu nužnost.

Već pri razmatranju najnižeg stupnja svijesti, osjetilnosti<sup>57</sup>, Kant u njoj utvrđuje apriorne predodžbe koje, kao ono pretpostavljeno iskustvu, tek čine mogućim da predmeti izvan subjekta dospiju u odnos s predodžbama koje potječu iz osjetilnosti, čime nastaje empirijski opažaj (zor) pojave. Sadržaj osjetilnosti sastoji se od pojedinačnih subjektivnih osjećaja (empirijskih zorova), koji ispunjavaju ono opće, odnosno prostor i vrijeme kao čiste zorove. Prostor i vrijeme su apriorni opažaji (zorovi) kao ono opće u osjetilnosti, apriorne forme osjetilnosti. Oni su predodžbe koje prethode iskustvu kao formalni uvjet mogućnosti njegove spoznaje. Taj uvid sačinjava Kantovu transcendentálnu estetiku koja je 'nauk o opažanju s obzirom na ono što je u opažanju opće, tj. što se nalazi u subjektu kao takvom, na ono što mu pripada, tj. prostor i vrijeme.'<sup>58</sup> No iz uvida u njihovu općenitost i nužnost za Hegela ne slijedi da su prostor i vrijeme nužno unutrašnje subjektivne, a ne izvanjske općenitosti. Za Kanta to oni svakako moraju biti jer bi inače bili spoznatljivi samo kao pojave poput ostalih iskustvenih predmeta. Hegel ironično opisuje naivnost takvog rezoniranja: 'Kant zamišlja tu stvar ovako: vani postoje stvari po sebi, ali bez vremena i prostora; sada pridolazi svijest i prije toga ima u sebi vrijeme i prostor kao mogućnost iskustva, kao što, da bi se jelo, treba imati usta i zube itd. kao uvjete jedenja. Stvari koje se jedu nemaju ni usta ni zube, i kao što svijest čini da se one stvari jedu, tako ih ona postavlja u prostor i vrijeme; kao što pri jedenju svijest polaže stvari u usta između zuba, tako ih ona polaže u prostor i vrijeme.'<sup>59</sup>

Nasuprot tomu, Hegel izvodi pojam prostora u sklopu filozofije prirode u *Enciklopediji filozofijskih znanosti* gdje je priroda, kao ono u sebi već posredovano, forma drugobitka ideje u njenoj vanjskosti. Prostor kao 'prvo ili neposredno određenje prirode jest apstraktna *općenitost njezina bitka-izvan-sebe*, - njegova indiferentnost bez posredovanja.'<sup>60</sup> Hegel prigovor upućuje tomu što Kanta prostor i vrijeme shvaća kao čiste zorove, a ne pojmove. Vrijeme i prostor su čiste forme osjetilnosti, no ni jednog ni drugog se 'ne tiče razlika objektiviteta i svijesti, koja je subjektivna prema tom objektivitetu.'<sup>61</sup> Hegelovo poimanje prostora i vremena navodi ga na tvrdnju da Kant zatiče forme prostora i vremena kao ono apriorno svijesti ne izvodeći nužnost njihove pripadnosti svijesti iz njihovog pojma, čime te forme ostaju

55 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesung über die Geschichte der Philosophie III, Werke in 20 Bänden, Bd. 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1971. Str. 339-363 (usp. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Istorija filozofije III. Preveo: Nikola M. Popović. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod. 1975. Str. 428-458).

56 Usp. Immanuel Kant: Kritika čistoga uma. Preveo: Viktor D. Sonnenfeld. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske. 1984.

57 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesung über die Geschichte der Philosophie III, Werke in 20 Bänden, Bd. 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1971. Str. 339-343.

58 Isto, str. 340 (usp. Immanuel Kant: Kritika čistoga uma. Preveo: Viktor D. Sonnenfeld. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske. 1984. Str. 33-48).

59 Isto, str. 341.

60 G. W. F. Hegel, Enciklopedija filozofijskih znanosti, § 254, str. 212.

61 Isto, § 258, primjedba, str. 216

kontingentna svojstva subjektivnosti. Za Kanta apstraktni pojam kao opća predodžba predmeta obuhvaća zbiljsko mnoštvo pojedinih odvojenih predmeta; s druge strane, za Hegela su prostor i vrijeme jednostavna jedinstva, neposrednosti. Dok pojam ‘sadrži beskonačno mnoštvo predodžbi pod sobom, ali ne u sebi’, apriorni zor prema Kantu obuhvaća to beskonačno mnoštvo i tek omogućuje da ga iskusimo kao nešto izvanjsko.<sup>62</sup> Apriorni zorovi su forme vanjskih pojava, dakle, subjektivni uvjeti osjetilne svijesti koji čine pretpostavku vanjskog zrenja i omogućuju ga. No, Hegel ističe da Kant ne poduzima razmatranje njihove objektivne nužnosti za svijest (ono što su po sebi) jer odbacuje njihov pojam svodeći ih tako na svojstva subjektivnosti.

Nasuprot osjetilnosti kao receptiviteta, razum<sup>63</sup> je za Kanta ona moć (spontanitet mišljenja) koja misli predmet osjetilnog opažanja i određuje ga. No, samo razumsko mišljenje je besadržajno: ‘Misli bez sadržaja su prazne, opažaji bez pojmova su slijepi.’<sup>64</sup> Stoga se za Kanta iskustvo sastoji u sintetiziranju - uspostavi jedinstva općeg, neodređenog i apstraktnog ja te njegovih misli u raznovrsnosti osjetilnog sadržaja - što on naziva apercepcijom, odnosno transcendentalnim jedinstvom samosvijesti. Mišljenje ujedinjuje raznovrstan iskustveni sadržaj u svijesti čime on postaje sadržaj jastva.

U prvom dijelu transcendentalne logike - transcendentalnoj analitici - razmotreni su apriorni pojmovi, forme razuma koje čine dvanaest kategorija kao opće odredbe mišljenja koje Kant preuzima iz formalne logike.<sup>65</sup> Kategorije su podijeljene u četiri vrste, svaku od kojih čine tri kategorije dobivene iz analize vrsta sudova i njihova načina povezivanja različitosti. Sudovi su oznake funkcija jednostavnog mišljenja koje na sebi ima razliku. U Kantovim kategorijama Hegel pronalazi ‘instinkt pojma’ u tomu što niz kategorija svake vrste Kant izlaže u formi trostrukosti gdje je prva kategorija ono pozitivno, druga njezina negacija, a treća sinteza prvih dviju. Međutim, Kantov empirijski način dospijevanja do kategorija - apriornih formi mišljenja - kao i apriornih formi osjetilnosti (prostora i vremena) Hegela navodi da ustanovi tek ograničen značaj Kantova izlaganja kategorija u formi trostrukosti. Naime, bez izvođenja nužnosti izlaganja kategorija u toj formi ona biva tek formalizam koji je njima izvanjski nanesen. Drugim riječima, Kant ne postavlja jedinstvo da bi iz njega izveo razlike, već ih iskustveno preuzima iz sudova formalne logike kao primjer razlike koje jednostavno mišljenje ima na sebi.

U transcendentalnoj moći suđenja (transcendentalnoj rasudnoj snazi uopće) Kant razmatra način na koji se apriorni pojmovi razuma (kategorije) mogu primijeniti na empirijske zorove (pojave).<sup>66</sup> Na tom mjestu uvodi ‘transcendentalnu shemu’ koja posreduje između zorova i razumskih pojmova te omogućava supsumpciju prvih pod druge. Ovo posredovanje, koje kao ‘intuitivan razum’ udružuje i poistovjećuje oba različita momenta, za Hegela je onaj princip koji izražava njihovo po sebi, no, ne poduzimajući korak u razmatranje toga što su oni po sebi, mišljenje ostaje na stajalištu razumske metafizike. Stoga Hegel tvrdi da Kantova

62 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie III*, Werke in 20 Bänden, Bd. 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1971. Str. 342.

63 Isto, str. 343-351.

64 Isto, str. 343.

65 Usp. Immanuel Kant: *Kritika čistoga uma*. Preveo: Viktor D. Sonnenfeld. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske. 1984. Str. 54-84.

66 Usp. isto, str. 84-92.

filozofija čini tek pomak od objektivnog k subjektivnom dogmatizmu koji onu predodžbu koju Kant naziva 'transcendentalnom shemom' naprosto zatiče u subjektu kao nešto akcidentalno i neodređeno.

Za Kanta niti empirijska svijest niti empirijski predmeti, na način na koji su oni dostupni subjektu – kao pojave - nisu ono po sebi. Prema Hegelu se na toj točki ja koje spoznaje zaustavlja i time se ono shvaća kao apstraktno, prazno; pojedinačna, ograničena i konačna samosvijest koja ne dopijeva do uma. Spoznajna moć, shvaćena jedino s obzirom na pojedinačnog subjekta, razotkriva se kao ono što nije po sebi te zato ono spoznato važi jedino kao pojava, ono neistinito, do kojeg subjekt jedino dopijeva. Ta spoznajna moć 'sadrži stvari samo u formi zakona opažanja i osjetilnosti'<sup>67</sup> i stoga Hegel tvrdi da Kantova filozofija, kao subjektivni idealizam koji se zaustavlja pri subjektivnosti kao posljednjem određenju, ne dopijeva do pojma predmeta, odnosno znanja predmeta kao onog zbiljskog.

Treća forma svijesti prema Kantu jest um<sup>68</sup> koji je, za razliku od razuma kao mišljenja konačnih odredbi, moć kojom se spoznaje na osnovu principa, odnosno kojom se ono posebno u općem spoznaje pomoću pojmova. Opći princip uma jest općenitost kao mišljenje koje ono neuvjetovano i beskonačno - ideju (pojam čistog uma) kao apstraktnu općenitost i neodređenost - čini svojim predmetom.<sup>69</sup> Kant tvrdi da je um usmjeren na spoznaju onog neuvjetovanog i beskonačnog kao konkretnog, no nije sposoban spoznavati ono što nije dano u iskustvo. Um ne može izvesti odredbe ideje budući da raspolaže jedino razumskim odredbama (kategorijama) koje se mogu primijeniti samo na osjetilne zorove. Stoga njihova primjena na ideje stoga nužno dovodi do paralogizama (lažnih zaključaka) i antinomija (proturječja) koje um ne može pomiriti bez da pređe svoje granice, dok istovremeno teži tomu da zor, iskustvo i razumske spoznaje primijeni na ono beskonačno, odnosno pogrešnom određivanju onog neistinitog (pojava) kao istinitog. Kant navodi tri vrste umskih predmeta, transcendentalnih ideja koje, kao i ranije kategorije, iskustveno dobiva preuzimajući forme logičkih silogizama: duša kao misleći subjekt (kategorička sinteza), svijet kao spoj svih pojava (hipotetička sinteza) te bog kao najviši uvjet mogućnosti svega mislivog (disjunktivna sinteza).<sup>70</sup> No, one tri transcendentalne ideje ostaju zatvorene u subjektivnom mišljenju uvjetovanom iskustvenim spoznajama jer um nije u stanju spoznati ih kao istinite bez da nadilazi iskustvo i na taj način postane transcendentan. Um stoga prema Kantu ne može spoznati ono beskonačno, ideju, budući da ono u svijetu nema potpuno podudaran predmet koji bi bio dohvatljiv osjetilnom opažanju.

Um koji, kao vrstu onog neuvjetovanog, misli kategoričku sintezu u subjektu kao realnu čini da se misleći subjekt (jastvo) odredi kao supstancija. Paralogizam nastaje iz toga što se nužna ideja uma o jedinstvu transcendentalnog subjekta iskazuje kao stvar po sebi (duša), njena postojanost kao supstancija.<sup>71</sup> No, budući da prema Hegelu Kant shvaća jastvo kao

67 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie III*, Werke in 20 Bänden, Bd. 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1971. Str. 350.

68 Isto, str. 351-363.

69 Usp. Immanuel Kant: *Kritika čistoga uma*. Preveo: Viktor D. Sonnenfeld. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske. 1984. Str. 162-166.

70 Usp. isto, str. 167-174.

71 Usp. Immanuel Kant: *Kritika čistoga uma*. Preveo: Viktor D. Sonnenfeld. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske. 1984. Str. 177-200.

prazan transcendentalni subjekt naših misli, a samosvijest kao puku formu, ona ne može spoznati što je ono ja, subjekt, po sebi; ne može iskazati njegov bitak. Samosvijest nije u stanju pokazati svoju zbiljnost iz sebe same jer njezina postojanost proizlazi jedino iz opažanja onog iskustvenog izvan sebe. Prema Hegelu, i same ideje kao predmeti uma kod Kanta ostaju - kao i osjetilni predmeti - izvan njegova dosega; predmeti uma kao ono ne-spoznatljivo, a iskustveni predmeti spoznatljivi samo na način pojava. Stoga Kantovo stajalište za Hegela ostaje na stupnju razumijevanja zbilje kao osjetilno određenog bitka i stoga ne uspijeva pojmiti samosvijest kao ono zbiljsko, već uvijek kao pojedinačnu, osjetilnu samosvijest. Shvaćena kao subjektivna, samosvijest ne uspijeva spoznati ni transcendentni ni osjetilni sadržaj u njegovoj istini, već samo kako se on pojavljuje subjektu. Stoga um iskustvenu spoznaju, kao i svaku onu spoznaju koja se oslanja na razumske kategorije, odbacuje kao neistinitu.

Antinomije kao proturječja ideje uma prema Kantu pokazuju njegovu dijalektičnost i nastaju kao veza dviju proturječnih odredbi: odredbe uma kao onog neuvjetovanog i beskonačnog i njezine primjene na svijet shvaćen kao potpuni izraz pojava, onog uvjetovanog i konačnog.<sup>72</sup> Kant navodi četiri antinomije koje proizlaze iz ideje svijeta: antinomija njegove beskonačnosti i konačnosti u prostoru i vremenu, složenosti i jednostavnosti supstancije u svijetu, kauzaliteta koji svijetom vlada prema zakonima prirode i onoga prema zakonima slobode te egzistencije i neegzistencije nužnog bića kao uzroka svijeta. Kant te antinomije rješava tako što zaključuje da se one ne odnose na stvari po sebi koje egzistiraju izvan subjektivnog mišljenja. Budući da se izvanjske stvari opažaju u prostoru i vremenu, subjektivnim formama koje nisu stvari po sebi, sve odredbe koje se tiču prostora i vremena ne pripadaju samoj stvari po sebi. Izvor tih antinomija je samosvijest koja proizvodeći proturječja i sama biva proturječnom; po sebi i za sebe ta proturječja ne postoje kao objektivna. Kant tvrdi da stvari po sebi ne sadrže proturječne odredbe, već je antinomija proizvod samosvijesti koja se, unatoč tomu što proizvodi proturječja, ne ukida. Stoga se antinomije kao odredbe predmeta izvan subjekta, kao što je to slučaj s opažajnim predmetima, ne mogu iskazati. Za Hegela one pak postoje u svakom pojmu koji - budući da je konkretan - ne predstavlja jednostavnu odredbu, već sadrži različite, neposredno suprotne odredbe.

Ideju Boga Kant uzima kao pretpostavku ostalih ideja; štoviše, ona je ideal uma kao jedina bivstvujuća ideja - ne puka misao, već zbilja.<sup>73</sup> Međutim, odbacuje ontološki dokaz o postojanju boga koji polazi od apsolutnog pojma i iz njega zaključuje o bitku tvrdeći da odredba bitka ne pripada pojmu, već samom predmetu; stoga se bitak ne može izvesti iz pojma. Za Hegela je pojam nešto drugo od objektivnosti i realiteta, odredba bitka se u njemu ne nalazi pozitivno, no zaustavi li se na tom momentu pojma kao subjektivne predodžbe, bitak ostaje ono drugo pojma. Kantovo stajalište je određeno time da se bogu kao idealu uma ne može pridati realitet budući da 'bitak nije realan predikat', odnosno nova odredba pojma predmeta koja mu pridolazi kao bilo koja druga.<sup>74</sup> Pojam predmeta i zbiljski predmet su po sadržaju istovjetni, u suprotnom bi njegov pojam sadržavao nešto drugo od njega samog. No, Kant tvrdi da zbiljski predmet nije samo sadržan u pojmu, već on pojmu sintetički pridolazi.

72 Usp. isto, str. 201-263.

73 Usp. isto, str. 264-283.

74 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesung über die Geschichte der Philosophie III, Werke in 20 Bänden, Bd. 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1971. Str. 360.

Postojanje predmeta čistog mišljenja, s druge strane, nemoguće je spoznati budući da bi se ono moralo spoznavati a priori, a svijest o svakom postojanju u potpunosti pripada iskustvu. Za Hegela stoga Kant ostaje na razlici bitka i pojma kao posljednjem stajalištu; svako od njih za sebe važi kao ono apsolutno.

Prema takvom shvaćanju pojam ostaje puka subjektivna predodžba, u odnosu pojma prema sebi ne zbiva se posredovanje u njegovu objektivnost kao razliku, stoga ne dolazi do ukidanja njegove subjektivnosti. Zbog toga Kant ostaje pri odredbi da se um sastoji u posjedovanju misli o onome beskonačnome kao neodređenome, no od ideje uma ostaje odvojena svaka odredba, tako i odredba bitka. Bog na tom stanovištu ostaje nespoznatljiv budući da se spoznaja sastoji u znanju o predmetu koji je u sebi konkretan i određen, odnosno posredovanom znanju. Konačno za Hegela iz navedenog proizlazi da je um određen jedino formom njegovog jedinstva sa sobom, identiteta koji služi ujedinjenju raznovrsnih zakona i odnosa razuma. Hegel zaključuje da je za Kanta um shvaćen kao subjektivnost i time ograničen na njegovo regulativno svojstvo sistematiziranja razumskih spoznaja, stoga se ne uspijeva uspostaviti kao konstitutivan i spoznavati predmete samostalno, izvodeći njihovu istinu u samom sebi i iz sebe samog.

Kantova filozofija ostaje, i pored *Kritike praktičkog uma* te *Kritike rasudne snage*, obilježena dualizmom stvari po sebi i pojave, nerazriješenim proturječjem teorijskog uma kojim završava *Kritika čistog uma*, a kojim je ustanovljena spoznajno-teorijska podjela na fenomenalni i noumenalni svijet. Polazište i rezultat te filozofije ostaje ljudska spoznajna moć koja ima svoje važenje samo u formi iskustva pri čemu, tako shvaćena, ostaje na stajalištu mogućnosti spoznavanja onog konačnog. Hegel navodi da je ona ‘dovršena filozofija razuma koja se odriče uma’ koja je ‘stekla mnoge prijatelje zbog negativnosti, naime time što ih je odjednom oslobodila te stare metafizike.’<sup>75</sup> Njezina se zasluga sastoji u shvaćanju ‘opće ideje o sintetičkim sudovima a priori, onom općem koje u sebi ima razliku’ te u izlaganju cjeline u njezinoj - doduše još nepojmljenoj - trostrukosti<sup>76</sup> u koju se ona rastvara i njezinom uzdizanju ‘do svojeg apsolutnog značenja’ čime je ‘istinska forma ujedno uspostavljena u svojem istinskom sadržaju, a na vidjelo izišao pojam znanosti’.<sup>77</sup> Na taj način je Kant ‘povijesno naznačio momente cjeline, i pravilno ih odredio i izdvojio’<sup>78</sup>, međutim, pored izlaganja forme trostrukosti, upotrebu te forme Hegel određuje kao neznanstvenu; ona je unižena ‘do beživotne sheme’ lišene duha. Utoliko će kao glavnu manu cjelokupne Kantove filozofije formulirati shvaćanje prema kojemu ‘naš razum, naša spoznaja stvara suprotnost prema onome po sebi’.<sup>79</sup>

75 Isto, str. 385.

76 Kant cjelinu svoje filozofije izlaže u formi (shemi) trostrukosti, što je primjetno na svim razinama: podjela na teorijski um, praktički um i moć suđenja (kao jedinstvo teorijskog i praktičkog uma), potom razdioba kategorija u četiri vrste svaka od kojih sadrži tri kategorije, tri transcendentalne ideje uma itd.

77 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Fenomenologija duha: Predgovor“. U: Postojeći pojam. Hegelov „Predgovor“ Fenomenologiji duha. Prijevod i interpretacije. Uredili: Petar Šegedin i Ozren Žunec. Zagreb: Matica hrvatska. 2018. §50, str. 45.

78 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesung über die Geschichte der Philosophie III, Werke in 20 Bänden, Bd. 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1971. Str. 386.

79 Isto.

Naime, ‘nedostaje joj ono negativno’ koje ona ne poima kao svoj sadržaj.<sup>80</sup> Ona je poput kruga ‘uzajamne protivnosti u kojem se ne dolazi do iskustva što jest sama stvar, a niti što je jedna a što druga strana.’<sup>81</sup>

## 5 Nadilaženje rezonirajućeg mišljenja spekulativnim

Razvoj od Kantove prema Hegelovoj filozofiji sastoji se u prijelazu od razumskog (predstavljajućeg, odnosno rezonirajućeg) k umskom mišljenju (poimajućem, odnosno spekulativnom). Bitna razlika tih dvaju načina mišljenja izražena je, između ostalog, u različitom shvaćanju spoznajno-teorijskog odnosa subjekta i objekta, koje je kod Hegela u tradicionalnom problemskom smislu nadiđeno. Kant je svojom spoznajnom teorijom ograničio filozofiju na način razumskog mišljenja, ona stoga ostaje pri čvrstim konačnim odredbama i razlikovanjima koje čine granicu i negaciju drugih odredbi.<sup>82</sup> To mišljenje dospijeva do proturječja koja nije u stanju prevladati, odnosno učiniti prijelaz k spekulativnom mišljenju. Formalno mišljenje na kojemu prema Hegelu počiva Kantova filozofija ostaje zaključeno za spoznaju sadržaja po sebi i za sebe, istine. Ono se odnosi dijelom negativno, a dijelom pozitivno spram svog sadržaja, no u oba ga slučaja reflektira izvanjski tako što ga predstavlja kao svoj predmet.<sup>83</sup> ‘Time što ta refleksija samu svoju negativnost ne stječe kao sadržaj, ona uopće nije u stvari, nego je uvijek iznad nje; zato ona sebi uobražava da je ustvrdivši prazninu uvijek dalje od uvida koji je bogat sadržajem.’<sup>84</sup> U tome se sastoji njezin negativan odnos spram sadržaja. Ograničena negacija razumskog mišljenja iz sebe isključuje pozitivan moment, ono neposredno, koji bi omogućio nadilaženje i očuvanje onog negiranog. Drugu, pozitivnu, stranu razumskog mišljenja čini subjekt na koji se sadržaj odnosi te koji ‘postoji za sebe neovisno od svih njegovih određenja’.<sup>85</sup> U spekulativnom, umskom mišljenju, s druge strane, negativan moment, posredovanje, pripada samom sadržaju mišljenja. Sadržaj spekulativnog mišljenja je, kao rezultat vlastitog kretanja, pozitivan budući da uključuje ono negativno te proizlazi iz njegove određene (negirane) negacije.<sup>86</sup> Nemogućnost spoznaje objekta kod Kanta proizlazi iz ‘običnog stava’ kao logičke i ujedno gramatičke forme čiji sadržaj određuje razumsko mišljenje, nasuprot Hegelovom ‘spekulativnom stavu’.<sup>87</sup> U razumskom mišljenju čiji je sadržaj izražen u običnom stavu pozitivan

80 Isto.

81 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Fenomenologija duha: Predgovor“. U: Postojeći pojam. Hegelov “Predgovor” Fenomenologiji duha. Prijevod i interpretacije. Uredili: Petar Šegedin i Ozren Žunec. Zagreb: Matica hrvatska. 2018. §50, str. 45.

82 Igor Mikecin: ”Spekulativni stav”. U: Postojeći pojam. Hegelov “Predgovor” Fenomenologiji duha. Prijevod i interpretacije. Uredili: Petar Šegedin i Ozren Žunec. Zagreb: Matica hrvatska. 2018. Str. 173.

83 Isto.

84 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Fenomenologija duha: Predgovor“. U: Postojeći pojam. Hegelov “Predgovor” Fenomenologiji duha. Prijevod i interpretacije. Uredili: Petar Šegedin i Ozren Žunec. Zagreb: Matica hrvatska. 2018. §59, str. 52.

85 Igor Mikecin: ”Spekulativni stav”. U: Postojeći pojam. Hegelov “Predgovor” Fenomenologiji duha. Prijevod i interpretacije. Uredili: Petar Šegedin i Ozren Žunec. Zagreb: Matica hrvatska. 2018. Str. 174.

86 Isto.

87 Usp. isto, str. 170: Pod riječju Satz Hegel u Fenomenologiji duha ne razumije samo rečenicu ili jezični izraz suda, nego i sud u smislu logičkog iskaza. U stavu je mišljeno izvorno i još nerazlučeno jedinstvo njegove logičke i gramatičke forme. [...] Hegel razlikuje običnu i spekulativnu upotrebu forme stava. Forma stava sastoji se u tome da stav ima subjekt, predikat i kopulu, a njegova upotreba ovisi o logičkom sadržaju koji se njime iskazuje.

moment čini subjekt koji je predočen kao supstrat, nepokretna podloga, a različiti predikati koji mu se priruču važe kao njegove akcidencije.<sup>88</sup> Kao opća, apstraktna određenja subjekta među kojima ne postoji nužna veza, oni ne ‘iscrppljuju cjelinu sadržaja subjekta’<sup>89</sup> koji važi kao pojedinačnost onoga što je označeno općim predikatom. Suprotstavljenost pojedinačnog i općeg (subjekta i predikata) kao odijeljenih krajnosti na taj način dovodi do razdvojenosti predmeta i pojma. Njihov odnos ostaje konačan i jednostran budući da razumsko mišljenje ‘nije u stanju pojmiti izvorno jedinstvo dvaju momenata stava te stoga ostaje izvanjsko svome predmetu.’<sup>90</sup>

Za Kanta nesavladiva suprotstavljenost između subjekta i objekta, koja se od ranijih spoznajno-teorijskih pristupa razlikuje u njegovom ‘kopernikanskom obratu’ od objekta k subjektu, no koja taj odnos ne uspijeva prevladati i time ostaje uskraćena za znanje onog istinitog, biva ukinuta tek iskorakom u spekulativno mišljenje. Formalno mišljenje, rezoniranje, sas-toji u izvanjskom nanošenju formalizma konkretnom sadržaju te je ono stoga ‘sloboda od sadržaja i taština uzdignuta ponad njega.’<sup>91</sup> Potrebno je da se nadiđe stajalište rezoniranja time da mišljenje ‘odustane od te slobode te da, umjesto da bude samovoljno pokrećući princip sadržaja, uroni tu slobodu u njega, pusti ga da se kreće prema vlastitoj naravi, tj. po samstvu kao onom vlastitom, i da promatra to kretanje.’<sup>92</sup>

Upravo to se zbiva u spekulativnom mišljenju, u čijem spekulativnom stavu dolazi do izvornog identiteta njegovih momenata (subjekta i predikata) budući da predmet spekulativnog mišljenja prestaje biti subjekt u smislu nepokrenutog supstrata i postaje subjekt kao pokrenuti pojam.<sup>93</sup> U spekulativnom stavu je iskazano kretanje pojma u kojem se prepoznaje vlastito sebstvo predmeta, koje se ‘prikazuje kao *njegovo bivanje* (postajanje, op. J. D.).’<sup>94</sup> Pojam kao sebstvo predmeta znači uzdizanje subjekta iz svoje opredmećenosti do pojma kao vlastitog sebstva.<sup>95</sup> Uslijed toga sebstvo više nije predočeno kao ‘mirujući subjekt koji nepokrenut nosi akcidente’, već je ono ‘pojam koji pokreće sebe i uzima natrag u sebe svoje određenja.’<sup>96</sup> U tom samokretanju pojma ‘sam onaj mirujući subjekt propada; on ulazi u razlike i u sadržaj’, čini kretanje sadržaja ‘umjesto da ostane stajati njemu nasuprot’.

88    Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Fenomenologija duha: Predgovor“. U: Postojeći pojam. Hegelov “Predgovor” Fenomenologiji duha. Prijevod i interpretacije. Uredili: Petar Šegedin i Ozren Žunec. Zagreb: Matica hrvatska. 2018. §60, str. 52.

89    Igor Mikecin: ”Spekulativni stav”. U: Postojeći pojam. Hegelov “Predgovor” Fenomenologiji duha. Prijevod i interpretacije. Uredili: Petar Šegedin i Ozren Žunec. Zagreb: Matica hrvatska. 2018. Str. 174.

90    Isto, str. 175.

91    Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Fenomenologija duha: Predgovor“. U: Postojeći pojam. Hegelov “Predgovor” Fenomenologiji duha. Prijevod i interpretacije. Uredili: Petar Šegedin i Ozren Žunec. Zagreb: Matica hrvatska. 2018. §58, str. 51.

92    Isto.

93    Igor Mikecin: ”Spekulativni stav”. U: Postojeći pojam. Hegelov “Predgovor” Fenomenologiji duha. Prijevod i interpretacije. Uredili: Petar Šegedin i Ozren Žunec. Zagreb: Matica hrvatska. 2018. Str. 177.

94    Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Fenomenologija duha: Predgovor“. U: Postojeći pojam. Hegelov “Predgovor” Fenomenologiji duha. Prijevod i interpretacije. Uredili: Petar Šegedin i Ozren Žunec. Zagreb: Matica hrvatska. 2018. §60, str. 52.

95    Igor Mikecin: ”Spekulativni stav”. U: Postojeći pojam. Hegelov “Predgovor” Fenomenologiji duha. Prijevod i interpretacije. Uredili: Petar Šegedin i Ozren Žunec. Zagreb: Matica hrvatska. 2018. Str. 177.

96    Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Fenomenologija duha: Predgovor“. U: Postojeći pojam. Hegelov “Predgovor” Fenomenologiji duha. Prijevod i interpretacije. Uredili: Petar Šegedin i Ozren Žunec. Zagreb: Matica hrvatska. 2018. §60, str. 52.

Time sadržaj prestaje biti predikat subjekta i postaje ‘supstancija, bit i pojam onoga o čemu je riječ.’<sup>97</sup> Osobitost sadržaja spekulativnog mišljenja zasniva se na odnosu subjekta i predikata spekulativnog stava i time čini bitnu razliku u odnosu na razumsko mišljenje. Stoga se spoznaja onog istinitog temelji na shvaćanju određenja subjekta kroz predikat kao (samo)kretanja pojma, u kojem kretanju suprotstavljena razumska određenja bivaju razriješena u identitetu identiteta i neidentiteta subjekta i predikata u spekulativnom stavu.<sup>98</sup> Riječ je sada o apsolutnom identitetu u kome je razlika subjekta i predikata ukinuta – negirana, očuvana i uzdignuta na viši stupanj - čime je prevladana apstraktna neposrednost onog nezbiljskog i uspostavljena posredovana neposrednost onog istinski zbiljskog.

Spekulativni stav kao logička forma u kojem biva prikazan sadržaj spekulativnog mišljenja osobitost je koja je izražena u filozofijskoj rečenici. Odnos forme stava i sadržaja koji je njime izražen je konfliktan – postoji sukob između razlike subjekta i predikata, ‘forme stava uopće i jedinstva pojma koje ju razara’.<sup>99</sup> Filozofijska rečenica isprva ‘pobuđuje mnijenje o običnom odnosu subjekta i predikata i o uobičajenom držanju znanja. No njezin filozofijski sadržaj razara to držanje i mnijenje o njemu; mnijenje otkriva da se mislilo drugačije negoli je ono mnilo, a ta korekcija njegova mnijenja sili znanje da se vrati natrag na rečenicu i da je sada shvati drukčije.’<sup>100</sup> Pritom identitet subjekta i predikata u spekulativnom stavu ne poništava ‘njihovu razliku koju izražava forma rečenice, nego treba proizaći njihovo jedinstvo kao harmonija.’<sup>101</sup> Ukidanje forme rečenice zbiva se izricanjem suprotstavljenog kretanja koje je ‘dijalektičko (je) kretanje same rečenice. [...] *Rečenica* treba izraziti što je ono istinito, ali ono je bitno subjekt; kao taj, ono je samo dijalektičko kretanje, hod koji samoga sebe stvara, vodi dalje i vraća se u sebe.’<sup>102</sup> Problem spoznajno-teorijskog odnosa subjekta i objekta (koji kod Kanta ostaje granicom čitave njegove filozofije) nalazi svoje rješenje u kretanju spekulativnog stava, koje važi kao način razvoja cjelokupnog sistema spekulativne filozofije iz sebe samog. Pritom se taj se uvid ne odnosi samo na spoznajno-teorijski odnos subjekta i objekta ili formalno-logički odnos subjekta i predikata, već se prije svega radi o ‘onto-logičkom odnosu supstancije i subjekta.’<sup>103</sup>

Razmatranje razlike sadržaja Hegelove filozofije u odnosu na Kantovu i razumijevanje kritike potonje moguće je ukoliko se u obzir uzima bitna razlika spekulativnog, umskog mišljenja i onog predstavljajućeg, razumskog. Ona izvire iz specifičnosti dviju različitih upotrebi forme stava - one obične i spekulativne - svojstvenih spomenutim dvama načinima mišljenja, spekulativnoj i običnoj upotrebi stava. Spekulativno mišljenje se ne zaustavlja na uobičajenoj razumskoj predodžbi o razlici odredbi koje bivaju povezane u apstraktni identitet tek izvanjski, a pritom svaka od njih ostaje nepokrenuta i fiksna. Štoviše, ono razliku preuzima

97 Isto.

98 Igor Mikecin: “Spekulativni stav”. U: Postojeći pojam. Hegelov “Predgovor” Fenomenologiji duha. Prijevod i interpretacije. Uredili: Petar Šegedin i Ozren Žunec. Zagreb: Matica hrvatska. 2018. Str. 180.

99 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Fenomenologija duha: Predgovor“. U: Postojeći pojam. Hegelov “Predgovor” Fenomenologiji duha. Prijevod i interpretacije. Uredili: Petar Šegedin i Ozren Žunec. Zagreb: Matica hrvatska. 2018. §61, str. 53.

100 Isto, §63, str. 54.

101 Isto, §61, str. 53.

102 Isto, §65, str. 55.

103 Igor Mikecin: “Spekulativni stav”. U: Postojeći pojam. Hegelov “Predgovor” Fenomenologiji duha. Prijevod i interpretacije. Uredili: Petar Šegedin i Ozren Žunec. Zagreb: Matica hrvatska. 2018. Str. 181.

u svoj sadržaj, održava ju kao ukinutu i tako uspostavlja identitet identiteta i razlike. Na taj se način i naizgled nerazrješiva predodžba suprotstavljenosti forme i sadržaja kao onog posljednjeg pokazuje proizvoljno pretpostavljenom i nereflektiranom - ona se prevladava u jedinstvu njihova pojma. Isto se odnosi na sve predodžbe koje se nepromišljeno kao poznate i 'nešto važeće uzimaju za temelj i čine čvrste točke kako polaska tako i povratka' između kojih se mišljenje kreće, ostajući tako 'samo na njihovoj površini.'<sup>104</sup> Tek spekulativno mišljenje uspijeva ujediniti različite odredbe kao bitne momente onog zbiljskog kroz poimanje, dijalektičko kretanje koje se zbiva u spekulativnom stavu, a koje nadilazi njihov isprva proturječan odnos čineći tako pojam onim likom mišljenja u kojem ono istinito egzistira.

104 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Fenomenologija duha: Predgovor“. U: Postojeći pojam. Hegelov „Predgovor“ Fenomenologiji duha. Prijevod i interpretacije. Uredili: Petar Šegedin i Ozren Žunec. Zagreb: Matica hrvatska. 2018. §31, str. 34-35.

# KANT, HEGEL I ANTINOMIJE ČISTOGA UMA

TIN ADAMOVIĆ  
FILOZOFSKI FAKULTET  
SVEUČILIŠTE U ZAGREBU  
tinche.forum@gmail.com

## SAŽETAK

Ovaj rad uspoređuje početne postavke Kantove i Hegelove filozofije te na temelju njih pokušava ustanoviti uzajamnu povezanost i udaljenost Kantova i Hegelova mišljenja antinomija čistoga uma. Rad sadrži: (1) uvod u *Kritiku čistoga uma* s ciljem smještanja antinomija čistoga uma i pokazivanjem njihovog značaja u djelu, (2) uvod u Hegelovu *Nauku Logike* s ciljem pronalaženja mjesta koje se neposredno tiče problema antinomija te njihovog ontologičkog utemeljenja, (3) osvrt na Kantovo i Hegelovo razlikovanje razuma i uma, kao i na razlikovanje iskustva i pojma, (4) izlaganje samih antinomijskih sukoba te naposljetku (5) Hegelov osvrt na izvore sukoba, sukobe same i njihove rezultate.

## KLJUČNE RIJEČI

transcendentalno, transcendentno, logika, razum, um, analitika, dijalektika, antinomija, ideja, spekulacija, prevladavanje, pojam, iskustvo, istina

## 1 Kant

### 1.1 Opći pregled i tematski smještaj u Kritici čistoga uma

Kantova *Kritika čistoga uma* započinje ispitivanjem apriornih načela osjetilnosti pri čemu se takvo ispitivanje, tj. znanost o tim načelima naziva transcendentalnom estetikom. Nasuprot znanosti o osjetilnim načelima, ispituje se logika kao znanost koja se bavi načelima čistoga mišljenja. Ono što se naziva općom logikom u sebi sadrži pomiješan empirijski i transcendentalan sadržaj, stoga Kant ne razmatra opću logiku kao takvu, već onaj dio nje koji uvjetuje spoznavanje samo. Kant pod transcendentalnom spoznajom podrazumijeva onu spoznaju koja shvaća da porijeklo njenog pojma ili predodžbe nije empirijsko te uviđa njihovu apriornu primjenu.<sup>1</sup> '[...] transcendentalno će reći mogućnost saznanja a priori ili njegova upotreba a priori.'<sup>2</sup> Izraz *a priori* ovdje se odnosi na spoznaje koje nose unutarnju nužnost te su izvjesne neovisno o iskustvu. Opća se logika dijeli na čistu i primijenjenu logiku. Čista logika, ipak, dopire do nužnosti načina mišljenja bez obzira na njezin predmet: 'U ovoj dakle moraju logičari svagda imati pred očima dva pravila.

- 1) Kao opća logika mora apstrahirati od svakoga sadržaja razumske spoznaje i različitosti njezinih predmeta, pa ima posla samo sa jednostavnom formom mišljenja.
- 2) Kao čista logika nema ona empirijskih načela. Prema tome ne crpe ništa (kao što se to katkada uvjeravalo) iz psihologije, koja dakle nema nikakvoga utjecaja na kanon razuma. Ona je demonstrirana doktrina, i kod nje mora biti sve potpuno a priori sigurno.'<sup>3</sup>

1 Immanuel Kant: *Kritika čistoga uma*. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske. 1984. Str. 51.

2 Immanuel Kant: *Kritika čistoga uma*. Beograd: Kultura. 1970. Str. 92.

3 Immanuel Kant: *Kritika čistoga uma*. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske. 1984. Str. 50.

Kao što znanost o načelima osjetilnosti mora biti apriorno izvedena ukoliko je mislimo kao temelj ili neposredni početak mogućnosti spoznaje, tako i znanost o čistim misaonim formama mora biti apriorna i izvjesna neovisno o njenom predmetu. Stoga se u *Kritici čistoga uma* ne razrađuje opća logika, već transcendentalna logika kao apriorna znanost načela razuma i uma. ‘Takva znanost koja bi određivala postanje, opseg i objektivnu vrijednost takvih spoznaja, morala bi se zvati transcendentalna logika, jer ima posla jedino sa zakonima razuma i uma, ali samo ukoliko se odnosi na predmete *a priori*, a ne kao opća logika, koja bez razlike ima posla isto tako s empirijskim kao i čistim umskim spoznajama.’<sup>4</sup> Ipak, unatoč nužnosti odvajanja i podvlačenja granice između ovih dvaju konstitutivnih momenta spoznavanja, samo u jedinstvu oni omogućavaju spoznaju: ‘Isto tako ove dvije moći ne mogu zamijeniti svoje funkcije. Razum ne može ništa promatrati, a osjetila ne mogu ništa misliti. Samo ako se sjedine može proizaći spoznaja. Zato mi razlikujemo znanost o pravilima osjetilnosti uopće, tj. estetiku, od znanosti o razumskim pravilima uopće, tj. od logike.’<sup>5</sup> Transcendentalna logika podijeljena je na transcendentalnu analitiku i transcendentalnu dijalektiku. U prvoj, Kant pokazuje nastanak čistih pojmova razuma u njihovom izvornom mjestu stanovanja te načela samoga razuma. Razum se odnosi na osjetilnost koju organizira te se u analitici sagledava apriorna upotreba i mogućnost takve razumske djelatnosti. U Kantovom određenju transcendentalne analitike kao logike istine, čitamo važno određenje samog shvaćanja istine. Pokazivanje i odjeljivanje čiste razumske spoznaje, koja nas tek dovodi u odnos s predmetom i nekim objektom, tek omogućava istinu. Suprotnost takvoj spoznaji izgubila bi svaku istinitost, jer je ona ovdje određena odnosom prema objektu. ‘Njoj ne može proturječiti ni jedna spoznaja, a da ujedno ne bi izgubila svaki sadržaj, tj. svaki odnos prema nekom objektu, dakle svaku istinu.’<sup>6</sup> Drugi dio transcendentalne logike bavi se kritikom dijalektičkog privida koji nastaje pri nekritičkom korištenju razumskih načela empirijski. Takvim korištenjem dolazi do suđenja o predmetima koji nam nisu dani u iskustvu, niti se može govoriti o mogućnosti njihove datosti. Takvim suđenjem, njegovim opsegom kao i njegovom istinitošću, bavi se transcendentalna dijalektika. Ona kao kritika privida ima držati razum dalje od zabluda i nekritičke proizvoljnosti.<sup>7</sup> Nakon konstrukcije polja čistoga uma i razrade njegova odnosa s razumom, Kant u transcendentalnoj metodologiji kao završnom dijelu *Kritike*, sabire prethodne rezultate te u njoj ispituje formalne uvjete potpunog sustava čistoga uma, koje naknadno usklađuje sa pojedinim vrstama znanja. ‘Ja razumijevam dakle pod transcendentalnom metodologijom određenje formalnih uvjeta potpunoga sustava čistoga uma. Mi ćemo u tome pogledu imati posla s disciplinom, kanonom, arhitektonikom, najposlije s poviješću čistoga uma i u transcendentalnom pogledu obaviti ono što se pod imenom praktične logike u pogledu upotrebe razuma uopće u školama traži, ali loše izvršava.’<sup>8</sup> U ovome ću se radu usredotočiti na dio transcendentalne dijalektike, kako bih pokazao razliku Kantova i Hegelova poimanja dijalektičkih zapleta, tj. Hegelov neposredan komentar na antitetiku čistoga uma, u vidu razlike razumskog i umskog mišljenja.

4 Isto, str. 51.

5 Isto, str. 50.

6 Isto, str. 53.

7 Isto, str. 53.

8 Isto, str. 317.

## 1.2 Poblje određenje transcendentalne dijalektike i antinomija

U Kantovoj transcendentalnoj dijalektici koju on još naziva i logikom privida, riječ je o prividu kao onome što pripada sudu, a ne stvarnosti. Privid Kant shvaća kao ono što vara, tj. kao ono suprotno od istine predmeta. Obratimo pažnju na prethodnu napomenu, da je transcendentalna analitika za Kanta logika istine, a transcendentalna dijalektika logika privida. Tako se istina i privid suprotstavljaju pod pretpostavkom mogućnosti pronalaženja vlastitog predmeta u iskustvu. Ono što ishod analitike čini istinitim, a ishod dijalektike prividnim, upravo je odnos prema objektu. Zbog toga što u predmetu nema istine ili privida dok se on opaža, već tek kad se o njemu počne suditi, privid je ovdje isključivo logičke prirode, a ne empiričke. Privid kojim se Kant bavi nije ni puki logički privid u smislu pogreške razuma, već je on transcendentalan, i to na način da zastranjuje i prelazi empiričku upotrebu kategorija tako što pokušava proširiti mogućnost razumskog mišljenja. Takav pokušaj širenja polja čistoga razuma nemoguće je usmjeriti na predmet iskustva niti ga je uopće moguće potkrijepiti bilo kojim mogućim iskustvom. Načela koja se primjenjuju u skladu s iskustvom, tj. unutar realnih granica mogućeg iskustva, Kant naziva imanentnima. Naprotiv, načela koja tu granicu iskustva žele prekoračiti on naziva transcendentnima. Ukoliko je privid transcendentalan onda kada '[...] protiv svih opomena kritike posve udaljuje od empirijske upotrebe kategorija, zavaravajući nas opsjenom proširenja čistoga razuma.'<sup>9</sup>, utoliko treba objasniti što pak znači da je neko načelo transcendentno. Načela čistoga razuma moraju se primjenjivati empirijski, a ne transcendentalno. Ukoliko ih se upotrebljava transcendentalno, ili se radi o namjernoj pogrešci prosuđivanja, ili o neosviještenosti granica vlastitog mišljenja. Načelo koje je transcendentno uopće nalaže svakom mislećem subjektu da poništi i prekorači – zanemari granice mogućeg iskustva. Razumska načela ne smiju se upotrebljavati izvan granica iskustva – transcendentalno, ali načelo koje nas mišljenjem poziva ne samo da prijeđemo granicu iskustva, već da uopće uklonimo granice kao zbiljske, naziva se transcendentnim. Drugim riječima, transcendentna načela, nasuprot imanentnima, i u razlici spram transcendentalne upotrebe, stvaraju nužan privid na koji nailazi svako misleće biće. Ukoliko se radi o takvoj vrsti privida, koja se ne tiče ni pukog iskustva ni puke logičke forme, utoliko možemo zaključiti da se radi o neuklonjivom prividu u smislu suđenja, ali spoznatljivom prividu u smislu istinitosti. To znači da je maksimalan rezultat ispitivanja transcendentalnih sudova uvid mogućnosti i nemogućnosti jednog takvog privida, bez ikakve izvjesnosti i istinite podudarnosti između onoga tko sudi i onoga o čemu se sudi. Drugim riječima, možemo učiniti da nas pitanja transcendentalne dijalektike prestanu varati te tako spoznati da ona i nisu drugo nego privid, ali ne možemo učiniti da iz transcendentalne dijalektike kao logike privida uklonimo sam privid. Dakle, privid je nužan. O nužnom zaplitanju na području dijalektike Kant piše: 'Mi naime imamo posla s prirodnom i neizbježivom iluzijom koja se i sama osniva na subjektivnim načelima, pa ih podmeće kao objektivne, mjesto da logička dijalektika u rješavanju lažnih zaključaka ima posla samo s pogreškom u primjenjivanju načela ili s umjetnim prividom u oponašanju toga primjenjivanja.'<sup>10</sup> Rečenica koja slijedi također sadrži važan moment kojega ćemo kasnije spomenuti u kontekstu odnosa Kanta i Hegela: 'Ima dakle prirodna i neizbježiva dijalektika čistoga uma, ne takva u kojoj se možda kakva šeptrlja zbog nedostatka znanja sama zapleće, ili koju je umjetno izmislio kakav sofist da bi

9 Isto, str. 156.

10 Isto, str. 157.

zbunio razumne ljude, nego koja neminovno pripada ljudskom umu.<sup>11</sup> Ipak, za Kanta je takva prirodna dijalektika nešto što prirodno i neupitno vara i obmanjuje dokle god se o njoj misli, pa čak i onda kada je njezina prividna narav raskrinkana: ‘Ona ga još ni onda kada budemo otkrili njezinu opsjenu neće prestati zavaravati i neprestano gurati u časovite zablude, koje je svagda potrebno otklanjati.’<sup>12</sup> Dio transcendentalne dijalektike koji nas u ovom radu zanima jest primjena uma na objektivnu sintezu pojava. Transcendentalna je ideja za Kanta ‘[...] nužni umski pojam kojemu u osjetilima ne može biti dan nikakav kongruentni predmet.’<sup>13</sup> Ako sada um svodi polje razuma na načela sa svrhom da dovrši empirijsku sintezu, onda on nužno empirijsku uvjetovanost i nedovršenost vodi do onoga neuvjetovanoga. Problem s onim neuvjetovanim je u tome što ono ne može biti dano ni u kakvom iskustvu. Tako nastaje jaz između umskog pojma i onoga na što se on odnosi. Ovakve ideje on naziva kozmologijskim pojmovima. S obzirom na to da umske ideje ne nastaju *ex nihilo*, one moraju proizaći iz razuma, što će reći da one same po sebi ne proizvode pojam kao takav, već ono što je razumu neposredno dano pokušavaju osloboditi od iskustvenog sadržaja te ga proširiti izvan granica mogućeg iskustva. Zbog toga Kant tvrdi kako te ideje imaju prirodnu podudarnost s tablicom kategorija. To znači da transcendentalna dijalektika u sebi podrazumijeva transcendentalnu analitiku, koju nadilazi svodeći je na načela, čime je ujedno izrečeno da ono prividno proizlazi iz onog neprividnog. Ipak, umski pokušaj dovršavanja empirijske sinteze može biti učinjen samo na onim kategorijama u kojima se sama sinteza odnosi na neki niz. Vrijeme i prostor, kao formalni uvjeti mogućeg iskustva, svode se na transcendentalne ideje, ali svaki od tih uvjeta na drugačiji način. Vrijeme je kao uvjet svih mogućih nizova mišljeno kao odnos prošlih uvjeta i budućih posljedica te tako predstavlja proteklo vrijeme kao uvjet sadašnjeg. Prostor ne sadrži razliku između regresije i progresije u smislu uvjeta, ali razumijevanje prostorne istovremenosti i različitih objekata u njemu implicira sukcesiju koja je također vremenska. Prema tome, prostorna odredba također postavlja uvjete drugih granica prostora, a time i potrebu za svođenjem na ono neuvjetovano. Uz prostor i vrijeme koji su mišljeni pod jednom antinomijom, Kant smatra da je i ‘realitet u prostoru’, tj. materija također uvjetovana. Osjetila koja nam dopuštaju da opažamo ono složeno pretpostavljaju uvjetovanost na temelju dijelova drugih dijelova, pri čemu je jasno da svako daljnje dijeljenje produljuje regresiju i zahtijeva od uma da ju dovrši onim neuvjetovanim. Ono što također rađa jedan kozmologijski pojam kategorija je samog kauzaliteta koja od svakog uzroka zahtijeva učinak te svaki učinak uopće poima kao ono uzrokovano. Zadnji kozmologijski pojam proizlazi iz odnosa mogućnosti, zbiljnosti i nužnosti. One same po sebi ne sačinjavaju niz, no razum ono slučajno dovodi do uvjeta, a stoga i um od niza slučajnosti zahtijeva da se ona uvjetovana – slučajna, svedu na ono neuvjetovano – nužno. Tim je putem Kant došao do četiri kozmologijska pojma koja se poklapaju s razumskim kategorijama i to onim kategorijama koje, kao što je već spomenuto, zahtijevaju dovršenost empirijske sinteze. Kozmologijske ideje ne mogu se odnositi na predmet u iskustvu te se njihovo postojanje uopće ne može opovrgnuti niti dokazati. Ako se ono neuvjetovano uzme kao istinito, tada smo na strani dogmatizma, čija je pozicija uvijek izražena u tezi. S druge strane, ukoliko je ono uvjetovano uzeto kao istinito, tada smo na strani empirizma, čija je tvrdnja izražena antitezom. Dakle, teza će uvijek težiti postavljanju granice, pronalaženju onog jednostavnoga, dokazivanju drugog kauzalnog principa te svođenju svijeta na nužno

11    Isto, str. 157.

12    Isto, str. 157.

13    Isto, str. 169.

biće. Naprotiv, empirizam će negirati zastajanje na granici, svodenje na jednostavno, kauzalni niz izvan onog prirodnog te nužno biće kao nešto drugo od svijeta, ili kao njegov dio. U prvome sporu transcendentálnih ideja teza pririće svijetu vremenski i prostorni početak, odnosno granicu, dok u antitezi tvrdi kako je svijet vremenski i prostorno neograničen. Teza drugog sukoba složenu supstanciju svodi na nedjeljive dijelove te iz toga izvodi postojanje isključivo tih jednostavnih dijelova ili onoga što je od njih složeno. Antiteza drugog sukoba priznaje samo složenost stvari, a time nikada ne priznaje zaustavljanje na onom jednostavnom. Treća kozmologijska ideja koja proizlazi iz umskog posredovanja kategorije kauzaliteta u tezi postavlja kauzalitet temeljen na slobodi, dakle kauzalitet koji je drugo od kauzaliteta prirodnih zakona. Antiteza svodi svaki mogući kauzalni niz na zakone prirode. Posljednji spor u tezi svijetu pripisuje nužno biće, ili kao njegov dio, ili kao njegov uzrok, dok antiteza odbacuje mogućnost povezanosti nužnog bića i svijeta, bilo kao njegovog uzroka ili kao njegovog dijela. Važno je naglasiti kako Kant ne zauzima relativistički stav, ili negativno skeptički stav koji bi opovrgavao nešto poradi opovrgavanja te i sam to eksplicitno piše: 'Ja dakle tvrdim da transcendentálna filozofija između svih spekulativnih spoznaja ima tu osebnost, da ni jedno pitanje, koje se odnosi na predmet koji je dan čistome umu, za isti taj ljudski um nije nerješivo i da nas nikakvo izgovaranje zbog neizbježiva neznanja i nerazjašnjive dubine ne može osloboditi od obaveze da na nj odgovorimo temeljito i potpuno. Naime upravo onaj isti pojam koji nas čini kadrím da pitamo mora nas svakako napraviti i sposobnima da na to pitanje odgovorimo, jer predmet i ne nalazimo izvan pojma (kao kod prava i neprava).'<sup>14</sup> Nadalje, u svezi sa sporovima transcendentálnih ideja, Kant ne tvrdi kako su oni apsolutno nerazrješivi, već su nerazrješivi u kontekstu u kojemu se prirodno nalaze, dakle u granicama kritike: 'No u transcendentálnoj filozofiji nema drugih nego samo kozmologijskih pitanja, u pogledu kojih se s pravom može zahtijevati odgovor koji zadovoljava i koji se odnosi na svojstvo stvari, a da filozofu nije dopušteno da se ustegne od toga odgovora na taj način, da se izgovara neprozirnom tamom. Ta se pitanja mogu odnositi samo na kozmologijske ideje. Predmet mora naime biti empirijski dan, a pitanje se odnosi samo na primjerenost njegovu jednoj ideji. Ako je predmet transcendentálnan i prema tome sam nepoznat, npr. je li ono nešto, čija je pojava (u nama samima) mišljenje (duša), po sebi jednostavno biće, ima li kakav uzrok svih stvari zajedno, koji je upravo nuždan itd., onda mi za svoju ideju moramo potražiti predmet za koji možemo priznati da nam je nepoznat, ali ipak ne nemoguć.'<sup>15</sup>

## 2 Hegel

### 2.1 Opći pregled i tematski smještaj u *Logici*

Za Hegela, glavni dijelovi filozofije su: logika kao znanost ideje po sebi i za sebe, filozofija prirode kao znanost ideje u njenoj drugosti i filozofija duha kao znanost ideje koja se iz svoje drugosti vraća k samoj sebi.<sup>16</sup> Logika predstavlja ideju koja je pri samoj sebi te sebe misli kao misleću. Logičke odredbe ne traže privid drugoga na koje bi se odnosile, već je njihovo drugo također odredba. Tako su logičke odredbe prisutne i u najneposrednijem iskustvu te

14 Isto, str. 230.

15 Isto, str. 230.

16 Enciklopedija filozofijskih znanosti. Sarajevo: Biblioteka Logos. 1987. Str. 47.

nadilaze vanjsku osjetilnost upravo zato jer nisu ovisne o nekom vanjskom sadržaju. Stoga, one nisu forme mišljenja u kojima se nalazi neki formi suprotstavljeni ili u nju uklopljeni sadržaj, već su one same kao totalitet forme ujedno i vlastiti sadržaj. Logika je za Hegela apsolutno znanje jer su tek njome nadidene sve datosti na koje svijest nailazi pri uspostavljanju odnosa prema onome što je izvan nje. Put svijesti k apsolutnom znanju prikazan je u filozofiji duha. U *Fenomenologiji duha* (1807) prikazan je odnos svijesti i njenog predmeta od najneposrednijeg stupnja svijesti, osjetilne izvjesnosti i doživljaja ovog 'ovdje' i ovog 'sada', sve do početka apsolutnog znanja kao logike. Utoliko filozofija duha prethodi logici, ali prethodi joj isključivo u spoznajnom smislu, u smislu uspona k apsolutnom znanju. U drugom pak smislu, logika prethodi filozofiji duha tako što uopće omogućuje takav odnos subjekta prema objektu spoznaje. Filozofija prirode predstavlja ideju u svojoj drugosti, ono drugo same ideje. Priroda je izvanjštena ideja, ali to ne znači da ideja 'stvora' prirodu u uzročnom smislu. Duh se prepoznaje u prirodi i vraća sebi, priroda kao čista vanjskost ostaje očuvana u duhu kao njenoj istini i negativnom jedinstvu. Logika je tako, kao apsolutno znanje, znanost o ideji u elementu čistoga mišljenja.<sup>17</sup> Dijelovi logike su: 1) znanost o bitku, 2) znanost o biti i 3) znanost o pojmu i ideji.<sup>18</sup> U toj podjeli, logika bitka podrazumijeva ideju u njezinoj neposrednosti - kakva je po sebi, logika biti podrazumijeva ideju u njenoj refleksiji, tj. posredovanosti sa sobom, a logika pojma ideju u njezinom apsolutnom momentu, pojmu po sebi i za sebe. U prvom dijelu *Logike*, pri mišljenju kategorija kvantiteta, Hegel se osvrće na Kantove antinomije. S obzirom na *progressus ad infinitum*, koji se javlja u svakoj antinomiji o kojoj Kant govori, a koji je za njega nedomisliv, Hegel u vidu razlikovanja razumskog i umskog mišljenja pokušava riješiti ne toliko sadržaj samih antinomija, u kontekstu svijeta, nužnog bića, ili slobode, već promijeniti način i pretpostavke mišljenja koje takvo nešto nalazi nepremostivim. U *Logici*, bitak za sebe predstavlja razriješeno proturječje između nečega i drugoga, ono predstavlja njihovu istinu. Bitak za sebe, u svom negativnom odnošenju prema sebi, postavlja sebe kao neko jedno, ono koje je iz sebe isključilo svako određenje. Ovakvo negativno odnošenje, koje iz sebe isključuje drugo, postavlja razliku jednoga od samoga sebe, stoga ono postulira druga – mnoga jedna. Jedno kao kategorija misaono postavlja mnoga jedna, koja se međusobno isključuju negativnim odnosom bitka za sebe prema sebi. Uzajamno isključujući odnos mnogih jednih Hegel naziva repulzijom. Upravo zbog mišljenja jednih kao međusobno isključujućih, oni su u množtvu 'istih' jednih obuhvaćeni, tj. uključeni. Svako je jedno isto što i neko drugo jedno, te se tako jedno u repulziji odnosi samo na sebe. Stoga, onoliko koliko su jedna u isključujućem odnosu, toliko su i u objedinjujućem odnosu, kojeg Hegel naziva atrakcijom. 'To samopostavljanje mnogih jednih u-neko-jedno jest atrakcija.'<sup>19</sup> Tako mišljenje jednoga postavlja mnoga jedna koja su u vječnoj potenciji da budu mišljena kao jedinstvo te u konačnici kao jedinstvo jednoga i mnoštva. Jedno uopće nije mislivo bez postavljanja mnogih jednih. Kao i sa svakim pojmom, običan razum ne može domisliti jedinstvo jednoga i mnoštva jer su te odredbe za njega naizgled posve suprotne te time on zapada u nerazrješivi beskonačni progres. Domišljeni bitak za sebe prelazi u kvantitetu, koja time posjeduje vlastite nadidene momente repulzije i atrakcije. Tako atrakcija kao prevladani moment predstavlja kontinuitet kvantiteta ili, drugim riječima, njegovu vječnu moguću podijeljenost. Naprotiv, repulzija kao prevladana misli se kao moment diskretnosti, tj. vječne mogućnosti postavljanja granice na

17 Isto, str. 51.

18 Isto, str. 102.

19 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Nauka Logike 1*. Beograd: BIGZ. 1987. Str. 169.

kvantiteti. 'Kvantiteta je jedinstvo tih momenata, kontinuiteta i diskretnosti, ali ona je to najprije u formi jednoga od njih, kontinuiteta, kao rezultat dijalektike bića za sebe koje se slilo u formu samoj – sebi – jednake neposrednosti. Kvantiteta kao takav jeste taj prosti rezultat, ukoliko taj rezultat još nije svoje momente razvio i postavio ih na sebe. – Kvantiteta ih sadrži prije svega postavljena kao biće za sebe kakvo je ono uistinu.'<sup>20</sup> Čista kvantiteta nema granicu u smislu vanjskog određenja, već samo vlastite očuvane momente, te ti odnosi omogućuju daljnje mišljenje broja i brojevnih odnosa. Hegel kvantitetu kao nadiđeni bitak za sebe razjašnjava i ovako: 'Da diskretnost predstavlja moment u čistom kvantitetu može se izraziti tako, da kvantiteta predstavlja svuda u sebi realnu mogućnost jednoga, ali i obrnuto, da jedno isto tako apsolutno postoji kao nešto kontinuirano.'<sup>21</sup> Ne radi se samo o tome da se jednakim jedinicama koje su lišene kvalitativne određenosti poima kvantitativna vrijednost prostora, vremena i vanjskih objekata, već Hegel sam prostor, vrijeme i materiju navodi kao primjere čistog kvantiteta ili 'stvarnih' apstrakcija. Stoga, porijeklo antinomija beskonačnosti jest kategorija kvantiteta, kao čiste 'izvandrugotnosti'. U drugom sukobu među Kantovim antinomijama, od dviju suprotstavljenih strana jedna čvrsto drži granicu, dok ju druga odgađa do beskonačnosti. Svaka antinomija uopće predstavlja dvije suprotstavljene odredbe. To se za Hegela događa zbog prirode kvantiteta kao kategorije i nemogućnosti mišljenja jedinstva naizgled potpuno oprečnih odredbi – diskretnosti i kvantiteta. 'Ta se antinomija sastoji jedino u tome što se diskretnost mora tvrditi isto kao i kontinuitet. Iz jednostranog tvrđenja diskretnosti dobiva se za princip beskonačna ili apsolutna podijeljenost, dakle nešto što je nedjeljivo; naprotiv, iz jednostranog tvrđenja kontinuiteta dobiva se beskonačna djeljivost.'<sup>22</sup> Analogno tomu, Hegelov komentar ostalih antinomija temelji se na postavljanju granice i težnji da se ona prekorači, drugačije primijenjeno ovisno o predstavi sa kojom su pojmovne odredbe mišljene.

### 3 Razlika Kantovog i Hegelovog poimanja razuma i uma

#### 3.1 Razum i um

Za Kanta, razum je moć čije su mogućnosti povezane u zasebno jedinstvo te se kao takav odnosi na moguće iskustvo. Um je više jedinstvo koje se ne odnosi neposredno na ono empirijsko, već na ono razumsko. U umu se, nasuprot razumu, u čijem se polju nalazi ono empirijsko, iskustveno i uvjetovano, nalazi težnja da raznolikost sinteze svode na ono neuvjetovano. Tako se u umu nalaze ideje koje svoj predmet ne mogu posjedovati empirijski niti ga mogu zateći kao što to može razum. Razum je moć pravila koja se može svesti i na suđenje kao takvo. On nije iskustven niti ovisi o iskustvu u smislu određenja njegove unutarnje logike. 'Čisti se razum potpuno izdvaja ne samo iz svega onoga što je empirijsko, nego čak i iz svake osjetilnosti. On je dakle jedinstvo koje postoji samo za sebe, koje je dovoljno samo sebi i koje se ne da proširiti nikakvim dodacima koji dolaze izvana.'<sup>23</sup> Ipak, imajući vlastito

20 Isto, str. 184.

21 Isto, str. 184.

22 isto, str. 186.

23 Immanuel Kant: Kritika čistoga uma. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske. 1984. Str. 54.

zakonodavstvo, razum itekako ima doticaja sa onim empirijskim kao takvim. Jedinstvo razuma, kao povezana građa, odnosi se neposredno na moguće iskustvo te ga podvodi pod pravila. Zbog toga Kant razum poistovjećuje s moći suđenja: 'Svi su sudovi prema tome funkcije jedinstva među našim predodžbama, jer se umjesto jedne neposredne upotrebljava za spoznaju predmeta jedna viša, koja obuhvaća pod sobom onu i više drugih, pa se time mnogo mogućih spoznaja steže u jednu. No mi sve djelatnosti razuma možemo svesti na sudove, tako da se razum uopće može predstaviti kao moć suđenja.'<sup>24</sup> Naprotiv, um se odnosi na ono razumsko, a nikad izravno na empirijsko te je on u odnosu na razum određen kao moć načela. Važno je uočiti da se spoznaja na temelju načela određuje kao ona pri kojoj '[...] pomoću pojmova u općenitome saznajem ono posebno.'<sup>25</sup> Jedinstvo razuma jedinstvo je mogućeg iskustva, dok se jedinstvo uma ne odnosi ni na kakvo moguće iskustvo, već na svodenje polja razuma na načela. Njegove odredbe nisu zatečene, već izvedbene i u tome se sastoji produktivno svojstvo uma. Tako se u umu koji nadilazi polje čistog razuma nalaze sintetični sudovi o kojima razum ne može reći ništa, s obzirom na njegovo neposredno odnošenje do predmeta. Čisti um daje nam načela koja su, po prethodno napomenutom određenju tog pojma, transcendentna te stoga nikad ne mogu biti adekvatno primijenjena empirijski. Odnoseći se na razumske kategorije i svodeći ih na načela, um može proizvesti sintetična načela *a priori*, koja od onog uvjetovanog vode ka onom neuvjetovanom. Ono što je zajedničko razumu i umu jest njihova logička primjena, koja se ipak u svakome od njih razlikuje. Um sadrži mogućnost posredovanog zaključivanja, isto kao što ga odlikuje produktivan moment. Razum se razlikuje od uma tako što se odnosi neposredno na ono osjetilno te je time, kako ga Kant postavlja, moć pravila, on nije produktivan. Ova se podjela i razlika odnosi na teorijsku filozofiju, dakle nije riječ o praktičkom umu, već isključivo o teorijskoj spoznaji.

Kod Hegela je u bitnome očuvan odnos razuma i uma u vidu neposrednosti i posredovanja, stajanja i kretanja, te ukočenosti kao držanja zatečene odredbe, u suprotnosti s dinamičnošću čina koji tu odredbu, kao granicu, ima prekoračiti. Stoga, razum i um za Hegela, kao ni za Kanta, nisu potpuno odvojene moći koje jedna s drugom ne bi imale veze, već se one spoznajno mogu i moraju nadopunjavati ukoliko mišljenje ne zastaje na svojem predmetu te ukoliko ono nije sebe–nesvjesno mišljenje. Ipak, za Hegela se razum i um ne razlikuju isključivo po ograničenom sadržaju kojega ima misliti razum ili um, već način mišljenja predmeta uopće može biti razumski i umski. U *Logici*, razlika razuma, negativnog i pozitivnog uma razjašnjena je ovako: 'Razum određuje odredbe i čvrsto ih drži; um je negativan i dijalektičan, jer poništava odredbe razuma; on je pozitivan, jer proizvodi ono opće i u njemu shvaća ono posebno. Kao što se razum shvaća kao nešto uopće odvojeno od uma, tako se obično i dijalektički um shvaća kao nešto odvojeno od pozitivnog uma. Ali u svojoj istini um je duh, koji je viši od oba, razumni um ili umni razum.'<sup>26</sup> U ovome određenju razuma i uma očuvano je Kantovo poimanje razuma kao neposrednog, kao zakonodavnog i kao onoga koji čvrsto drži vlastitu odredbu, dok je um mišljen kao dinamičan i produktivan te kao onaj koji u općemu, proizvodeći ga, shvaća ono posebno. Prema Hegelu, razumsko mišljenje ukočeno je i ne može misliti suprotne odredbe u jedinstvu. Stoga, za razum proturječje predstavlja puku pogrešku ukoliko se radi o zaključivanju, ili pak nepremostivu prepreku ukoliko se

24 Isto, str. 57.

25 Isto, str. 158.

26 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Nauka Logike 1*. Beograd: BIGZ. 1987. Str. 32.

radi o unutarnjim proturječjima, poput onih koje Kant spominje u antinomijama. Razum počiva na razdvajanju suprotnosti i nemogućnosti da objedini privid njihove apsolutne razdvojenosti, stoga razumsko mišljenje također zapinje na nemogućnosti da misli cjelovito. Razum kao takav nije pogrešan, ili neispravan, već je on nužan preduvjet punine mišljenja, koji je nedostatan jedino ako ga se apsolutizira, to jest ako se zastane na njemu kao na jedinom mogućem ispravnom stupnju mišljenja. Tako mišljen razum, za Hegela nije samo jedan način mišljenja koji se primjenjuje u logici pri poimanju čistih mislenih formi, već je on moguć pri mišljenju svakog mogućeg predmeta. Tako se posljedice razumskog mišljenja mogu vidjeti u mnogim dijelovima filozofije, kao i izvan nje. Jasno je to izvedeno u *Logici*, u kojoj Hegel odmah na početku opisuje logiku i njezinu sestru metafiziku kao ispražnjene skelete koji se formalno predaju i čije se odredbe nepovezano i sumarno navode bez međusobnog odnosa. Još jedan od primjera razumske apstrakcije Hegel kritizira u *Filozofiji religije*. Odvajajući svjetovnu i religijsku stranu, običan razum primjenjuje se na ono svjetovno i konačno. Napravivši apstrakciju od boga, uviđa se da njemu ne pristaju nikakve konačne odredbe te ga se na taj način potpuno ispražnjava i on ostaje nešto neizrecivo. O utjecaju razumskog mišljenja na filozofiju: ‘Međutim, filozofijom je ovladao razum koji reflektira. Treba točno znati što znači ovaj izraz koji se inače često upotrebljava kao prava riječ: pod njim uopće treba podrazumijevati razum koji apstrahira i time razdvaja, koji uporno ostaje u svojim razdvajanjima. U odnosu prema umu on se ponaša kao običan ljudski razum, ističući pri tom svoje shvaćanje da istina počiva na čulnoj realnosti, da su misli samo misli u tom smislu što im tek čulno opažanje da je sadržinu i realitet, a da um, ukoliko ostaje po sebi i za sebe, proizvodi samo maštarije. U tome odricanju uma od sebe samoga gubi se pojam istine, um se ograničava na to da saznaje jedino subjektivnu istinu, jedino pojavu, samo nešto čemu ne odgovara priroda same stvari; znanje je svedeno na mnijenje.’<sup>27</sup> U ovome se također vidi ono što Hegel označava kao kobnu posljedicu onih koji su Kantovu filozofiju popularizirali kao opće mnijenje - da razum ima utemeljenost jer je uperen na ‘realitet’, a da um samo srlja i tetura kroz svoje prazne ideje. Opreka koja je nastala između razuma i uma, te um koji je okaljani beskorisnošću i bespredmetnošću za Hegela moraju biti prevladani. Razum kao usko povezan sa stvarnošću u empirijskom smislu dovodi do još jednoga vida tog pojma kod Hegela. Hegel pod razumom ne podrazumijeva samo jedan spoznajni stupanj pri konkretnoj filozofijskoj znanosti, već on pod njime razumijeva i jednu vrstu duha. Takav vid razuma ima svoju društveno-povijesnu primjenu u kontekstu općeg mnijenja i uvaženih pretpostavki nekoga vremena. Takav pojam razuma kod Kanta ne nalazimo. ‘Svaki filozof ide dalje nego zdravi ljudski razum; jer to što se nazivlje zdravi ljudski razum nije filozofija nego često nezdravi razum... To je ustvari način mišljenja nekoga vremena u kojemu su sadržane pretpostavke toga vremena. Zdravim ljudskim razumom vladaju određena mišljenja, a da on toga uopće nije svjestan.’<sup>28</sup> Sličnost i razlika razuma i uma ključna je za razumijevanje antinomija samih, kao i Hegelove kritike dokazivanja teze i antiteze svake pojedine antinomije.

27 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Nauka Logike 1*. Beograd: BIGZ. 1987. Str. 48.

28 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*

### 3.2 Razlika poimanja iskustva za Kanta i Hegela – Kriterij istinitosti u odnosu pojma i iskustva

Smatram kako je prije izlaganja samih antinomija potrebno istaknuti razliku između Kanta i Hegela po pitanju odnosa pojma i iskustva. Za Kanta su pojmovi prazni bez zorova, pojam koji svoj predmet ne može naći u iskustvu ostaje prazan. Transcendentalne ideje ne mogu imati potvrdu u iskustvu jer se odnose na ono što u samom iskustvu ne može biti zatečeno. Nedostatak njihove iskustvene primjenjivosti određuje te ideje kao nepotvrdive. Kada bi one mogle imati iskustvenu potkrepu, tada bi one bile ispravne, tj. imale bi sadržaj na kojega se mogu odnositi izvan njih samih. No, tada one ne bi dovodile do transcendentnih načela jer u sebi posjeduju težnju ka izlaženju iz granica mogućeg iskustva, te uopće ne bi više bile ideje u Kantovom smislu te riječi. Tako za Kanta ideja boga ima isključivo onaj sadržaj koji je um sam izveo iz razuma, ali ona nema nikakav empirijski sadržaj. Ovdje se jasno vidi kako je pri toj ideji forma isto što i sadržaj, zato što se ta ideja ne može misliti niti odnositi na nešto empirijski 'stvarno'. Naprotiv, za Hegela upravo iz tog razloga uvjet ispravnosti pojma nije njegova empirijska primjenjivost, ili slaganje pojma s nečime izvan njega, već je i iskustvo, koje se naizgled čini potpuno neposredno, pojmovno strukturirano. Za Kanta, iskustvo ne može biti neposredno u drugome smislu. Naime, ono što nam je dano u iskustvu može biti primljeno u svijest samo kao pojava, tj. onako kako je ta svijest može primiti. Utoliko se nikada ne radi o stvari kao takvoj, već o znanju o stvari, koje je samo 'za nas'. Tako kod Hegela nećemo naići na 'prazne' pojmove ukoliko nemaju iskustveni predmet, već na prazne pojmove ukoliko su apstraktni u smislu određenja. Za Hegela se tako ideja boga ne može predočavati, upravo zato jer je ona ideja, a ne stvar ili puko biće. Ukoliko se ona hoće predočavati, to se može učiniti jedino tako da se sama ideja, koja je po sebi ono neuvjetovano, svede na nešto konačno. To znači svesti ideju boga na puku stvar, tj. zaustaviti mišljenje i ne dozvoliti mu da domisli ono što se jedino mišljenjem, a ne predočavanjem ili osjetilnim predstavljanjem, može obuhvatiti. Pojednostavljeno se može reći kako Kant postavlja strože spoznajne granice između iskustva i pojma, dok se za Hegela od početka radi o misaonim granicama, koje mogu biti postavljene i zaustavljene jedino tamo gdje mišljenje koje ih misli nije u potpunosti sebe osvijestilo. Stoga, misaona stanka na onom osjetilnom ima vrijednost samo ukoliko nastavi kretanje duha. Prema Kantu, iskustvo je organizirano razumskim kategorijama te je u iskustvu moguće razabrati ono nužno i izvjesno, pri čemu ono samo nije iskustvenog podrijetla. Iskustvo kao takvo ne nosi nikakvu unutrašnju nužnost i uređenost, već to čine načela koja o iskustvu ne ovise. U jednom trenutku čini se kao da Kant smatra iskustvo pasivnim: 'Iskustvo je bez sumnje prvi produkt, koji naš razum proizvodi, obrađujući sirovu građu osjetilnih osjeta.'<sup>29</sup> Iz ovoga slijedi da iskustvo po sebi nije ništa drugo nego misaono posredovanje i organiziranje neobuzdanih empirijskih podražaja. Iskustvo je neodređeno, a ukoliko je o njemu riječ uvijek je riječ i o posredovanom iskustvu. Na drugome pak mjestu čini se kako Kant ipak zadržava nešto poput neposrednog iskustva koje je aktivno, tj. iz kojega nešto slijedi u odnosu na samo mišljenje: 'Iskustvo nam doduše kazuje, što jest, ali nam ne kaže da to nužno mora biti tako, a ne drugačije. Upravo zato nam ono i ne daje prave općenitosti, pa se njime um koji je tako željan ove vrste spoznaja, više podražuje nego zadovoljava.'<sup>30</sup>

29 Immanuel Kant: *Kritika čistoga uma*. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske. 1984. Str. 24.

30 Isto, str. 24.

Dakle, ovdje se ostavlja svojstvo iskustva prema kojem nam ono nešto govori. Pitanje koje Hegel postavlja u *Logici* odnosi se na kriterij istinitosti samih ideja. Ako je iskustvo, po ranije napomenutom određenju, ‘prvi produkt’ koji naš razum proizvodi, zašto su onda ideje uma neispravne ako nemaju svoj predmet empirijski? Naime, ni iskustvo ne daje zakonodavstvo razumu, već obrnuto, razum iskustvu, a ako je to tako, nema razloga zašto bi umna kategorija bila neispravna uzevši u obzir njenu empirijsku neprimjenjivost, imajući na umu da ni razumska kategorija nije kao takva iskustvenog porijekla, niti može imati vlastiti pojam izvan sebe same. Ipak, mora se imati u vidu da to što ideje nemaju svoj iskustveni primjer za Kanta ne znači da su one samo puke umotvorine koje treba odbaciti ili koje nigdje ne dovode. Njegova namjera nije ovdje osporiti i relativizirati najviše pojmove koje ljudski um može misliti, već ukazati na oprez i nužnost samokritičnosti pri spoznavanju tih ideja i njihovog podrijetla te kasnije izvesti praktičko djelovanje iz mišljenja samih tih ideja. Kant jasno postavlja da kategorija bez empirijskog sadržaja nije ništa drugo nego prazna struktura te obrnuto, da je ono osjetilno bez kategorije u užem, i pojma u širem smislu, gotovo ništavno. Ali, usprkos tome, čini se da u tom odnosu ipak prevladava iskustvo, kao ono na što se pojam odnosi i kao ono koje, u konačnici, pojmu daje istinitost. No, ukoliko iskustvo pojmom prema prethodnom određenju<sup>31</sup> kao prvi produkt razuma, i prema onome nakon njega – da je ono gotovo ništavno ili slijepo bez pojma, utoliko ispada da pojam nije preslika ili prazan kalup koji je točan onda kada u njega figurativno rečeno ‘stane’ vanjski objekt, već da je upravo pojam onaj koji omogućava iskustvo te onaj koji proizvodi iskustvo. Ako sada shvatimo iskustvo kao proizvod pojma, tj. kao pojam sam, onda nema razloga zašto bismo davali prevlast razumskim, a ne umskim kategorijama, u vidu spoznaje ili mogućnosti suđenja o njima. Na to ću pitanje pokušati odgovoriti nakon izlaganja samih antinomija čistoga uma. To nas dovodi to Hegelove pozicije, za koju se ipak čini da, u odnosu na Kanta, intenzivnije tvrdi jedinstvo bitka i mišljenja. Hegel u najranijim mjestima *Fenomenologije duha*, pri razmatranju odnosa svijesti i njenoga predmeta, piše: ‘Samo upravo u tome što ona uopće za neki predmet zna, postoji već razlika, da joj je nešto po sebi, a drugi pak moment znanje ili bitak predmeta za svijest. Na tom razlikovanju koje je postojeće počiva ispitivanje. Ne odgovara li oboje sebi u tom uspoređivanju, čini se da svijest tada mora mijenjati svoje znanje, kako bi ga učinila primjerenim predmetu; ali u promjeni znanja mijenja joj se zapravo i sam predmet, jer postojeće znanje bijaše bitno neko znanje o predmetu; sa znanjem postaje i predmet drugačiji, jer je on bitno pripadao tom znanju. Svijesti se prema tome događa da ono što joj prethodno bijaše ono po sebi, nije po sebi, ili da ono samo za nju bijaše po sebi.’<sup>32</sup> Drugim riječima, pri spoznavanju je uvijek riječ samo o svijesti i njenoj djelatnosti, onoga izvan ili onkraj svijesti uopće nema. Pojam iskustva tako je za Hegela bitno drugačiji: ‘To dijalektičko kretanje što ga svijest provodi na samoj, kako na svom znanju, tako i na svom predmetu, ukoliko joj odatle proizlazi novi istiniti predmet, zapravo je ono što se naziva iskustvo.’<sup>33</sup> U tom smislu pojam i iskustvo za Hegela nisu i ne mogu biti odvojeni, niti je nešto poput neposrednog iskustva uopće moguće, već, ukoliko je uopće riječ o iskustvu, ono mora biti pojmovne naravi. ‘Svijest zna nešto, taj je predmet bit ili ono po sebi; predmet je pak i za svijest ono po sebi; time ulazi dvoznačnost tog istinitoga. Vidimo kako sad svijest ima dva predmeta, jedan je ono prvo po sebi, drugi pak ono drugo po sebi koje je za nju. Čini se da je ovaj drugi ponajprije samo refleksija svijesti u samu sebe, dakle

31 Citat pod fusnotom 29.

32 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Fenomenologija duha*. Zagreb: Naprijed. 1987. Str. 62.

33 Isto, str. 62.

predstavljanje ne nekog predmeta, nego samo svog znanja o onom prvom. Samo kao što je prije bilo pokazano, mijenja joj se pritom prvi predmet; on prestaje da bude ono po sebi i pretvara se za nju u takav predmet koji je samo za nju ono po sebi; tako pak nastaje ovo: to po sebi koje je za nju, ono istinito, a to pak znači da je to bit ili njezin predmet. Taj novi predmet sadrži ništavnost prvoga, on je o njemu stečeno iskustvo.<sup>34</sup> Nakon izlaganja antinomija nužno će biti osvrnuti se iznova na 1) Kantovo poimanje ideja kao (ne)istinitih, što smo u ovome poglavlju napomenuli i na 2) Hegelovo poimanje ideja u odnosu na iskustvo.

## 4 Antinomije

### 4.1 Sporovi transcendentálnih ideja

#### 4.1.1 Prvi sukob

Teza prvog sukoba glasi: Svijet ima svoj početak u vremenu, a s obzirom na prostor također je ograničen granicama. Kant na početku dokazivanja kao pretpostavku uvodi suprotnosti zaključka, dakle pretpostavlja se da svijet nema početka u vremenu. Kant ovdje izlaže kako je u tom slučaju do svakog trenutka u sadašnjosti protekla 'jedna' vječnost. Tako bi nužno postojao beskonačan broj tih nizova, koji su konačni zbog svoje granice u sadašnjosti te se mora pretpostaviti da svijet ima svoj početak po vremenu. Beskonačan niz ne može biti dovršen, stoga je nužno zaključiti da svijet ima vremenski početak. Drugi dio dokaza odnosi se na prostor i granicu prostora te ga Kant dokazuje ovako: pretpostavimo da je svijet beskonačna cjelina stvari koje postoje u istom vremenu. Mi ne možemo zamisliti cjelinu bez da je ona sinteza dijelova, stoga se svijet kao beskonačna cjelina ne može misliti kao dovršena sinteza dijelova. Beskonačnost, koju Kant shvaća kao neodgodivu nedovršenost, ne možemo misliti kao završenu sintezu. Zato svijet mora biti konačan, tj. imati granice. Antiteza prvog sukoba glasi: svijet nema početka i granica u prostoru, nego je beskonačan kako u pogledu vremena, tako i prostora. Početna pretpostavka također je suprotna tezi. Početak, kaže Kant, znači egzistencija neke stvari kojoj prethodi neko vrijeme u kojoj ta stvar nije postojala. Tako početak svijeta postavlja vrijeme u kojemu svijet nije postojao. U praznom vremenu ili 'prije' svijeta nije moguće da išta postane, a prema tome ni svijet. Stoga svijet mora oduvijek biti, i nije uopće nastao. Svijet, kaže Kant, zaista može u sebi sadržavati neki niz stvari, ali sam svijet nije dio nikakvog kauzalnog niza te je on neuvjetovan. Po pitanju prostora, dokaz glasi: ukoliko svijet ima prostorne granice, utoliko se on nalazi u nekom praznom prostoru koji nije ograničen. To postavlja odnos između svijeta i bezgraničnog praznog prostora, a takav je odnos prema ničemu. Takav odnos, kao i takva ograničenost jest ništa, stoga svijet nema prostornih granica te je beskonačno protegnut.

#### 4.1.2 Drugi sukob

Teza glasi: Svaka složena supstancija na svijetu sastoji se od jednostavnih dijelova i ne egzistira uopće ništa osim jednostavnoga ili onoga što je od njega složeno. Ako pretpostavimo da u supstancijama koje su složene nema prostih dijelova, onda bi, ukoliko se iz njih misaono može ukloniti složenost, preostalo ništa, a to znači da ne bi bila dana nikakva supstancija. Iz toga slijedi da je ili nemoguće iz misli ukloniti složenost kao misaono određenje supstancije, ili poslije ukidanje tog određenja mora preostati ono jednostavno samo. Nakon toga se poteškoća koja se javlja pri ukidanju složenosti iz misli opravdava time što se u zagradama navodi stav da je složenost supstancijama '[...] jedna njihova slučajna relacija, bez koje one moraju postojati kao samostalna postojana bića.' Ovdje se dakle potpuno sporedno u zagradama uvodi pretpostavka kojom se zapravo neposredno tvrdi dokaz, bez obzira na prethodni tautološki iskaz. Tako se na temelju sporedne opaske da je složenost supstancije vanjska odredba, bez koje supstancija mora postojati, 'dokazuje' da je nakon ukidanja složenosti nužno da ostane ono jednostavno. Drugim riječima, ukinuti složenost supstancije ne znači ujedno ukinuti i supstanciju, zato što je složenost slučajna odredba vanjske refleksije, a ne svojstvo supstancije po sebi. Stoga, ukidanje složenosti znači ostajanje bez onog pretpostavljenog, koje u preostalom slučaju ne možemo misliti drugačije nego kao jednostavno. Nadalje, u rezultatu se opet ponavlja ranije uvedena pretpostavka o složenosti kao slučajnoj odredbi supstancije. 'Iz toga izlazi neposredno da su stvari u svijetu sve skupa prosta bića, da je složenost samo jedno vanjsko stanje njihovo [...]'<sup>35</sup> U primjedbi tezi drugoj antinomiji Kant ističe kako se zaključak koji slijedi sa složenog na jednostavno tiče samo onih stvari koje postoje samostalno za sebe same. On se tako ne tiče prostora i vremena, jer su oni apriorne forme zora koje nisu nekakvi empirijski, po sebi postojeći objekti.

Antiteza glasi: Ni jedna se stvar na svijetu ne sastoji od jednostavnih dijelova i ne egzistira uopće ništa jednostavno u njemu. Ukoliko pretpostavimo da se jedna složena stvar (supstancija) sastoji iz prostih dijelova, onda se prostor u kojemu se ona nalazi mora sastojati iz onoliko dijelova iz koliko se dijelova sastoji ona složena stvar koja ga zauzima. (Nameće se pitanje je li ovdje prostor shvaćen kao biće umjesto kao apriorna forma zora?) Prostor se ipak, zbog toga što je *totum*, a ne *compositum*, ne sastoji iz dijelova, već iz prostora samog. Ukoliko je *compositum*, on je *compositum ideale*, a ne *compositum reale*. Stoga, svaki dio onoga što je složenog mora zauzimati jedan prostor. Prva pretpostavka uvodi složenu stvar koja je složena tako da se sastoji od onog jednostavnog, na temelju toga Kant dalje zaključuje da ono jednostavno zauzima prostor. Svako realno koje zauzima neki prostor sadrži u sebi raznolikost, tj. izvandrugotnost dijelova, ali ti dijelovi ne mogu biti akcidencije, već supstancije. Zašto? Kant ponovo u zagradama navodi pretpostavku koja kao da je samorazumljiva: akcidencije ne mogu biti jedna izvan druge bez supstancija. Na temelju toga slijedi zaključak da je ono jednostavno sastavljeno iz supstancija, što proturječi pretpostavci i složenosti iz jednostavnoga. Drugi dio antiteze odnosi se na apriorno odbacivanje mogućnosti empirijskog doživljavanja onoga jednostavnoga. Apsolutna jednostavnost, poput monasa, samo je ideja koja ne može imati uporište objektiviteta. Ona je ekspozicija pojava bez primjene i predmeta. Čulni svijet se mora poimati kao spoj svih mogućih iskustava, tako je nemoguće da u njemu iskustveno bude dana apsolutna jednostavnost.

### 4.1.3 Treći sukob

Teza glasi: Kauzalitet prema zakonima prirode nije jedini iz kojega se mogu izvesti cjelokupne pojave svijeta; nužno je da se za njihovo objašnjenje prihvati još jedan kauzalitet pomoću slobode. Ako pretpostavimo da ne postoji nikakav kauzalitet osim onoga koji se događa na osnovu zakona prirode, tada svako stanje izlazi iz svojega uzroka. Takav odnos sačinjava beskonačan niz stanja koja slijede jedna iz drugih. S obzirom na to da uzrok prethodi svakom učinku, postoje samo subalterni počeci, a ne neki apsolutni prapočetak. Ne postoji dakle jedinstvo uzroka koji postaju jedni iz drugih. Ipak, prirodni zakoni upravo se sastoje od apriorne uzročnosti. Zbog toga što cijeli niz uzroka i učinaka mora biti nešto uzrokovano, ne možemo takav kauzalitet usvojiti kao jedini. Ako se regres odgađa *ad infinitum*, onda je potreban uzrok samog regresa kojeg nazivamo apsolutnim uzrokom, tj. transcendentalnom slobodom koja može otpočeti kauzalni progres *ad indefinitum*. Ako imamo niz A-B-C-D-E-F-G-H-... pri kojemu B slijedi iz A, C iz B itd., onda ili postoji dovršeni početak svih uvjeta ili postoji više početaka kauzalnih nizova.

Antiteza glasi: Nema slobode, nego se sve na svijetu događa samo prema zakonima prirode. Ukoliko pretpostavimo da postoji niz koji je *causa sui*, tj. takav da je sam uzrok vlastitog kauzaliteta, utoliko postoji odnos između onoga što je uzrokovano i uzroka, ali se sada taj uzrok mora shvatiti kao ništa. Kada bismo tvrdili da su uz zakone prirode prisutni i zakoni slobode, ograničili bismo slobodu zakonima, čime bismo ju uklopili u svijet te tako ona ne bi bila nikakva sloboda. Priroda i transcendentalna sloboda odnose se kao zakonitost i nezakonitost. Nezakonitost u smislu otpočinjanja jednog niza bez relacije i odnosa prema drugome, a ipak odašiljanje niza u progres *ad indefinitum*. Samo se u prirodi mogu tražiti uzroci i pravila, a ukoliko je nešto lišeno prirode i zakona, ono je lišeno nužnosti, no kad bi se u svijetu, tj. u prirodi pretpostavio niz zakona slobode, on uopće ne bi bio slobodan, već i dalje samo prirodan.

### 4.1.4 Četvrti sukob

Teza glasi: Svijetu pripada nešto što je ili kao njegov dio ili kao njegov uzrok upravo nužno biće. Dokaz ove teze Kant izvodi polazeći od skupa svih pojava koji u sebi sadrži niz promjena. Svaka mijena mora biti uzrokovana te joj prethodi stanje u kojoj ona još nije nastupila. Bez niza promjena, ne bismo imali ni predodžbu vremenskog niza kao uvjeta mogućnosti pojava. Bez obzira na to što je svaka promjena pojedinačna i konačna, ona pretpostavlja nešto što je apsolutno nužno. Ako uopće samo promjena jest, onda je nužno nešto apsolutno neuvjetovano koje ju omogućava. To apsolutno nužno mora također biti dio svijeta. Jer kad bi ono padalo izvan njega, onda bi promjene slijedile iz njega unatoč tome što on nije dio vremena i prostora, a to je nemoguće. Promjene koje slijede moguće su samo na temelju onoga što im prethodi i što ih uvjetuje u svijetu. Zaključak je da se u svijetu nalazi nešto apsolutno nužno, ili kao cijeli svjetski niz, ili samo jedan njegov dio. Drugim riječima, ukoliko razumski konstruiramo regres uzroka, nemoguće je iznenadno iskočiti iz njega, već je taj regres, ukoliko nam ga je namjera dovršiti, jedino moguće dovršiti po pretpostavkama na temelju kojih smo ga početno mislili, dakle čulnih, tj. empirijskih. Kant napominje da se razumska odredba slučajnosti ne može primijeniti i poistovjetiti sa empirijskom slučajnosti. Neopravdano je na temelju promjena u svijetu izvoditi njihovu empiričku slučajnost te u empiričkom nizu uvjeta pretpostaviti čisti kategoriju. Ne možemo preko suprotnih stanja

izvoditi slučajnost, jer je ona razumska apstrakcija. Ako je suprotnost nekog stanja moguća, to ne čini prvo stanje slučajnim zbog njegove ravnopravne mogućnosti, jer se ta stanja nikad ne javljaju istovremeno. Tako je kategorija mogućnosti isključena iz vremena i empirijskog niza i ne može se njome ontologijski baratati.

Antiteza glasi: Ni u svijetu ni izvan njega ne egzistira biće koje je upravo nužno kao njegov uzrok. Ovdje se polazi od definicije svijeta kao onoga u čemu se po njegovoj biti sastoji sukcesivni vremenski slijed pojava i njihovih stanja te, prema tome, apsolutna nužnost ili neuvjetovanost u takvome svijetu predstavlja proturječje. Tako je nemoguće da dio svijeta bude apsolutno nužan ili neuvjetovan. Kada bi apsolutno biće bilo izvan svijeta ono bi započelo svjetski niz po odnosu uzrok – uzrokovano. Prema tome, ono bi samo spalo u svjetski niz kao pripadan početak ili nešto što je dio samoga svijeta, a time ujedno i njegov nužan dio.

## 4.2 Opći pregled svakog sukoba

1. Prvi sukob se može podijeliti na dva ishoda. Ukoliko svijet nema nikakvog vremensko – prostornog početka, utoliko je njegov pojam za nas prevelik. Pojam beskonačnosti sastoji se u regresiji koja ne može biti dovršena, stoga takav pojam svijeta ne može biti obuhvaćen u sintezi. Ako pak svijet ima početak po prostoru i vremenu, tada je njegov pojam za razum premalen u odnosu na nužnu empiričku regresiju. Početak pretpostavlja prethodno vrijeme, dakle zakon empiričke upotrebe razuma nalaže traženje daljnjeg uvjeta svijeta te se ne zadovoljava njegovom dovršenošću.

2. Istu poteškoću domišljanja predmeta nalazimo i kod drugog sukoba. Naime, ukoliko je svaka pojava sačinjena iz beskonačno mnogo dijelova, tada je regresija prevelika za naš pojam. Nadalje, ako dijeljenje zastane kod bilo kojeg člana tada je regresija premala za ono bezuvjetno, imajući u vidu da razum od uvjetovanog želi prijeći na uvjet.

3. Pretpostavimo li da je sve u svijetu neka posljedica prirodnih zakona, tada se postavlja pitanje uzroka samih prirodnih zakona te se s njih zaključuje na princip transcendentalne slobode, tj. niza koji otpočinje bezuzročno. Dakle, beskonačan niz prirodnih uzroka prevelik je za poimanje sinteze svjetskih događaja. S druge strane, ako pretpostavimo stvaranje na temelju slobode, onda je potrebno uskladiti slobodnu produkciju sa prirodnim zakonima, te se u tom slučaju sloboda i njen spontanitet rasplinjuje natrag na prirodne zakone.

4. Apsolutno nužno biće, neovisno o tome misli li se ono kao svijet, neki dio svijeta, ili uzrok svijeta, smješteno je izvan vremena ukoliko je apsolutno nužno i neuvjetovano. No, tada nam ono ne može biti iskustveno dato. Takva je egzistencija prevelika za naš pojam. Ipak, ako je sve u svijetu slučajno, onda je sve što postoji suviše malo za naš pojam, to je stoga što smo uvijek primorani kretati se u lancu uzroka i učinaka *ad infinitum*.

Nužne opozicije ili opreke koje se pri ovim pitanjima moraju moći javiti svakom mogućem mišljenju ne predstavljaju puke logičke opozicije koje se uzajamno isključuju. Kant razlikuje analitičke opozicije i dijalektičke opozicije. Dijalektička opozicija ne jamči uzajamno određivanje ispravnosti stavova zbog toga što ona ne dovodi samo do proturječja, već i tvrdi nešto više. Pri analitičkoj opoziciji ispravnost jednog stava djeluje isključivo do onog drugog.

Na primjer: svijet je po prostoru beskonačan ili nije beskonačan. Ukoliko je teza 'svijet je po prostoru beskonačan' lažna, tada je istinito da svijet nije beskonačan. To je primjer analitičke opozicije. Nasuprot tome, dijalektička opozicija nam ne onemogućava isti ishod: 'svijet je ili konačan ili beskonačan'. Takva tvrdnja omogućava da oba slučaja budu lažna, svijet ne mora biti konačan ili beskonačan, niti se po veličini mora nužno dijeliti samo na te dvije mogućnosti. Svijet je dat u opažaju, a ne u apstraktnom pojmu, stoga on po sebi nije niti konačan niti beskonačan te se radi o logici privida. Za Kanta je potvrda transcendentelnog idealiteta pojava u tome što se pri antinomiji ujedno pokazuje ništavnost ideje u realitetu; ako je svijet cjelina, on je ili konačan ili beskonačan, ali svijet nije cjelina koja postoji po sebi, niti je ona bez nas ikakva cjelina. Pojave uopće nisu ništa po sebi izvan naših predmeta te se tako potvrđuje njihov odnos do realiteta. Time dolazimo do problema odnošenja pojma i iskustva te ispravnosti samih kategorija i ideja. Kant u svezi s idejama piše: 'Mi smo u svim ovim slučajevima kazali da je ideja svijeta ili prevelika ili pak premalena za empirijski regres, dakle za svaki mogući razumski pojam. Zašto se nismo izrazili obratno i kazali da je u prvome slučaju empirijski pojam za ideju uvijek premalen, a u drugome slučaju prevelik i da je prema tome krivica, tako reći, na empirijskome regresu, mjesto što smo optužili kozmologijske ideje da su se premalo ili previše udaljile od svoje svrhe, naime od mogućeg iskustva? Razlog je bio ovaj: moguće je iskustvo ono što našim pojmovima jedino može dati realitet; bez toga je svaki pojam samo ideja bez ikakve istine i odnosa prema nekome predmetu. Stoga je mogući empirijski pojam bio mjerilo prema kojemu se morala prosuditi ideja, je li posrijedi samo ideja i mišljevinu, ili nalazi li u svijetu svoj predmet.'<sup>36</sup> Drugim riječima, realnost ima primat nad pojmovima i njihovo se opravdanje mora moći neposredno svesti na realitet, inače pojam jest prazna ideja – umotvorina. Realitet za Kanta ne znači stvari izvan nas, niti svijet kakav je po sebi dan, jer takav nam ne može biti dan ni u kakvom obliku. Ono što nam je dano posredovano je i konstruirano načelima osjetilnosti i spoznajnim moćima. Ovo se dakle tiče prethodno spomenute primjedbe da Kant na nekoj razini još uvijek podrazumijeva slaganje pojma i realiteta kao kriterij istinitosti, unatoč tome što sam realitet nije 'danost', već posredovanost. U tom kontekstu trebamo se vratiti na također prethodno spomenut Hegelov pojam iskustva te prijeći na Hegelov komentar samih antinomija.

## 5 Hegelov komentar na Kantove antinomije čistoga uma

U *Logici*, Hegel na nekoliko mjesta pokušava dijalektički odgovoriti na pitanja koja nas dovode do antinomija čistog uma, kao i ispraviti Kantove dokaze u kojima pronalazi greške u dokazivanju. Ovdje nas zanima Hegelov komentar ovih dokaza, a bavimo se samo onim antinomijama koje Hegel neposredno spominje u *Logici*. Hegelu nije stalo do toga da dokazivanje antinomija naprosto pobije ili isključi, već da ih domisli do kraja. Dakle, radi se o traženju onog istinitog, a ne formalnom pobijanju. 'Te Kantove antinomije će uvijek ostati važan dio kritičke filozofije; one su, prije svega, prouzrokovale slom ranije metafizike i mogu se smatrati jednim od glavnih prijelaza u noviju filozofiju, pošto su naročito one pripomogle da se dođe do uvjerenja o ništavnosti kategorija konačnosti u pogledu sadržine, - što predstavlja pravilniji put nego što je formalni put subjektivnog idealizma, po kome je njihov

nedostatak navodno jedino to što su subjektivne, a ne to što one jesu same po sebi.<sup>37</sup> Ipak se, unatoč vrijednosti problema koji se nalazi u antinomijama one moraju kritizirati, a po najprije zbog njihove proizvoljne postavljenosti i prividnog dokazivanja: ‘Međutim, uz svu njegovu veliku zaslugu, Kantovo prikazivanje antinomija je vrlo nesavršeno; ono je djelomično u samom sebi dosadno i nategnuto, djelomično je pogrešno u pogledu svoga rezultata koji pretpostavlja da saznanje nema drugih formi mišljenja osim konačnih kategorija. – Ove antinomije zaslužuju da se u oba pogleda podvrgnu kritici, čime će se ne samo bliže osvijetliti njihovo stanovište i metoda, već će se isto tako glavna točka do koje je stalo osloboditi one nekorisne forme u koju je ona silom uvučena.’<sup>38</sup> Jedan od glavnih problema ovih dokaza, prema Hegelu, sastoji se u tome što se unutarnje i nužno proturječje ne može niti dobiti niti razriješiti pomoću vanjskih – osjetilno konkretnih odredbi, već samo pomoću onoga što upravo te odredbe same sačinjava i proizvodi kao konkretne, dakle iz pojma kao takvog. U svakoj se antinomiji opreke odnose na isti pojam, koji je pomiješana logička forma sa vremensko prostornim odredbama. Ono što je interesantno je upravo to da su za Kanta, kao što je u prethodnom poglavlju rečeno, nužna proturječja na koja nailazi svaki um, dok je za Hegela cijela građa misli negativitet kojeg proturječje potiče na kretanje. Svaka logička forma inherentno je proturječna, ona ne može biti apsolutna, stoga iziskuje drugo. Zato Hegel kaže da bi se uopće trebalo postaviti onoliko antinomija koliko ima samih pojmovnih odredbi. Nemogućnost domišljanja ovih odredbi ujedno je nemogućnost da ih se shvati dovoljno spekulativno, a spekulativno misliti za Hegela znači: ‘[...] rastvarati nešto zbiljsko i to suprotstavljati tako da su razlike suprotstavljene po misaonim odredbama, a predmet se shvaća kao jedinstvo ovoga. Naš zor ima pred sobom cjelinu predmeta, naša refleksija razlikuje, shvaća različite strane, spoznaje neku mnogolikost u njima i razdvaja ih. Kod tih razlika refleksija ne zadržava njihovo jedinstvo, jednom zaboravlja cjelinu, drugi put razlike, a kada ih ima pred sobom oboje, tada pak od predmeta odvaja svojstva i oboje postavlja tako da ono u čemu su oni jedno postaje nečim trećim, koje je različito od predmeta i od svojstava.’<sup>39</sup> Tako je i spekulativno filozofija, kao ono što nužno slijedi iz spekulativnog mišljenja: ‘[...] svijest ideje, tako da se sve shvaća kao ideja; a ideja je ono istinsko u misli, ne u pukom zoru ili predodžbi. Ono istinsko u misli pobliže je to da je ona konkretna, da je u sebi razdvojena, i to tako da su dvije strane razdvojenoga suprotstavljene misaone odredbe, a ideja se mora shvatiti kao njihovo jedinstvo.’<sup>40</sup> Tako se sada razum, koji je ranije uspoređen po sličnostima i razlikama za Kanta i Hegela, primjenjuje i na mišljenje kozmologijskih ideja te se za Hegela radi o tome da upravo razum nikada ne može misliti dvije suprotstavljene odredbe kao jedinstvo, o čemu se zapravo uvijek mora voditi računa ukoliko se hoće misliti spekulativno. Iz rečenog vidimo da je rješenje svake antinomije da se između prividnih opreka uoči jedinstvo te da se to jedinstvo spozna u njegovoj čistoj logičkoj formi, a ne pod pretpostavkom spojenosti sa empirijskim pojedinostima. Hegel piše: ‘Pravo rješenje antinomija može se sastojati jedino u tome što dvije odredbe, pošto su suprotne i nužne za jedan te isti pojam, ne mogu važiti u njihovoj jednostranosti, svaka za sebe, već što se njihova istina sastoji samo u njihovoj prevaziđenosti, u jedinstvu njihovog pojma.’<sup>41</sup>

37 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Nauka Logike 1*. Beograd: BIGZ. 1987. Str. 187.

38 Isto, str. 186.

39 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Predavanja o filozofiji religije*. Zagreb: Breza. 2009. Str. 36.

40 Isto, str. 36.

41 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Nauka Logike 1*. Beograd: BIGZ. 1987. Str. 188.

## 5.1 Drugi sukob

Prva antinomija na koju se Hegel osvrće jest drugi sukob u Kantovoj *Kritici čistoga uma*. Tezu ćemo ovdje ponoviti kako bi lakše pratili osvrt: ‘Svaka složena supstancija na svijetu sastoji se od jednostavnih dijelova i ne egzistira uopće ništa osim jednostavnoga ili onoga što je od njega složeno.’<sup>42</sup> Ono što je ovdje suprotstavljeno odredbe su složenosti i jednostavnosti ili prostosti. Prethodno spomenuta antinomija, tj. nužno proturječje, ima svoje podrijetlo u mišljenju, tj. pojmu te je tako nedostatno tvrditi da je izvor antinomije u ‘svakoj složenoj supstanciji u svijetu’ kada se to određenje ne odnosi na ništa drugo nego na način opažanja stvari. Opažanja kao takva nisu izvor samih antinomija, stoga se ista antinomija mogla javiti pri mišljenju vremena ili prostora. Hegel govori da su ovdje čak i opreke pogrešno suprotstavljene jer se u tezi umjesto o kontinuitetu govori o *compositu*, što samu tezu čini tautološkom: ‘Da ono što je složeno nije po sebi i za sebe ono što je jedno već je samo jedna vanjska povezanost i sastoji se iz drugoga, to je njegova neposredna odredba. Stoga je tautološki reći da se ono što je složeno sastoji iz onoga što je prosto.’<sup>43</sup> Teza se nadalje dokazuje pretpostavkom da se složene supstancije ne sastoje iz jednostavnih dijelova, dakle radi se o čistoj složenosti. Kada bi se potom u mislima ukinula svaka složenost, ne bi preostalo ništa jer smo pošli od pretpostavke da imamo supstancije koje su složene bez jednostavnoga. Takav je zaključak apsolutno točan, ali je prema Hegelu i apsolutno nepotreban jer je bjelodano da ukoliko postoji isključivo ono složeno, koje se potom u mislima ukine, preostaje ništa. Zato Hegel piše da se sama teza mogla početi dokazivati bez ove prethodne tautologije. U tom slučaju, ili bi bilo nemoguće ukinuti svaku složenost u mislima, ili bi poslije ukidanja te složenosti moralo ostati ono jednostavno. Nadalje, piše Kant, u prvom slučaju se ono složeno ne bi sastojalo iz supstancija te u zagradu uvodi pretpostavku koja se podrazumijeva kao evidentna – da je kod složenosti samo slučajna relacija supstancija te da one moraju postojati neovisno o tom vanjskom određenju. To što je u zagradi navedeno kao bjelodano poništava pretpostavku te je nužno zaključiti drugi slučaj, pri kojemu se ono supstancijalno složeno sastoji od onog jednostavnog. Hegel za ovu pretpostavku tvrdi da neposredno ukida dokazivanje zato što tvrdi da je složenost slučajna, a potom izvodi ono jednostavno kao nužno. Problem je ovdje upravo to što nužnost onog jednostavnog ovisi o slučajnosti složenoga, koje je isključivo pretpostavljeno. Drugim riječima, Hegel govori kako se teza mogla jednostavnije izreći tvrdnjom bez obilaznog privida dokazivanja - ukoliko pretpostavimo supstancije koje su isključivo složene, a čija se složenost može misaono ukinuti, onda, ukoliko je složenost njihova vanjska odredba (Kant je na ovome mjestu tu slučajnost postavio kao evidentnu), te supstancije moraju preostati jer smo ih također pretpostavili i jer postoje za sebe. Dakle, ono nešto što nazivamo supstancijom mora preostati i biti jednostavno. Iz ovoga se vidi da je zaključivanje zaobilazno i suvišno te da u konačnici ne dokazuje ništa uvjerljivo. Hegel također uočava kako je u zaključku koji glasi da je sve u svijetu jednostavno, a da je složenost jedno ‘vanjsko stanje’ te da um mora misliti supstancije kao prosta bića, pretpostavka koja je malo prije uvedena, postavljena kao posljedica. Iz prethodnoga ne slijedi da je sve u svijetu jednostavno biće, niti slijedi da um mora misliti supstancije kao proste, već je ta slučajna složenost prebačena iz argumenata u dokaz. Na dokaz teze Hegel komentira: ‘Kant snažno protestira da on u proturječnim stavovima antinomija ne teži za opsjenama da bi izveo, recimo (kao što se obično kaže),

42 Immanuel Kant: *Kritika čistoga uma*. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske. 1984. Str. 212.

43 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Nauka Logike 1*. Beograd: BIGZ. 1987. Str. 188.

neki advokatski dokaz. Ali, razmatrani dokaz se ne može toliko okrivljavati za neko opsjenjivanje koliko za nekorisnu, mučnu usiljenost koja služi jedino tome da se proizvede vanjski oblik nekog dokaza, te da se ne ostavi u njegovoj potpunoj providnosti to da ono što bi trebalo da se pojavi kao zaključak u parentezi predstavlja stožer dokaza i da uopće nema nikakvog dokaza, već da postoji samo jedna pretpostavka.<sup>44</sup>

Antitezi Hegel također pripisuje zaobilaznost i privid dokazivanja. Ona glasi: 'Ni jedna se stvar na svijetu ne sastoji od jednostavnih dijelova i ne egzistira uopće ništa jednostavno u njemu.'<sup>45</sup> Hegel ovaj dokaz ironično naziva 'cijelim gnijezdom pogrešnih postupaka'<sup>46</sup>. Ukoliko pretpostavimo da se supstancija sastoji od prostih dijelova, tada se i prostor u kojemu se ta supstancija nalazi (s obzirom na to da je odnos supstancija moguć samo u prostoru) sastoji od onoliko jednostavnih dijelova koliko ih neko složeno tijelo ima. Sam prostor ipak nije *compositum* već *totum*. Tako svaki dio složene cjeline mora sam zauzimati prostor, pri čemu su dijelovi te cjeline uvijek jednostavni. Kant nastavlja, ako je sada sve realno koje zauzima prostor nešto složeno od međusobno vanjskih dijelova, tada je i ono jednostavno nešto složeno, što je u proturječju sa pretpostavkom da se sve sastoji od prostih dijelova. Ono što prvo uočavamo, a što Hegel kritizira pri ovom dokazu, uvođenje je samog zaključka u proces zaključivanja, a to je tvrdnja s kojom se počinje dokaz. Odmah se na početku dokazivanja pretpostavljaju dvije tvrdnje: 1) da se sve složeno supstancijalno nalazi u prostoru i 2) da se prostor ne sastoji iz jednostavnih dijelova, tj. da nije *compositum*. To su dvije tvrdnje koje se ne izvode, već se neposredno postavljaju i povlače do dokaza. Hegel komentira da je to '[...] direktno tvrđenje koje je učinjeno neposrednim razlogom onoga što se treba dokazati i sa kojim je cjelokupno dokazivanje završilo.'<sup>47</sup> Dokaz se također započinje sa tvrdnjom da je složenost supstancija jedan vanjski odnos koji se samih supstancija ništa ne tiče, ali se ipak ta složenost može očitovati isključivo u prostoru koji se sam ne sastoji od nikakvih jednostavnih dijelova pa je, shodno tomu, sve što zauzima prostor nužno složeno. No, ukoliko je složenost neki vanjski odnos supstancija, onda je i sama prostorost koja omogućava složenost vanjski odnos koji nema nikakve veze sa supstancijama i njihovim složenostima. Iz tog razloga, kaže Hegel, nema smisla postavljati supstancije u prostor. Problem ovdje nastaje u tome što se supstancije unose u prostor te se sa njihove konkretne odredbe složenosti i jednostavnosti prenose na sam prostor. Zato Hegel piše: 'U stvari, ako se antinomija shvati apstraktno, onda se ona odnosi, kao što je napomenuto, na kvantitetu uopće, a prema tome isto tako na prostor i vrijeme.'<sup>48</sup> Hegel kaže kako je Kant ispravno shvatio određenje prostora kao *totuma*, ali je to određenje prostora ubrzo zaboravio, postavivši u njega ne kontinuiranost (što bi bilo određenje kvantitete), već složenost (koja se odnosi na realne dijelove). Tako se ovdje umjesto suprotstavljenih odredbi kvantitete, koje su u konačnici bit ove antinomije, prostoru podmeću dijelovi kao realni sastojci. Hegel dakle zamjera to što je vanjsko, osjetilno opažanje podmetnuto u čistu antinomiju: 'Ako se

44 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Nauka Logike 1*. Beograd: BIGZ. 1987. Str. 190.

45 Immanuel Kant: *Kritika čistoga uma*. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske. 1984. Str. 212.

46 Ironično je jer Hegel namjerno koristi isti izraz kojega je Kant upotrijebio u *Kritici čistoga uma*, komentirajući mogućnost kozmologijskog dokaza boga: „Malo prije sam rekao da se u ovome kozmologijskom argumentu skriva cijelo gnijezdo dijalektičkih preuzetnosti što ga transcendentalna kritika lako može otkriti i razotkriti.“ (Immanuel Kant: *Kritika čistoga uma*. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske. 1984. Str. 279.)

47 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Nauka Logike 1*. Beograd: BIGZ. 1987. Str. 191.

48 Isto, str. 192.

time pod supstancijama podrazumijevaju samo tijela kako ih mi vidimo, pipamo, kušamo itd., onda zapravo nije riječ o onome što one po svome pojmu jesu; radi se samo o onome što se čulno opaža. Prema tome, dokaz antiteze trebalo je ukratko izraziti ovako: cjelokupno iskustvo našega gledanja, pipanja itd. pokazuje nam samo ono što je složeno; čak ni najbolji mikroskopi i najfinija mjerila još nam nisu omogućila da naiđemo na nešto prosto. Prema tome, ni um ne treba da želi da naiđe na nešto prosto.<sup>49</sup> Dakle, rješenje ove antinomije jest u samoj kategoriji kvantiteta, pojmu kao takvom, koji posjeduje dva momenta diskretnosti i kontinuiteta. U tezi se tako tvrdi moment supstancije koji je potpuno diskretan, ono jedno koje je zbiljsko nema nikakve relacije sa kontinuitetom, dok se naprotiv, u antitezi čvrsto drži moment kontinuiteta, tj. vječne mogućnosti prelaženja onog jednog postavljenog u tezi. Radi se upravo o jedinstvu ovih dvaju momenata, a s obzirom na to da se antinomija javlja u čistom pojmu, nije važno radi li se o prostoru, materiji, vremenu, itd. Konkretnije rečeno, prostor je apstrakcija koja ima mogućnost postavljanja bilo koje granice, kao i nadilaženja iste. On je kao čista kvantiteta mirno jedinstvo svojih dvaju momenata. 'Pošto svaka od obiju suprotnih strana sadrži u samoj sebi svoju drugu stranu i nijedna od tih odredaba uzeta za sebe nije istinita, već samo njihovo jedinstvo. To je njihovo istinsko dijalektičko razmatranje, kao i istinski rezultat.'<sup>50</sup>

## 5.2 Prvi sukob

Prvi sukob od četiriju antinomija razmatra i sukobljava granicu i ono neograničeno. Hegel prvo spominje sukob koji se dotiče problema samog kvantiteta, a to je drugi sukob, zbog čega nazivi poglavlja nisu pod imenskim redoslijedom. Nakon razmatranja čistoga kvantiteta, razmatra se sama kvantitativna granica, za koju Hegel kaže da se također mogla jednako tako tražiti u prostoru i vremenu, neovisno o tome jesu li oni odnosi vanjskih objekata ili apriorne forme zora. U ovoj se antinomiji granica i ono neograničeno pripisuju svijetu kao cjelini bića. Teza ima postaviti početak svijeta po vremenu i po prostoru, a dokazivanje također počinje s pretpostavkom suprotnosti koja mora naići na proturječje, kako bi negacija pretpostavljene suprotnosti potvrdila istinitost teze. Ukoliko svijet nema vremenskog početka, piše Kant, tada je do svakog trenutka u sadašnjosti protekla jedna vječnost. Tada je protekao beskonačan niz stanja, koja međusobno slijede jedna za drugima. Uzevši u obzir narav same beskonačnosti koja nije ništa doli ono neograničeno i nedovršeno, nemoguće je na taj način nastaviti beskonačnog niza, već se mora postaviti granica. Što se tiče prostora, Kant piše da je svijet cjelina stvari koje postoje u istom vremenu. Ukoliko pretpostavimo da je on neograničen, tada se uopće ne može misliti kao cjelina jer bi se beskonačno vrijeme u kojemu se stvari nalaze, kao i beskonačan agregat realnih stvari, morali smatrati kao dovršeni, što proturječi samom pojmu beskonačnosti. Pogreška ovog dokaza jest u tome što se granica u vremenu koja se treba dokazati pretpostavlja u drugoj rečenici. Ako pretpostavimo da je do svakog sadašnjeg trenutka protekao beskonačan vremenski period, onda smo toj beskonačnosti postavili granicu koju na kraju trebamo dobiti u dokazu. To je isto kao da smo rekli: ako pretpostavimo da nešto beskonačno ima granicu, onda beskonačnost u svijetu mora imati granicu, tj. ona nije beskonačna. U početku se granica, kao ono što se tek treba dokazati, postavlja kao sadašnji trenutak u vremenu, koji se koristi

49    Isto, str. 193.

50    Isto, str. 193.

kao polazište za postavljanje te granice na početak jednog regresa. Hegel na ovo komentira: ‘Dokazom se postiže samo i jedino to što se u njemu predstavlja kao dati vremenski trenutak ona apsolutna granica koja se tvrdi u tezi, pa taj trenutak neposredno uzima kao savršena, to jest apstraktna točka, - jedna popularna odredba koja se u čulnom predstavljanju lako priznaje kao granica, uslijed čega dopušta da u dokazu važi kao pretpostavka to što je ranije bilo postavljeno kao ono što treba dokazati.’<sup>51</sup>

Antiteza tvrdi nemogućnost realne granice svijeta po vremenu i prostoru. Dokazivanje također počinje od suprotnosti. Svijetu, ako on ima početak u vremenu, prethodi vrijeme u kojemu on nije postojao, tj. prethodi mu prazno vrijeme. Stoga, kako u takvom praznom vremenu, kako piše Kant, nije moguć postanak nikakve stvari, nije mogao nastati ni svijet. Tako je odmah nužno zaključiti da svijet nema granicu po vremenu već da on vremenski naprosto jest. Važno je uočiti kako je ovdje svijet zapravo pojmljen kao apstraktno biće, a prazno vrijeme kao nebiće te se svijet shvaća kao neka stvar koja naprosto ne bi mogla nastati *ex nihilo*. Dokaz se ovdje također unaprijed pretpostavlja. Antiteza tvrdi nemogućnost bezuvjetnog postojanja, tj. nemogućnost apsolutne neuvjetovanosti. Tako se svijet, kao apsolutna uvjetovanost, neposredno negira i pretače u ‘prazno vrijeme’ koje je uvedeno kao ono što svijetu, kao nečemu neuvjetovanome, prethodi. ‘Prema tome, ono što treba dokazati nalazi se u dokazu kao njegova pretpostavka. – Uslov se potom traži dalje u praznom vremenu, što znači isto kao da se on pretpostavlja kao vremenski, a prema tome kao postojanje i kao nešto ograničeno. Uopće je dakle učinjena pretpostavka da svijet kao postojanje, i time tako dalje u beskonačnost.’<sup>52</sup> Za prostornu neograničenost Hegel ima istu primjedbu: „Isti je takav dokaz u pogledu beskonačnosti svijeta u prostoru. Na apagoški se način pretpostavlja konačnost svijeta; ‘ovaj bi se svijet prema tome nalazio u jednom praznom bezgraničnom prostoru i imao bi prema njemu neki odnos; međutim takav jedan odnos svijeta ni prema kakvom predmetu jeste ništa.’“<sup>53</sup> Drugim riječima, pretpostavlja se konačan i ograničen svijet, kojem se suprotstavlja ono neograničeno i prazno, te se nakon toga prelazi na tvrdnju kontinuiranosti svijeta u taj prazan prostor. Slučaj je, kao i sa prethodnom antinomijom koju smo naveli, takav da se ne može misliti jedinstvo ovih odredaba. U tezi se čvrsto drži moment granica kao istinit, a u antitezi se drži mogućnost prelaženja granice kao istinita. Istina, za Hegela, ne može biti ni u jednom od ovih momenata zasebno, a time je rješenje ove antinomije također mišljeno kao jedinstvo tih dvaju momenata. ‘Rješenje ovih antinomija, kao i onih gornjih, jest transcendentalno, to jest sastoji se u tvrđenju idealiteta prostora i vremena kao formi opažaja, - u tom smislu da se svijet sam po sebi ne nalazi u proturječnosti sa sobom, da nije nešto što se ukida, već da samo svijest u svome opažanju i u odnosu opažaja prema razumu i umu predstavlja jedno suštastvo koje proturječi samo sebi.’<sup>54</sup>

51 Isto, str. 230.

52 Isto, str. 231.

53 Isto, str. 231.

54 Isto, str. 232.

## 6 Zaključak

Iz ovog osvrta na Kantove antinomije mogli bismo zaključiti nekoliko stvari. Za Kanta su antinomije nepremostiva proturječja ukoliko se jedna od dviju suprotstavljenih strana treba oglasiti za istinitu. Umske ideje nemaju svoj predmet dan u mogućem iskustvu te stoga opreke ostaju jednako logički važeće, ali ne na način analitičke opozicije, već dijalektičke. Dakle, ne samo da se obije opreke mogu dokazati kao (ne)ispravne, već je moguće da istina antinomije, ukoliko je ima, uopće ne bude smještena između tih dviju opreka. Nužnost dakle ne pada u isključan odnos teze i antiteze, već istina može biti i nešto treće. Za Kanta se razum odnosi neposredno do onoga što mu je dano u iskustvu prema apriornim formama zora te ga konstruira prema apriornim i nužnim zakonima razuma. Um se naknadno odnosi na razum te tek iz njega izvodi načela, tj. svodi empirijsku raznolikost posredovanu razumom na načela. Um tako nikad ne dopire do iskustva samog, već se uvijek tiče samo razuma. On je također produktivniji od razuma, no on i dalje ne stvara ideje u apsolutnom smislu, već samo razumske kategorije prazni njihovog danog sadržaja i ono uvjetovano u njima vodi ka onom neuvjetovanom. Za Hegela je razlika razuma i uma očuvana, ali uvijek u odnosu na pojam, a ne iskustvo. Razum jest neposredan, no ono neposredno se mora uzdići do posredovanosti kako bi se domislilo. Stoga je razum samo jedan stupanj mišljenja koji je nužan, ali nipošto dovoljan za istinito mišljenje. Tako je probleme antinomija nužno misliti umski, a ne zastati na negativnom momentu smjenjivanja međusobno isključujućih odredbi. Prema Hegelu, opreke koje se javljaju pri mišljenju kozmologijskih ideja svoje podrijetlo nemaju u iskustvu niti izvor antinomija mogu biti čulne predstave, već pojmovne odredbe koje te predstave omogućuju kao mislive. Hegel stoga inzistira da se one kao čiste antinomije domisle u čistome pojmu, a ne u zoru i predodžbi. Domišljanje antinomija ujedno znači mišljenje proturječja, tj. uviđanje jedinstva dviju naizgled suprotnih odredbi. Razumu je to neprihvatljivo i uopće nemoguće te je stoga antinomije čistoga uma moguće istinski riješiti jedino umskim mišljenjem – spekulacijom koja se sama u sebi razvija i misli te koja ne ostavlja nespoznatljivi zaostatak kao ni bilo kakav jaz između mišljenja i bitka.

# NELAGODNOST U SLOBODI

LUKA MAYER  
FILOZOFSKI FAKULTET,  
SVEUČILIŠTE U ZAGREBU  
luka.mayer13@gmail.com

## SAŽETAK

U ovom se radu iz psihoanalitičke, tj. freudovske perspektive problematizira pitanje odnosa slobode i opresije te ih se dovodi u vezu s pojmom (ne)ugode. Primarna referenca, odnosno tekst na temelju kojeg se dolazi do općih zaključaka, jest Marcuseovo djelo *Eros i civilizacija* u kojem su prikazane navedene, za ovaj rad temeljne, kategorije. Pritom je osvrt na Marcuseovo djelo te na njegovu prezentaciju i uporabu originalno Freudovih pojmova u osnovi kritične prirode; ideja rada jest pokazati kako smjer u kojem Marcuse razvija svoju teoriju u načelu nije kompatibilan s Freudom. Taj će se nesklad u najvećoj mjeri pokazati na primjeru Freudova učenja o nagonima koje ne trpi kvalitativne promjene kakvima ih Marcuse nastoji podvrgnuti. U konačnici, upravo će takvo shvaćanje nagona biti presudno i za donošenje općih zaključaka koji nadilaze samo Marcuseovo djelo.

## KLJUČNE RIJEČI

Freud, Marcuse, sloboda, nelagodnost, nagon

## 1 Uvod

U intervjuu kojeg je 1977. dao Bryanu Mageeu, Herbert Marcuse je kao glavni uzrok nastajanja Nove ljevice (eng. New Left), naveo široko prepoznatu potrebu za reevaluacijom, odnosno usklađenjem temeljnih marksističkih kategorija s duhom vremena u kojemu se svijet tada nalazio. Radikalna promjena društvenih, političkih i ekonomskih zbivanja nakon Drugog svjetskog rata dovela je do situacije u kojoj teorijski okvir unutar kojeg su dotadašnji marksisti tumačili svijet više nije bio dostatan nositi se s prohtjevima te povijesne epohe. U već spomenutom intervjuu, Marcuse kao glavnu kategoriju koju je valjalo temeljito promisliti i 'pretumbati', izdvaja sam koncept socijalizma i onoga što on treba predstavljati. Kako i sam ističe, teoretičari što dolaze nakon Marxa, socijalizam shvaćaju kao uređenje u kojemu je na djelu kvantitativna, a ne kvalitativna promjena - proizvodni je višak pravilno raspodijeljen i radnik uživa plodove svoga rada, međutim, on je i dalje primoran raditi. Marcuse to formulira na idući način:

'[...] in the development of marxian theory, [...] concept of socialism has almost entirely been focused on a more rational, larger development of the productive forces, on ever higher productivity of labour, on a more rational distribution [...]'<sup>1</sup>

Marksistička je formula općepoznata: jedino rad stvara dodanu vrijednost, a ona pripada onome tko radi - dakle, radniku. Drugim riječima, prema tradicionalnom, za Marcusea reduktivnom, marksističkom tumačenju Marxa, otuđenje radnika leži u tome što mu je otet proizvodni višak kojeg je sam stvorio. Teorijska osnova koja svako daljnje istraživanje temelji na tome da nadogradi i produbi isključivo analizu tržišta i ekonomskih zakona, pritom

1 Manufacturing Intellect, „Herbert Marcuse interview with Bryan Magee (1977)“, 18. rujna 2017., 9:29, <https://www.youtube.com/watch?v=oKqC1lTAJx4&t=6125>

ostavljajući humanistički aspekt kritike po strani, neće niti u svojim rješenjima dospjeti mnogo dalje od onih ekonomskih. Stoga je, pojednostavljeno govoreći, gotovo čitavo stoljeće, svaki oblik marksističke kritike svodiv na rješenje: vratiti radniku proizvode njegova rada! Ne ulazeći sada u raspravu oko toga je li ih bilo, i do koje su mjere bili izraženi pokušaji koje bi bilo nepošteno uvrstiti pod tu formulu, može se bez zadržke ustvrditi kako je Marcuseovo tumačenje marksizma, i izvođenje implikacija iz istog, radikalno drugačije od svih dotadašnjih pokušaja. Zato i ne čudi da je upravo on bio taj koji je u znatnoj mjeri potaknuo, a zatim velikim dijelom artikulirao i usustavio, sve glasnije nove zahtjeve što su dolazili s lijeva. Za razliku od, primjerice Rusije s početka dvadesetog stoljeća, te se zahtjeve nije moglo zadovoljiti gore spomenutim rješenjem, pa je tako i vizija samog socijalizma, tj. rješenja, kakvu Marcuse oblikuje, korjenito izmijenjena:

'[...] a socialist society as Marx reasearched it, at least younger Marx, was a society qualitatively different from all preceeding societies [...] in a genuine socialist society, labour, full time alienated labour would no longer be the measure of wealth and value. [...] men and women could live their life without fear, without being compelled to spend their entirely adult existence in alienated performances.'<sup>2</sup>

Iz toga se jasno vidi da za Marcusea pravilna i pravedna raspodjela proizvodnog viška što je nastao radom nije dovoljna da bi se radnik oslobodio, jer otuđenje se u kapitalizmu ne odvija samo kroz privatno vlasništvo, odnosno vlasništvo nad sredstvima proizvodnje, već rad po sebi može posredno postati otuđujući. Sama činjenica da radnik mora naporno raditi, pa makar pritom uživao sva dobra što ih njegov rad nosi, već ukazuje na otuđenje. Štoviše, iz Marcuseova je gledišta kapitalizam kao sustav konstruiran na način da počiva upravo na činjenici da sva dobra koja radnik ostvari, na određen način nužno moraju biti i konzumirana. Kao što će kasnije u radu biti prikazano, te će teorijske postavke natjerati Marcusea da razvije koncepte upitne koherentnosti, poput pravih i nepravih potreba, neopresivne<sup>3</sup> kulture itd. Razlog zašto je odmah na početku prikazano ovo 'pretumbavanje' pojma socijalizam, odnosno onoga što se pod njim misli i/ili priželjkuje, jest taj što se u logici tog samog 'pretumbavanja' nalazi princip kojeg će Marcuse implicitno primijeniti i na svoje shvaćanje slobode u odnosu na poziciju s koje kreće. Kao što znamo, ta je pozicija prije svega obilježena Freudovim nasljeđem, koje bi se, doduše, na momente doista moglo okarakterizirati kao proizvoljno prikazano. U najmanju ruku, ta proizvoljnost vrijedi za ono što Marcuse naziva direktnim implikacijama, tj. za ono do čega on dolazi u posljedicama vlastitog prikaza Freudova učenja. Do koje mjere je ta proizvoljnost opravdana ili neopravdana, nadam se da ću barem mjestimično uspješno pokazati. Pritom je potrebno cijelo vrijeme imati na umu kako se Marcuse sam postavlja u odnosu na Freuda, što je direktno izraženo na početku *Erosa i civilizacije*:

'Freud je razvio teoriju čovjeka, 'psihologiju' u pravom smislu. S tom teorijom se Freud smjestio u velikoj tradiciji filozofije i pod filozofske kriterije. Mi se ovdje ne bavimo popravljenim ili poboljšanim tumačenjem Freudovih koncepata, nego njihovim filozofijskim i sociologijskim implikacijama. Freud je svjesno razlikovao svoju filozofiju od svoje znanosti; a neofreudisti su zaniijekali većinu prve.'<sup>4</sup>

2 Isto, 10:04.

3 Valja napomenuti da se u ovom radu termini „opresija“ i „represija“ koriste kao relativno istoznačni. Jača distinkcija nije potrebna, bitno je samo naglasiti da opresija vodi u represiju, i obratno.

4 Herbert Marcuse: *Eros i civilizacija*. Zagreb: Naprijed. 1985. Str. 20.

U ovome se jasno očituje stav kako sam Marcuse svoje rezultate, u najmanju ruku većim dijelom, tretira kao izvedene iz Freudove teorije. Doduše, bilo bi naivno pomisliti da on nije svjestan kako se upravo u rezultatima s Freudom razilazi. Primjerice, on sam navodi kako Freud kulturu, tj. civilizaciju, vidi kao nešto što u bitnome počiva na potiskivanju, ali isto tako dodaje kako '[...] Freudova vlastita teorija pruža razloge da se odbaci njegova identifikacija civilizacije i potiskivanja'.<sup>5</sup> Takav stav s punim pravom budi sumnju kako je u *Erosu i civilizaciji* riječ isključivo o 'filozofijskim i sociologijskim implikacijama' Freudova učenja. Također, ne valja ostati potpuno indiferentan niti do očiglednog odvajanja teorije od prakse u danom citatu. Tvrdnja o tome kako je psihoanaliza dala teoriju čovjeka, pa da je samim time moguće izolirati neki posebni vid iste (u ovom slučaju teorijski) i baviti se njime zasebno, također nije za prihvatiti bez zrna soli. Kada bi bilo moguće odvojiti teorijski dio od nje same, koji bi mogao stajati zasebno, 'nasuprot znanosti', tada bi psihoanaliza izgubila svoju autonomiju. Eventualno bi preživjela kao neka posebnija. Ukoliko se složimo s time da to nipošto nije slučaj, možemo ustvrditi da nema pretjeranog smisla razvijati misao u tom smjeru. Zaključak je ovog paragrafa to da ne treba uzeti zdravo za gotovo činjenicu da je Marcuseova teorija direktna posljedica Freudove. Očigledno se radi o skliskom terenu jer mnogi su autori nedostatke Marcuseove teorije nalazili upravo u navodnoj činjenici da se bazira na Freudovim teorijama. Primjerice, Douglas Kellner, i dan danas djelujući frankfurtovac, odnos Freuda i Marcusea ovako prikazuje: 'I have downplayed the extent of Marcuse's dependence on questionable aspects of Freud's instinct theory [...] I believe that a Marcusean conception of subjectivity can be produced without dependence on Freud.'<sup>6</sup> Za Kellnera, kao i za mnoge druge, nije problem činjenica da Marcuse dolazi do rezultata za koje je već i intuitivno jasno da su, blago rečeno, teško održivi, već je problematičan način na koji je do njih došao.<sup>7</sup> Usto se ne radi samo o nekakvoj meta-metodološkoj analizi ili oslanjanju na kakve logičke pogreške; problem je nepobitno u Marcuseovom oslanjanju na Freuda. Imajući to na umu, sada se može precizno odrediti namjera i cilj ovog rada. Oni su dijametralno suprotni u odnosu na gore spomenutog Kellnera: dakle, osnovna je tvrdnja ovog rada da je Marcuseova teorija nestabilna u svojim rezultatima, što je posljedica nedovoljno radikalne primjene Freuda.

## 2 Marcuseovo shvaćanje slobode

U uvodu je objašnjena razlika između socijalizma kakvog su zamišljali 'tradicionalni' marksistički teoretičari i onog kojeg je, prije svega, Marcuse artikulirao na zahtjev vremena u kojem je djelovao. Također je rečeno i da uzrok tog zahtjeva leži velikim dijelom u izvanjskim socioekonomskim zbivanjima i društvenim prevrtanjima što su nastala kao posljedica najvećeg i najrazornijeg rata što ga je svijet do tad vidio. Radi se o periodu u kojem je veliki dio svijeta (SAD, Zapadna Europa, Sovjetski Savez i Istočna Azija) bilježio ekonomski porast. Međutim, ključno je da su najveći rast bilježile zemlje poput Japana, Južne Koreje, Zapadne Njemačke, Francuske, Italije, Grčke itd. Naravno, ono što ih sve povezuje nije samo činjenica da su teško stradale u ratu, već da su sve redom kapitalističke. Naknadno, taj će

5 Isto, str. 18.

6 Douglas Kellner: „Marcuse and Quest for Radical Subjectivity.“ Counterpoints, Vol. 168, (2003), str. 81.

7 Valja spomenuti i činjenicu da autor, u kontekstu Freuda, pojam nagona (njem. *trieb*) prevodi sa *instinct*, što u kontekstu Freudove teorije nagona nije mala greška. Iako se ne može sa sigurnošću tvrditi, lako je moguće kako se radi o odrazu autorova nepoznavanja Freudova nauka.

se period, od kraja rata pa do financijske krize 1973.-1975., nazivati ‘Golden Age of Capitalism’. Revolucija je na Zapadu 20-ih, pa i 30-ih, godina dvadesetog stoljeća još bila realna i izgledna mogućnost u očima komunista. Teško da se isto može reći za period nakon Drugog svjetskog rata. Ubrzo je postalo jasno kako se Zapad ne nalazi u nekom predrevolucijskom stadiju i kako je ostao bez revolucionarne sile, tj. proletarijata. Ne u smislu da više nije bilo radnika koji bi bili ujedinjeni i klasno osviješteni, već da su ta udruženja uvelike izgubila svoj revolucionarni karakter. Lijeve su partije na poslijeratnom Zapadu u svojoj srži bile reformistički nastrojene<sup>8</sup>. Uzrok toga možda i najvećim dijelom leži u činjenici da je kapitalizam u tom periodu nizao uspjeh za uspjehom; u relativno kratko vrijeme veliki je broj država zahvatio nikad prije viđeni ekonomski rast, a nebrojne ljude porast životnog standarda.

Istovremeno, mnoge do tada obespravljene političke skupine i manjine polagano ostvaruju sve veća prava (prije svega pravo glasa koje nakon Drugog svjetskog rata na Zapadu, uz neke iznimke, postaje standard). Sve je to bilo vidljivo do mjere da nezadovoljstvo nije bilo niti približno dovoljno izraženo za ‘ozbiljnije’ revolucionarne ustanke. Ironično, za ljevičara koji u radikalnoj revoluciji vidi jedino rješenje, manjak nezadovoljstva među potlačenima ozbiljan je problem. Prema staroj marksističkoj formuli, za urušavanje kapitalizma i dolazak do besklasnog društva, nezadovoljstvo je prijeko potrebno. Kako i sam Marx u *Komunističkom manifestu* kaže, kapitalizam, odnosno buržoazija, ne samo da proizvodi oružje koje će biti okrenuto protiv njega samog, već i ljude koji će to učiniti. Tako bi se u istoj mjeri popratno trebao razvijati, baš kao i buržoazija, nezadovoljni proletarijat. Međutim, na poslijeratnom Zapadu razvija se samo kapitalizam. Unatoč ljevičarskim predviđanjima, gotovo da više nema radnika koji radi 12 sati u pruskoj željezari za dnevnicu od koje jedva održava obitelj na životu. U društvu u kojem i relativno prosječno kućanstvo ima ne samo osiguranu egzistenciju, već uživa i mnoge luksuzne proizvode o kojima prosjek u osjetno siromašnijim komunističkim zemljama može samo sanjati, teško može zaživjeti ideja koja se temelji na svrgavanju kapitalizma. Radnici u tom trenutku imaju za izgubiti mnogo više od samo svojih okova.

Bez obzira na viši životni standard i sve pogodnosti koje su bile izravna posljedica ekonomskog rasta, marksistima je i dalje bilo potpuno jasno da kapitalizam nije poželjan oblik državnog uređenja. Kapitalist se i dalje bogati na temelju tuđeg rada, roba je i dalje fetišskog karaktera, a društveno-proizvodni odnosi su i dalje takvi da se kroz njih čovjek otuđuje. To je u kratkim crtama društveno-politički kontekst unutar kojeg se Marcuse nalazi; revolucija, tj. radikalna društvena promjena s ciljem oslobođenja i razotuđenja, potrebna je i dalje, ali istovremeno njeno opravdanje ne može više ležati u odsustvu političkih prava i ekstremno loših životnih uvjeta. Upravo je iz tog razloga ‘pretumbavanje’ pojma socijalizam gotovo nužno - on mora biti ‘pretumban’ da bi uopće opstao očuvan. Nije više dovoljno zahtijevati puku preraspodjelu jer je da dio čovječanstva, barem privremeno, može vrlo dobro živjeti i bez te preraspodjele. Idući korak jest pokazati na koje sve načine i kojim sve mehanizmima kapitalizam otuđuje i porobljava tog čovjeka koji sada (relativno) dobro živi. Kada Marcuse kaže, kao što je vidljivo iz prvog citata, kako socijalizam kakvog su razvijali teoretičari nakon Marxa nije kvalitativno drugačije novo društvo, misli upravo na to da se u takvom socijalizmu nije otišlo puno dalje od ukidanja privatnog vlasništva. U takvom je socijalizmu čovjek i dalje podređen zahtjevu za što efikasnijom proizvodnjom i što većim širenjem proizvodnih snaga. Za Marcusea, ta je podređenost odrazneslobode. Za njega socijalizam mora biti reevaluiran

8    Što će se kasnije dobro vidjeti i iz njihovih reakcija na događaje 1968./1969.

kako bi a) dobili, kvalitativno gledano, novo društvo koje je istinski slobodno i sastoji se od autentičnih pojedinaca i b) stvorili novi i/ili artikulirali već postojeći, ali kvalitativno izmijenjeni, revolucionarni potencijal koji bi do takvog socijalizma, barem u teoriji, mogao dovesti. Izvjesno je da je ‘tradicionalni’ socijalizam mogao biti postignut jedino ‘tradicionalnim’ nezadovoljnim proletarijatom. Kvalitativna promjena cilja kvalitativno mijenja i revolucionarnog subjekta putem kojeg se ti ciljevi postižu.

Upravo se u kontekstu te ideje o radikalno drugačijem društvu izgrađenom na radikalno drugačijim principima javlja i ideja slobode kako je Marcuse shvaća. Kvalitativne promjene koje je tada pretrpio pojam socijalizma zapravo su odražavale jedno, sve rasprostranjenije, shvaćanje slobode, koje je bez daljnjeg Marcuse uvelike preuzeo.<sup>9</sup> Dakako, radi se o različitim konceptima koji svoju masivnu popularnost stječu polovicom dvadesetog stoljeća, a riječ je o takozvanoj ‘psihološkoj’ slobodi.<sup>10</sup> Teško je odrediti što sve obuhvaća i na što se sve odnosi pojam psihološke slobode, ali neke opće poveznice nije nemoguće uvidjeti. Primjerice, istovremeno kad i Marcuse djeluju i mnogi drugi koji, barem naizgled, čovjekovu slobodu tretiraju relativno slično, poput ‘društva’ odmetnutih psihijatarata i psihoanalitičara: Wilhelma Reicha, Ronalda Davida Lainga, Dalomona Perlsa itd. Svima je njima u suštini zajedničko to da kao glavnu prepreku čovjekovoj slobodi vide tradicionalnu, normativno-opresivno kulturu, tj. civilizaciju, koja čovjeka sputava, ograničava i udaljava od njegovih potreba i njegove vlastite autentičnosti. Naravno, pritom se svi u većoj ili manjoj mjeri referiraju na Freuda, kod kojega su kultura i potiskivanje (ono što će Marcuse nerijetko nazivati represijom) ne samo usko povezani, već je čitava kultura/civilizacija kakvu poznajemo izgrađena na potiskivanju. Upravo je u represivnoj kulturi Marcuse pronašao svojeg glavnog neprijatelja. ‘Ti negativni aspekti današnje kulture pokazuju možda zastarjelost postojećih ustanova i pojavu novih oblika civilizacije: potisnutost se možda to snažnije odražava što nepotrebnija postaje.’<sup>11</sup> Drugim riječima, civilizacija ne samo da je moguća bez represije, već je sama činjenica da se nešto osjeća kao represija dokaz suvišnosti i zastarjelosti. Dokle god je civilizacija, odnosno kultura, po svojoj strukturi ovakva, čovjekovo oslobođenje nije moguće. U industrijskom društvu, kultura i civilizacija su u funkciji dominacije kapitalizma nad ljudima. Naravno, i prije pojave kapitalizma bile su u funkciji ukidanja ljudske slobode što je nužno kako bi se postojeće vladajuće strukture održale: ‘Ako je odsutnost potiskivanja arhetip slobode, civilizacija je tada borba protiv te slobode.’<sup>12</sup> U tom se stavu jasno očituje da se sloboda za Marcusea sastoji u razrješenju čovjeka svakog potiskivanja. Istovremeno, potiskivanje, tj. represiju on shvaća na idući način: ‘Potiskivanje’ i ‘represivan’ upotrebljavaju se u netehničkom smislu da označe i svjesne i nesvjesne, unutarnje i vanjske procese prinude, ograničenja i zatomljenja.’<sup>13</sup> Ako se sada značenja termina ‘represija’ i ‘potiskivanje’ koja im Marcuse daje uvrste u jednadžbu, ispada da je svaki dosadašnji oblik društvene organizacije bio i jest represivan, jer na ovaj ili onaj način sputava i ograničava pojedinca. Unatoč jasnom stavu da je uvjet slobodnog pojedinca slobodno društvo, marksistička je tendencija da se pojedincu ne poklanja previše pažnje. Marcuse, naizgled, radi

9 Teško je tvrditi do koje je mjere Marcuse preuzeo, a do koje stvarao. Vjerojatno se radi o obostranom procesu.

10 Myriam Miedzian Malinovich: „On Herbert Marcuse and Concept of Psychological Freedom.“ *Social Research*, Vol. 49, No. 1, (1982), str. 159.

11 Herbert Marcuse: *Eros i civilizacija*. Zagreb: Naprijed. 1985. Str. 18.

12 Isto, str. 26.

13 Isto, str. 20.

upravo to – u većoj mjeri posvećuje pažnju pojedincu koji se treba ostvariti u svojoj autentičnosti. Kao što je to općenito slučaj s frankfurtovcima, Marcuse je inspiraciju djelomično crpio iz ranog Marxa, za koga svijet do 1930-ih nije pokazivao naročit interes.<sup>14</sup> Paradoksalno, upravo je rani Marx, kronološki mlađi od kasnog Marxa na kojemu se marksizam sve do 1930-ih razvijao, poslužio kao odgovor na dogmatske i tradicionalne interpretacije socijalizma što nisu bile dorasle problemima s polovice dvadesetog stoljeća. Međutim, Marcuse nije samo ranog Marxa koristio kako bi ‘konstruirao’ autentičnog čovjeka. U ranim danima svoga stvaralaštva, u vrijeme kada je obitavao u Freiburgu, objavljivao je svoje prve članke u kojima je nastojao eksperimentalno kombinirati marksizam s Heideggerovom filozofijom. U prvom članku kojeg je objavio, *Doprinos fenomenologiji historijskog materijalizma*, tvrdi kako se Heideggerov koncept autentičnog bića može postići jedino kroz marksističku revoluciju.<sup>15</sup>

Očigledno je Marcuseu uvelike stalo do autentičnog pojedinca koji bi se, jednom realiziran, mogao nesmetano razvijati. No, nevezano za Heideggera (Marcuse se od njega distancirao, međutim, zadržao je pojam autentičnosti koji ne korespondira s Heideggerovom filozofijom), što zapravo za Marcusea znači autentični, oslobođeni pojedinac? Što bi oblikovalo tog pojedinca i ukazivalo na njegovu autentičnost? Upravo je potraga za autentičnim pojedincem, koji bi sačinjavao to kvalitativno drugačije društvo, bila jedan od ključnih elemenata što je Marcusea dovelo do još jednog, za njegovu socijalnu teoriju bitnog elementa, a to je podjela potreba na istinske i krive/lažne, tj. autentične i neautentične. Time se dolazi do već u uvodu najavljenih teorijskih koncepata upitne koherentnosti, a na ovom mjestu može se dodati i upitnog značenja uopće. Općenito, u ovom se trenutku zbilja barata polumističnim pojavama koje zapravo nigdje nisu do kraja razjašnjene. Prave, odnosno istinske potrebe, taj mistični ‘x’, više se poznaje u njegovim posljedicama, nego što se može tvrditi što je on **sam** zapravo. Ono oko čega je u svakom slučaju postignut konsenzus, jest da se prave potrebe očituju kao nešto pozitivno, a neprave kao nešto negativno. Blizak takvom tumačenju jest i autor Joshua Cutts koji aktivno brani koncept krivih potreba kao onih koje ‘perpetuiraju štetu’. Prema ovom autoru, nije riječ o potrebama i željama (kako mnogi prikazuju Marcusea), već o tome da ispunjenje nekih potreba ne vodi u individualne ili kolektivne prohibitke.<sup>16</sup> Ljudi su krivim potrebama naprosto zaslijepjeni i ne vide što je najbolje za njih i/ili društvo u cjelini. Potrebe koje su ‘po prirodi’ takve da među ljudima generiraju agresiju, mizeriju, mržnju i sl., su određene kao lažne. Također, lažne potrebe su one koje perpetuiraju postojeći konzumeristički sustav: ‘Većina predominantnih potreba za relaksacijom, razveseljavanjem, ponašanjem i konzumacijom prema oglasima – da se voli i mrzi ono što drugi vole i mrže – spada u tu kategoriju krivih potreba.’<sup>17</sup> U tom smislu biti autentičan, odnosno ne biti podložan lažnim potrebama, u sebi razumije i neku autonomiju. Za razliku od vitalnih potreba, za koje je potpuno izvjesno da dolaze u paketu s pojavom života na Zemlji (osobito onog u ljudskom obliku) i da su samom životu imanentne, lažne potrebe su za Marcusea povijesno uvjetovane.

U tome svakako leži jedan od konstitutivnih elemenata za razumijevanje Marcuseovog shvaćanja slobode. Kada se kaže da je nešto povijesno uvjetovano, to najčešće označava

14 Razlog tomu je što su mu rani radovi do tad bili neobjavljeni, pa samim time i nedostupni.

15 Myriam Miedzian Malinovich: „On Herbert Marcuse and Concept of Psychological Freedom.“ *Social Research*, Vol. 49, No. 1, (1982), str. 159.

16 Joshua Cutts: „Herbert Marcuse and ‘False needs’.“ *Social Theory and Practice*, Vol. 45, No. 3, (Srpanj, 2019), str. 353-370.

17 Herbert Marcuse: *Čovjek jedne dimenzije*. Sarajevo: Veselin Masleša. 1968. Str. 24.

suprotnost od biološki ili, preciznije, prirodno uvjetovanog. Ono dakle, što se tokom čovjekovog razvoja u određenim okolnostima i pod određenim uvjetima utemeljilo i očuvalo. Stajalište koje svoje istraživanje i shvaćanje aktualnih pojava (i pojava općenito) temelji na povijesnim zbivanjima i razvitku, može u većoj ili manjoj mjeri biti naklonjeno nužnosti ili kontingenciji. Primjerice, u dogmatskoj varijanti u kakvoj je mišljen u SSSRU, dijalektički materijalizam postao je paradigma potpuno determinističkog shvaćanja povijesti. U tom slučaju, čovjek i njegovo djelovanje u potpunosti su određeni prirodi imanentnim zakonima. Jedino što čovjeka razlikuje od kamena jest činjenica da se radi o malo kompleksnijoj organskoj cjelini, međutim, u njemu i dalje nema ni nanometar više slobode nego što je ima u kamenu. Povijest onda više i nije povijest u pravom smislu te riječi; kako je sve predodređeno, sve što se dogodilo i što će se dogoditi već egzistira. Jedino je pitanje na kojem se dijelu kronološkog pravca trenutno nalazimo. Za razliku od svoje suprotnosti, stav da je povijest samo manifestacija nužnosti i da se na čovjekovo djelovanje podjednako odnose sve zakonitosti kao i na kamen (dakle, da ne postoji slobodna volja) načelno će biti jednostavniji za braniti. Kontingencije u povijesti nije nužno promatrati kao ontološku kategoriju. Možemo je objasniti i kao skup izuzetno kompleksnih faktora koje niti poznajemo, niti ih sve možemo uzeti u obzir. Čak i kada bi se mogli spoznati svi mogući faktori i njihovi međusobni utjecaji, i dalje bi problem bio 'izračunati' njihov ukupan učinak. Stoga je moguće držati povijest kao nešto u praksi nedeterminirano, unatoč tomu što ontološki zastupamo determinističku poziciju.<sup>18</sup> I najtvrdi će determinist, iz kakve god 'škole' dolazio, ovaj isti princip primijeniti na svoj svakodnevni život: 'In our daily doings our outlook is not deterministic. We habitually think, and act on the tacit assumption, that choice, within certain ranges, is open to us, and that our future will be affected, to some extent at least, by our choices.'<sup>19</sup> Dakle, kao što čovjek u svakom slučaju ima mogućnost iskustva slobodnog odabira, bez obzira na to je li taj odabir istinski slobodan ili ne, tako se povijest može iz 'iskustvene' perspektive čovječanstva odrediti kao kontingentna. Međutim, svaka teorija koja određene pojave vidi kao nešto čvrsto i stalno, a neke druge kao potpuno kontingentne, uvijek će unutar sebe biti primorana da to dvoje usklađuje. Daleko od toga da je to nemoguće; štoviše, nerijetko je neizbježno. Pitanje je jedino do koje mjere će biti 'dobro' izvedeno.

Jedan takav primjer vidimo upravo kod ranog Marxa kojim je Marcuse inspiriran. Ta podudarnost nije nimalo slučajna. **Sam** se Marx zapravo nikada nije detaljnije pozabavio krajnjim implikacijama svojih tvrdnji iz rane faze stvaralaštva, iako je njegovo viđenje čovjeka toliko puta ondje spomenuto da ih u kontekstu njegove misli nije moguće zanemariti. To možemo potkrijepiti s nekoliko citata:

'Čovjek je rodno biće ne samo zato što praktički i teorijski čini rod, kako svoj vlastiti, tako i rod drugih stvari, svojim predmetom, nego i zato - a to je samo drugi izraz za istu stvar - što se prema sebi odnosi kao prema prisutnom živom rodu, zato što se prema sebi odnosi kao prema univerzalnom, te stoga slobodnom [...] Čovjek čini samu svoju životnu djelatnost predmetom svoga htijenja i svoje svijesti. Ona ima svjesnu životnu djelatnost.'<sup>20</sup>

18 Takvo objašnjenje kontingencije u povijesti bi bilo moguće kod primjerice zastupnika čestičnog determinizma

19 Robert Livingston Schuyler: „Contingency in History.“ *Political Science Quarterly*, Vol. 74., No. 3, (1959), str. 327.

20 Karl Marx: „Ekonomsko-filozofski rukopisi: Otudeni rad.“ U: Karl Marx, Friedrich Engels: Rani radovi. Zagreb: Naprijed. 1985. Str. 250.

‘Politička demokracija je kršćanska utoliko, ukoliko u njoj čovjek, ali ne samo jedan čovjek, nego svaki čovjek, važi kao suveren, kao najviše biće, ali čovjek u svojoj nekultiviranoj, socijalnoj pojavi, čovjek u svojoj slučajnoj egzistenciji, čovjek kakav jest, čovjek iskvaren cijelom organizacijom našega društva, koji je sebe izgubio i sebi postao tuđ, koji je pod vlašću neljudskih odnosa i elemenata, jednom riječi, čovjek koji još nije zbiljsko rodno biće.’<sup>21</sup>

Dakle, sam Marx u čovjeku vidi jedno univerzalno svojstvo: on je u suštini rodno biće, preciznije, ima mogućnost to postati. Kada bi povijest bila jedina sila ili jedini faktor koji oblikuje čovjeka onakvim kakav on u datom trenutku jest, kada ništa ne bi bilo čovjeku inherentno, pa makar u obliku potencije, tada ovakav sud o nečem univerzalnemu ne bi bio moguć. Iz navedenog je citata jasno da Marx čovjeka u bitnome vidi kao ‘po prirodi’ sposobnog da bude u kultiviranoj socijalnoj pojavi, neiskvaren organizacijom društva, koji je svoj i neotuđen u radu te nije pod vlašću neljudskih elemenata. Čovjek koji sebe prepoznaje kao rodno biće jest onaj koji se prepoznaje i kao slobodan i kao univerzalan, sa sviješću o svojoj životnoj djelatnosti. No, za razliku od Marcusea, Marx je u svojim univerzalnim odredbama čovjeka zapravo relativno skroman. U pomalo pojednostavljenom prikazu Marx u određenju čovjeka kao roda ne ide puno dalje od zahtjeva da se ljudima vrati ono što je njihovo (radom stvoreni višak), a nakon toga ‘neka svatko radi što ga je volja’. To da je čovjek proizvođen je nešto što se više tiče čovječanstva u cjelini; ljudi će kao vrsta uvijek težiti napretku i dodatno proizvoditi. Isto se, međutim, ni na koji način ne može reći za Marcusea. On je neusporedivo rigidniji, drastičniji i stroži, a od čovječanstva, kao i od individualnog čovjeka, zahtijeva neusporedivo više. Naravno, sve to vrijedi pod pretpostavkom da je čovjek već sada u potenciji sposoban za tako nešto. Štoviše, cijelo djelo *Eros i civilizacija* pisano je kao svojevrsni dokaz koji se služi Freudovom nagonском teorijom da dokaže kako je čovjek u mogućnosti doseći takav kvalitativno drugačiji stadij. Ta sposobnost, odnosno mogućnost, nešto je čovjeku imanentno, međutim, potpuno zatomljeno lažnim potrebama, potisnuto represivnim čimbenicima (što iznutra, što izvana), otuđeno u radu i izgubljeno u zapadnom *Logosu*. Sada se može ovako postaviti problem: s jedne je strane nešto imanentno čovjeku što se sa sigurnošću postavlja kao pozitivno, autentično, itd.,<sup>22</sup> a s druge nešto negativno što se pokazuje kao povijesno, pa samim time neusidreno i podložno promjeni. Vratolomija što ju je izveo u *Erosu i civilizaciji* ima za posljedicu da se Erosom (kakvog ga Marcuse shvaća!) barata kao nečim od prirode dano, dok se nagoni smrti i krive potrebe historijski razrješavaju u kvalitativno drugačijem društvu.

Ljudi često na tvrdnju o tome kako su nečije potrebe krive i kako je ‘većina’ općenito zaslijepljena svojim lažnim potrebama koje su joj nametnute reagiraju sa: ‘A tko će odrediti koje potrebe su istinske a koje lažne?’ No, unatoč našem odbacivanju instant zdravorazumskih mudrosti i primjedbi, nema dvojbe oko toga da to zbilja jest veliki problem. Možda ne nužno u varijanti ‘tko’ će određivati, ali već pitanje ‘Kako odrediti?’ potpuno je legitimno. Naravno, taj su problem prepoznali i mnogi drugi autori pa su ga optuživali za, primjerice, elitizam,<sup>23</sup>

21 Karl Marx: „Prilog židovskom pitanju.“ U: Karl Marx, Friedrich Engels: Rani radovi. Zagreb: Naprijed. 1985. Str. 70.

22 Kasnije će biti riječi o tome kako je Marcuse iz navodno historijske podjele nagona na eros i nagone smrti došao do toga da se eros daje kao prirodan i imanentan.

23 Joshua Cutts: „Herbert Marcuse and ‘False needs’.“ *Social Theory and Practice*, Vol. 45, No. 3, (Srpanj, 2019), str. 362. Doduše, prema mom vlastitom sudu, elitizam je tu najmanji problem.

a neki su otišli i korak dalje, poput Kolakowskog, koji Marcusea optužuje da je apologet 'neslobodnog' društva: „In these terms a 'free' society is one that deprives people of freedom to choose either objects or ideas except at the behest of those who know better.“<sup>24</sup> No, to ipak nije tvrdnja s kojom se ovaj esej slaže. Marcuseov koncept slobode ima mnoge druge problematične stavke koje valja iznijeti, što vodi do posljednjeg elementa ovog poglavlja, a to je objašnjenje, ili preciznije rečeno, pokušaj opisivanja tog kvalitativno izmijenjenog društva i pojedinca.

Već je rečeno da bi u takvom društvu čovjek trebao biti oslobođen rada. Stupanj tehnološkog razvoja i izostanak oskudice, dovoljni su da se društvo organizira na način da ljudi načelno ne moraju, ili minimalno moraju, raditi. 'Sama struktura čovjekova egzistiranja bi bila izmijenjena; čovjek bi bio oslobođen svijeta rada, koji mu nameće strane potrebe i strane mogućnosti; bio bi slobodan da upotrijebi autonomiju u životu, koji bi bio njegov vlastiti.'<sup>25</sup> Čovjek naprosto mora biti lišen borbe za svoju egzistenciju kako bi mogao uopće nešto proizvoditi, razvijati interese i usmjeriti svoju energiju i vrijeme na sebe. Postoji, međutim, još jedna bitna oznaka njegove utopije koja do sada nije bila eksplicitno iznesena.

Utopija za koju Marcuse vjeruje da je, barem u teoriji, moguća, te da u čovjeku postoji potencija za takvo što, zapravo je poprilično fantazmatskog karaktera. To nije samo vrijednosni sud o mogućnosti Marcuseove zamisli, već je on zbilja u fantaziji prepoznao svojevrnog saveznika. Fantazma je po svome postanku, najjednostavnije rečeno, dio misaone djelatnosti što se nekoć davno odcijepio od dijela psihičkog aparata koji je prisilno morao biti podvrgnut okrutnosti vanjskog svijeta, tj. načelu stvarnosti. Za razliku od njega, u fantazmi je zauvijek sačuvana logika načela ugone. Ona naprosto nije dio ovog svijeta koji razočarava, uskraćuje, nanosi bol itd.<sup>26</sup> Međutim, ona u određenim svojim oblicima poput igre i sanjarenja može postati svjesna. Upravo je zato Marcuse uzima kao most između svjesnog i nesvjesnog: 'Fantazija igra presudnu ulogu u cjelokupnoj duševnoj strukturi: ona povezuje najdublje slojeve nesvjesnog s najvišim proizvodima svijesti (umjetnost), san sa zbiljnošću; ona čuva arhetipove genusa, stalne ali potisnute ideje kolektivnog i individualnog pamćenja, zabranjene predodžbe o slobodi.'<sup>27</sup> Dakle, fantazija je shvaćena kao izraz stvaralaštva, kreativnosti, ugone, koji se suprotstavlja ovom svijetu koji producira vanjsku i unutarnju represiju. Za Marcusea, ona je čuvar slobode; ona nije podlegla racionalnosti i zapadnom Logosu koji sve želi usustaviti i podvrgnuti svojoj kontroli. Opirući mu se snažno, ona je ostatak onog autentičnog u samom pojedincu.

Odnos fantazije i stvarnosti je prije svega vidljiv na primjeru seksualnosti; ukoliko su represivno načelo stvarnosti, zapadni Logos i dominantna racionalnost oni koji organiziraju spolnost,<sup>28</sup> tada fantazija nastupa kao suprotnost normalne seksualnosti. To znači da će Marcuse relativno rano anticipirati premještanje diskursa borbe za emancipaciju ugroženih skupina iz političko-ekonomskog u kulturno-seksualni. Drugim riječima, baš kao što će to

24 Leszek Kolakowski: *Main Currents of Marxism – Its Origin, Growth, and Dissolution*, Volume III, The Breakdown. Prevedo: P. S. Falla. Oxford: Clarendon press. 1978. Str. 418-419.

25 Herbert Marcuse: *Čovjek jedne dimenzije*. Sarajevo: Veselin Masleša. 1968. Str. 22.

26 O tome kasnije više riječi, za sada je jedino bitno da je svijet fantazije svijet u kojem se ispunjavaju naše želje.

27 Herbert Marcuse: *Eros i civilizacija*. Zagreb: Naprijed. 1985. Str. 128.

28 Isto, str. 133

biti slučaj i u postmoderni, Marcuse je veliki protivnik normativnosti općenito, a osobito u polju seksualnosti. Patrijarhat, obitelj (barem u obliku 'zatvorene' zajednice djece i roditelja) i monogamija za njega su pošasti koje perpetuiraju represivne normalne strukture što putem suzbijanja i potiskivanja nagona porobljavaju čovjeka. U *Erosu i civilizaciji* to je rečeno na nekoliko mjesta. Primjerice, u opisivanju što je to *višak-potiskivanje* Marcuse objašnjava: '[...] modifikacije i skretanja nagonске energije prouzrokovani održavanjem monogamno-patrijarhalne obitelji ili hijerarhijskom podjelom rada ili javnim nadzorom nad privatnom egzistencijom pojedinca...'<sup>29</sup>

Također, kao što je to bio slučaj s potrebama, Marcuse monogamiju tretira kao povijesno nametnuti oblik te joj pripisuje isključivo reproduktivnu svrhu. Drugim riječima, nemonogamne oblike Erosa tretira, iako nigdje eksplicitno ne kaže, kao prirodno stanje (koje je valjda po sebi autentično i izvorno): 'Povijesno, do svodenja Erosa na prokreativno-monogamnu spolnost (čime se završava podvrgavanje načela užitka načelu zbiljnosti) dolazi tek kad individuum postane subjekt-objekt rada u aparatu svoga društva, dok ontogenetički, prvobitno potiskivanje infantilne spolnosti ostaje preduvjet da bi se ono ostvarilo.'<sup>30</sup>

No, to nije kraj kritike monogamije. Ona je, kako je već rečeno, u službi dominacije i specifičnih društvenih potreba, a to prije svega ide za pojedinca koji može raditi kako bi društvu bio koristan. Kako bi to mogao, on mora društveno destruktivnu spolnost na neki način kanalizirati: 'Pod načelom izvedbe, to skretanje libida u korisne društvene djelatnosti dešava se nakon perioda ranog djetinjstva. Sublimacija tada djeluje na prekondicioniranu nagonsku strukturu, koja uključuje funkcionalna i temporalna ograničenja spolnosti; njeno kanaliziranje u monogamnu reprodukciju, i deseksualizaciju većine tijela.'<sup>31</sup>

Monogamija dakle, ne samo da je i uzrok i posljedica potiskivanja koje onemogućuje nagonsko zadovoljenje, već tendira k potpunoj deseksualizaciji tijela općenito. Povlačenjem libida isključivo na genitalne dijelove tijela, ostatak ostaje bez libidne investicije, pa samim time ne može postati 'objekt' Erosa. Za Marcusea to znači, pogađate već i sami, da je potrebno vratiti se na prijašnje, predgenitalne razvojne stadije koji su civilizacijski i kulturološki potisnuti. 'Regresija sadržana u tom širenju libida, prvo bi se manifestirala u reaktiviranju svih erogenih zona i, prema tome, u preporodu predgenitalne polimorfne spolnosti i u opadanju genitalne prevlasti.'<sup>32</sup> Tada bi objekt Erosa postalo cijelo tijelo koje je u Marcuseovoj fantazmatskoj utopiji u najvećoj mjeri izvor užitka. 'Tijelo bi u svojoj cjelini postala predmetom katekse, stvar u kojoj se uživa - oruđe užitka.'<sup>33</sup> Međutim, potpuno je izvjesno što čitateljima u dvadeset i prvom stoljeću pada na pamet. U vrijeme kada je pokret 'meetoo' uzeo maha i kada je svako spominjanje ili insinuiranje seksualnih tjelesnih funkcija označeno kao objektivizacija, teško je čitati o društvenom procesu reseksualizaciji čitavog tijela, a da se pritom ne pomisli kako to može voditi jedino u društvo seksualnih manijaka. Marcuse je, srećom, anticipirao taj moment, tako da je već na idućoj stranici objasnio kako se tu radi samo o transformaciji libida. Takav libido ne bi vodio u sadomazohističke orgije, već se javlja kao

29    Isto, str. 44.

30    Isto, str. 87.

31    Isto, str. 182.

32    Isto, str. 178.

33    Isto, str. 178.

spolnost u ulozi ‘nužnog oduška od nepodnošljive funkcije’.<sup>34</sup> Kada spolnost općenito ne bi bila potisnuta kao što jest, ne bi imala povoda da se ispoljava u tako destruktivnim i sumanutim oblicima. Oslobođeni libido ne bi naprosto označavao regres na neka predcivilizacijska stanja, nego bi sve te infantilne i perverzne sadržaje u, kako to Marcuse zove, ‘vlastitog sublimaciji’ preobrazio i integrirao u mnogo širi poredak.

Cijela je ta opisana utopijska zajednica u kojoj vlada kvalitativno drugačija dinamika odnosa stoji u službi nastojanja da se rekonstruira subjektivitet u cjelini. Subjekt kakvog poznajemo je, slično kao što će biti kasnije slučaj i u postmoderni, produkt normalizacije i opresije, dok je njegova racionalnost posljedica historijskog procesa, tj. društvenog iskustva.<sup>35</sup> Ključan moment je da se glavna bitka protiv opresije i racionalnosti ili, Marcuseovim rječnikom, potiskivanja i *Logosa* vodi u domeni seksualnosti. Razlog zašto je baš seksualnost na prvoj liniji ‘oslobodilačkog fronta’ je taj što je ona, kao nešto izvorno ljudsko, jednako prva pala kao žrtva na oltaru civilizacije. Taj prahistorijski zločin, istočni grijeh svake, a ponajviše zapadne civilizacije, bit će razriješen u civilizaciji u kojoj će tijelo biti oslobođeno i reseksualizirano, a Eros (koji bi u sebe apsorbirao sve ostale nagone koji bi u svojim rezultatima bili štetni) osnovna i jedina pokretačka sila. Drugim riječima, oslobođena seksualnost lišena načela zbiljnosti vodi u društvo koje je jednom za svagda izbrisalo sve unutarne antagonizme. Potrebno je još, prijeidućeg poglavlja u kojem je cilj kratko prikazati Freuda, izložiti 3 pretpostavke koje nužno moraju važiti kao istinite da bi Marcuseova utopija, barem hipotetski, mogla opstati: a) represija ima uzrok u vanjskim socioekonomskim uvjetima, b) ukidanjem represije se postiže sloboda i c) sloboda vodi u autentičnost. Kasnije će biti pokazano od kakvog je to značaja.

### 3 Povratak Freudu

Unatoč naslovu koji uvelike podsjeća na Lacanov zahtjev, njegova namjera nije potaknuti na traženje neke skrivene Freudove metalogike koju samo odabrani vide, već potpuno suprotno – na trenutak usmjeriti pažnju onim očiglednim momentima od kojih Freud ne odustaje čak ni onda kada teorijski predstavljaju problem. Freuda je, prema mojem sudu, pogrešno čitati na onaj uobičajeni način da se prvo traže najjednostavniji dijelovi koji su čvrsto utemeljeni, pa zatim na njima gradi piramida znanja. Općenito, većina si ljudi tako, što svjesno, što nesvjesno,<sup>36</sup> predstavlja strukturu samog znanja - kao temelje na kojima sve ostalo počiva. Naravno, to implicira da će svaka analiza početi od temelja. Sa psihoanalizom i Freudom to nipošto nije slučaj. Psihoanaliza je obilježena time što je, u jednu ruku, počela od rezultata. Nije slučajnost da je ona zasnovana na onome što će Freud kasnije prozvati histerijom konverzije, tj. na stanju u kojem se pokazuju tjelesni simptomi koji nisu somatskog porijekla. No, upravo je to ključno, da se radi o simptomu, a simptom je već u bitnome posljedica, rezultat koji nam ukazuje da se nešto zbiva. To je, dakle, ono od čega psihoanaliza polazi: omaške, snovi i šale, kraljevski put u nesvjesno, funkcioniraju i poput kakve pukotine koja ukazuje put k izvoru tegobe. Moglo bi se čak reći da se kod samog procesa analize, u smislu terapijske metode, nailazi na situaciju u kojoj se analitičar susreće s

34 Isto, str. 179.

35 Douglas Kellner: „Marcuse and Quest for Radical Subjectivity.“ Counterpoints, Vol. 168, (2003), str. 69.

36 Nesvjesno i svjesno ovdje ne odražavaju razliku između potisnutog i nepotisnutog, već se odnosi na ono u svijesti (ne)prisutno, tj. (ne)opaženo.

rezultatom. Rani odnosi i događaji u bitnome su nešto davno prošlo. Samim time, psihoanaliza se, barem u svojem izvornom obliku, uvijek bavila prošlošću, a to je moguće jedino iz perspektive sadašnjosti koja, u ovom kontekstu, nije ništa drugo nego rezultat.

Ista stvar vrijedi za mnoge Freudove rezultate: do njih se nije došlo puko teorijskim misaonim putem, oni polaze od zbiljskih opažaja, tj. od kliničkog iskustva. Neka ovdje za primjer posluži prisila ponavljanja, koja će nam kasnije biti od značaja za raspravu o nagonu smrti. U psihoanalitičkim raspravama ona predstavlja veliku poteškoću, što i ne čudi s obzirom na činjenicu da se radi o pojmu oko kojeg se u velikoj mjeri vrtio veliki Freudov teorijski pomak 1920-ih, prije svega kroz razmatranje rasprave *S onu stranu načela ugone*. To je savršen primjer pojma koji nije bio održiv u svojem početnom obliku. Unatoč nedvojbenom postojanju mnogih slučajeva u kojima je ponavljanje, primjerice u snovima, u funkciji ispunjenja želje (npr. da se ovlada nekim prošlim događajem koji je izvorno neugodan), određeni su slučajevi Freuda s vremenom naveli na to da mu svođenje tendencije za ponavljanjem na neke druge dinamske funkcije više nije bilo dostatno. ‘S druge strane, u slučaju analiziranog pacijenta, postaje jasno da prisila koja ga tjera da u prijenosu ponavlja događaje iz infantilnog razdoblja svog života, na svaki način zapostavlja načelo ugone. [...] Ovdje se mora nametnuti ideja da smo ušli u trag nekom općem, do sada nejasno spoznatom – ili barem, ne izričito naglašenom – karakteru nagona, a možda i čitavom organskom životu uopće.’<sup>37</sup> Osim što je ovo mjesto jedne od najvećih promjena unutar Freudova opusa uopće<sup>38</sup>, vidljivo je i opravdanje koje je Freuda potaklo na to.

Temelj zahtjeva za promjenom teorije ne leži samo u nekoj kontradikciji do koje se došlo izvođenjem iz čistih pojmova, već u terapijskim, tj. iskustvenim činjenicama: manjkavost dotadašnje teorije da u genezi objasni sve slučajeve prisilila je Freuda na radikalan zaokret što seže do samih temelja psihoanalize. Takav pristup odnosu teorije i prakse govori više o Freudu negoli se možda na prvu čini, ponajviše u smislu da preinake koje radi na teorijskom planu psihoanalize uvijek ostaju u čvrstoj vezi s praksom. Ništa drugačije ne vrijedi ni za teoriju nagona koja je bitna za razumijevanje odnosa Freuda i Marcusea. U svrhu takve usporedbe potrebno je, barem u kratkim crtama, izložiti i stariju Freudovu teoriju nagona, jer se upravo u samoj logici promjene mogu vidjeti neke stvari koje su značajne za ovu raspravu.

Kako onda uopće misliti nagone? Nagoni su za Freuda glavni dinamički proces koji se nalazi negdje između psihičkog i somatskog<sup>39</sup>, i ima svoj potisak; prirodni (s čime se, kako je vidljivo na primjeru Marcusea, ne bi svi složili) rezervoar pokretačkih sila što uvjetuju čovjekovo kretanje. Izvor nagona je stalni, kontinuirani podražaj, unutarnji ili vanjski, kojeg se tijelo pod svaku cijenu želi riješiti. Cilj je nagona, dakle, uklanjanje podražaja u njegovom izvoru, a to se može ostvariti na objektu ili pomoću njega. Tijekom vremena nagonsko učenje doživjelo je više preinaka od kojih je najznačajnija ona maločas spomenuta koja na vidjelo izlazi 1920. u tekstu *S onu stranu načela ugone*, a radi se o prijelazu temeljne podjele nagona s objektnih i Ja nagona na nagone života (Eros) i nagone smrti. Teorijske preinake koje su nagoni tijekom vremena pretrpjeli za sobom su ostavile ponešto nedoumica, pa tako nagone u

37 Sigmund Freud: „S onu stranu načela ugone.“ U: *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*. Zagreb: Naprijed. 1986. Str. 163.

38 Radi se o preformulaciji nagona o kojoj će kasnije biti više riječi.

39 Sigmund Freud: „Nagoni i njihove sudbine.“ U: *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*. Zagreb: Naprijed. 1986. Str. 77.

njihovoj konačnoj verziji, od koje Freud nikada nije odustao, veći dio psihoanalitičkih škola uopće ne prihvaća. Kao što je spomenuto, jedna od primjedbi Marcuseu bila je upravo ta da se služi Freudovom teorijom nagona koja je nepouzdana i nedokaziva. No, kako bismo došli rasprave oko Marcuseove aplikacije nagona, prvo je potrebno razjasniti osnovne promjene pozicija u Freudovoj teoriji nagona. Unatoč tomu što je Freud već 1905. u *Tri rasprave o teoriji seksualnosti* suprotstavio seksualne nagone i ono što je tada nazvao ‘potrebama’<sup>40</sup>, prva cjelovita teorija nastaje u periodu između 1910. i 1915., a prema njoj, kako je već rečeno, nagoni se dijele na međusobno sukobljene Ja nagone i seksualne nagone. Ja nagone pritom treba misliti kao nagone samoodržanja; ono što je nužno kako bi jedinka opstala unatoč oskudici i opasnostima što vrebaju iz vanjskog svijeta. Ja nagoni su nekako intuitivno evolucijski izvjesni; jedinka koja se bori s ostalima za svoje resurse. Sjetimo se početne tvrdnje da se tijelo, tj. organski život, pod svaku cijenu želi riješiti napetosti, tj. pridošlog podražaja. Izvor podražaja Ja nagona osjećaj je gladi kojeg se tijelo želi riješiti. U ovoj fazi razvojne teorije Freud Ja nagonima, tj. nagonima samoodržanja, pripisuje glavnu ulogu u objašnjava vanju porijekla mržnje: ‘Objekti najprije dolaze do Ja posredstvom nagona samoodržanja iz vanjskog svijeta i ne može se poreći da izvorni smisao mržnje označava relaciju spram stranog vanjskog svijeta koji doprema podražaje.’<sup>41</sup>

Mržnja je u ovom slučaju, po načinu postanka, nužan mehanizam samoodržanja koji u drugima vidi konkurenciju i prijetnju. ‘Za purificirano Ja ugone se objekt uvijek poistovječuje s onim što je tuđe i što se mrzi.’<sup>42</sup> Ja nagoni funkcioniraju pod načelom stvarnosti koje u realnim okolnostima vidi realne granice koje im vanjski uvjeti postavljaju te prema tome ograničava ostalo nagonsko djelovanje, tj. djelovanje seksualnih nagona.

U kompletu s nagonima samoodržanja, kao njihov antipod, javljaju se seksualni, tj. objektni nagoni, koji svoje zadovoljenje u izvornom obliku postižu na objektu. Za razliku od Ja nagona čija je konačna svrha očuvanje jedinke, seksualnim nagonima konačna je svrha očuvanje vrste. Kako i Freud kaže, individua je istovremeno samosvrha, međutim, nije sporno da čini jednu kariku u lancu kojemu je podložna protiv svoje volje. Odvajanje seksualnih od Ja nagona tako bi samo odražavalo tu primarnu podijeljenost jedinke.<sup>43</sup> Za seksualne i Ja nagone konstitutivno je uvođenje pojma libida (lat. žudnja). Definiciju libida nije jednostavno pružiti, no obično ga se shvaća kao seksualnu energiju koja služi kao podloga svake pretvorbe seksualnog nagona s obzirom na objekt (pomicanje zaposjednuća), cilj (npr. sublimiranje) te s izvor seksualnog uzbuđenja (erogene zone).<sup>44</sup> U načelu, libido više služi kako bi se izrazio kvantitet sile, pa će velika libidonozna investicija označavati jaku privlačnost, a izostanak libidnog zaposjednuća zrcaliti nezainteresiranost za objekt. U konačnici, libido je najjednostavnije označiti kao energiju seksualnih nagona. Iako je seksualnim nagonima, u razvojnom smislu inicijalno gledano, konačna svrha razmnožavanje, oni tijekom razvoja trpe promjene te u konačnici obuhvaćaju znatno šira polja od pukih seksualnih aktivnosti u svakodnevnom smislu te riječi. Upravo zato što libido (u kojem se energija i smjer

40 J. Laplanche i J.B. Pontialis: Rječnik psihoanalize. Zagreb: Naprijed. 1992. Str. 229.

41 Sigmund Freud: „Nagoni i njihove sudbine.“ U: *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*. Zagreb: Naprijed. 1986. Str. 89.

42 Isto, str. 90.

43 Sigmund Freud: „Prilog uvodu u narcizam.“ U: *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*. Zagreb: Naprijed. 1986.

44 J. Laplanche i J.B. Pontialis: Rječnik psihoanalize. Zagreb: Naprijed. 1992. Str. 185.

seksualnih nagona određuju) nije nešto statično, seksualni nagoni mogu mijenjati svoje objekte zaposjednuća, dakle prelaziti s osobe na osobu, zaposjedati različite erogene zone i sublimirati, tj. zamijeniti nedostižni cilj nekim dostižnim. Najšire gledano, seksualni nagoni okrenuti su objektu, oni su ono što spaja subjekt i objekt te što veže dijelove u cjelinu. Ono značajno što obilježava seksualne nagone jest činjenica da se, za razliku od nagona samoodržanja, ponašaju prema načelu ugone. Drugim riječima, njihova nezasićenost i činjenica da se ne nose lako s ograničenjima često ih dovode do toga da moraju biti potisnuti.

Prava se i artikulirana<sup>45</sup> promjena događa u trenutku otkrivanja, u velikoj mjeri korištenog i nešto manjoj mjeri shvaćenog, pojma narcizma. Narcizam u psihoanalizi teorijski nije ništa drugo nego kada subjekt sam sebi postane objekt libidnog zaposjednuća. U tom trenutku Ja nagoni, tj. nagoni samoodržanja, također postaju određeni kao libidonozni, samo što kao predmet žudnje imaju sami sebe. Ja u tome ima funkciju autentičnog rezervoara libida koji prethodi objektu, a ujedno postaje i prvi objekt libida; u tom dodirivanju seksualnih i Ja nagona, kvalitativna razlika postaje samo topička.<sup>46</sup>

Naravno, to vodi u određeni nagonski monizam, jer ona inicijalna razlika među nagonima koja bi trebala zrcaliti dvostruku funkciju jedinke (da održi sebe na životu s jedne strane i da nastavi vrstu, tj. da se razmnožava, s druge) više nije toliko održiva kada su i Ja nagoni i seksualni nagoni po postanku jednaki. Time su konačno uvedeni svi preduvjeti koji su bili nužni da bi Freud u jednom trenutku doveo teoriju o nagonima do njenog posljednjeg stadija: podjelu na Eros, tj. nagone života i nagone smrti.

Nagon smrti označava tendenciju svakog organizma, tj. živog bića, da se vrati u anorgansko stanje. Popularno je mišljenje, a i nekako se intuitivno javlja stav, da su nagoni ono što nagoni, tjera naprijed, vektorski djeluje u pravcu razvitka. Za Freuda, i nagone kako ih on vidi u kasnoj fazi, to nije tako. Uklanjanje napetosti, tendencija da se vrati na prošlo stanje, izraz je konzervativne prirode nagona. Nagon ne želi naprijed, već svim silama vuče nazad. Život sam po sebi, u odnosu na anorganski svijet, podrazumijeva određenu nestabilnost, stres, napetost koje se želi riješiti na način da se rastavi i stopi s okolinom. Drugim riječima, da se vrati na stanje što je prethodilo stvaranju te organske napetosti, na stanje potpunog mira. Dakle, u neku je ruku nagon historijski stečen, ali samo u smislu da je potrebna neka promjena da bi nagon mogao težiti starome. U ovom slučaju, to je pojava života. Kako bi se obranili od tako opasnog i destruktivnog nagona, živi organizmi kanaliziraju ih na van što se očituje u obliku agresije, destrukcije itd. Prema Laplanču i Pontialisu<sup>47</sup>, Freuda su na uvođenje nagona smrti natjerale tri stvari:

- a) Očitovanje pojava ponavljanja u raznoraznim registrima koje je bilo teško svesti na pokušaj libidnog zadovoljenja ili na puki osjećaj subjekta da ovlada nekom prošlom situacijom.
- b) Značajna uloga ambivalentnosti, agresivnosti, sadizma i mazohizma u psihoanalitičkom iskustvu te način njihova očitovanja u kliničkoj slici neuroze i melankolije.

45     Bilo je više prijelaznih stadija i teorija koje su nagovještavale ovakvu promjenu puno prije nego što se odvila, npr. slučaj Schreber

46     Sigmund Freud: „S onu stranu načela ugone.“ U: *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*. Zagreb: Naprijed. 1986. Str. 179.

47     J. Laplanche i J.B. Pontialis: *Rječnik psihoanalize*. Zagreb: Naprijed. 1992. Str. 234.

c) Shvaćanje da se, s gledišta metapsihologije, mržnja ne može izvesti iz seksualnih nagona.

Na temelju samog razvoja Freudove misli, odnosno iz motiva koji su ga natjerali da uvede razlikovanje nagona života i nagona smrti, potpuno je izvjesno da je njemu stalo do dvije stvari. Prvo je svakako očuvati antagonistički dualizam koji je cijelo vrijeme idejno prisutan kod Freuda: primarni proces – sekundarni proces, načelo ugone – načelo stvarnosti, objektni nagoni – nagoni samoodržanja itd. Uzevši još u obzir kako je unatoč mnogim kritikama i izuzetno lošem odjeku unutar psihoanalitičarskih krugova do kraja života ustrajao na tome, sigurno je tvrditi kako za Freuda nikakvo stapanje Erosa i nagona smrti u isto nije opcija, te da oni moraju ostati u antagonističkom odnosu. Drugo; upravo je nemogućnost da se taj negativan nagonski moment (npr. mržnja) objasni s isključivo pozitivnom monističkom teorijom nagona natjerala Freuda da postavi jedan bezvremenski, nesavladivi nagon svih nagona i da ga odredi kao suprotnost Erosu.

Ukoliko se prihvati kasna Freudova teorija o nagonima, Eros postaje puno čudnovatiji i neshvatljiviji od nagona smrti i pravo je pitanje odakle se Eros razvio. No, zašto su uopće ova dva zaključka bitna za istaknuti? Pa, pogađate i sami, zato što se Marcuseovi izvodi suprotstavljaju i jednome i drugome. Pritom to stapanje nigdje eksplicitno ne izražava, nego to više čini posredno: '[...] derivati nagona smrti djeluju samo u spoju sa spolnim nagonima [...] Prema tome, kvalitativna promjena u razvoju spolnosti nužno mora izmijeniti manifestacije nagona smrti.'<sup>48</sup> Takav je stav za Freuda (izolirano gledano) ispravan, međutim, s obzirom na posljedice koje Marcuse iz toga izvodi, a to je ideja nerepresivne civilizacije, ukazuje ipak kako on ne misli da se mijenja samo manifestacija nagona smrti, već da nagon smrti uopće ne shvaća na način kako ga je Freud zamislio. To je možda najbolje pokazati služeći se Freudovom metodom, tj. počevši od rezultata.

Kako bi hipoteza o nerepresivnoj civilizaciji bila teorijski izvediva, nužno je dokazati povijesni karakter nagona smrti. Kada bi nagon smrti bio nepromjenjiva i inherentna činjenica svakog, pa i razvijenog, načina života, 'erotična' nerepresivna civilizacija ne bi imala niti teorijske osnove. Marcuse je potpuno svjestan Freudova stajališta koje ne dopušta historizaciju nagona smrti (barem ne u tom obliku), no svim silama nastoji teorijski dokazati suprotno, i to iz same Freudove teorije. Put kojim je Marcuse pošao ima pred sobom bitan zadatak: svesti nagone smrti na vanjske uzroke (egzogene činioce), a zatim dokazati da vanjsko stanje također nije činjenica po sebi, već da je i ono podložno promjeni. Kao što je već objašnjeno, nagoni smrti nastaju u istom trenutku u kojem nastaje onaj prvi organski, najprimitivniji život. Prva napetost odudara od vanjskog 'anorganskog mira' te se u njemu i sama želi razriješiti. Marcuse već tad okreće stvar: 'U stadiju 3 (stadij nastanka organskog života), egzogeni činilac je neublažena napetost koju je izazvalo rađanje organskog života [...] Djelovanje nagona smrti pojavljuje se tako kao rezultat traume prvobitne frustracije: geologijsko-biologijski događaj uzrokuje ovdje oskudicu i bol.'<sup>49</sup> Ali, posve je jasno da napetost kao takva nije sebi izvanjska. Egzogeni je činitelj možda taj koji je 'natjerao' vanjski mirni svijet da se grupira i organizira u neki primitivni oblik života. Međutim, sam taj prvi život 'po sebi' sigurno nije zatečena oskudica natjerala u 'očaj', već je napetost kao takva po sebi i za sebe traumatična! Pojava organske napetosti kozmička je katastrofa za samu sebe.

48 Herbert Marcuse: Eros i civilizacija. Zagreb: Naprijed. 1985. Str. 127.

49 Isto, str. 126.

Shvaćanje da se taj početni život, prvo organsko jedinstvo, želi ukinuti jer mu je nepodnošljivo živjeti u bolnoj oskudici, zapravo pretpostavlja Ja nagone, tj. nagone samoodržanja, kao inicijalni izvor nagona smrti. Logički bi slijed tada mogli ovako shematizirati: anorgansko stanje -> nastanak organske napetosti egzogenog podrijetla -> želja za opstankom -> nailaženje na nepremostivu prepreku (oskudica) -> frustracija/patnja -> nagon smrti i samoukinuće. Naravno, nikakvi Ja nagoni ne mogu, barem ne u kontekstu kasne Freudove teorije o nagonima, biti ishodište nagona smrti. To se jasno može pokazati i na primjeru gladi: ne javlja se podražaj nakon što se osjeti glad - glad je po sebi već pojava podražaja. Prva organska napetost je po sebi već izjednačena s podražajem, pa u tom smislu podražaj logički prethodi oskudici i podražaj je ono što je traumatično, a u slučaju prve organske napetosti, podražaj je ta sama napetost. Trenutak u kojem neka živa tvar osjeti glad, oskudicu i sl., trenutak je u kojem već postoji tendencija za samoodržanjem. Podražaju je kao takvom u bitnome upisana tendencija da sebe ukine i to je ono što Freud naziva nagonima smrti.

To, doduše, nije jedini propust Marcuseovih izvoda iz teorije nagona. Na jednom dijelu, osvrćući se na historijski događaj potiskivanja načela ugone načelom stvarnosti, Marcuse navodi: 'Freudovo dosljedno odbacivanje mogućnosti bitnog oslobađanja prvog (prvo se ovdje odnosi na načelo ugone) sadržava pretpostavku da je oskudica isto tako stalna kao i dominacija - pretpostavku koja čini da se izbjegava činjenično stanje. Pomoću te pretpostavke, vanjska činjenica zadobiva teorijsko dostojanstvo inherentnog elementa duševnog života, inherentnoga čak i prvobitnim nagonima.'<sup>50</sup> U ovom se citatu krije nekoliko tvrdnji. Prvo, Marcuse potvrđuje kako on sam Freuda čita na način kao da Freud nagone, ili barem njihov kvalitet, određuje kao nešto utemeljeno u vanjskim čimbenicima (oskudica). Zatim Freuda optužuje da on oskudicu promatra kao vječno i nepromjenjivo stanje. U rečenici kasnije eksplicitno kaže da '[...] ta pretpostavka (da je oskudica vječna) mora doći u pitanje.'<sup>51</sup> Bez obzira na to što se nagoni smrti ne mogu svesti na oskudicu, činjenica je da je ona prisutna i da interferira s nagonima. Da se Freuda pita, za pretpostaviti je da bi on oskudicu zbilja i odredio kao neko nužno stanje. No, pritom se postavlja pitanje bi li to bila ista oskudica o kojoj Marcuse priča. U Marcuseovom slučaju, ona je prije svega odraz oskudice materijalnih resursa i općenito životnih potreština (socioekonomski uvjeti života). Freud o ekonomskim uvjetima kaže sljedeće: 'Oduzimanjem privatne svojine oduzima se ljudskoj želji za agresijom jedno oruđe, nesumnjivo značajno, ali svakako ne i najznačajnije. To nimalo ne mijenja razlike u moći utjecaju koje agresija zloupotrebljava za svoje ciljeve, pa ni njenu suštinu. Nju nije stvorila svojina.'<sup>52</sup>

Nije sporno, pa niti u najmanjoj mjeri, da se za bolje i pravednije socijalne i ekonomske prilike treba uvijek i neprestano boriti. Također, neupitna je činjenica da bi društvo koje uspije zadovoljiti materijalne potrebe većine osoba uklonilo mnoge sukobe. Međutim, to nije jedini faktor koji generira nepravdu među ljudima. Marcuse se nigdje<sup>53</sup> ne osvrće na međuljudske odnose koji ne bi bili dani u obliku neke uzvišene, nekonkretne teorijske hipoteze, a kamoli na one rane. A upravo među njima vlada jedna valuta, o kojoj i sam Marcuse mnogo piše, a koje ima u ograničenoj mjeri i koja se nikakvim postupcima ne može pravilno i pravedno distribuirati. Da stvar bude gora, ne postoji čak niti način da kao čovječanstvo

50    Isto, str. 123.

51    Isto, str. 123.

52    Sigmund Freud: „Nelagodnost u kulturi.“ U: Odabrana dela Sigmunda Freuda. Matica srpska. Str. 320.

53    Koliko je meni poznato

postanemo produktivniji pa da je proizvedemo u mjeri da svatko dobije barem 'dovoljno'. Riječ je, naravno, o libidu. Nikakvo marksističko rješenje nije primjenjivo na libido, a oskudica što proizlazi iz međuljudskih odnosa neminovna je - i dobro je da je tako. Upravo je svrha libida, koji je u suštini kvantitativni izraz seksualnih nagona, mogućnost usporedbe potiska, smjera i cilja seksualnih nagona. Za čovjeka i njegove odnose konstitutivno je da su neki objekti u većoj, neki u manjoj, a neki ni u kakvoj mjeri libidno zaposjednuti. Ne samo u smislu da ta zaposjednuća omogućuju normalno funkcioniranje u svakodnevnom životu - kako bi međuljudski odnos kao takav uopće mogao postojati u nekom obliku, te su razlike nužne. Voljeti nekoga više naprosto znači manje raspoloživog libida za sve druge.

Kod Freuda se to dobro vidi na primjeru narcizma, tj. na odnosu libida koji zaposjeda Ja i libida koji zaposjeda objekt: 'Također vidimo, u grubim crtama, opreku između Ja-libida i objektnog libida. Što više jedno troši, to je siromašnije ono drugo.'<sup>54</sup> Jedno, dakle, ide na račun drugog. Isto vrijedi i za pojedine objekte međusobno. Međutim, koliko god se takav svijet činio nepravednim i nepoželjnim za živjeti, alternativa koju su tijekom povijesti čovječanstvu mnogi nudili u obliku navodne univerzalne ljubavi u najširem smislu te riječi, zapravo otkriva puno veći horor.

Dovoljno je samo zamisliti kakav bi to bio svijet u kojemu je libido pravilno raspoređen: voljeti 'sve' podjednako znači isto što i ne voljeti uopće! Ako ni jedan odnos, niti objekt nemaju ništa karakteristično za sebe i za druge, onda među njima više ne postoji nikakva diferencijacija. Za subjekt koji podjednako voli sve, to 'sve' postaje jedno, bez obzira na to odnosi li se ta ljubav, tj. koncentracija libida, na difuziju s područja erogenih zona na sve zone ili na izjednačavanje zaposjednuća pojedinih objekata. To je u pravom smislu uklanjanje svake napetosti i stapanje s okolinom; savršeno redistribuiran libido je u pravom smislu krajnje ispunjenje načela Nirvane,<sup>55</sup> dakle smrti. Istovremeno, ta nepravedna distribucija libida nije nužna samo za međuljudske odnose, već jednako nužno pruža osnovu za neprijateljstva u tim istim odnosima, pa i agresiju uopće: 'ona (agresija) se viđa, također, već i dječjoj dobi, tek što je svojina napustila svoj analni praoblik, i ona je talog svih nježnih i ljubavnih međuljudskih odnosa [...] Ukinemo li osobno pravo na materijalna dobra, preostaje ipak povlastica koja proističe iz seksualnih odnosa, što mora postati izvor najjače mržnje i najžešćeg neprijateljstva između inače izjednačenih ljudi.'<sup>56</sup>

Čak i kada bi nagon smrti bio nešto historijski utemeljeno, što, ukoliko se držimo Freuda u rezultatima, ne može biti ispravno, i dalje u čovjekovoj srži postoji oblik oskudice koju nije moguće ukloniti. Tu oskudicu nije moguće ukloniti s obzirom na činjenicu da ona u bitnome počiva na različitosti, koja je pak temelj nepravilne distribucije libida. Unatoč univerzalnim karakteristikama i zajedničkoj prirodi, neosporiva je činjenica da ljudi različito misle, izgledaju, djeluju, osjećaju, opažaju te imaju različite interese, mogućnosti, želje, inspiracije, poglede, očekivanja, namjere itd. Sama ta činjenica ne dopušta ni najmanju mogućnost da se stvari i ljudi vole jednako. Također, naivno je misliti kako će se ta različita libidna zaposjednuća i različiti libidni zahtjevi magično, po nekom sveopćem kozmičkom

54 Sigmund Freud: „Prilog uvodu u narcizam.“ U: *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*. Zagreb: Naprijed. 1986. Str. 44.

55 Načelo Nirvane Freud u određenim situacija koristi kao načelo nagona smrti.

56 Sigmund Freud: „Nelagodnost u kulturi.“ *Odabrana dela Sigmunda Freuda*. Matica srpska. Str. 321.

pravednom pravu<sup>57</sup>, međusobno pokratiti i dovesti ‘sve na svoje’. Puno je izglednije, a sveukupno se ljudsko iskustvo s time slaže, da te različitosti dovode do sukoba. Osobito kada se neka ‘različitost’ postavi između subjekta i objekta kojeg je u velikoj mjeri zaposjeo. Kao što i Freud u prethodnom citatu kaže, takve situacije postaju izvor najjače mržnje i najžešćeg neprijateljstva. No, rekavši ovo, valja se ipak podsjetiti da živimo u 21. stoljeću; kasna je postmoderna i ljubomora je, osobito u kontekstu seksualnih odnosa, unutar lijevo-liberalnog diskursa zauzela mjesto analogno onome što ga u kršćanstvu zauzimaju smrtni grijesi. Ona je naprosto postala svojevrsni izraz nepoželjne, kulturološki nametnute, represivne monogamije. Tom je procesu zasigurno, na teorijskom planu svojedobno doprinio i sam Marcuse, što se do sada moglo vidjeti na dijelovima u kojima se referira na monogamiju. To će svakako biti jedna od prevladavajućih tema u idućem poglavlju u kojemu će biti riječ o odnosu autentičnosti, fantazme, represije i slobode. No, prije toga valja se podsjetiti kako se na kraju poglavlja ‘Marcuseovo shvaćanje slobode’, pod točkom a) zaključuje kako je za Marcuseovu utopiju ključno da represija ima uzrok u vanjskim socioekonomskim uvjetima. Na kraju ovog poglavlja sa sigurnošću se može reći da sukob, agresija, pa samim time i represija, nemaju glavni uzrok u vanjskim socioekonomskim uvjetima. Oni mogu biti posljedica nagona smrti koji je životu inherentan, a ukoliko se taj argument ne prizna, i dalje ostaje nepobitna činjenica nužnosti sukoba što proizlazi iz ekonomije samog libida, odnosno iz međuljudskih odnosa.

## 4 Fantazma i autentičnost

Kao što se i iz samog naslova može naslutiti, Marcuseova je namjera da kao glavno vezivno tkivo, koje bi nerepresivnu civilizaciju držalo na okupu, uzme Eros. Nagoni života, shvaćeni kao u potpunosti seksualni, postaju osnova svake veze među ljudima, boreći se za prevlast života nad smrću. Eros udružuje i spaja, nagon smrti rastavlja i razdvaja. Međutim, kao što je već rečeno, libido koji je izraz energije Erosa, za Marcusea je kvalitativno promijenjeni libido, kao i seksualnost uopće. Jednom kada dođe do oslobođenja seksualnosti, ona bi u bitnome bila preobražena tako da ‘[...] teži svojoj vlastitoj sublimaciji.’<sup>58</sup> Ukratko, to znači da seksualnost ni na koji način nije ograničena načelom zbiljnosti, tj. kulturom i civilizacijom kao eksternaliziranim i institucionaliziranim oblikom istog. Pritom ta ‘samo-sublimacija’<sup>59</sup> libida postaje striktno društveni fenomen,<sup>60</sup> odnosno društvena promjena jedini je put kojim je to moguće postići. Cijeli se proces zapravo može opisati kao rasprostranjivanje libida, što vodi do već spomenute reseksualizacije tijela, što je osnova slobode novog društva. ‘To je više pirenje nego eksplozija libida – rasprostiranje nad privatnim i društvenim odnosima koje između njih odražava načelo represivne zbiljnosti.’<sup>61</sup> Za Marcusea je to od ključne važnosti, jer osnova otuđenja u kapitalizmu leži u tome da je čovjek shvaćen kao sredstvo. Moderni čovjek svakodnevno radi, i unatoč tomu što si (barem na Zapadu) može osigurati čak i određen luksuz, on je i dalje otuđen u radu; upravo zato što zbog svojih krivih potreba

57 Nije teško zamisliti da će si zdrav razum nakon opisa o različitosti pomisliti da što god da netko u tom mnoštvu traži, koliko god bilo različito, će i pronaći – baš zato što je prepuno te različitosti. Iskustvo se ovakvom rezoniranju protivi u najvećoj mjeri.

58 Herbert Marcuse: Eros i civilizacija. Zagreb: Naprijed. 1985. Str. 179.

59 Isto, str. 185.

60 Isto, str. 185.

61 Isto, str. 179.

taj luksuz doživljava kao svoju potrebu. To ga tjera da i dalje radi, zarađuje i konzumira; riječju, lažne potrebe tjeraju ga da zauvijek ostane jedna od ‘karika u lancu’ neprestano reproducirajućeg represivnog sistema, tj. kapitalizma. Naravno, kako bi takav lanac opstao, nužno je da čovjek radi; da stvara višak vrijednosti koji, ukoliko dijelom i pripadne njemu (radniku), može posredstvom konzumacije ‘vratiti’ kapitalistu. Sve to dovodi do toga da se tijelo kao takvo shvaća isključivo instrumentalno. Kao što smo vidjeli na primjeru sukoba Ja nagona i objektnih nagona, on zapravo ocrta unutarnju neusklađenost jedinice koja s jedne strane nastoji udovoljiti svim svojim potrebama/željama dok je istovremeno, s druge strane, pred nju stavljen teret prilagođavanja na vanjske okolnosti, a to podrazumijeva rad u svrhu preživljavanja. Kultura prema Marcuseu nije ništa doli institucionalizacija načela stvarnosti i, samim time, ona čovjeka tjera na rad i onda kada u vanjskom svijetu ne vlada oskudica. Prema njemu to u svojim posljedicama znači dvije stvari: prvo, u svrhu instrumentalizacije i prilagodbe sistemu tijelo mora biti deseksualizirano, i drugo, činjenica da su ljudi primorani raditi, i to u određenoj podjeli rada kakva danas vlada, znači da se ne mogu posvetiti svojim autentičnim, tj. individualnim, interesima. Dakle, kako bi se moglo doći do autentične oslobođene individue, potrebno je čovjeka osloboditi potiskivanja koje vodi u deseksualizaciju i samim time osposobljava čovjeka za otuđeni rad koji mu ne dolazi kao neka vrsta intrinzične motivacije: ‘S pojavom nerepresivnog načela zbiljnosti, s ukinućem višak-potiskivanja, uvjetovanog načelom izvedbe, taj proces bi se obrnuo. U društvenim odnosima, postvarenje bi se smanjilo, jer bi se podjela rada preorijentirala na zadovoljavanje individualnih potreba koje se slobodno razvijaju; s obzirom na to, u libidnim odnosima, smanjio bi se tabu na postvarenje tijela. Ne upotrebljavano više kao oruđe rada u punom vremenu, tijelo bi se reseksualiziralo.’<sup>62</sup> Drugim riječima, ranije opisan proces širenja libida za Marcusea ne označava ništa drugo negoli put dolaženja do autentičnog pojedinca; tu vezu valja shvatiti kao jednu od ključnih pretpostavki – nužno je da se čovječanstvo ukidanjem potiskivanja oslobodi, što se primarno odvija oslobađanjem same seksualnosti, odnosno libida. Već je ranije rečeno kakav je libido za Freuda (prije svega bitno ograničen) i sada je vrijeme da se to uvidi kao prepreka na putu do autentičnog pojedinca. I dok ideja o nekakvom uzvišenom libidu koji se širi na sve, prožima sve i preobražava u ‘vlastitoj sublimaciji’ zvuči privlačno, osobito ovako izrečena u stručnim psihoanalitičkim terminima, vjeron freudovcu ona ne može predstavljati ništa više doli koncepta neke mistične i kreposne kozmičke maglice što nas sve religijski povezuje. Kreposna kozmička maglica, upravo onakva kakvu je primjerice W. Reich noću promatrao kroz svoj ‘orgonoskop’. To se, međutim, i dalje ne pokazuje kao glavna prepreka erotičnoj civilizaciji. Čak i kada bismo pristali na takav oblik mističnog libida koji uspijeva sve prožimati i razvijati se pritom ne stvarajući antagonističke odnose, preostaje nam pitanje o tome kakva je uopće ta autentičnost o kojoj Marcuse govori. To se čini opravdano s obzirom na činjenicu da je, kao što je već spomenuto, kroz slobodu stečena autentičnost ono što predstavlja i početni preduvjet i konačnu svrhu erotične civilizacije. Marcuse pritom, baš poput Freuda, zapravo kreće od rezultata – čovjek jest biće koje je po sebi autentično. Postoji, doduše, jedna velika razlika - Freudov rezultat proizlazi iz iskustva, tj. promatranja neurotičnih pacijenata. Drugim riječima, Freud polazi od onoga što je samoevidentno (manifestacija bolesti).

Marcuse pak, za razliku od toga, polazi od vlastite fantazme, od onoga kako on misli da bi *trebalo* biti. U tome, čini se, leži još jedna nepremostiva prepreka na putu do utopije:

autentičnost kakvu Marcuse opisuje ne postoji, barem ne u kontekstu psihoanalitičkog ispitivanja. Tek pridošlo na svijet novorođenče, osim svojih genetskih predispozicija, nema u pogledu ličnosti baš ništa autentično; ono će tek s vremenom, kroz razvojni proces, nastati. Ali da stvar bude još gora, upravo su sukobi i frustracije ono što je konstitutivno da bi se razvila ikakva autentičnost.

Pretpostavka nekakvog transendentalnog Ja u kojemu se krije autentičnost po sebi, ne može biti dalje od istine. Autentičnost kao 'ono naše' dolazi postepeno kroz prevladavanje nepogoda, tj. frustracija izazvanih nemogućnošću uklanjanja vanjskih ili unutarnjih podražaja. Dakle, sublimacija, ukoliko se ne radi o nekakvoj imaginarnoj utvari, nužno proizlazi upravo iz toga što se nagon ne može zadovoljiti na nekom cilju te je primoran tražiti druge načine kako da se barem djelomično zadovolji. Grčki je komediograf Aristofan to najbolje pokazao rekavši da se gradnja visokih zidina uči od neprijatelja.<sup>63</sup> Pritom neprijatelje valja shvatiti u najširem mogućem smislu, pri čemu je u svakom slučaju najveći među njima vanjski svijet. Kada bi, teoretski, vanjski svijet zbilja postao neka vrsta utopije koja više ne predstavlja neprijatelja, čovjek ne bi došao do autentične jezgre, već nasuprot; ne bi ju nikada niti razvio. Oslobođenje od izvanjskih determinacija, a upravo bi to bio rezultat neke slobode koja se shvaća kao izostanak izvanjske prisile, ostavlja za sobom prazan 'x', puku mogućnost koja je subjekt jedino utoliko što ima potencijal da na sebe primi neko određenje. Taj 'x', međutim, nema na sebi ništa karakteristično. U svijetu koji bi bio lišen patnje kao nezadovoljstva uzrokovanog odsustvom podražaja, autentičnost u smislu bilo kakva stvaralaštva ne predstavlja ništa više od kakvog, iskustvu nedostupnog, pojmovnog kriptida. Upravo umjetnost u kojoj Marcuse vidi spas, aktualizaciju fantazme, to prva govori; Marcuseova je utopija jedna velika sretna obitelj unutar koje su svi nalik jedni na druge - autentičnost naprotiv, proizlazi iz toga što je svatko nezadovoljan na svoj način.

Pritom se s punim pravom postavlja pitanje koliko bi ljudi uopće bili sretni u takvoj 'nerepresivnoj' okolini. Marcuse nigdje ne opisuje kako bi zapravo trebala<sup>64</sup> izgledati ta erotična civilizacija: neslobodno društvo ne može znati kako će izgledati slobodno društvo. Izgleda da je za Marcusea istina neizreciva, stoga umjesto konkretnog, pa makar i vrlo grubog, opisa nerepresivne civilizacije, na ključnim dijelovima nailazimo gotovo mitski govor u obliku referiranja na Orfeja i Narcisa. Srećom, klima šezdesetih, kojoj je i sam Marcuse uvelike doprinio,<sup>65</sup> bila je pogodna da se jedan pokušaj nečeg što je, barem u nekim segmentima vrlo slično, ostvari. Riječ je, dakako, o Rajneeshpuramu, naselju što ga je 1981. u državi Oregon osnovao duhovni guru Chandra Mohan Jain, poznatiji kao Osho. Naravno da Osho i njegovi sljedbenici, barem načelno, nisu direktno povezani s Marcuseom. Nije uopće dvojbeno da je Marcuseova zamisao uvelike različita od Oshoove, ali bitno je da se usporede oni elementi koji su im nedvojbeno zajednički, a jedan od takvih svakako je oslobođenje seksualnih nagona od represije i potiskivanja što ih kultura nameće putem zabrana. Seksualnost je također shvaćena univerzalno - kod Marcusea je to slobodni libido koji se širi i zaposjeda sve, a kod Oshoa je u pitanju ljubav koja je okrenuta cijelom svemiru. U svakom slučaju, obje alternative predstavljaju svojevrsno oslobođenje od divljačkog superega zapadne, 'monogamno-reproduktivne' kulture, stoga nam Osho može poslužiti kao dobar primjer. Radilo se

63    Aristofan: Ptice.

64    Myriam Miedzian Malinovich: „On Herbert Marcuse and Concept of Psychological Freedom.“ *Social Research*, Vol. 49, No. 1, (1982), str. 174.

65    Isto, str. 163.

o komuni u kojoj su patrijarhat i monogamija bili u potpunosti ukinuti. Ljubav i seksualnost bili su usmjereni prema svijetu i ljudima općenito, a ne prema nekoj partikularnoj jedinki. U tome se pokazuje njihova ideja slobode koja, iako djeluje radikalno drugačijom od Marcuseove, zapravo ima vrlo slične psihologijske korijene. Jedan je od njih svakako tendencija koja je toliko karakteristična za svaki oblik tzv. 'univerzalne ljubavi', a to je nastojanje da se oslobodimo ljubomore kao izvora patnje. Ljubomora<sup>66</sup> u 20. stoljeću postepeno zadobiva status rudimenta koji utjelovljuje sve one tradicionalne kategorije kojih se novo progresivno društvo, bez obzira na to u kojem je ono obliku dano i kako ono sebe nazivalo, nastoji riješiti. Osho u tome nije iznimka: 'Love is authentic only when it gives freedom. Let this be the criterion. Love is true only when it does not interfere in the privacy of the other person. It respects his individuality, his privacy. But the lovers that you see around the world, their whole effort is that nothing should be private; all secrets should be told to them. They are afraid of individuality...'<sup>67</sup> Iz danog se vidi da Osho i Marcuseu nije zajedničko jedino to da u ljubomori vide represivni rudiment, već i činjenica da obojica u oslobođenju seksualnosti vide put k ostvarenju autentične ličnosti. Iz psihodinamske perspektive, takav je kolektiv vrijedan svake skepse; već je pokazano kako je sigurno početi od pretpostavke da ljudi ni u jednom okruženju ne mogu biti lišeni svojih partikularnih interesa, subjektivnih želja i karakternih crta ličnosti te također nije za očekivati da je moguće da u kontekstu suživota svih tih različitosti ne proizađu određeni individualni i društveni antagonizmi. Nema dvojbe da je za privid skladnog uređenja unutar kojeg navodno djeluju isključivo nagoni života, tj. Eros, potrebna izuzetna opresija koja bi ta neprijateljstva potisnula. U konačnici, postoji razlog zašto takav način života zahtijeva sektaško uređenje poput onog kakvo je bilo organizirano unutar Rajneeshpurama. Ideja o nevezivanju, odnosno vezivanju za sve vanjske objekte kako bi se izbjegla patnja, tj. neugoda u obliku ljubomore, u principu znači odsustvo emocionalne investicije u pojedinačne<sup>68</sup> međuljudske odnose. Iako nekima možda zvuči privlačno na prvu, u svojim ekstremnim varijantama ta ideja ima očigledan propust: ono što je zapravo u najvećoj mjeri represivno, i to upravo u obliku društveno induciranog, beskompromisnog i divljačkog superega, jest ideja o tobožnjem nerepresivnom razvitku. Količina represije koja je društvu potrebna da ljude natjera da se vole i da redistribuiraju libido premašuje represiju od koje se navodno to društvo želi osloboditi.

Da Oshov projekt sveopće ljubavi i ukidanja negativnog momenta u čovjekovom djelovanju i nije bio baš uspješan, svjedoči činjenica da su, osobito naknadno, na vidjelo izašli nebrojni slučajevi psihičkog i fizičkog nasilja te silovanja. No, ni tu priča ne staje: u namjeri da izvrše utjecaj na biračko tijelo prije lokalnih izbora, Oshovi su sljedbenici počinili najveći bioteroristički napad u povijesti SAD-a, zarazivši 751 čovjeka salmonelom. Unatoč tomu što je moguće zamisliti potencijalne prigovore na ovakvo stvaranje spona između Oshoa i Marcusea, i dalje se radi o primjeru koji tjera na pitanje: zašto bi Marcuseova erotična civilizacija po ičemu bila bolja? U danom se slučaju vidi kako se oslobođenjem seksualnosti i širenjem libida nagoni smrti zbilja jesu kvalitativno izmijenili, ali ne u smislu neutralizacije, nego su u još jačem izdanju isplivali na površinu. Također, to vodi i do rezultata koji je potpuno

66 Valja napomenuti da niti jedan od spomenutih autora ne koristi termin „ljubomora“. Ona u ovom tekstu više označava ne toliko striktnu metapoziciju kojom se pokrivaju uzroci međuljudskih antagonističkih tenzija nastalih uslijed nemogućnosti zadovoljenja seksualnih nagona.

67 OSHO International, „OSHO: Love Is Authentic Only When It Gives Freedom“, 14. studenog 2010, 00:30, <https://www.youtube.com/watch?v=OAXghwgkqFg>

68 Kao da su ikakvi drugi odnosi osim pojedinačnih mogući.

suprotan od očekivanja - pokazalo se da ako postoji neka autentičnost koja proizlazi iz permisivnosti, onda je ona u pravom smislu ništa drugo nego odraz suštinski destruktivne čovjekove prirode.

Freud je općenito, usudio bih se reći, vrlo pogrešno interpretiran. Takav je slučaj i s njegovim kasnim tekstom *Nelagodnost u kulturi* koji se ponekad čita na način da se kao zaključak izvlači potreba za, u najmanju ruku, reevaluacijom onoga kako shvaćamo kulturu i civilizaciju. Drugim riječima, uzima ga se kao svojevrsnu pobunu protiv institucionaliziranog superega što se krije iza pojma kulture. Iako nema spora oko toga da se u određenim ograničenjima kriju mnogi štetni učinci (primjerice u religijskom moralu), ne vjerujem da je to glavni problem kojeg Freud pred nas postavlja. U trenutku kada postoji očigledan neprijatelj, ugnjetavačka kultura koja svih ograničava, situacija je prilično jasna – postoje uvjeti za pobunu. Njena su ograničenja baš poput onih što ih roditelji nameću - borba s njima od esencijalne je važnosti za individualni razvitak. Kroz tu borbu gradimo se kao ličnosti i stvaramo ono autentično. I to na način koji nam jednim čudnovatim posrednim putem nerijetko stvara čak i zadovoljstvo: 'One day, in retrospect, the years of struggle will strike you as the most beautiful.'<sup>69</sup> Međutim, ono što predstavlja puno veći izazov jest: kako živjeti u potpuno permisivnom svijetu u kojemu više nema tih kategorija? Primjer Oshoa i njegovih sljedbenika u najvećoj mjeri pokazuje koje su opasnosti takvog pristupa. Civilizacija kakvu nam Marcuse nudi kao alternativu zapravo je civilizacija ostvarenih fantazija. Pa ipak, svijet koji nam omogućava da aktualiziramo sve fantazije nije dobar svijet. Ako im se želimo veseliti i omogućavati im da nam 'olakšavaju' život, one moraju biti pod kontrolom, prepuštene primarnom procesu i nikada do kraja ostvarene. Kada bi to (aktualizacija fantazme) i bilo moguće, fantazija bi samu sebe ukinula, a to bi bio istinski opasan proces. U *Čovjeku jedne dimenzije* odmah na početku Marcuse prilikom osvrtnja na slobodu, i što je ona nekoć bila, kaže: 'Slobode misli, govora i savjesti su bile – upravo kao slobodna inicijativa koju su proizvele i zaštitivale – bitno kritičke ideje sačinjene da bi nadomjestile zastarjelu materijalnu i intelektualnu kulturu jednom produktivnijom i racionalnijom. Kad su postali institucionalizirani, ove slobode i prava su dijelili sudbinu društva u kome si integrirani dio: ostvarenje ukida premise.'<sup>70</sup>

Ali, zar to nije očigledna posljedica, odnosno sudbina fantazme, na koju se Marcuse u tolikoj mjeri oslanja prilikom zamišljanja 'Erotične civilizacije'? Ovo je zapravo primjer dosljednog Freudovog stava i upravo je na ovom mjestu savršeno prikazana i priroda fantazme: ako na ovom svijetu postoji nešto što je u bitnome određeno time da ne može egzistirati van domene želje, težnje, neostvarenosti, to je onda fantazma! Fantazma ne može biti ostvarena, jer bi se na taj način ukinula. Ona, takoreći, nikada ne može biti u potpunosti prevedena iz jezika onoga što se unutar psihoanalize naziva primarnim procesom, koji je pod vladavinom načela ugone, u jezik sekundarnog procesa. Za primarne procese karakteristično je da psihička energija ima slobodan, neometan protok i da ni na koji način nije vezana. Moment u kojemu pokušamo ozbiljiti fantazmu, nužno je vežemo za objekte vanjskog svijeta koji nisu nimalo slobodni. To prevođenje može se uvelike usporediti s prevođenjem koje Marcuse opisuje u *Čovjeku jedne dimenzije*, u dijelu u kojemu se bavi kritikom tzv. analitičke filozofije i njene nemogućnosti da prevede opće pojmove: 'Mistifikatorski karakter ne

69 Sigmund Freud i Ernst L. Freud: *Letters of Sigmund Freud*. Courier Corporation. 1960. Str. 258.

70 Herbert Marcuse: *Čovjek jedne dimenzije*. Sarajevo: Veselin Masleša. 1968. Str. 21.

proizlazi iz pojmova ‘duh’, ‘sopstvo’, ‘svijest’, itd. već od njihova bihevioralnog prevodenja.’<sup>71</sup> Identična stvar odvija se s fantazijom i njenom ulogom u Marcuseovoj utopiji; niti jedno ozbiljenje ne odgovara fantazmi, ali ju zato u velikoj mjeri ugrožava. Pritom pod ‘ugrožava’ valja misliti sve što dovodi u pitanje ‘postojanost’ fantazme u onom obliku u kojem ona egzistira unutar primarnog procesa. Fantazma mora ostati porobljena; proces ‘represivnog’ načela zbiljnosti nije fantazmu doveo u pitanje, već ju je stvorio. Svaki oblik zazivanja ostvarenja fantazme, a osobito u obliku nekakvog ‘ozakonjenog protuotrova’, zapravo je zazivanje njenog ‘vezivanja’ za stvarne objekte i podvrgavanja načelu zbiljnosti. Fantazija kod Marcusea postaje svojevrsno oružje u borbi protiv represije čime postaje općenitost koja je svima zajednička, odnosno koja je u pravom smislu te riječi institucionalizirana. A jasno je da nije moguće misliti veći oksimoron od institucionalizirane fantazme.

Iako Marcuse nigdje eksplicitno ne koristi taj termin, i vjerojatno bi mu se usprotivio u najvećoj mjeri, rezultat njegove socijalne teorije upravo je takav: tzv. erotična civilizacija u suštini nije ništa drugo negoli zbir opredmećenih i ozakonjenih fantazija, odnosno pokušaj takvog ozbiljenja. Imajući to na umu, kao zaključna misao postavlja se jedno pomalo ironično pitanje: o čemu bi, pobogu, stanovnici te erotične civilizacije, maštali?

## 5 Početak je kraj

Ako se dobro sjećate, još smo se na početku susreli s Marcuseovom osvrtom na odnos teorije i znanosti (tj. prakse) kod Freuda. Tom prilikom iznesen je prigovor, tj. kritika neofreudista, u kojoj Marcuse kaže da su isti potpuno zanemarili teoriju na štetu prakse. Prigovor je tada djelovao kao neka sporedna i manje važna stvar u cijeloj toj priči; činilo se kao da je njegova svrha isključivo dati doprinos u raspravi oko teorije i prakse. I zbilja, za potrebe tog stadija razrade ovog teksta i nije bio krucijalan. Ipak, kao što su nas dobre knjige, filmovi i serije podučili, radnja je neizmjerljivo zanimljivija kada nije striktno kronološka. U skladu s time, sada je pravi trenutak da se taj citat prikaže u cjelini:

‘Freud je svjesno razlikovao svoju filozofiju od svoje znanosti; a neofreudisti su zaniijekali većinu prve. Takvo se poricanje može savršeno pravdati terapijskim razlozima. Međutim, nikakav terapijski razlog ne smije sprječavati razvoj teorijske konstrukcije kojoj je cilj ne liječenje pojedinačne bolesti, nego dijagnoza općeg poremećaja.’<sup>72</sup>

Interesantna i nekako intuitivno prihvatljiva primjedba zapravo skriva i mračnu stranu: kao da je dijagnoza poremećaja uopće nešto odvojivo od kliničke prakse! Kao što se može zaključiti već iz prvog citata, Marcuse, pozivajući se na Freuda, striktno radi na odvajanju teorije i prakse kako bi se neometano mogao baviti teorijom, a zatim kao opravdanje takvog bavljenja, odnosno aplikacije teorija temeljenih na Freudovom učenju, navodi djelatnost koja je izričito u praktičnoj oblasti. Naravno da je za svaku dijagnozu potrebna teorija, međutim, osobito ako se u nekom vulgarnom smislu polazi od stvarnog svijeta,<sup>73</sup> onda ni u najgorem od svih svjetova dijagnostike bez prakse naprosto ne može biti. Samo je po sebi već upitno

71 Herbert Marcuse: Čovjek jedne dimenzije. Sarajevo: Veselin Masleša. 1968. Str. 192.

72 Herbert Marcuse: Eros i civilizacija. Zagreb: Naprijed. 1985. Str. 20.

73 Pritom ne mislim na marksističke postulate, već na kliničku praksu koja je Freudu svakako sačinjavala osnovu rada.

do koje je mjere moguće i ima smisla kategoriju poremećaja pojedinca, barem kako je Freud shvaća, preslikavati na društvo jer 'U neurozi pojedinca služi nam za polaznu točku kontrast kojim se bolesnik razlikuje od svoje okoline, koja se smatra normalnom.'<sup>74</sup> Međutim, Freud odlazi i korak dalje; čak i kada bi se uspješno prevladale takve prepreke i uspjela postaviti dijagnoza čitavom društvu, i dalje ostaje problem: 'što bi pomogla i najcjelovitija analiza socijalne neuroze, ako nema autoriteta da primora masu na liječenje?'<sup>75</sup> Pritom se ne radi isključivo o tome da Freud samo izdvaja neki empirički sud o nemogućnosti, već postavlja isto pitanje kakvo smo i mi ranije; unutar psihoanalize: kakvog uopće ima smisla teorija koja nije u vezi s praksom? Dijagnostika općeg iz kuta psihoanalize, za koju nema načina da bude vezana uz praksu, u bitnome odstupa od psihoanalitičkog rada. Međutim, kada je već riječ o dijagnostici, nakon cijelog ovog rada čini se neizbježno ne pitati za motive što stoje iza Marcuseovog teksta. Nema tog analitičara koji bi u svojoj terapijskoj praksi prihvatio unaprijed pripremljenu interpretaciju nekog događaja s kojom je analizand već došao na seansu. Štoviše, takav bi slučaj upućivao upravo na to da se radi o određenoj obrani, u tom slučaju vjerojatno racionalizaciji. Unatoč tomu što bi se unutar 'čiste' filozofije ovakav postupak mogao učiniti vulgarnim, možda se neće puno izgubiti ukoliko se ista logika pokuša primijeniti na samog Marcusea: nije li nam on na jedan vrlo sofisticiran način zapravo podmetnuo racionalizaciju?

Nije teško zamisliti da, kada bi bila iznesena od strane nekog analizanda na njegovoj analizi, njegova teorija bila okarakterizirana kao vrlo sofisticirana racionalizacija. Njen je najveći problem u tome što ona na momente u velikoj mjeri i sa zastrašujućom preciznošću korespondira sa zbiljom. Danas je više no ikada jasno do koje mjere postojeći sistem producira, perpetuira i nameće ljudima potrebe; ako u današnjem svijetu partikularnih identiteta postoji nešto zbilja hegelovski univerzalno, to su onda trendovi brze mode koje postavlja Instagram. Ljudi se više no ikada suočavaju s bezvoljnošću, dosadom i apatijom, a u ponekim društvima impotencija postaje ozbiljan društveni problem. Nije uopće upitno, bez obzira na to kako definirali te pojmove, da u današnjem svijetu nedostaje svega što Marcuse zaziva: fantazije, kreativnosti, autentičnosti i strasti. Ako je legenda istinita, da je Diogen danju hodao ulicama Atene sa svijećom i na pitanje 'Što tražiš?' odgovarao sa 'Čovjeka.', onda nema sumnje da bi taj isti Diogen u današnje vrijeme autentičnost tražio elektronskim mikroskopom. Dakle, nema dvojbe da je Marcuse u mnogočemu ispravno prepoznao problem, međutim, istovremeno je pružio i oštru teorijsku podlogu koja neizmerno lako postaje, što 'kolektivna' (ako o takvoj uopće ima smisla govoriti), što individualna obrana u obliku racionalizacije i projekcije. Freud je pokazao da u slučajevima kada čovjek brzo i intuitivno prepoznaje i prihvaća određeno objašnjenje, osobito onda kada ono ukazuje na neki izvanjski problem, tj. uzrok, nipošto ne treba otkloniti sumnju da se radi o maski koja prekriva ono s čime se 'zapravo' ne želimo suočiti. Drugima riječima, takav kut gledišta vodi u zaključak da je upravo to slučaj i s Marcuseovom teorijom: da se iza njene jasnoće zapravo krije puno veći horor od problema kojim se ona bavi, a to je da čovjek po sebi nije ni smislen ni autentičan (bez determinacija) te da se ne želi i nema volje u nekom posebnom interesu ostvariti. Život je kao takav jedna napetost i određeni tip represije, opresije i obrane nužan je kako bi se uopće moglo imati iskustvo nekog autentičnog subjekta.

74    Sigmund Freud: „Nelagodnost u kulturi.“ U: Odabrana dela Sigmunda Freuda. Matica srpska. Str. 356.  
75    Isto, str. 356.

Na primjeru prvog života, kojeg Freud daje u *S onu stranu načela ugode*, moglo se vidjeti da on zapravo predstavlja ‘prvu napetost’. Ono što pritom valja naglasiti jest da je ‘opna’ koja ga okružuje nužna granica između tog primitivnog života i vanjskog svijeta. Život je, tako reći, u bitnome određen ‘opresijom’, granicama te opne - upravo ona čuva njegov integritet. Ona je ono što ne dozvoljava da se napetost rastoči, raspline i dezintegrira. Bez te opresije, odnosno opne što ga odvaja od vanjskog svijeta, on bi se stopio s njim i samim time umro.

Otprilike je slična situacija i sa čovjekovim interesima: da bi ih uopće ostvario potrebne su mu vanjske determinacije i prepreke. Slobodno lebdeći, nedeterminirani, ‘neoprimirani’ subjekt već je stopljen s okolinom. Kada bi hipotetski uklonili to ‘potiskivanje’, rezultat ne bi bio autentičnost, već stopljenost - odsustvo strasti, volje, želje, interesa i sl. Na isti način na koji iskustvo zadovoljstva može doći isključivo u paru s nezadovoljstvom, sloboda može postojati jedino tamo gdje postoje determinacije i ograničenosti. Nema svrhe, nema tog ultimativnog samoostvarenja koje svaki čovjek nosi u sebi po sebi. Iako ne u potpunosti, djelomično se takav stav može potvrditi na primjeru izuzetno bogatih ljudi: unatoč tomu što imaju sve mogućnosti koje materijalni uvjeti mogu pružiti, načelno završavaju na dva načina: ili kao radoholičari koje jedino konstantan rad i fokus na oplodnju kapitala dijeli od ponora besmisla ili kao zgubidani čija se svrha postojanja svodi na ekscesne masovne zabave na jahtama, velike količine stimulansa i što veći broj prostitutki. Vjerojatno se većina može složiti da ni u jednom slučaju ne dolazi do nekog naročitog razvijanja interesa i autentičnosti. Jasno, to nije svijet kakvog je Marcuse zamislio; vjerojatno bi takva razuzdanost i površnost u njemu izazvala jedino gađenje. Međutim, poanta ovog rada jest pokazati da, osim što se radi o nečemu za što čovjek nikada, pa ni hipotetski, neće biti spreman, put ‘oslobođenja’ kojim on ide zapravo ne vodi u takvo društvo kakvo on priželjkuje, već u njegovu suprotnost. Ono što, barem na prvu, začuđuje, jest činjenica da su to dijametralno suprotni zaključci od onih do kojih Freud dolazi u razmatranjima čovjeka. Uzrok toga djelomično leži u tome što se za Freuda ciljevi psihoanalize uvelike razlikuju od onoga kako ih Marcuse vidi, barem ako je za suditi prema njihovom djelovanju.

Sasvim je sigurno da jedan veliki dio ovih nesuglasica između Freudovih i Marcuseovih rezultata, koji je prisutan unatoč tomu što se služe istom teorijom, proizlazi pretežno iz činjenice da Marcuse ima izuzetno ideologijom obilježenu polaznu točku<sup>76</sup>. Po tome je uvelike nalik na takozvanu psihoanalitičku ljevicu (Perls, Reich, Laing itd.) čija je temeljna postavka da nije bolestan pojedinac nego društvo. Psihoanaliza na taj način biva svedena na instrumentalnu metodu čija je jedina svrha da pruži i potvrdi teorijsku osnovu za unaprijed zadane ciljeve, a to je mijenjati društvene, političke i ekonomske okolnosti. To nipošto ne znači da marksistički ciljevi nisu plemeniti ili da su vanjski uvjeti nešto što ne treba mijenjati. Štoviše, vanjski je svijet nedvojbeno obilježen mnogim nepravdama i mogućnosti za promjenu na bolje ima nebrojeno. Međutim, ukoliko želimo na ikoji način očuvati psihoanalizu u njenim izvornim ciljevima, ona ne smije svoju teoriju odvajati od prakse i obratno. Kada je teorija u svezi s praksom, onda je ona puno otpornija na pokušaje da ju se podvrgne filozofiji, politici, sociologiji ili nekoj drugoj disciplini koja joj, namjerno ili nenamjerno, pokušava oduzeti njenu samostalnost i integritet. Od svojih početaka, psihoanaliza je, riječima Terryja

76 Pritom ne tvrdim da Freudova pozicija nije ideološka, međutim, u Marcuseovom slučaju ideologija je gotovo izjednačena s političkom agendom – to je ono što ih u bitnome razlikuje.

Eagletona, znanost o nezadovoljstvu koje je dio naše prirode<sup>77</sup>, i kao takvoj joj, nasuprot nekim predrasudama, nikada nije bio cilj stvaranje 'idealnog' pojedinca, a još manje takvog društva. Za nju je, baš kao što je to slučaj i s kulturom, pitanje slobode prije svega pitanje nezadovoljstva u slobodi. Međutim, postoji jedna krucijalna razlika između kulture i slobode u smislu u kojem ju je Marcuse opisao: kultura se doima kao nužna nuspojava čovjeka, dok sloboda ne predstavlja ništa više od teorijskog koncepta. Stoga, upravo se na ovom mjestu dolazi do najsvjetlije točke ovog rada – s obzirom na posljedice kakve bi takva sloboda imala na čovjeka, možemo biti zadovoljni činjenicom da ona nije ostvariva.

# KULTURNA INDUSTRIJA YOUTUBEA

MARTINA MAKEK  
FILOZOFSKI FAKULTET,  
SVEUČILIŠTE U ZAGREBU  
martymakek@gmail.com

## SAŽETAK

Rad analizira YouTubeov model poslovanja, sadržaj i kulturu nastalu iz njega kroz model opisan u eseju *Kulturna industrija: Prosvjetiteljstvo kao masovna obmana* (1947.) Theodorea W. Adorna, izlaže pregled procesa stvaranja videa i problema koji pritom nastaju te kritizira formulaičnost tog sadržaja, nastalu kulturnu klimu i specifične probleme vezane uz društvene mreže i medij videa koji pritom nastaju. Zaključuje da iako Adornov model ne može u potpunosti opisati sve aspekte multimedije u internetskom dobu, zato što se isprva odnosio na film i radio, devijacije su prividne i ne mijenjaju srž teze da komercijalizacija medija direktno potiče konformizam i ima za cilj pripitomiti gledaoca. Ne osuđuje YouTube ni njegove gledatelje, već kritizira komercijalistički sustav koji je prouzročio današnje stanje te platforme.

## KLJUČNE RIJEČI

Društvena mreža, influencer, Kulturna industrija, Theodore W. Adorno, video, YouTube

## 1 Youtube

### 1.1 Poslovni model stranice

YouTube (dalje. Youtube), najpopularnija besplatna platforma za videousluge i druga najposjećenija web stranica uopće<sup>1</sup> osnovana je 2005. i otad je ostavila dubok utisak na internetskoj i offline kulturi. Model poslovanja zasniva se na tome da registrirani korisnici mogu besplatno prenijeti videozapis na kojem se, kada dosegne određeni kriterij popularnosti, omogućava uključivanje reklama. Youtube od oglašivača dobiva novac, od kojeg dio prosljeđuje autoru videa preko AdSense programa.<sup>2</sup>

Youtube slovi kao platforma po mjeri korisnika, kapitalistička utopija u kojoj bilo tko s talentom i dobrim radnim navikama može postati uspješan. Ljudi koji tako zarađuju nazivaju se Youtuberima, i podskup su *influencera*, internetskih ličnosti koje imaju velik utjecaj na tržište zbog broja pratitelja na društvenim mrežama, od kojih se mnogi smatraju njihovim vjernim fanovima. Milijuni ljudi upravo tako zarađuju za život, a daleko prije prve zarade steknu moć utjecaja nad publikom. Time dobivaju pristup javnoj platformi s dohvatom jačim od mnogih offline poznatih osoba.

Nužno je napomenuti da su prijenos, prikazivanje i pohrana videa neke od najskupljih internetskih usluga jer oni kao audiovizualni medij zauzimaju izuzetno puno mrežne

- 1 Amazon. 2021. The top 500 sites on the web. <https://www.alexa.com/topsites>. Pristup: 5. svibnja 2021.
- 2 "With AdSense, trusted advertisers show their ads on your site, generating revenue for you to keep creating great content and take your business to the next level. AdSense gets you the best of Google's automation and is fully customizable. Plus, signing up is free and easy" Ezgi Cetinkaya. 4. ožujka 2020. Welcome to Google AdSense. <https://blog.google/products/adsense/welcome-google-adsense/>. Pristup: 5. svibnja 2021.

propusnosti. Stoga je za takvu uslugu, osim velikog početnog kapitala nužan i izuzetno isplativ način rada kako stranica ne bi ubrzo propala. Trenutni model (2021.) prioritizira povećanje količine vremena koju korisnici provode gledajući videe odnosno *watchtime*.<sup>3</sup>

## 1.2 Nastanak stranice

Uobičajena pripovijest o nastanku Youtubea glasi da je stvoren radi potrebe za besplatnom internetskom platformom za postavljanje i dijeljenje videa. Istina je da su oko 2005. pojavom iPhonea, Adobe Flasha i širenjem širokopojasnog interneta u SAD-u omogućeni uvjeti za stvaranje uspješne video hosting stranice, no manje je poznat kontekst njenog nastanka. Youtube je isprva, kao i Facebook, bio stranica sa svrhom upoznavanja ljubavnih partnera - korisnik je trebao snimiti kratak video u kojem opisuje svog idealnog partnera<sup>4</sup>. Zbog manjka interesa za taj model te frustracije osnivača platforme zbog nedostupnosti aktualnog video sadržaja na internetu, konkretno, u vijestima često spominjane, ali ne i prikazivane, snimke obnažene dojke Janet Jackson sa Superbowla 2004., stranicu su odlučili otvoriti svim videima, neovisno o sadržaju. Za manje od godinu dana Google je otkupio stranicu za 1.6 milijardi dolara.

# 2 Model i opseg kritike

## 2.1 Model

Kulturna industrija izuzetno je širok i kompleksan pojam, čiji se osnovni princip temelji na pretpostavci da industrijalizacija proizvodnje kulturnog sadržaja, poput filma, svjesno i namjerno uzrokuje inertnost, odnosno smanjuje vjerojatnost otpora protiv vlasti i *statusa quo*. To se postiže marketingom, koji stvara umjetnu potrebu za kapitalističkom robom, za konzumacijom proizvoda. Theodor Adorno i Max Horkheimer bili su uznemireni pasivnošću američkih građana i sveprisutnošću industrijalizacije koji su zatekli u Kaliforniji početkom 40-ih nakon bijega iz Njemačke. Pojmom kulturne industrije namjeravali su istražiti kako društvo poput američkog osigurava opstanak opresivnog sustava. *Dijalektika prosvjetiteljstva* djelo je koje, osim kritike kulturne industrije, sadrži kritiku prosvjetiteljstva koje je, s ciljem kroćenja prirode, postavilo temelje za sustav mišljenja koji je naposljetku doveo i do razvitka kulturne industrije. Općenito je smatrana prilično pesimističnom, ne polažući mnogo nade u vjerojatnost skore promjene. (Neka od njihovih drugih djela, poput Adornovog eseja *Shema masovne kulture* završavaju pozitivnije.) Osnovna je pretpostavka ove teorije da je suvremena kultura, pomoću industrijalizacije, postala jednolična, a djela koja pritom nastaju su didaktička, odnosno propagandna. To je svojstvo inherentno proizvodima kulturne industrije - poruka ne mora biti jasno iznesena jer svakim svojim aspektom, kao i procesom nastanka, djelo neodvojivo reflektira društveni sistem. Konzumacija takvih djela

- 3 Paul Covington, Jay Adams i Emre Sargin, E. 2016. "Deep neural networks for youtube recommendations." U: Proceedings of the 10th ACM conference on recommender systems. Str. 191-198.
- 4 Registralni domenu na valentinovo, 14. veljače 2005. S tehničkim preduvjetima za video, odlučili su da je njegova najbolja namjena dating videi. Na sreću, nitko ih nije uploadao pa su ubrzo počeli podržavati i ostale vrste video- sadržaja. SXSW, „Meet Nom: Food and the Future of Live Video | SXSW Interactive 2016“, 23. ožujka 2016, 7:37, <https://www.youtube.com/watch?v=7s4KNzfwd08>.

pojačava uklopljenost publike u sustav u kojem oni nisu subjekti. Čovjek je, kao potrošač, samo poželjni ishod u računici, on gubi autonomiju. Sva proizvodnja, pa tako i ona kulturna, ne podređuje se ljepoti, poučnosti ili vrhuncu ljudske sposobnosti, već kapitalu. Iako grane kulturne industrije, npr. filmska i glazbena industrija, imaju monopol nad svojim područjem rada, ovisne su o jačim granama industrije i stoga im se podređuju (npr. za proizvodnju filma potrebni su proizvodi mnogih industrija u velikim količinama, od tekstilne i kemijske do industrije čelika). Svaki umjetnički proizvod dobiva robni karakter o kojem se razmišlja i prije njegovog stvaranja. Tehnika vlada nad idejom jer realizacija umjetnosti ovisi o granicama postojeće tehnike i tržišta. Sveprisutnost medija, pogotovo audiovizualnih, rezultira njihovim utjecajem na stvarnost: stvarnost se počinje percipirati kao produžetak medija - stvarnost je produženi film. Masovna kultura mora biti lako probavljiva kako bi bila najšire dostupna, uklapa se u životnu rutinu potrošača i konzumira pri radu i odmoru. Bijegom od zbilje bježi se i od mogućnosti otpora protiv nje. Osim što su materijalno ovisni o tržištu, potrošači konzumiraju zbog umjetno stvorene potrebe za robom koju kod njih stvara reklama. U kulturnoj je industriji reklama sastavni dio medijskog proizvoda, a medijski je proizvod također roba za čijom konzumacijom potrošač žudi. Svaki medij u kojem može nastati umjetnost reduciran je i kontroliran - riječ postaje lišena svih kvaliteta osim pukog prenošenja sadržaja, ona sada samo označava, a ne znači.

## 2.2 Opseg

Problemi vezani uz Youtube mogu se svrstati u tri kategorije: prva obuhvaća probleme izravno vezane uz svojstva video medija, druga obuhvaća probleme vezane uz internet općenito te influencing kao posao, a treća probleme s ekosustavom stranice, koji proizlaze iz prve dvije kategorije te ponašanja uprave Youtubea i njegove publike. Ne smije se zaboraviti da većina Youtubera koristi i druge društvene mreže, prvenstveno kao sredstvo za promociju vlastitog kanala i jačanje svog brenda. One dijele mnogo problema s Youtubeom, konkretno one iz druge kategorije vezane uz internetsku kulturu i influencing, te bi bile pogodne za vlastitu analizu ovog tipa.

Problemi inherentno vezani uz format najbolje se uklapaju u Adornovu kritiku jer se većina njegovih argumenta temelji na mediju i njegovom sadržaju. Kritike sustava su također relevantne, iako je prividno meritokracijsku *do-it-yourself* internetsku kulturu teško mogao predvidjeti s obzirom na to da je internet kao fenomen neusporediv s bilo kojim medijem kojem je Adorno bio suvremen.

Količina sadržaja koja dospije na internet u jednom danu zauzimala bi više memorije nego cjelokupne sačuvane književnosti mnogih naroda, neizmerno više nego što se čak i u dobu masovne proizvodnje, kojem je Adorno svjedočio, moglo zamisliti. Milijarde sati video i audiomaterijala, riječi i piksela, svake sekunde svakoga dana, bez kraja na vidiku. Većina, naravno, odmah pada u zaborav, kako osobe koja ga je objavila tako i njene publike. Ipak, ono što doživi uspjeh, munjevito se dijeli, formira zajednice, metastazira u fenomene tolikom brzinom da i nakon cjelodnevnog *scrollanja*<sup>5</sup> nije čudo naići na potpuno nečitljivu šalu o nečem što je postalo aktualno toga dana te ubrzo nakon - iscrpivši sve varijacije šale i argumentacije na svoj račun - nestalo. Pojavi se možda kao točka na listi najbizarnijih memeova

5 Ang. Scrolling, pomicanje web stranice gore ili dolje, sinegdoha za provođenje vremena na internetu

te godine ili kao istovremeno opskurna i zastarjela referenca u nekoj seriji. U pokušaju da privuku mlade ljude koji su praktički odrasli na internetu tvrtke često u svoj reklamni sadržaj uklapaju internetske trendove, poput memeova. To uglavnom neslavno završava jer produkcija takvog sadržaja u pravilu traje mnogo dulje nego sam trend. No, takvi neuspješni pokušaji emulacije često postaju predmet daljnjeg ismijavanja, pokazujući sadržaj većem broju očiju i ušiju pa još uvijek ima potencijal popularizirati proizvod, iako ga prikazuje u negativnom svijetlu. Trendovi su hiroviti onoliko koliko su kratkotrajni, a apstraktnost humora koji ih čini popularnima ponekad je i od samih korisnika opisana kao pandan dadaizmu - namjerno apsurdna i nerazumljiva.

## 3 Kulturna industrija Youtubea

### 3.1 Indirektnost

Adorno kritizira radio kao jednostran, tvrdi da je telefon pružao korisniku bar prividnu ulogu subjekta, dok su kod radija svi samo slušaoci. Moderni radio otvorio je mogućnost javljanja u eter radijskih emisija. No, mnogo je važnije da Youtube, kao i sve društvene mreže, počiva upravo na toj interakciji i potiče je. Naravno, interakcija putem komentara, koji se svodi na reakciju na video i dolazi tek nakon što je video snimljen, montiran i *uploadan* (raspon među tim koracima uglavnom je u danima, no može biti i višegodišnji), nikako se ne može nazvati ravnopravnim razgovorom u realnom vremenu.

Ono što je ravnopravnije jest činjenica da svatko (s pristupom kameri, internetu, programu za montažu i uređajem koji istu može podnijeti itd.) može napraviti video kao odgovor na neki drugi. Rane verzije Youtubea imale su mnogo izravniji sustav, *video response* u kojem je osoba direktno mogla odgovoriti vlastitim videom. Danas još uvijek postoji slična kultura odgovaranja na tuđe videe, uglavnom u političkim krugovima Youtubea. Otkada je Youtube ukinuo *video response* čest je slučaj u kojem dva kanala s radikalno suprotnim mišljenjem objavljuju videe u formi kvazi debate u kojoj se na odgovor opozicije čeka nekoliko tjedana. Taj razmak uvijek postoji zbog vremena koji treba za produciranje videa. Velika je vjerojatnost da se dobro sročeni i relevantan odgovor na argument u obliku videa zagubi u moru sadržaja. Čak i kada hipotetski kvalitetan odgovor postoji, nije obavezno da ga osoba kojoj je upućen zapravo pogleda, posluša i zatim odgovori na njega. Dakle, kritika jednostranosti komunikacije ne može se izravno primijeniti na Youtube na isti način kao na radio, no izravna i ravnopravna komunikacija među Youtuberima u realnom vremenu gotovo je nemoguća ukoliko žele komunicirati u video formatu, a uz to i zaraditi (jer kontroverzni su videi uglavnom najpopularniji).

### 3.2 Vlogeri

Vlogeri su Youtuberi koji zarađuju prvenstveno od svoje osobnosti. Vlog je skraćenica od video blog, odnosi se na video u kojem se autor obraća izravno publici i uklapa detalje o svom životu, svoju osobnost i mišljenja u sadržaj videa. Mnogi vlogovi prikazuju osobu kako sjedi na krevetu u svojoj sobi, gleda u kameru i koristi je kao videodnevnik. Vlog se u užem smislu odnosi na *daily vlogging*, gdje autor nosi kameru sa sobom te snima i komentira

ra svoje svakodnevne obaveze. *Vlog* može biti privlačan zbog spektakla, mnogi vlogovi daju uvid u izuzetno luksuzan ili neobičan način života, uključujući ture milijunskih vila s *walk in* ormarima punim dizajnerskih torbica, garažama punih luksuznih automobila, putovanja u zabačene dijelove svijeta. Uvid u radni dan znanstvenika, filmaša ili olimpijskog sportaša. Ipak, većinu vlogera čine svakodnevni ljudi koje prividno od gledatelja odvaja samo ekran. Naravno, moraju biti zanimljive osobnosti, pružiti gledatelju osnovu sadržajnosti. No, autentičnost preostaje. Inzistiraju na svojoj humanosti, jer oni uistinu jesu samo ljudi s kamerom, samo im se posrećilo, osvojili su na lutriji pozornosti.

Jedan od primjera manipulacije filma i televizije koja se navodi u *Kulturnoj industriji* jest to da su likovi na ekranu često svakodnevni ljudi s kojima se gledatelji mogu poistovjetiti, koji dožive izuzetnu sreću i uspjeh. ‘Samo će jedna dobiti veliki zgoditak [...] iako matematički svi imaju jednak mogućnost, ona je za pojedinca toliko minimalna da je najbolje da je se odmah odrekne i veseli se sreći drugoga - nekoga tko bi mogao biti i on sam, ali to ipak nikada neće biti.’ Postati uspješni vloger statistički je nevjerojatno, a u onih koji naglašavaju da su isti kao i publika, dečko iz kvarta koji je upalio kameru i posrećilo mu se, potiče se upravo ovakav odnos s publikom.

### 3.3 Monetizacija

Youtuberi uglavnom zarađuju monetizacijom svojih videa preko AdSense programa. Uključivanje je moguće postizanjem osnovnih kriterija gledanosti, odnosno 1000 pretplatnika i 1000 sati gledanja. Monetizacija se može ukinuti ukoliko video krši autorska prava ili se smatra nepogodnim oglasnim prostorom, primjerice zbog vulgarnog sadržaja. Ovaj tip zarade dolazi direktno od Youtubea, odnosno mogao bi se smatrati plaćom Youtubera. Zbog mogućnosti demonetizacije te zbog prilike za ekspanziju kanala i povećanja zarade, većina Youtubera poseže za sekundarnim načinima zarade. Ovo uključuje sponzorstvo, u kojem autor naglasi da je plaćen za iznošenje kratkog segmenta unutar videa u kojem reklamira proizvod, uglavnom inzistirajući da ga uistinu i koristi. Ukoliko predlaže ili recenzira proizvode koje je moguće kupiti preko interneta, može sklopiti ugovor s tvrtkom čije proizvode predstavlja kojim dobiva udio zarade od proizvoda kupljenih preko poveznice koju su stavili u opis videa, što se naziva *affiliate link*.

Česta je praksa i stvaranje uporabnih predmeta poput odjeće i šalica, koje fanovi mogu kupiti kako bi izrazili podršku autoru. Kolokvijalno se naziva *merch*, skraćeno od *merchandise* odnosno roba, i uglavnom se obavlja preko vlastite web stranice ili se prepusti nekoj tvrtki. Ova je praksa uobičajena u mnogim sferama, pogotovo u glazbenoj industriji, no prodavanje majice s logom benda razlikuje se od prodavanja vlastita imena i lica na proizvodu jer se sadržaj koji reklamira temelji isključivo na osobnosti osobe kao brenda. Brendiranje često prelazi u osnivanje tvrtke pod vlastitim imenom, kako bi se jednostavnije upravljalo financijama i marketingom Youtubera. Osnivanje tvrtke koja se bavi nekim područjem vezanim uz interes Youtubera također nije strana praksa, primjerice Youtuberica koja recenzira šminku koji osnuje vlastitu marku kozmetike. Posljednja su opcija platforme za članstvo u kojima fanovi mogu izravno donirati novac autoru kako bi ga podržali u stvaranju sadržaja.

*Kulturna industrija* navodi da je ‘Reklama životni eliksir kulture [...] u društvu konkurencije ona izvršuje društvenu službu orijentiranja kupca na tržištu.’ S obzirom na masovnu proizvodnju, tržište mora stvoriti požudu za proizvodom u potrošaču i stoga ulaže u marketing, koji je svojevrsna prodaja obećanja. Obećava utaženje žeđi koju je samo stvorilo. Minijaturni kultovi ličnosti koji nastaju oko internetskih *personalityja*, u slučaju Youtubea prvenstveno oko vlogera, najbolje su oruđe koje internetska grana kulturne industrije ima u svojim rukama.

### 3.4 Parasocijalne veze

Zarada na Youtubeu moguća je samo uz pomoć aktivne i vjerne publike. Zarada se temelji na prodavanju reklama i proizvoda publici. Kako bi povećali stupanj aktivnosti publike autori se moraju povezati s publikom. Vlogerima je to najlakše jer je narav njihovog sadržaja uvijek osobna, dijeljenje svog osobnog života sa svijetom njihov je posao. Gledatelji koji možda isprva dolaze samo zbog sadržaja s vremenom zavole same autore. Konzumiranje sati i sati nečijeg sadržaja pruža gledatelju na raspolaganje više informacija nego što ih ima o većini poznanika u svom *offline* životu. Kombinacija uloženog vremena, količine osobnih podataka, šarmantnog humora i navodne autentičnosti, u gledateljima uzrokuje privid prijateljstva. Ljudski živčani sustav nije evoluirao da se nosi s ovim tipom jednostrane interakcije, svijest o tome da u stvarnosti nije vjerojatno da će ikada upoznati autora ne sprječava mozak da pretoči količinu vremena provedenog gledajući u ekran, u hologram stvarne osobe - stvarne osobe koja gledatelja nasmijava, koja mu govori tajne o sebi i s njim dijeli dirljive i tužne trenutke. On ne može odgovoriti, barem ne u stvarnom vremenu, no može napisati komentar podrške, izjavljujući kako Youtubera voli i razumije te kako mu vlastitom ispoviješću pomaže da i sam prevlada svoje muke. Svejedno, ova je veza jednostrana, gledatelji se broje u tisućama i milijunima, što je za pojmove ljudske percepcije neprosto mnogo. Recipročnost količine informacija nije moguća, kao ni njihova apsorpcija. Ova vrsta odnosa naziva se parasocijalnom vezom. Gledatelj je povezan s autorom sadržaja koji o njemu ne zna ništa.

Parasocijalne veze ključne su u ekonomskom sustavu Youtubea. Za razliku od televizijski reklama, koje iznose nepoznati, nasmijani glumci i ultraprofesionalni voditelji, sponzorirani je sadržaj na Youtubeu iznose opuštene, prijateljski nastrojeni vlogeri koji uzbuđeno predstavljaju proizvod koji im je promijenio život. Pristup je sličniji kolegi koji daje preporuku na pauzi za kavu nego formalnom oglasu. U slučajevima u kojima vloger mora iznijeti pripremljen tekst često se šali na račun toga, potvrđuje bizarnost situacije i skreće pažnju na nju. Sponzorirani videi moraju biti odobreni od strane tvrtke koja ih je platila, koja redovno dopušta ovakav pristup, koji bi u bilo kojem drugom kontekstu bio neprihvatljivo neprofesionalan jer upravo on doprinosi uvjerljivosti reklame. Kupac više vjeruje prijatelju nego masovno produciranoj korporativnoj reklami, a vloger je, u ovom slučaju, isto što i prijatelj.

### 3.5 Brendiranje osoba

Kako bi se iz prosječne osobe prešlo u internetsku osobnost vrijednu sponzoriranja proizvoda nužno je izgraditi osobni brend. Osobnost po sebi je, u ovom slučaju, proizvod po sebi i stoga se podređuje potrebama tržišta. Nužno je da je osoba prepoznatljiva, da je lako razumjeti čime se bavi, koji su joj interesi, kakav joj je ukus i kakav pristup ima prema publici. Ovo dovodi do stanja u kojem je vjernom gledatelju bjelodano jasno npr. koju boju i font bi autor izabrao u dizajnu web stranice iz ukupnosti njegovog javnog predstavljanja. Sadržaj je u potpunosti, svjesno ili nesvjesno prilagođen brendu i svaka se nova informacija o autoru u njega uklapa. Publika treba znati što očekivati od sadržaja, što znači da mora biti konzistentan, ali ne i predvidljiv.

### 3.6 Dosljednost

*Kulturna industrija* naglašava jednoličnost kulturne robe koja nastaje industrijalizacijom. U slučajevima u kojima je nečija osobnost proizvod takva očekivanja postaju problematična. Youtubeov algoritam, zajedno s publikom, nagrađuje dosljednost. Podrazumijeva se objavljivanje videa jednom ili dvaput tjedno, po mogućnosti uvijek istim danom u tjednu u slično vrijeme. Ovo omogućava gledatelju da uklopi gledanje videa u svoju rutinu, očekujući novi nastavak sage o životu voljene osobnosti svaki četvrtak navečer. Mnogi Youtuberi organiziraju svoj sadržaj u tematske serijale, poput niza videa u kojima recenziraju filmove ili kuhaju, iako to nije glavna tematika njihovog kanala. Problem s očuvanjem dosljednosti sadržaja jest činjenica da se ljudi mijenjaju. Autor se mijenja kao osoba i s njim se mijenjaju i njegovi interesi. Mnogi su Youtuberi praktički odrasli pred kamerom, vlogajući od srednjoškolskih dana. Pretpostavka je da publika odrasta s njima i prilagođava se njihovim životnim promjenama, no to nije uvijek tako. Integrirati promjenu osobnosti i stila života u etablirani brend nije uvijek gladak proces, izuzetno je poslovno riskantan jer publika generalno ne voli kad se stvari mijenjaju. Publika traži sadržaj koji je dovoljno ujednačen s ostatkom sadržaja da se uklapa u brend autora, a dovoljno devijantan od zadanog kalupa da ostane zanimljiv. To obično uključuje neke nove informacije o autoru kako bi se ojačala parasocijalna veza i svježiji pogled na područje kojim se sadržaj bavi. veza. Stoga mnogi *ljudski brendovi* nakon godina karijere shvate da glume lika koji nema veze s njihovom osobnošću i u tom trenutku moraju donijeti poslovnu odluku. U objavi kojom je najavio prestanak vloganja kako bi se posvetio znanstvenoj karijeri, Youtuber Simon Clark rekao je: 'Veći je problem da sam pri vloganju ja bio proizvod. Pritom mislim na to da je moj život i postojanje na Zemlji bilo roba. Nešto za flaširanje, destilaciju i prodaju.'<sup>6</sup> Nije strana pojava dječjih glumaca kojima je reputacija uništena vulgarnim ponašanjem kada postanu adolescenti, koje je naizgled došlo niotkuda. Situacija se ponavlja u vlogerskoj sferi osim što paparazze često mijenjaju za vlastitu kameru, samostalno objavljujući posramljujući sadržaj, na pola puta između marketinškog trika i vapaja za pomoć. Neki šutke promijene tip sadržaja preko noći ili objave iskreno objašnjenje situacije. Ono što povezuje sve tri situacije jest nesigurnost u odgovor publike i strah od iste. Žestok preokret u sadržaju i brendu fundamentalno destabilizira odnos autora i publike, a strah od te nestabilnosti odagnava promjenu ili je odgađa do

6 Simon Clark. 13. studenog 2018. Thoughts on ending the vlog. Simon Clark. <https://www.simonoxphys.com/blog/2018/11/10/thoughts-on-ending-the-vlog>. Pristup: 4. svibnja 2021.

točke neizdržljivosti. Ovo ne znači da promjene nisu nikad potpomogle karijeru vlogera, već da su mnogo veći broj karijera uništile.

Održavanje brenda, ujednačavanje svojeg prirodnog ponašanja s nizom parametara s kojima je publika upoznata zahtijeva kontrolu vlastitih emocija, njihovo pojačavanje ili zatamljivanje kako bi se održala povoljna reputacija i stvorila željena atmosfera videa. Ovaj tip napora opisuje se terminom *emocionalni rad*, skovan u knjizi *The Managed Heart* (1983.) autorice Arlie Russel Hochschild. Ovaj je tip rada prisutan u svim djelatnostima, pogotovo uslužnima. U slučajevima u kojima je pozitivan odnos s potrošačem ključni dio usluge, on se može smatrati komodificiranim. Vlogeri su, među ostalim, plaćeni za svoje ponašanje i interakciju s publikom, za igranje uloge samih sebe. Razlikuju se od glumaca jer se njihova uloga temelji na njihovoj pravoj osobnosti, preuveličanoj i prilagođenoj ekranu. Glumac imitira drugu osobu, vloger imitira sebe. Hochschild naglašava da je emocionalni rad jednostavniji ukoliko se radnik uvjeri da voli svoj posao, prividno uživanje u poslu i interakciji s kupcem sastavni je dio posla, koji je uvjerljiviji što radnik više vjeruje da uistinu uživa. Imitacija naglašenih dijelova sebe i konstantno obraćanje pažnje na predstavljanje publici, što se uz to komercijalizira, dovodi do otupljivanja veze s vlastitim osjećajima, odnosno, alijenacije od sebe samog.<sup>7</sup>

### 3.7 Simultanost interneta

Simultanost interneta opisao je Youtuber Dan Olson u svom videu *What is Vsauce?* ‘Riječ kanal na Youtubeu preuzeta je iz televizijskog rječnika; televizijski kanal opisuje fiksnu točku kroz koju gledatelj promatra sadržaj koji teče kraj njega. Youtube kanal sličniji je riječnom kanalu, no gledanom u cijelosti, umjesto s jedne gledišne točke. Fluks sadržaja još uvijek postoji, dolaskom novog, no moguće je istovremeno sagledati i sav sadržaj koji je dosad protekao, zaplivati jezerom na ušću sadržajnog kanala.’<sup>8</sup>

Gledatelj može jedan za drugim pogledati videe koji su nastali s vremenskom udaljenošću od pet godina. U opisu videa jasno je naznačen datum objave, no brend i format katkad su toliko ujednačeni da stari video postaje vizualno nerazlučiv od novog, dok se sadržaj koji autor proizvodi, njegova mišljenja i argumentacija kojom ih potkrjepljuje neupitno mijenjaju s vremenom. Gledatelj ima mogućnost istovremenog gledanja iste osobe u drastično različitim fazama života i spajanja svih varijanata u jednu naizgled cjelovitu percepciju. Ovaj je pristup nadasve zbunjujuć s obje strane, primjerice autori često dobivaju poruke na društvenim mrežama koje se referiraju na nešto što su u realnom vremenu rekli prije 10 godina, u davno zaboravljenoj fazi života, koju pošiljalac poruke tretira kao aktualnu temu očekujući da autor opravda tadašnji stav. Sličan fenomen može se zbiti u gledanju opusa bilo kojeg autora u bilo kojem mediju, no format videa s fokusom na osobno mišljenje i mogućnost davanja direktne povratne informacije živom autoru i volumen istih nemaju povijesnog presedana. Ne postoji univerzalna strategija nošenja s ovim problemom, spektar

7 Arlie Russell Hochschild: *The managed heart: Commercialization of human feeling*. University of California Press. 1985.

8 Folding ideas, „What is Vsauce?“, 15. veljače 2019., video, 4:46, <https://www.youtube.com/watch?v=fKmkloxzvHc>

rješenja proteže se od pokušaja potpunog brisanja internetske povijesti u pokušaju aktualizacije diskursa o vlastitom sadržaju do uzaludnog nastojanja objašnjavanja i rasprave sa svakom povratnom porukom s ciljem razjašnjavanja nedoumica. Osim vremenske simultanosti, internet ima svojstvo prostorne simultanosti. Istovremeno je svugdje, dostupan s bilo kojeg mrežno povezanog dijela planete, i nigdje fizički. Pod pretpostavkom da razumije jezik sadržaja, svatko ima priliku doživjeti isti sadržaj u istom formatu istovremeno i na nje ga reagirati neovisno o svojoj stvarnoj lokaciji. Promjena atmosfere pri prelasku s jedne web stranice na drugu, s jednog kanala na drugi, slična je osjećaju vraćanja na poznatu fizičku lokaciju. Korisnik koji pripada internetskoj zajednici ponekad s njenim članovima osjeća jaču povezanost nego s ljudima iz svojeg društvenog kruga. Internetske zajednice uglavnom se formiraju na temelju zajedničkog interesa, u Youtube kulturi taj je interes često konkretna osoba ili grupa ljudi.

### 3.8 Fan kultura

*Fandom* je naziv za grupu fanova koje spaja intenzivna ljubav i posvećenost nekoj temi. Spoj parasocijalne veze i interesa za temu sadržaja potiče formiranje fan-zajednica unutar sfere Youtubea, što je pojačano činjenicom da većina suvremenih fandoma obitava upravo u kibernetском prostoru. Ono što odvaja fandom od uobičajene privrženosti nečemu jest njegova kolektivna narav, određena razina opsesije te tendencija da se zbog ljubavi prema izvornom sadržaju stvara vlastiti sadržaj temeljen na njemu. Većina se fandoma temelji na medijskim proizvodima, no može se odnositi i na fizičke osobe ili generalne hobije. Iako definitivno ne uključuju dobno ograničenje, čini se da većina fanova stekne interes u adolescenciji. Po svoj je prilici tako zbog intenzivnosti osjećaja i potrebe za osjećajem pripadnosti nekoj grupi. Fandomi se manifestiraju kao blogovi, fan-konferencije, beskrajne stranice rasprava i enormna količina umjetničkih djela koja prikazuju glavne likove djela na kojem se temelje.<sup>9</sup> *Shipping* utjelovljava fantaziju upuštanja dvaju (ili više) likova iz djela u ljubavni odnos. Fanovi zatim pišu *fanfikciju*, ubacujući te likove u vlastite priče. U fandomima temeljenima na ljubavi prema stvarnim osobama moralnost ovog pristupa upitna je. Mnogi autori inzistiraju da im ne smeta, dapače da uživaju dokle god njihova publika uživa. No inzistiranje na 'spajanju' osobe i npr. njenih poslovnih partnera bilo bi neprihvatljivo u bilo kojem drugom kontekstu.

*Kulturna industrija* ne bavi se pretjerano glumcima, pjevačima ili drugim proizvođačima unutar industrije zabave. Osim političkih i vjerskih ličnosti, masovna idealizacija pojedina naca nije još zaživjela do mjere koju danas poznajemo. Postojali su fanatici, grupe ljudi koji padaju u nesvijest pri pogledu na virtuoznog skladatelja i stoga propuštaju koncert ili uhode koje šire tračeve o javnim ličnostima. No, s internetom takvi fenomeni rastu dosežu razmjere koji su u četrdesetima bili nezamislivi. Količina dostupnih informacija o nekoj osobi te broj ljudi koji ih može *poznavati*, o njima znati mnogo više nego njihovi susjedi ili kolege s posla, strmoglavo rastu s tehnološkim napretkom društvenih mreža. Razumijevanje fan kulture važno je za razumijevanje radnih uvjeta proizvodnje internetskih sadržaja.

9 Steve Bailey: *Media Audiences and Identity: Self-Construction in the Fan Experience*. New York: Palgrave Macmillan. 2005.

## 3.9 Idealizacija

S vremenom fanovi osobu počinju promatrati na apstraktniji način. Reduciraju je na osnovne karakteristike, na koje projiciraju poželjne osobine. Povezuju poznate podatke u koherentni narativ vezama koje sami konstruiraju, krpajući rupe u mreži informacija idealiziranim pretpostavkama. Osoba se s vremenom u svijesti fana transformira u simbol, u izlaz iz tmurne svakodnevice i ikonu vrijednu obožavanja. Ovo se distanciranje realnosti osobe od ideje fanova može manifestirati na različite načine, kao što su infantilizacija, hiperseksualizacija i narušavanje privatnosti.

### 3.9.1 Infantilizacija

Infantilizacija se odnosi na promatranje objekta obožavanja, uglavnom zaposlene odrasle osobe, kao bezgrešnog bića vrijednog zaštite. Ova interpretacija, naravno, nije doslovna, no logički sklop koji vodi do verbalizacije ovog pristupa itekako realno utječe na ponašanje fanova. Proces infantilizacije uglavnom se povezuje s javnim osobama čiji se brend temelji na pristupačnosti i generalnom dragom i nježnom načinu ponašanja. Mnogi, primjerice, ne psuju, izbjegavaju eksplicitne teme ili im pristupaju isključivo u šali. Taj je pristup uglavnom izabran jer se osoba želi predstaviti kao pristojna i nekontroverzna i svoj sadržaj kao primjeren širem spektru uzrasta. Fanovi, uglavnom oni mlađi i naivniji, ekstrapoliraju ovakav pristup u opće neznanje o eksplicitnim temama, svojevrsnu neokaljanost koju smatraju dražesnom i koju je nužno zaštititi. U stvarnosti se uglavnom usitinu radi o odraslim osobama sa životnim iskustvom širim od onoga prikazanom u sadržaju koji predstavljaju, koje bi u bilo kojem drugom kontekstu bilo pomalo bizarno opisivati na takav način.

### 3.9.2 Hiperseksualizacija

Druga krajnost koja se, paradoksalno, često pojavljuje uz prethodni fenomen jest hiperseksualizacija. Većina poznatih osoba iznadprosječno je lijepa, što je vrlo vjerojatno faktor koji im je i pomogao doći do slave. Atraktivne ljude ispitanici redovno ocjenjuju kao više vjerodostojne i simpatične. Simpatija lako nastaje u prisustvu privlačnih osoba, koje uz to daju sve od sebe da se prikažu kao šarmantni, smiješni i upućeni u svoje područje. Zaljubljenost u slavne osobe postoji oduvijek, no kultura parasocijalnih veza transformira je iz opsesije poluanonimnim poznatim ličnostima u ideju iskrene povezanosti s online osobnošću koja je prerasla u nešto više. Boy bandovi bili su pokušaj glazbene industrije da postigne nešto slično, uvjeri svakog pojedinog slušatelja ili slušateljicu da pjevaju samo njemu ili njoj, proda fantaziju veze s nekim od članova. U njihovom je slučaju brendiranje bilo izuzetno jako, no parasocijalni se aspekt nije mogao razviti u tolikoj mjeri zbog nedostatka direktne komunikacije s publikom. Fabriciranje ličnosti u tim slučajevima mnogo je očitije, cilj iluzije jest prodaja savršene ličnosti, a ne one stvarne.<sup>10</sup>

10 Georgina Gregory: *Boy bands and the performance of pop masculinity*. Routledge. 2019.

### 3.9.3 Narušavanje privatnosti

Spoj jačine parasocijalne veze s autorom i količina informacija koju on ili ona svojevolumno otkrivaju o sebi često dovodi fanove u zabludu da imaju neotuđivo pravo na informacije. Generalno je očekivano da su u slučaju javnih ličnosti osnovni biografski podaci o njima udaljeni svega par klikova. U slučaju u kojem se poslovni model javne osobe u potpunosti temelji na dijeljenju života s publikom, osnovna količina informacija nije dovoljna. Sadržaj se većinom fokusira na banalnosti, poput glazbenog ukusa ili najdraže hrane, mišljenja o nekontroverznim aktualnim događajima. Ton kojim prenose te podatke nonšalantan je i sugerira prisnost, poput prijatelja koji nam uz kavu prepričava svoj dan. U slučaju direktnog razgovora s prijateljima postoji obostrana komunikacija, povjerenje i pretpostavka osnovne privatnosti razgovora. Postavljanje videa na platformu s milijunima gledatelja po definiciji je javni nastup, koji se pravi intimnim. I sami autori to često zaboravljaju. Otkrivanje te informacije ne ruši parasocijalnu vezu jer se ona temelji na simpatiji prema autoru i količini vremena provedenoj s njegovim sadržajem, nadilazi svijest o jednostranosti te veze. Autori, barem oni odgovorniji, trude se održati ravnotežu između javnog i privatnog života. Primjerice, ne spominju ljubavne partnere ili užu obitelj, no redovito uključuju prijatelje u videoe. Gledatelj s razvijenom parasocijalnom vezom, koji Vlogera nesvjesno ili svjesno smatra prijateljem, želi o prijatelju saznati što više. Čini to kako bi ga razumio - potpuno je prirodno htjeti znati o ljubavnim vezama i obiteljskom životu prijatelja, beskrajno je zabavno s drugim prijateljima spekulirati o istom. Problem, naravno, leži u tome kada gledatelji, u pokušaju saznavanja podataka o svom virtualnom prijatelju, prekorače granice privatnosti, krenu spajati ovlaš spomenute detalje u spekulacije o vezama, osobnim problemima i, u nekim slučajevima, prebivalištu Youtubera. Nebrojeno je puno skandala poteklo iz curenja privatnih informacija u ruke publike, od kojih su mnogi utjecali ne samo na online reputaciju Vlogera već i na njihovu fizičku sigurnost. Prijetnje dobrobiti javnih osoba uključuju primjerice saznavanje hotela u kojem su odsjeli, dolazak u susjedstvo u nadi da će ih sresti pri šetnji psa ili kontaktiranje članova obitelji jedva svjesnih o postojanju interneta - fanovi čekaju u zasjedi željni autograma, bilo kakvog fizičkog dokaza da predmeti njihovog obožavanja uistinu postoje. Informacije se pronalaze u neoprezno iskrenim starim postovima koje su autori zaboravili obrisati na društvenim mrežama, svojevrsnim digitalnim uhođenjem osobe. Fizičko je uhođenje druga strategija, u koju se uključuju ljudi koji igrom slučaja poznaju Youtubera iz *prošlog života* i nadaju se da će dijeljenjem anegdota o svojoj interakciji s tom osobom i sami pridobiti slavu.

### 3.10 Podžanrovi

Priroda Youtubea kao i svake internetske zajednice jest da se fragmentira u podskupine i niše pa je tako moguće pronaći zajednicu za svaki interes i disciplinu, od kojih svaka nosi svoja pravila, smisao za humor i tržište s poželjnim proizvodima koje prodaje i recenzira. Svaka niša nosi specifične probleme koji su korisni za opimjerivanje općenitih problema sa stranicom.

### 3.10.1 Sadržaj za djecu

Djeca ne razumiju u potpunosti ono što je na ekranu. Nisu još razvila distinkciju između istinitog i prividnog. Ne razlikuju, primjerice, kontinuirani kadar od onog s vidljivim mnoštvenim sponama. Osoba odrasla uz medije u kapitalističkom društvu čak je i bez ikakvog znanja o medijskoj kulturi i produciranju videomaterijala svjesna da ono prikazano na ekranu ne prikazuje trenutnu stvarnost i zahtijeva određenu razinu produkcije i manipulacije. Iako propagandne tehnike neupitno mogu zavarati i odrasle osobe koje su svjesne kako funkcionira video, njihov je utjecaj na djecu neizmjerljivo veći. Većina stvari s kojima se djeca svakodnevno susreću potpuno su im nove, ne razumiju pravila materijalne stvarnosti koja se odrasloj osobi čine banalnim, stoga im je mnogo teže konceptualizirati pojam snimljenog i reproduciranog medija. Malo djeteta često će zahtijevati da se ugasi video pjevačice kako se ona ne bi previše umorila jer djeteta pretpostavlja da se ono ekranizirano odvija uživo ili će pokušati pogledati poledinu monitora jer pretpostavlja da će moći vidjeti likove odzad. Mnogi sadržaji namijenjeni izuzetno mladoj djeci interaktivni su, postavljajući djeci pitanja na koja ona glasno i s veseljem odgovaraju ekranu, nakon čega fiktivni lik potvrđuje točnost njihovih odgovora. Nikako ne treba podcijeniti intelektualnu moć djece, no s obzirom na utjecaj koji svaki podražaj i informacija imaju na njihovu psihu i konceptualizaciju svijeta izuzetno je važno obratiti pažnju na sadržaj namijenjen djeci, tko ga proizvodi i kakve poruke šalje. Ostavljanje djeteta pred televizorom s animiranim filmovima postupno je zamijenjeno ostavljanjem djeteta s tabletom na kojem je upaljen video. Youtube pruža pristup golemoj količini dječjeg sadržaja upitne kvalitete. Dječji sadržaj relativno je lako napraviti brzo i jeftino, i s obzirom na pasivnost prosječnog gledatelja i njihov afinitet prema gledanju istog mnogo puta, standard kvalitete koji se očekuje je znatno niži od onog za odrasle.

Mala djeca vole formulaičnost, jarke boje i prepoznatljive likove. Bizaran primjer realiziranja ove formule su videa koji su se pojavljivali oko 2016. s naslovima poput *Pregnant Elsa Spiderman Hulk injection Witch Kids Lullaby Song Video Cartoon For children Sleep Sleepy baby Fun*. Proizvodile su ih mahom indijske tvrtke pomoću programa za 3d animaciju. Ovi kanali dio su šireg fenomena koji se naziva content farming koji opisuje grupu kanala, uglavnom više desetaka, koji svi prenose gotovo identičan formulaičan sadržaj. Sadržaj je specifično optimiziran da bude najisplativiji moguć, često se ne poklapa s naslovom ili je potpuno besmislen i spaja elemente postojećih popularnih videa slične tematike. Razlog zašto tvrtke koje proizvode takav sadržaj koriste više kanala jest zaobilaznje Youtubeovih filtera za spam - stotinu videa na jednom kanalu dnevno neprihvatljivo je, no jedan video na stotinu kanala dnevno nije. Zašto ih youtube ne zaustavi?

Youtube je pokušao zaštititi sadržaj za djecu mnogim promjenama, isprva tvrdeći da djece na stranici nema jer pri otvaranju profila korisnik mora potvrditi da ima više od 13 godina. Zbog bjelodane netočnosti te tvrdnje stranica je zaradila negativnu reakciju te se smjesta bacila u niz neuspješnih strategija zaštite djece. Problem s tim konceptom, naravno, inherentno je komercijalna narav stranice, koja znači da restrikcije sadržaja, bio on za djecu ili ne, dovode do manje zarade. Aktualan je pokušaj rješenja (2021.) Youtube Kids, odvojena aplikacija na kojoj roditelji mogu direktno kontrolirati sadržaj koji njihova djeca konzumiraju uz pomoć dobrog filtera kalibriranog za dob mlađu od 13, 8 i 5 godina.

### 3.10.2 Videoeseji

Videoesej je audiovizualna inačica pisanog eseja, gdje se sadržaj uglavnom prenosi usmeno i naglašava multimedijским primjerima. Autor obično pretpostavlja da publiku čine laici i stoga objašnjava osnovni kontekst i mehanizme područja o kojem govori prije prelaska na glavne argumente. Cilj je uglavnom prenijeti mišljenje autora u formi popularnoznanstvenog sadržaja, a ne pružiti cjelovit uvid u temu. No, kako bi privukli publiku nužno je aludirati ne samo zanimljivost teme, već i na kredibilnost izloženih informacija. Naslovi su često u formi tvrdnje (npr. ovaj film je loš i evo zašto) ili jednostavno naslov djela ili koncepta koji obrađuju. Naziv sugerira širu sliku, dozu objektivnosti; svojom sveobuhatnošću implicira da je upravo taj video jedini izvor informacija o toj temi. Videoeseji uglavnom ne proizlaze iz konkretnog istraživanja, niti prolaze standardno stručno ocjenjivanje koje prolaze slični radovi u akademskom kontekstu. Ukoliko su informacije neprovjerene ili netočne, ništa ne sprječava autora da ih iznese niti publici da mu povjeruje. Nenavodjenje izvora ili nepostojanje relevantnih izvora izuzetno je uobičajena praksa na internetu. Potpuno je prihvatljiva u slučaju iznošenja vlastitog mišljenja, no pomalo zabrinjavajuća kod sadržaja koji se reklamiraju kao obrazovni.

Iznimka su videoeseji o internetskoj i pop kulturi, koji često daju uvid u sadržaj o kojem nema drugih, 'službenijih' izvora. To je i jedna od motivacija za obradu te teme u obliku videoeseja, formata svojstvenom internetu. Što se tiče videa o istraženim područjima, u slučaju amaterske produkcije obično ih vodi jedna osoba koja je istraživač, spiker, animator montažer itd. Ako žele zaraditi moraju se držati rasporeda, stoga video mora biti spreman za prijenos u izuzetno kratkom roku. Zato često daju pojednostavljen uvid u neko područje. To ih čini pristupačnijima publici, pritom im pružajući crno bijelu sliku problema koji su uglavnom sivi, prikazujući hipoteze kao činjenice ili u iznošenju mogućih rješenja olako odbacujući ona koja im se ne čine vjerojatnima na prvi pogled. Citiranje znanstvenih izvora rijetka je praksa, gledatelji ne provjeravaju sve tvrdnje samostalno jer za to nemaju ni volje ni vremena. Popularno znanstveni sadržaji dobri su kao odskočna daska s koje bi zainteresirana publika, u idealnom svijetu, mogla uskočiti u dubinu reputabilnijih sadržaja, no to se uglavnom ne događa. Korisni su kao zabava ili za popularizaciju neke teme, početni uvid u područje, poput komercijalnog dokumentarnog filma. Informiraju nas da nešto postoji, daju nam kontekst, mišljenje autora i upotpune to zanimljivim činjenicama.

Dijeljenje informacija dobra je stvar, osoba koja posjeduje duboko znanje o nekom području, bilo iz osobnog iskustva ili dobiveno školovanjem, i želi ga podijeliti sa svijetom mnogo će lakše i izravnije doći do publike samoobjavlivanjem preko interneta nego pokušavajući npr. prodati knjigu. Sadržaj postaje dostupniji publici jer je besplatan i može mu se pristupiti preko bilo kojeg uređaja. Digitalni sadržaj ne zahtijeva distribuciju fizičkih kopija što ga generalno čini bržim i jeftinijim za proizvesti, no također, barijera industrijske proizvodnje često uključuje filter kvalitete i reputabilnosti koji internet nema. Barem teoretski, bilo tko može prenijeti sadržaj bez preduvjeta kao što su ugled, kapital i predznanje. Dakle, demokratizira se i ubrzava proizvodnja sadržaja, no također se gubi bilo kakva kontrola kvalitete. Kapitalističko rješenje za ovo jest ideja meritokracije - najbolji sadržaj će, naravno, isplivati na površinu, potisnut potrošačkim odabirom, uz malu pomoć algoritma koji samo daje sugestije. Naravno, ono što zapravo isplivava bombastično je, šareno i profitabilno, dovoljno neutralno da se sviđa širokoj publici ili dovoljno kontroverzno da tjera

obje strane na gledanje. Cilj je potaknuti reakciju koja potiče interakciju sa sadržajem, koja onda rezultira profitom. Izvori, ako su uopće citirani, u ovim videima generalno staju na popularno-znanstvenim stranicama, što zbog nepristupačnosti akademskih izvora što zbog manjka interesa za konkretnijim istraživanjem. Većina gledatelja ionako nije akademski pismena: nemaju pristup visokom obrazovanju zbog cijene, manjka vremena, a za samostalno istraživanje potrebno je predznanje jer ono podrazumijeva čitanje stručnih tekstova punih žargona, često na stranom jeziku. Još jedan izvor informacija portali su s vijestima, koji zbog propadanja novinske industrije počinju naplaćivati čitanje članaka (uglavnom dopuštajući svega tri besplatna članka mjesečno). Dakle, od besplatnog, brzo dostupnog i čitljivog sadržaja preostaju Youtube, blogovi i propagandne stranice. Ovaj se problem može ponovo svesti na problem komercijalizacije u kapitalizmu općenito, u kojem je profit cilj, a informacija proizvod. Idealno bi bilo pristupiti ovom problemu osiguravanjem besplatnog cjeloživotnog obrazovanja i ulaganjem u dostupnost informacija za širu javnost što, posebice prema Adornovoj analizi, trenutnom sustavu nije u interesu.

### 3.10.3 Prividnost podžanrova

Nakon kratkog izlaganja nekih od tipova videa popularnih na Youtubeu važno je naglasiti da su u kontekstu kritike kulturne industrije podijele na podžanrove isključivo semantičke. Iako kontekst podžanra kultivira vlastitu supkulturu, u kontekstu kulturne industrije žanrovska fragmentiranost je prividna. Neovisno o naslovu, tematici i fanovima, video je proizvod i stranica od njega zarađuje. Razlike se svode na svijest publike o tome kako Youtubeov sustav funkcionira, samosvijest autora i koliko se ovaj trudi sakriti kostur produkcije. Neovisno o tome jesu li autori svjesni toga ili ne, članovi su sustava te poput zubaca na zupčaniku pogone mašinu preko koje zarađuju dok ih ona istovremeno izrabljuje. Neki planiraju kako se uklopiti u sistem i iscijediti što više profita iz njega, svjesno podcjenjujući publiku. Drugi u blaženom neznanju, iz ljubavi za svoje vjerne fanove, proizvode sadržaj. Namjera u ovom slučaju ne čini razliku - sve se podređuje algoritmu koji ljudske reakcije računa kao varijable u formuli kojoj je jedina svrha povećati vrijeme gledanosti. Ne uračunava istinu ni korisnost informacija, barem ne u ljudskom okviru shvaćanja tog pojma, jer umjetna inteligencija nije sposobna procijeniti istinu, barem zasad. Sortiranje bi zahtijevalo nepristranu ljudsku osobu koja opravdava sadržaj prije nego što on postane dostupan publici, što je naravno nemoguće. Zanimljivo je očitati prepreke u provedbi ovakvog pristupa (milijuni sati sadržaja svakog se dana prenesu na Youtube) parametri po kojima se sadržaj ocjenjuje naslijedili bi probleme i vrijednosti sistema u kojem su nastali.

Trendovi u promjeni formata i tematici videa uglavnom se pripisuju promjenama u ukusu i vrsti publike, odnosno osnovnoj ekonomskoj analizi ponude i potražnje. Želje publike nisu zanemariv faktor, no svako objašnjenje koje staje na tome reduktivno je jer ne uzima u obzir utjecaj koji platforma ima na sadržaj koji podržava kao i kulturalni kontekst koji formira hirovit ukus publike. Odluke koje uprava stavlja na algoritam imaju direktan utjecaj na to koji se sadržaj predlaže korisniku i u kojoj mjeri. Ispod (ili pokraj na desktop verziji) svakog videa prikazuje se lista videa koji će se potencijalno svidjeti korisniku. Prijedlozi nastaju spajanjem podataka o ukusu korisnika i trenutnim zahtjevima algoritma i stoga prioritiziraju sadržaj koji je ocijenjen kao najprofitabilniji. Primjerice, trend kratkih animiranih filmova o likovima iz igrica zamijenio je trend dugih videa u kojima autori igraju i komentiraju igricu

ne zato što je publika, koju u ovom slučaju većinom čine djeca osnovnoškolske dobi, izgubila interes, već zbog promjene algoritma. Animacija zahtjeva enormnu količinu vremena pa je većina animiranog sadržaja bila kratka, brza i humoristična. Youtube je čak u svojim počecima ograničavao duljinu videa na 10 minuta. Kratki, jezgroviti sadržaji bujali su u tom periodu jer je cilj bio skupiti klikove i preglede. Youtube je 2015. u algoritmu kao cilj zamijenio broj pregleda s količinom vremena provedenom na stranici (*watchtime*). Istovremeno se razvijao standard autentičnosti - čak se ne vlogerskim, neosobnim kanalima kao marketinška strategija predlagalo povećanje sadržaja s osobnom crtom i direktno povezivanje s publikom. Ova dva faktora rezultirala su time da algoritam preferira videe dulje od 10 minuta, pogotovo one u kojima autor razgovara direktno s kamerom i gradi parasocijalnu vezu s gledateljem. Animatori su postupno krenuli unositi takav sadržaj na svoje kanale, a oni koji to nisu učinili gubili su na relevantnosti i naposljetku odustali jer napor animacije nije bio isplativ s obzirom na rapidno smanjenje broja gledatelja. Njihovu su publiku preuzeli *letsplay* kanali, a u mnogim slučajevima prijašnji su animatori i sami postali gamer Youtuberi. Algoritam sistematično guta sadržaj, utapa onaj koji ne smatra povoljnim.

## 4 Zaključak

Adornova kritika određenog medija primjenjivija je kao upozorenje na probleme koji proizlaze iz svojstava inherentnih tom mediju nego kao luditski poziv na odbacivanje svakog tehnološkog napretka. Važno je poznavati medij i sistem u kojem je nastao, pitati se tko proizvodi sadržaj i zašto, koje norme postoje i kome pogoduju. Tehnologija je sama po sebi neutralna, odnosno može se koristiti u bilo koju svrhu, dok su kontekst u kojem je nastala i primarna svrha za koju je namijenjena, njena dostupnost i način distribucije, inherentno političke naravi. Kritika sistema i njegove perpetuacije kroz medije podrazumijeva odbacivanje proizvodnje sadržaja u potpunosti. U postkapitalističkom svijetu ljudi bi još uvijek imali potrebu za prenošenjem poruke, umjetničkim stvaralaštvom i zabavom. Potraga za novim načinima pričanja priča nastavila bi se. Ključ je u odvajanju stvaralačkog procesa od onog komercijalnog. To bi ostavilo mjesta za samoizražavanje, za iskrenu životnu radost koja proizlazi iz pričanja i slušanja legendi, radost pjesme i glume, igre koja nas čini onime što jesmo, ljudima.

Youtubeov sistem komodifikacijom ljudskih interakcija u formi brendova uzrokuje otuđenje između autora i proizvoda koji stvara, osobe na ekranu i autora po sebi, te mutira odnos publike i autora. Fragmentacija u podžanrove svojstvena internetu rezultira vlastitim problemima koji su ipak sekundarni (ili u kontekstu ovog tipa kritike čak i prividni) problemima proizašlih iz poslovnog modela stranice, medija videa i sustava u kojem je nastao. Sadržaj posjeduje vrijednost, no njegova vrijednost umanjuje se štetom koja proizlazi iz komercijalizacije, postojanja stranice u ovom obliku.



# DIPTIH O POSTMODERNI I BOGU

STRAHINJA KOSTADINVIĆ  
FILOZOFSKI FAKULTET,  
UNIVERZITET U NIŠU  
strahokost@gmail.com

## SAŽETAK

Ovaj kratki diptih ukazuje na razvoj odnosa prema pojmu o Bogu kakvog ima postmoderna filozofija, i kakav je, u širem religijskom i društvenom kontekstu, prisutan u doba postmoderne. Ističe se da odnos postmoderne i Boga nije jednoznačan, te da pojam o Bogu nije lišen novih značenja i uloga koja su ili u duhu postmoderne ili su reakcija na taj duh. Iz ovog razloga, zaključuje se da postmoderna nikako ne može biti vreme odumiranja pojma o Bogu, nego pre vreme njegove reafirmacije.

## KLJUČNE RIJEČI

Bog, filozofija, postmoderna, religija

## 1 Posle moderne

Nije zahvalno težiti čvrstoj hronologiji tokom traganja za prošlošću neke ideje. Prilikom tog traganja najjače se odslikava njena nesavršenost. No, ne zalazeći u razloge ove nesavršenosti, moramo da konstatujemo da smo prinuđeni da je ipak koristimo prilikom pisanja istorije ideja. U suprotnom, sasvim je moguće da ne bismo znali odakle da počnemo, no ovako pojednostavivši mnoge stvari, potvrđujemo stvorene uzročno-posledične veze i izbegavamo da nas optuže za šarlatanstvo u nauci. Dakle, kako smo došli do onoga što nazivamo postmodernom?

Sam termin *postmoderna* (ili *postmodernizam*) sadrži ono što joj je vremenski prethodilo i ima veliki značaj u njenom određenju. To je moderna, odnosno moderno doba. Velika geografska otkrića praćena kolonizacijom novootkrivenih oblasti, naučna revolucija koju Kantovim rečima opisujemo kao kopernikanski obrt, humanizam i renesansa kao reaktuelizacija antičkih pogleda na svet, Luterova reformacija koja utire staze individualizmu u religiji i prema Maksu Veberu (Max Weber) zamatanju kapitalizma, te uspostavljanje apsolutističkih monarhija kao dominantnog tipa državnog uređenja označavaju početak modernog doba na razmeđu 15. i 16. veka<sup>1</sup>. Duhovna i intelektualna klima moderne stvorena ovim promenama dalje je se kristalisala u periodu od 17. do 19. veka kroz nastanak prosvetiteljstva čije su se ideje i uticaj širili i utvrđivali kroz građanske revolucije, industrijsku revoluciju koja dovodi do učvršćivanja kapitalizma, formiranje nacionalnih država, kao i racionalizaciju na svim poljima ljudske delatnosti<sup>2</sup>. Svi ovi događaji i procesi nedvosmisleno su pravac razvoja čoveka kako na kolektivnom tako i na individualnom planu

1 Gerhard Krajker: „Moderna – postmoderna.“ Kultura polisa: časopis za negovanje demokratske političke kulture, Vol. 2, No. 2-3 (2006), str. 184.

2 Isto, str. 184-185.

pomerili od srednjem veku karakterističnom teocentrizmu<sup>3</sup> ka jednom antropocentrizmu koji, međutim, nije postao sasvim antiteičan. Iz ovog razloga Ničeova (Nietzsche) ‘jadikovka’ da se za približno dve hiljade godina nije pojavio niti jedan novi Bog<sup>4</sup> može se smatrati opravdanom budući da ono što su protagonisti modernog doba u različitim oblastima i iz različitog vremena proklamovali kao veru u čoveka, nauku, napredak i drugo nije uzdrmao u prevelikoj meri položaj pojma o Bogu kao nečeg, u ontološkom smislu, ekskluzivno superiornog u odnosu na čoveka. Ovo postojanje Jednog kao metafizički jedinog istinski Drugog nije toliko uzdrmao čak ni vrtoglavi napredak prirodnih nauka i s njim prateći rastući ateizam. Ostala je, stoga, stalna težnja za uspostavljanjem apsolutnog i univerzalnog programske jedinstvenog filozofskog sistema koji bi se svojim principima protezao kroz čitavu istoriju čovečanstva.<sup>5</sup>

U odnosu na izloženu nemogućnost moderne da iznedri nešto ‘novo pod Suncem’, kao i na neuspešnost ostvarivanja svojih pomptno stvorenih ideja i ideologija, nastaje dilema kakva je priroda postmoderne. Da li je ona radikalizovano nastavljanje tendencija moderne ili fundamentalno razilaženje (pa čak i suprotstavljanje) koncepcijama moderne?<sup>6</sup> Prvoj tezi u prilog ide sama činjenica da se termin postmoderna prvi put upotrebljava oko 1870. godine,<sup>7</sup> ali još više to što postmoderni filozofi nisu izolovani od glavnog toka evropske filozofije, te se često pozivaju na Hajdegera (Heidegger), Vitgenštajna (Wittgenstein), Kanta i druge.<sup>8</sup> Za određenje postmoderne kakvo je dato u drugoj tezi veliki doprinos dao je Žan-Fransoa Liotar (Jean-François Lyotard) svojom knjigom *Postmoderno stanje* iz 1979. godine.<sup>9</sup> Liotar je, takođe, zaslužan za to što je postmoderna postala opšteprihvaćena kao filozofski pojam.<sup>10</sup> Oštar otklon od moderne, prema Liotaru, nalazi se u odbacivanju metanarativâ koji ‘predviđaju da se ljudski rod kreće na putu do apsolutnog znanja i univerzalne emancipacije’<sup>11</sup>, a koji su nastali u samo moderno doba, ali i onih koji su opstali kao relikti prethodnih vremena. Među ove poslednje svakako bi spadao i metanarativ o Bogu kako u filozofskom tako i u religijskom smislu.

Kao zamenu za princip jedinstva koji dolazi iz različitih filozofskih pravaca, te teoloških učenja i političkih ideologija, postmoderna uzdiže princip pluralizma<sup>12</sup>. Ovaj se pluralistički

- 3 Ovaj teocentrizam oličen u vertikalnom poretku sveta možda najbolje opisuje definicija jerarhije kakvu daje Dionisije Areopagit u svom delu *O nebeskoj jerarhiji*: „Jerarhija, po mom mnjenju, jeste sveštení poredak, znanje i delatnost, koja se po mogućnosti upodobljava bogolikosti, i prema od Boga datim ozarenjima, da se srazmerno upravlja za moguće bogopodražavanje”, preuzeto iz: Dionisije Areopagit: Dela. Preveo: Aleksandar M. Petrović. Niš: Međunarodni centar za pravoslavne studije, Centar za vizantijsko-slovenske studije Univerziteta u Nišu. 2015. Str. 11.
- 4 Nenad Daković: „Postmoderna i bog“. U: Pojam boga u filozofiji. Uredio: Milenko A. Perović. Novi Sad: Kulturni centar Novog Sada, Katedra za filozofiju Filozofskog fakuteta u Novom Sadu. 1996. Str. 174.
- 5 Gerhard Krajker: „Moderna – postmoderna.“ *Kultura polisa: časopis za negovanje demokratske političke kulture*, Vol. 2, No. 2-3 (2006), str. 187-188.
- 6 Mile Savić: „Praktične implikacije ‘postmoderne filozofije’“. *Filozofija i društvo: zbornik radova*, No. 19/20 (2001), str. 22-23.
- 7 Isto, str. 22.
- 8 Isto, str. 23.
- 9 Isto, str. 22.
- 10 Srđan Slović: „Liotarovo postmoderno stanje“. *Baština: glasnik*, No. 48 (2019), str. 143.
- 11 Isto, str. 145.
- 12 Gerhard Krajker: „Moderna – postmoderna.“ *Kultura polisa: časopis za negovanje demokratske političke kulture*, Vol. 2, No. 2-3 (2006), str. 188.

princip proglašuje kao ontološki pluralizam, gnoseološki relativizam i aksiološki relativizam<sup>13</sup>. Svet više ne može biti jedan i jedinstven, jer je u tom slučaju, prema postmodernistima, plod prinude i nasilja<sup>14</sup>, te i 'pravo na istinu ne može više biti apsolutno'<sup>15</sup>. Različita stanovišta ne treba da se sučeljavaju i sukobljavaju oko prevlasti, jer su sva na neki način istinita s obzirom da je svako od njih nastalo u određenoj socio-kulturnoj sredini i na osnovu specifičnog iskustva,<sup>16</sup> te se insistira na svakoj kolektivnoj ili ličnoj razlici kako bi se izvršila dekonstrukcija<sup>17</sup> metanarativa, a u krajnjoj liniji i svake opštosti u svim sferama.

## 2 Vreme bez/za Boga

Prethodno opisani pluralizam donosi postmoderni izrazitu polivalentnost koja onemogućava davanje jednostavnih i jednoznačnih objašnjenja fenomena vezanih za nju. Nastojaćemo da u ovom poglavlju razmotrimo glavne aspekte položaja pojma o Bogu kakvog ga nameće postmodernizam.

U traganju za određenjem postmodernog pojma o Bogu, N. Daković<sup>18</sup> se vraća na *dečju pamet* razumevanu u ničeovskom ključu koja nije opterećena filozofskim (i još više teološkim) kategorijama. 'Dečji Bog' nije transcendentan na način kakav poznajemo i kakav, po postmodernistima, sami stvaramo. On je sklon igri, paganski vedar, ima ljudsku prirodu – što će reći da je i dobar i zao u isto vreme. Nema u njemu kao takvom omraženog autoriteta i normativnosti,<sup>19</sup> jer je suštinski heterogen budući da je individualizovan po meri slavljenja razlika. Ova apoteoza razlika predstavlja jedini temelj njegovog sinkretičkog jedinstva. Često se postmoderni religijski sinkretizam upoređuje sa poznoantičkim religijskim sinkretizmom, ali smatramo da je to poređenje samo uslovno. Naime, rimski svet je krajem antike na verskom planu pre pobeđe hrišćanstva obeležilo sapostojanje mnogih paganskih kultova (posebno je bio izražen uticaj mističkih kultova sa Istoka) i filozofskih škola (stoicizam, epikurejstvo, neoplatonizam) koji nisu bili isključivi, te je, na primer, pojedinac mogao poštovati božanstva naroda kome je pripadao, a istovremeno biti pripadnik i nekoliko

13 Đuro Šušnjić: „Od jednolikosti prema raznolikosti ili od sličnosti prema razlikama.“ Religija i tolerancija: časopis Centra za empirijska istraživanja religije, Vol. 6, No. 9 (2008), str. 7-8

14 Isto, str. 8, 11.

15 Gerhard Krajker: „Moderna – postmoderna.“ Kultura polisa: časopis za negovanje demokratske političke kulture, Vol. 2, No. 2-3 (2006), str. 190.

16 Đuro Šušnjić: „Od jednolikosti prema raznolikosti ili od sličnosti prema razlikama.“ Religija i tolerancija: časopis Centra za empirijska istraživanja religije, Vol. 6, No. 9 (2008), str. 12.

17 Ovaj danas nezaobilazan pojam na velika vrata u filozofiju i druge društveno-humanističke nauke uveo je Žak Derida (Jacques Derrida). Dekonstrukciju on opisuje pre kao strategiju (pre nego kao metod) otkrivanja unutrašnjih protivrečnosti filozofskih (ali i književnih i drugih) tekstova koje se nisu mogle primetiti dok su se oni tumačili u okviru metanarativa i onog što Hajdeger naziva 'mit o prisustvu'. Videti u: Martin Henry: „God in Postmodernity.“ Irish Theological Quarterly, Vol. 63 No.1 (1998), 18-19. Po našem mišljenju, dekonstrukcija nije samo konkretna rekacija postmodernizma na monističke i univerzalističke tendencije moderne, već nešto što joj je imanentno i što nikako nije konačno, nego će se ispoljavati dok se svaka suprotnost i razlika ne razotkirje, te „ne ostane kamen na kamenu“ i od postmodernizma samog.

18 Nenad Daković: „Postmoderna i bog“. U: Pojam boga u filozofiji. Uredio: Milenko A. Perović. Novi Sad: Kulturni centar Novog Sada, Katedra za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu. 1996. Str. 175.

19 Igor Đurčić: „Značaj transcendentnosti u postmodernizmu.“ Religija i tolerancija: časopis Centra za empirijska istraživanja religije, Vol. 6, No. 9 (2008), str. 110.

misterijskih kultova.<sup>20</sup> Poređenje ova dva sinkretizma je, kao što smo rekli, uslovno budući da, iako im je zajedničko to što ne traže uporište u dubljoj transcenciji, niti teže izgrađivanju određene teleologije, religijski sinkretizam u poznoj antici više ima oblik jedne otvorenosti religijskih sistema za različite uticaje koji se ispoljavaju u verskom životu ljudi, a nešto manje i na doktrinarnom polju, ostavljajući položaj svakog od tih sistema nepromenjenim. Sa druge strane, religijski sinkretizam u postmoderni potkopava temelje svih religija i njihovih pojmova o Bogu. Nije on samo neki razvijeniji oblik verske tolerancije kakvu je iznedrilo prosvetiteljstvo, niti se on može svesti na savremene religijske pokrete kakav je Nju Ejdž (New Age).<sup>21</sup> On se može shvatiti kao ostavriavanje Ničeove (Nietzsche) objave o smrti Boga, jer postmodernizam donosi pojam o Bogu koji je irelevantan ne samo u socijalnom i političkom kontekstu, već je izlišan i u metafizici, a u religijskim učenjima predstavlja ostatak davnih vremena i formalni razlog njihovog postojanja. S obzirom na sve navedeno, možemo zaključiti da je postmoderni Bog zapravo Bog koji to nije.

Čoveka ovakav postmoderni pojam o Bogu podstiče na apstinenciju od cilja, reda, stvaranja, sinteze i centrizma<sup>22</sup> ostavljajući ga dezorijentisanog i onemogućavajući ga da odgovori na nova pitanja, ali i ostavljajući ga bez i jednog rešenja na stare dugo razmatrane probleme. Zbog ovoga je postmoderna istovremeno i vreme bez i vreme za Boga. U sociologiji je odavno primećena revitalizacije religije posebno u postsocijalističkim društvima gde se ovaj fenomen razume kao vraćanje značaja religiji u javnoj i političkoj sferu,<sup>23</sup> te kao vraćanje šire populacije religijskim praksama što se tumači kao povratak kulturnoj religioznosti.<sup>24</sup> Međutim, ove pojave u društvu nemaju svoj uzrok u nečem što bismo razumeli kao misao Jana Patočke, koju prihvata i Žak Derida (Jacques Derrida), a koja glasi da je religija odgovornost ili je nema.<sup>25</sup> O kakvoj odgovornosti možemo govoriti u doba koje insistirajući isključivo na pravima i slobodama čini svakog čoveka najvišom i nepogrešivom instancom kakav je rimski papa? Sasvim u hrišćanskom duhu, tu odgovornost možemo nazvati odgovornošću iz ljubavi koja nas vraća na poznanje Boga kao ličnosti.<sup>26</sup> Hrišćansko shvatanje ličnosti daje dobru osnovu za razrešenje krize postmodernizma budući da pokazuje da se i sa

- 20    Sidni Peinter: Istorija srednjeg veka (284-1500). Beograd-Banja Luka: Clio-Glas srpski.1997. Str. 18-19.
- 21    „Nju Ejdž kombinuje elemente velikih (sub)kulturnih, metafizičkih i filozofskih tradicija (npr. romantizma, idealizma, univerzalizma, humanizma, hipi pokreta, neoplatonizma, postmodernizma, političke teorije, marksizma, futuristike, svih najvećih svetskih religija i mitologija), pseudonauke (npr. parapsihologije, alternativne medicine, neurolingvističkog programiranja, teorija zavere, NLO istraživanja, transpersonalne psihologije), nauke (npr. fizike izvan standardnog modela, biologije, [etno]astronomije, kognitivne nauke, psihologije, ekologije) drevnih verovanja i novih religijskih pokreta (npr. astrologije, šamanizma, gnosticizma, hermeticizma, alhemije, okultizma, kabale, indijanske tradicije, transcendentne meditacije, staroslavljja/rodnoverja, sajentologije, pokreta za ostvarivanje ljudskih potencijala [human potential movement], zapadnog [zen]budizma i hinduizma) i sa njima se prepliće.”, preuzeto iz: Goran Kauzlarić: „New Age duhovnost i kulturna logika kasnog kapitalizma.“ *Kultura: časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku*, No. 146 (2015), str. 41.
- 22    Igor Đurčik: „Značaj transcendentnosti u postmodernizmu.“ *Religija i tolerancija: časopis Centra za empirijska istraživanja religije*, Vol. 6, No. 9 (2008), str. 111.
- 23    Mirko Blagojević: „Revitalizacija religije i religioznosti u Srbiji: stvarnost ili mit?“ *Filozofija i društvo: zbornik radova*, Vol. 20, No. 2 (2009), str. 99.
- 24    Isto, str. 100-101.
- 25    Nenad Daković: „Postmoderna i bog“. U: *Pojam boga u filozofiji*. Uredio: Milenko A. Perović. Novi Sad: Kulturni centar Novog Sada, Katedra za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu. 1996. Str. 180.
- 26    Više videti u: Ignatije Midić: *Sećanje na budućnost*. Požarevac: Odbor za prosvetu i kulturu Eparhije požarevačko-braničevske. 2009. Str. 41-67.

svakovrsnim raličitostima može ostaviti istinsko jedinstvo koje počiva na onom Jednom. Slično Bogu koji je postao čovek premostivši najveću razliku, razliku između nestvorenog i stvorenog, i mi kroz ljubav i slobodu prihvatajući drugog kao jedinstvenu i neponovljivu ličnost lišavamo razlike metafizičkog značaja. Na taj način jedino je moguće na zdravim osnovama ostaviti jedinstvo u različitosti koje je lajtmotiv postmodernizma.

Na prethodno napisano nadovezuje se aktuelnost Platonove misli da 'ako nema Jednoga, nema ničega'.<sup>27</sup> Zaista, ono što je na početku bilo pluralizam pokazalo na kraju kao nihilizam. Ukoliko bismo želeli da odredimo šta je stoji pre pluralizma, možemo sigurno reći da je to dualizam. Najstariji dualizam je, prema poznatom američkom pravoslavnom teologu ruskog porekla Aleksandru Šmemanu (Alexander Schmemmann)<sup>28</sup> koji je stvarao upravo u vreme nastanka i uspona postmoderne, dihotomija između duhovnog i materijalnog, sakralnog i profanog, prirodnog i natprirodnog. Podele su se samo množile u daljoj istoriji, ali se možda sada, kada smo podeljeni do poslednje individue (ako se ona može smatrati atomom), vidi jasnije nego ikada ranije da je kraj religije rušenjem one prve podele donelo još hrišćanstvo<sup>29</sup> i da je rušenje podela jednom za svagda ucrtano kao njegova putanja, te će se i postmoderna iz vremena smrti pretvoriti u vreme vaskrsenja pojma o Bogu.

27 Lešek Kolakovski: Religija. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod. 1987. Str. 42.

28 Aleksandar Šmeman: Za život sveta. Sveta Gora Atonska: Manastir Hilandar. 2004. Str. 17.

29 Isto, str. 21.

# Ogledi

# NAPUTAK O RAZMIŠLJANJU O SPOLU I RODU

OGNJEN RAŽOV BOGAVČIĆ  
FILOZOFSKI FAKULTET,  
SVEUČILIŠTE U ZAGREBU  
ognjenrazov@gmail.com

## 1 Uvod

Premda se o rodu, spolu, rodnim odnosima, muškome, ženskome i svemu tome pripadajućem može čuti svako stajalište iz svakog tabora uvjerenja, od onih svakodnevnih i medijskih do onih akademskih, pokušaj suvislosti ipak izostaje ili je rijedak i tih. Bilo da je to posljedica načina na koji se znanje uopće shvaća, a onda i prenosi i sukobljava, bilo povijesnog trenutka u kojemu se u poimanju roda događa prevrat, posljedica ostaje ista. Ipak, pokušat ću prvobitno dati nekolicinu naputaka o pristupu tim pojmovima i to prožimajućim sadržajnim određenjima. Također, pokušat ću temi pristupiti toliko naivno i bespretpostavno koliko je u mojoj moći, što ovo istraživanje uklanja iz obruča znanosti, ali zbog toga ne treba previše žalovati, budući da pokušajima mišljenja, uspjelim ili neuspjelima, u znanosti nikad nije ni bilo mjesto. Odabir pojmova spola i roda nema svoje opravdanje unutrašnje misaone nužnosti, nemaju prvenstvo po znanju niti po pojmu, ali mislim da se na njima, baš zbog raznovrsnosti u svačijim uvjerenjima pomiješane s općosti iskustva tih pojmova, može dobro oslikati put traženja kojim mislim da je dobro ići. Ne mislim da su taj put i njegovi pronalasci nepobitno ispravni, ali mislim da je šire nastojanje koje ću, nadam se, pokazati, uputno.

## 2 Razrada

### 2.1 O pristupu mišljenju

Kako pristupiti mišljenju nekog pojedinog pojma istovjetno je pitanju kako pristupiti mišljenju uopće. Poneseni težnjom za oslobođenjem od neznanja, koje se može pojavljivati u liku slijepih nagnuća, nerazjašnjenih misli ili čak boli, a zajedno tuđeg sadržaja uopće, kakav god da ono lik poprimilo, pronalazimo da se spram svih tih danih likova u samom činu pitanja tvori dosad neviđeni odnos ispitivača i pitanoga u kojem se ja postavlja kao ispitivač. Slične odnose mogli smo pronaći i ranije, budući da su se određenja, misli i nagoni usustavljivali nekim nepoznatim silama, dajući nekima prvenstvo spram drugih, ali im je iz motrišta onog ispitivalačkog nedostajalo njegovo posebno mjesto u odnosu te opće mnogosti. Ona se od onog sveg datog ne razlikuje niti samo po svojoj razumnosti ili sposobnosti za primanje i tvorenje granica i određenja jer upravo tuđe stvorene određenosti i nalazi pa

ih ispituje, nanovo određujući, a niti po svome uništavalačkom<sup>1</sup> djelovanju jer uništenje i nadvladavanje pripada i drugome. Specifično je, ipak, apsolutno samouništenje koje pitajuće *ja* mora učiniti kako bi dospjelo u odnos pitanja, različito od drugih gospodstava i drugih uništenja koja hoće proširenje svojega, dok se proširenje onog *ja* u pitanju čini odsustvom ikakvog mojeg. Nije pitanje ni bez nagona, ali taj nagon sam podliježe pitanju. Pitajući se potaknuti smo nečime nama zajedno stranim i našim, u čemu se baš to da je naše postavlja kao privid pa pitanjem to učinivši bezgranično stranim stojimo u neznanju i bezgraničnoj neodređenosti. Ona ipak ne ostaje bezgranična neodređenost, nego se određenosti vraća u odgovaranju, koje ću pokušati sprovesti.

Pitajući se o muškarcima i ženama ne stojimo kao muški, ženski ili drugi filozofi, teoretičari ili kritičari jer je to protivno naravi pitanja. Druga naša djela, političarska, nesvjesna, ljubavna itd., činjena u smjeru muškoga ili ženskoga, mogu biti sadržajem plemenita i istinita, ali nisu pitanja i s pitanjem se ne mogu miješati. Posljedično je također da ne može biti nečega kao muškog ili ženskog ispitivanja, muške ili ženske filozofije, jer se u njem tih određenja lišavamo. Kao muškarci i žene imamo različita polazišna određenja koja nam je uništiti pa nanovo urediti, ali u uništenju, odnosno u razlici onog što promatra svoje danosti i samih tih danosti, kao promatrač, stojimo bespolni. To, doduše, ne znači da pitajući potpuno zane-marujemo ono oko čega se pitamo niti da, odbacujući sve što smo o tome mislili da znamo, gubimo i poriv za obistinjenjem toga pitanoga bez kojega bismo ostali zapleteni u govorne igre. Pitanje nije mar samo za vlastitu dobrobit i obistinjenje, nego i obistinjenje onoga što se pita. Taj mar i iskorak u ono pitano razlika je u putu istine i laži. Govor dopušta da se bilo što određuje bilo kako i da se pojmovi spleću kako god, čemu, usputno rečeno, posljeduje sve od sofističkog umijeća do nereda znanja današnjice u 'humanistici'. Istinskom je pitanju pripadajući mar za sebe i mar za svijet, za ne-sebe.

## 2.2 Istraživanje vlastitih datosti i mnijenja

Usredotočivši se na dani sadržaj, nadaje nam se potreba da ga, ne dajući mu još pravo, upoznamo, upoznavajući njegov uzrok i prirodu. Naime, on nam je bio zadan baš tako i tako određen, a ne nekako drukčije pa smo navedeni k njemu se vratiti, ali uz novu unutrašnju razliku pitanja i pitanoga. Kada je riječ o našoj ženskosti ili muškosti, nalazimo je u cijeloj strukturi naših danosti, osim u onom odmaku. Kad govorim o ovakvom pojedinačnom sadržaju, još nepoopćivom, i kad govorim sam sa sobom pišući, trebam govoriti o svojim posebnostima, odnosno o mojem susretu s tim pojedinačnim pojmovnim sadržajem. Ovakav 'fenomenološki' pristup odabirem i zbog mog manjka moći za pristup samoj stvari bez ikakvog 'uzlaska' i prvotne točke od koje se kreće, onog meni naprosto danog, i zbog toga što pismo zaista jest razgovor sa samim sobom pa se udvajanje, jer razgovor po svojoj biti ipak zahtijeva dvoje, događa među mojim ja i mojim mnijenjem i danostima, a i zbog istraživalačkog umjesto znajućeg pristupa. Ne znam, pa ovo nije prikaz znanja, nego puta.

1 Kad pišem „uništavalačko“, ne mislim na etičku ili svakodnevnu konotaciju riječi, već smatram da je najsretniji prijevod tuđica „destrukcija“ i „anihilacija“, a odnosi se na ništenje koje se onda može dijeliti na privremeno ništenje temelja nečega u pitajućem odnosu ili na vječno ništenje, kada je „sila“ ništenja odvojena i svrha za sebe.

Kada pogledam sve što je ‘moje’, a da se tiče roda i spola, nalazim svoje određenosti kao muške u cijelom spektru svojega bića: prvo, na tijelu, uspoređujući ga s drugim tijelima, nalazim da je muško i da su drugi ljudi najčešće potpuno muškarci ili žene pa zaključujem da je to ili ono što je gonilo moje tijelo da se rodi i sraste ili bitan element tog nagona. Ipak, znajući i za žene i za dvospolstvo, a i potpomažući se znanosti biologije, uviđam da sam po mogućnosti bio i žena dok nisam srastao u muškarca. Stoga pretpostavljam da je, što se tiče tijela, jedno nagnuće prevladalo i da tako najčešće biva u ljudi.<sup>2</sup> Kad sam mislio svoje tijelo mogao sam sa sigurnošću reći da je taj razvoj sasvim prirodan, odnosno da ne vidim kako bi itko, osim nasiljem ili tjelesnim zapostavljanjem u djetinjstvu, mogao zaustaviti to da srastem u muškarca, ali već kad pomislim na svoje žudnje i misli, pogotovo one već artikulirane, nalazim da nisam siguran odakle su. Naime, žudim za ženama, ali već mi kratak ekskurs u historiju i suvremenost daje sijaset primjera o žudnjama muškaraca spram muškaraca, ali i spram drugih vrsta, predmeta i tako dalje. No, ipak, kako bi bilo koji od naroda kojih se sjetim mogao opstati, ipak je morala prednjačiti žudnja muškaraca spram žena i žena spram muškaraca, prema čemu se čini da priroda naginje.

S mislima ili, bolje rečeno, mnijenjima, stvar stoji potpuno drugačije. U pojmove muškoga i ženskoga vidim da je spleteno tisuće rečenica, prohtjeva, zabrana i uvjerenja potpuno protuslovnih, a i sami ti pojmovi spleteni su s drugim pojmovima i širim pogledom ne vidim ništa nego rasulo. U želji da ih nekako složim uviđam neke zajedničke osobine po izvoru otkuda ih nalazim pa ako te osobine pokušam izdvojiti i vidjeti što i otkuda se sjećam o samim tim pojmovima, nalazim da ih:

a) vidim u drugim ljudima kako ih više ili manje iskazuju i, da iskoristim stručni termin, performiraju s vlastitim više ili manje smučkanim koncepcijama muškosti ili ženskosti, od onih koji se ponašaju kao da ih ti pojmovi potpuno određuju, gdje ta zabluda bode izvještačenošću, bilo to u heteroseksualaca koji žele biti najveći heteroseksualci, bilo kod homoseksualaca ili inih kad se vjerojatno zbog odlučnosti i pronađene sudbonosnosti svoje spolnosti i seksualnosti također potpuno određuju svojim spolnim ili rodnim određenjima, do suptilnijih i meni ne toliko providnih određenja rodnosti, kao u većine.

b) vidim u medijima gdje se, čini se, odigrava ključno ratište oko određenja tih pojmova, a mediji, budući da ne prikazuju zbilju niti pojave, nego slike, pojave pojava ili ogoljenja pojava koja onda više sličje pojmu nego pojavi, bile te slike jezične, vizualne, auditivne ili druge, umnažaju jednoličnost određenja odredbi muškosti i ženskosti, roda i spola pa su čak i sadržajem istinite slike upravo zbog plošnog odslikavajućeg i nerazgovornog lika medijskog prikaza tim likom lažne. Ova tvrdnja kako u nekoj izjavi nije jedino bitna prosta struktura te izjave onakva kakvu ju zatičemo, nego i njen ‘lik’, zahtjeva dalje objašnjenje. Vraćam se na ono prije napomenuto o odabiru puta u pisanju. Budući da se u onom što se izjavi i objelodani zbog prirode govora može reći sve, sam izriječ nam govori malo, odnosno daje samo posljednicu govora i mišljenja. Znanja takvih posljedica nazivaju se *informacijama*. Premda informacije mogu biti prosto istinite i istinito odslikavati nešto od pojava, lako se zamjenjuju za znanje samo.

2 Ovakvi komentari još pripadaju protezanju mnijenja, kojem pokušavam dati *causa efficiens*, i govor o sigurnosti tiče se tog uzroka.

c) mjeračka, instrumentalna znanost u pogledu tih pojmova pruža uzde biologiji, psihologiji i njihovim satelitima i ograncima, koji daju jasne odredbe naših traženih pojmova. Tu se, ukoliko znanost biva dosljedna svojem temeljnom uvjerenju, rod svodi na ono vidljivo i instrumentima mjerljivo pa je rod skup tjelesnih obilježja, kao i ostali aspekti čovjeka, što protuslovi naravi čovjeka kao u sebi različitog i sebeuspostavljajućeg, ali ne ostaje samo na tome. Naime, mjerenje i mapiranje sadržaja, kao u anatomiji, nije zadovoljavajuće budući da nema uopćavajući pojam pa se zahtjeva i nudi neka opća odredba mjerenog predmeta, čije bi postavljanje imao biti onaj slobodni moment u djelatnom procesu, ali čim se uspostavi zaboravlja se i ostaje dogmatski upamćen i bezgranično proširen dok ne dođe novi, koji trpi istu sudbinu. Tako, npr. biologija i biološka psihologija trpe patvorenu bezgraničnu proširenost evolucionizma kojoj ljudska umijeća izmiču pa psihologijska i 'socijalna' opća tumačenja ostaju smiješno siromašna. Pokušaj mjerenja ljudskih duševnih procesa i ponašanja promašuje još dalje, budući da umijeće uopće, pa ni umijeće znanja, nije mjerljivo.

### 2.3 Pokušaj nekog saznanja o mnijenjima

Ovaj je postupak pregledavanja vlastitih mnijenja također bio doksoanalitika, ali za razliku od sad navedenih pristupa mnijenju, mi stojimo pred (u takvim djelatnostima ipak nepostavljenim) pitanjem sinteze – pronašavši i čak nabacavši raznovrsnosti i različitosti, pronađene razvrstane po osobnom aspektu u kojemu ih nalazimo, a onda nabačeno svrstane po daljnjim, širim mnijenjima o sferama života, povijesti i tako dalje. Zajednički se pojam roda prvo našao u osjetilnome pa u mreži odredbi u pamćenju. Dakle, zajednički im je bio način mnijenja ili neobjašnjene zatečenosti vlastitih misli. One kao da svaka potpuno 'hoće' svoje, odnosno, budući da se tiču nečeg zajedničkog, svaka se postavlja kao konačna odredba tog zajedničkog pa proturječe jedna drugoj. Ovo je, čini mi se, (ne)sretan slučaj u kojemu sam bio već otvoren spram različitosti odredbi, a taj košmar olakšava uviđaj u nesamoramumljivost neke pojedine od njih, bile one i ortodoksne.

Volja ili nagon koji me navodi da neka odredba bude istinita, mar za istinu u ovom pitajućem udvajanju kao da nagoni i svaku odredbu, a i mene, moj um, da dam najistinitiju odredbu. Ta sila, kojom svaka odredba hoće biti potpuna odredba, čini mi se, presudna je. Ako pobliže promotrimo te odredbe i njihove 'sile', vidjet ćemo da se, budući da se tiču nečeg zajedničkog, ali ostajući krute, nepropitane odredbe, na ovaj ili onaj način dotiču ispravnog, punog određenja, ako takvog čega ima.

Ovdje mi se čini važno napomenuti da bi ovo činilo uvjetno istinitim onaj nazor o *vrijednosti* svake misli, prema kojem su ljudi obično procjenjujuća bića, nesposobna da misle bez da vrijednosno sude. Ali, to je preuranjen zaključak jer poistovjećivanje onog boljeg i onog istinitijeg za bića nije isto što i vrednovanje. Vidjeli smo da nam se u mnijenju često nameće vrednovati, ali vrednovanje kao način mišljenja također je izdvojeni moment mišljenja, kao što je i neka nepotpuna odredba izdvojeni moment nekog pojma, ali se vrijednost sama ne bi trebala izdvajati, već bi se trebalo proučavati sukladnost misli i pojava samima sebi, što je taj vrednujući moment mišljenja. Misao ili pojava skladna je kada je skladna 'najboljoj', 'najpotpunijoj' sebi, što je istovjetno najdomišljenijoj, najrazvijenijoj.

Stoga ćemo izvršiti istraživanje prethodno nabačenih mnijenja imajući u vidu što smo gore pomislili o pojmovima i mnijenjima, njihovu neistinitost kao nepunost, bila ona kao suprotnost dijelu istine, dio istine ili suprotnost cijeloj istini pojma.

Osjetilna izvjesnost o vlastitom tijelu i posredno znanje o drugim tijelima prvo je 'onebožanstvenje' i prvo udvajanje koje nam se javlja. Javljamo se samima sebi kao isto i drugo. Vlastodršci smo, ali ne despoti, i za vlast se i obrazujemo. Naša muškost ili ženskost nam se tako prvo i javlja, i u umu i u vremenu, kao nepoznati aspekt tjelesnosti i zasebna sila, kao naš *spol*. Ona se, kao i ostale, javlja i u tjelesnom aspektu i, premda je najistaknutija u pojedinostima, potpuno prožima tijelo. Silu oblikovanja tijela prepoznajemo kao umnu ili umljivu zbog njene određenosti, ali ona nam stoji u protuslovlju s bezumljem odnosno neograničenošću poriva koji se javlja u duši, pa se javlja i potreba za vlašću i skladbom. Puštena za sebe u tijelu ostaje uređena, ali puštena u duši, teži k bezgraničnosti.

Tjelesno savršenstvo koje se javlja i neograničen poriv imaju određena svojstva koja se mišljenjem mijenjaju, usklađuju i slično pa od *spola* nastaje *rod*. Ta je podjela, naravno, unutar pojma i kada se uspostavlja pojam se ne cijepa u dvoje, već u sebi udvaja ne gubeći niti jedan od aspekata. Prepoznajemo elementarnu silu koja u tijelu djeluje određeno, a u duši nejasno i bezgranično, pa je zadatak to urediti.

Možemo pogriješiti tražeći istinu spola u historijski prvom uređenju i razvijanju i prvim podjelama, npr. u nekim starovjekovnim plemenskim društvima ili u čovjeku najbližim, ili čak daljim, životinjskim srođnicima u kojima se npr. uređuje natjecanjem mužjaka za vodstvo i kićenjem ženki, ili preuzimanjem opasnijih poslova mužjaka radi očuvanja plemena, pa zaključiti da je to temelj na koji se kasnije izmjene samo slažu zakrivajući ga. Ono svojim vremenskim ili eventualnim razvojnim položajem nema što tražiti prvenstvo. Proučavanje životinjskih, nagonskih sadržaja čovjeka i njihovo uspostavljanje kao temelja promašuje ne uzimajući u obzir razliku biti čovjeka i životinje. U okruženju ovog pojma ona se pokazuje kao razlika jednog i dvojnog. Životinje unutar sebe nemaju udvajanja i cijepanja koje pokreće mišljenje i djelatnost i koje bi im omogućilo razvoj nalik ljudskom, već djeluju jednodimenzionalno. Niti vremenski prvi uspostavljen rod nema veze s punom istinom roda, eventualno s njegovom prvom istinom, ali prvo obistinjenje u pojmu ne mora biti u skladu s prvim obistinjenjem u vremenu.

Ipak, budući da su nerazdvojni aspekti istog pojma, rod i spol moraju imati određene veze pa je greška i ostati samo na uništenju sveg stranog u proučavanju, a onda i samouspostavljanju. Naime, u suvremenosti se doista prepoznaje vladavina bezgranične slobode i duha pa i njegova tiranija kada okošta i kultivacija postane tiranija. To su dvije strane medalje suvremene rodne politike (ne u onom smislu fraze u kojem se koristi učestalo – ovdje mislim uredbu svijeta kakva je u odnosu na rod; ista se fraza može koristiti u odnosu na neku drugu riječ), koja se uglavnom cijepa, i to nespojivo, na utvrđene misaone, političke i druge odnose i raspojasanu slobodu njihova uništenja. Posljedice te slobode ipak imaju određen oblik, poprimajući ga ili nabačajem slučajnog postavljanja ili uništavalačkim djelovanjem usprot nekog utvrđenog odnosa, čime ljudi - nositelji te slobode - smatrajući odnos promašenim, ne uviđaju da njegovo uništenje ostaje u odnosu s nečim nedostatnim i ograničenim. Ta je misao učestala u sveučilišnom okruženju, gdje se misli o bezizlaznosti iz okoštalih svjetskih odnosa ili o bijegu kroz krtičje rupe, a sve zbog sljepila spram uzroka djelovanja.

Ova dva stupnja u poimanju roda imaju i sebi pripadajuća i međusobno različita shvaćanja pojmova istosti i razlike, a oba se, i zbog odnošenja na pojedini pojam među mnogima, i zbog potrage za nekim čvrstim osloncem koji bi bio nerazrušiv, svode na jednakost. Tražeći ipak kakvo uporište za vrednujuće, ali i bilo kakvo mišljenje nakon uništenja, takvo se mišljenje oslanja na količinu kao najsigurnije uporište pa jednakžba postaje ono što razlučuje misli. Tad se tragovi dvaju suprotnih porivnih sila, muške i ženske, nakon što od njih ne ostane nikakve kakvoće koja bi se dala razlikovati, razlikuju po količini u odnosu na bilo koji sadržaj za koji se odluči da prima količinu, a to se može u uništavalačkoj slobodi potpuno proizvoljno odlučivati. Ovdje *jednakost* stupa kao mjerilo usklađivanja različitih misli i pojava. S druge strane, ona 'reakcionarna', povratnička misaona težnja s pravom ne dopušta da se jednakost postavi kao kriterij istine pojave, ali nejednakost zahtjeva iz pogrešnog temelja, samog temelja povratničke težnje. To je težnja za onim starim *kao* starim i osloncem *kao* osloncem, težnja koja ima u vidu svrhu, ali *bilo kakvu* svrhu, zadovoljavajući se s nepromišljenom proizvoljnošću onog što prvobitno zatiče. Sretno je opravdava zatečenost u svijetu nekakvih razlika *kakvoće*, kojima onda ima mogućnost baratanja. Mogućnost, ali ne i moć, jer je korak promišljanja u kojem se ono zadano ništi i postavlja u pitanje nužan za umno određivanje kakvoća pojava.

Nužno je, kako se ne bi zabludjelo ni u bezglavom slušanju onog naslijeđenog, koje je i siromašno i nepravedno, ni u vječitom uništenju i ujednačavanju, koje na koncu ima moć biti još nepravednije, budući da može završiti u vječitom ništenju, pokušati proučiti istinu spola i roda, njihove 'najbolje mogućnosti', kako bi se o tome uopće moglo smisleno govoriti. To sadržava pitanja što spol i rod, žensko i muško jesu, kako se ti pojmovi spliću, kako se pokazuju i koji ih pojmovi tvore.

### 3 Umjesto zaključka

Zastavši na najvažnijem mjestu, onom gdje bi se zapravo rod trebao postavljati, nagovaram čitatelja da pokuša vlastitim razmišljanjem doći do njegova određenja. Stali smo ovdje jer bi takav misaoni posao bio preširok za ovakvu vrstu rada, ali i za moje sposobnosti razgovaranja sa sobom, koje su još učeničke. No, svrha upućivanja u tok kojim bi se trebalo ići kako bi se odredili ovi pojmovi, pa i bilo koji drugi, čini mi se bar djelomično ispunjenom. Ukoliko je svrha mišljenja – kratko rečeno – *kozmos*, odnosno uređenje svih po tome kako im je najbolje, utoliko se o muškarcima i ženama i njihovoj biti i odnosu tako ima i misliti.



# Prijevodi

# BERTRAND RUSSELL: POTREBA ZA POLITIČKIM SKEPTICIZMOM

s engleskog preveo:  
BRUNO PAVLENIĆ  
FILOZOFSKI FAKULTET,  
SVEUČILIŠTE U ZAGREBU  
bpavleni@m.ffzg.hr

Jedna od posebnosti engleskog govornog područja neizmjeran je interes i vjera u političke stranke. Vrlo velik postotak engleskih govornika stvarno vjeruje da bi nedaće zbog kojih pate bile riješene kad bi određena politička stranka bila na vlasti. To je razlog zašto se mišljenja mijenjaju. Čovjek glasa za jednu stranku i ostaje nesretan; zaključuje da je druga stranka bila ta koja bi donijela zlatno doba. Kad ga napokon sve stranke razočaraju, već je starac na smrti; njegovi sinovi zadržavaju vjerovanja njegove mladosti, i mijena se nastavlja.

Želim predložiti da, ako želimo činiti ikakvo dobro u politici, politička pitanja moramo sagledati na sasvim drugačiji način. Stranka koja želi dobiti vlast u demokraciji mora donijeti prijedlog na koji većina nacije odgovara. Iz razloga koji će se pojaviti tijekom argumenta, prijedlog koji je iznimno uspješan, u trenutnoj demokraciji, teško da može ne štetiti. Stoga nijedna važna politička stranka vjerojatno neće imati koristan program i ako će se donositi korisne mjere, to se mora dogoditi preko tijela koja nisu stranačka vlada. Kako uskladiti takva tijela s demokracijom jedan je od najvećih problema našeg doba.

Trenutno su prisutne dvije vrlo različite vrste specijalista za politička pitanja. S jedne strane su praktički političari iz svih stranaka; s druge strane su stručnjaci, uglavnom državni službenici, ali i ekonomisti, financijeri, znanstvenici liječnici itd. Svaka od ove dvije klase ima posebne vještine. Vještina političara sastoji se u pogađanju onoga na što se ljude može navesti da *misle* kao sebi korisno; vještina stručnjaka leži u kalkuliranju onoga što zapravo *jest* korisno, pod uvjetom da se ljude može navesti da misle tako. (Ovaj uvjet je esencijalan, jer mjere koje pobuđuju velika negodovanja rijetko su povoljne, kakve god ostale prednosti imale.) Moć političara u demokraciji ovisi o njegovom usvajanju stavova koji se *čine* ispravnim prosječnom čovjeku. Beskorisno je zahtijevati da bi političari trebali biti dovoljno visokoumni da zagovaraju ono što prosvijetljena misao smatra dobrim, jer kad bi bili, onda bi ih drugi pomeli. Štoviše, intuitivna vještina koja im treba za predviđanje mišljenja ne implicira baš nikakvu vještinu formiranja vlastitog mišljenja, tako da će mnogo najsposobnijih (iz kuta gledanja stranačke politike) iskreno zagovarati mjere koje se većini čine dobrima, ali za koje stručnjaci znaju da su loše. Dakle, besmisleni su moralni zahtjevi za nepristranošću političara, osim u grubom smislu neuzimanja mita.

Kada god stranačka politika postoji, prijedlog političara primarno je upućen jednom dijelu populacije dok njegovi protivnici predlažu drugom dijelu. Njegov uspjeh ovisi o pretvaranju njegovog dijela u većinu. Mjera koja pogoduje svim dijelovima podjednako će vjerojatno biti zajedničko tlo svih stranaka i stoga će biti beskorisna političarima. Shodno tome, on usmjerava svoju pažnju na one mjere koje ne podržava dio koji čini nukleus podrške njegovih protivnika. Štoviše, mjera, koliko god zadivljujuća, beskorisna je političaru ako ne može

dati razlog koji će se činiti uvjerljivim prosječnom čovjeku, tijekom javnog govora. Imamo stoga dva uvjeta koje mjere moraju zadovoljavati: (1) mora se činiti kao da idu u korist jednom dijelu nacije; (2) argumenti za njih moraju biti krajnje jednostavni. Naravno, ovo ne vrijedi tijekom rata, jer tada je sukob stranaka obustavljen u korist sukoba s vanjskim neprijateljem. U ratu, umijeća političara su utrošena na one neutralne, koji u razdoblju mira odgovaraju nesigurnom glasaču. Posljednji rat je pokazao da, kao što smo trebali očekivati, demokracija nudi izvrsnu vježbu uvjeravanja onih neutralnih. To je bio jedan od glavnih razloga zašto je demokracija osvojila rat. Istinito je da je izgubila mir; ali to je druga priča.

Posebna vještina političara sastoji se u poznavanju strasti koje mogu biti najlakše pobuđene i kako spriječiti da, kad se pobude, ne stvaraju štete njemu i njegovim suradnicima. Greshamov zakon postoji u politici, kao i u valuti; čovjek koji cilja na plemenitije ciljeve od ovih će biti izbačen, osim u rijetkim trenucima (ponajviše revolucijama) kad se idealizam nađe u savezu s nekim moćnim pokretom sebičnih strasti. Nadalje, zato što su političari podijeljeni u protivničke grupe, oni ciljaju na slične podjele nacije, osim ako nemaju sreću da je ujedinjuju u ratu protiv neke druge nacije. Žive prema 'sound and fury, signifying nothing'.<sup>1</sup> Ne mogu posvetiti pažnju ičemu što je teško za objasniti ili ičemu što ne sadrži podjelu (bilo među nacijama, bilo unutar nacije) ili ičemu što bi umanjilo položaj političara kao klase. Stručnjaci su značajno različita vrsta. U pravilu, on je čovjek koji ne cilja na političku moć. Njegova prirodna reakcija na politički problem je propitivati što bi bilo korisnije, umjesto što bi bilo popularnije. U određenim područjima, on ima izrazito tehničko znanje. Ako je državni službenik ili vođa velikog biznisa, ima znatno iskustvo s raznim pojedincima i može biti oštrouman u pogledu njihova ponašanja. Sve ovo su povoljne okolnosti koje njegovom mišljenju u njegovom području daju značajnu težinu.

On u pravilu ima određene manjkavosti povezane s time. Kako je njegovo znanje specijalizirano, vjerojatno precjenjuje važnost svog područja. Kad biste išli uzastopno kod znanstvenog zubara, znanstvenog okultista, specijalista za srce, specijalista za pluća, specijalista za živce itd., svi bi vam oni dali izvrsne savjete kako spriječiti specifičnu bolest iz njihova područja. Kad biste pratili savjete svih, vjerojatno bi vaša 24 sata bila utrošena na čuvanje vašeg zdravlja i ne biste imali vremena iskoristiti to zdravlje. Ista stvar može se lako dogoditi s političkim stručnjacima; kad bismo sve poslušali, ne bi bilo mjesta za naciju da živi svoj normalan život.

Druga manjkavost sposobnog državnog službenika proizlazi iz potrebe za nagovaranjem iza očiju javnosti. On će ili jako precijeniti mogućnost nagovaranja ljudi da budu razumni, ili će preferirati tajne metode kojima su političari potaknuti da provode ključne mjere ne znajući što rade. U pravilu, napraviti će prvu pogrešku kad je mlad, a potonju kad je sredovječan.

Treća manjkavost stručnjaka, ako smatramo da bi trebao posjedovati izvršnu vlast, jest da ne zna suditi o strastima ljudi. Obično jako dobro razumije odbore, ali rijetko razumije svjetinu. Nakon što razumije mjeru koju sve dobro informirane dobroćudne osobe smatraju poželjnom, ne razumije da ako je javno zastupljena, određeni moćni ljudi koji misle da će

1 Citat iz Shakespeareova *Macbetha*. U prijevodu Mate Marasa u izdanju Matice Hrvatske glasi: „Život je samo lutajuća sjena;... to je bajka koju kazuje mahnitac, puna vike i pomame, a ne znači ništa.“ B.P.

biti zakinuti mogu uskomešati strasti naroda do točke da bilo koji zagovaratelj te mjere biva žrtva linča. U Americi, magnati, kako kažu, pošalju detektive na kojeg god nepodobnika i, ako nije pretjerano lukav, uvedu ga u kompromitirajuću situaciju. On tada mora ili promijeniti svoju politiku, ili biti javno odbačen preko Štampe kao nemoralan čovjek. U Engleskoj ove metode još nisu dovoljno

razvijene, ali će vjerojatno uskoro biti. Čak i kad nema pokvarenih namjera, strasti naroda zatiču neoprezne. Svi žele da Vlada uglavnom smanji rashode, bilo kakve pojedine ekonomske mjere uvijek su nepopularna, zato što pojedinci gube posao i steknu naklonosti naroda. U Kini u 11. stoljeću postojao je državni službenik Wang An Shih koji je, nakon što je preobratio Cara, krenuo raditi na uvođenju Socijalizma. U brzopletosti je uvrijedio učenjake-službenike (Northcliffe Press tog vremena), bio je zbačen s vlasti i bio predmet kleveta svakog kasnijeg kineskog povjesničara sve do modernih vremena.

Četvrta manjkavost povezana je s ovim, naime, stručnjaci su skloni podcjenjivati važnost pristanka na administrativne mjere i skloni ignoriranju teškoća primjenjivanja nepopularnog zakona. Medicinari bi mogli, kad bi imali vlast, smisliti mjere koje bi iskorijenile infektivne bolesti, ali samo ako bi se njihove zakone poštovalo; ali ako bi njihovi zakoni bili previše ispred javnog mnijenja, bili bi zanemareni. Slučaj s administracijom tijekom rata bio je u tome što bi ljudi žrtvovali puno toga kako bi osvojili rat, dok prosječan zakon u razdoblju miru nema uvjete za postavljanje tako snažnog zahtjeva.

Jedva ikoji stručnjak dovoljno uviđa puku lijenost i ravnodušnost naroda. Donekle se trudimo izbjeći opasnosti koje su očite, ali vrlo rijetko one koje su vidljive samo stručnjaku. Mislimo da volimo novac, i ljetnim računanjem vremena uštedimo mnogo milijuna godišnje; a ipak ga nismo usvojili dok nismo bili potaknuti na to kao na ratnu mjeru. Volimo svoje navike više nego zaradu, često više nego svoj život. Ovo se čini nevjerojatno osobi koja je razmislila o štetnosti nekih naših navika.

Vjerojatno većina stručnjaka ne shvaća da kad bi imali izvršnu vlast, razvili bi se njihovi tiranski impulsi, i prestali bi biti ljubazni i visokoumni ljudi kakvi su sada. Vrlo malo ljudi može izbjeći utjecaj okolnosti na svoj karakter.

Zbog svih ovih razloga, ne možemo pobjeći od zla naših trenutnih političara jednostavno prenoseći vlast državnim službenicima. Međutim čini se imperativno, u našem sve više kompleksnijem društvu, da bi stručnjaci trebali dobiti veći utjecaj nego što ga trenutno imaju. Sada postoji nasilni konflikt između instinktivnih strasti i industrijskih potreba. Naš okoliš, i ljudski i materijalni, se naglo promijenio od strane industrijalizma. Naši instinkti se vjerojatno nisu promijenili, i gotovo ništa nije učinjeno kako bi se naše navike razmišljanja prilagodile novim okolnostima. Nemudri ljudi koji drže dabrove u svojim knjižnicama shvaćaju da, kad vlažno vrijeme dolazi, dabrovi sagrade branu od knjiga, zato što su živjeli na obalama rijeka. Gotovo smo jednako neprilagođeni našem novom okruženju. Naša edukacija nas i dalje uči da se divimo kvalitetama koje su biološki korisne bile u homerskom dobu, bez obzira na to što su sad štetne i apsurdne. Instinktivni apel svakog uspješnog političkog pokreta je zavist, rivalstvo ili mržnja, a nikada potreba za suradnjom. Ovo je svojstveno našim trenutnim političkim metodama i u skladu s preindustrijskim navikama. Samo usmjeren trud može promijeniti ljudske navike razmišljanja u ovom pogledu.

Prirodna je sklonost pripisati nesreću nečijoj zloćudnosti. Kad cijene rastu, to je zbog profitera; kad plaće padaju, to je zbog kapitalista. Zašto je kapitalist neučinkovit kad plaće rastu, i profiter kad cijene padaju, čovjek na ulici se to ne zapita. Niti primjećuje da plaće i cijene zajedno rastu i padaju. Ako je kapitalist, želi da plaće padnu i cijene porastu; ako je nadničar, želi suprotno. Kad stručnjak za valute pokuša objasniti da profiteri i sindikati i obični poslodavci ne utječu puno na to, svima je iritantan, kao i čovjek koji je posumnjao u njemačke grozote. Ne želimo da nam se oduzme neprijatelj; želimo imati nekoga kad patimo. Toliko je depresivno pomišljati da patimo jer smo budale; pa ipak, sagledavši čovječanstvo u cjelini, to je istina. Iz ovog razloga, nijedna politička stranka ne može pridobiti pokretačku silu, osim pomoću mržnje; mora ogovarati nekoga. Ako je nemoralnost te i te osobe jedini uzrok naše patnje, kaznimo tog i tog i bit ćemo sretni. Glavni primjer ovog tipa političke misli bio je Versajski ugovor. Ipak, većina ljudi samo traži neko novo žrtveno janje da zamijeni Nijemce.

Prikazat ću ono što želim reći suprotstavljajući dvije knjige koje zastupaju internacionalni Socijalizam, Marxov Kapital i Salterov Allied Shipping Control. (Nema sumnje da Sir Arther Salter sebe ne naziva internacionalnim socijalistom, ali on to ipak je.) Možemo gledati na te knjige kao prikaze metoda političara i državnog službenika o zagovaranju ekonomske promjene. Marxov cilj bio je stvoriti političku stranku koja bi trebala ultimativno nadjačati sve ostale; Salterov je cilj utjecati na upravnike u postojećem sustavu te mijenjati javno mnijenje pomoću argumenata na temelju opće prednosti. Marx zaključno dokazuje da se nadničarima mnogo oduzimalo pod kapitalizmom. Ne dokazuje, niti pokušava dokazati, da će oni manje patiti pod Komunizmom; ta je pretpostavka implicitna u njegovom stilu i u redosljedu njegovih poglavlja. Svaki čitatelj koji polazi s pristranošću proleterskoj klasi shvatit će da dijeli tu pretpostavku dok čita, i nikad neće primijetiti da ona nije dokazana. Opet: Marx strastveno odbacuje etička promišljanja kao da nemaju veze s društvenim razvojem, koji bi trebao napredovati prema neumoljivim ekonomskim zakonima, baš kao i kod Ricarda i Malthusa. Ali Ricardo i Malthus su mislili da su neumoljivi zakoni neumoljivo donosili sreću svojoj klasi skupa s patnjom za nadničare; dok je Marx, kao tertullijanac, imao apokaliptičnu sliku budućnosti u kojoj će njegova klasa uživati u cirkusima, dok će buržoazija ležati zavijajući. Iako je Marx izjavio da ljude ne smatra ni dobrima ni lošima, već samo kao utjelovljenja ekonomskih sila, on je zapravo buržuja prikazivao kao pokvarenjaka i trudio se kod nadničara pobuditi žestoku mržnju prema njemu. Marxov Kapital je, u biti, kao Bryce Report, kolekcija priča o grozoti osmišljenih kako bi potaknule ratobornu žestinu protiv neprijatelja. Ono također dovodi do klasnog rata koji se i proriče. Marx se upravo preko poticanja mržnje pokazao kao toliko snažna politička sila, i preko činjenice da je uspješno prikazao kapitaliste kao objekte moralnog gnušanja.

U Salterovu Allied Shipping Control pronalazimo dijametralno suprotan duh. Salter ima prednost koju Marx nije imao, taj da je neko vrijeme bio zainteresiran za upravljanje sustavom internacionalnog Socijalizma. Ovaj sistem je stvoren, ne iz želje da se ubiju kapitalisti, nego iz želje da se ubiju Nijemci. Pošto su ipak Nijemci bili beznačajni za ekonomske probleme, oni su u Salterovoj knjizi u pozadini. Ekonomski problem bio je apsolutno isti kao i da su vojnici i radnici sa streljivom i oni koji dobavljaju sirovine materijala streljiva bili lijeni te ostatak populacije morao odraditi sav taj posao. Ili, alternativno, kao da je naglo proglašeno da svi trebaju raditi samo polovinu posla kao do sad. Ratno iskustvo nam je dalo tehničko rješenje ovog problema, ali ne psihološko rješenje, zato što nije pokazalo kako pružiti poticaj za toliko jaku suradnju u razdoblju mira kao što je bila mržnja i strah od Nijemaca u doba rata.

Salter govori:

Trenutno vjerojatno ne postoji zadatak koji zaslužuje više pažnje profesionalnih ekonomista koji će pristupiti problemu u potpuno znanstvenom duhu, bez pristranosti ili za ili protiv principu Državne kontrole, nego istraživanje stvarnih rezultata ratnog razdoblja. Prima facie činjenice s kojima bi započeli su uistinu toliko markantne da bi barem stvorile izazov običnom ekonomskom sistemu. Istina je da je nekolicina faktora doprinijela rezultatima... Nepristrano profesionalno ispitivanje pripisalo bi potpunu težinu ovim i drugim faktorima, ali bi vjerojatno još našla mnogo toga za pripisati novim metodama organizacije. Uspjeh ovih metoda u ratnim uvjetima je uistinu nedvojen. Za umjerenu procjenu, i dopustivši za proizvodnju ljudi koji su bili besposleni prije rata, između pola i dvije trećine produktivnog kapaciteta države bio je povučen u borbene i druge ratne službe. A opet, tijekom Rata Velika Britanija održavala je cijeli svoj vojni napor i održavala životni standard civilne populacije koji nikada nije bio nepodnošljivo nizak, i tijekom nekih dijelova, i za neke klase možda je bio ugodan kao i tijekom mirnog razdoblja. Uspjela je to bez dobivanja ikakve pomoći od drugih država. Uvozila je, s posuđenim novcem manje od Amerike nego što je dostavljala na pozajmljenom novcu svojim Saveznicima. Ona je stoga održala cjelinu trenutne potrošnje i njenog ratnog napora i njene civilne populacije s pukim ostatkom njene proizvodne moći pomoću trenutne proizvodnje.

Raspravljajući o običnom komercijalnom sistemu mirnog razdoblja, on govori:

Bilo je stoga esencijalno sistemu ekonomije u miru da nije svjesno usmjeravan i upravljan. Pod zahtjevnim ratnim uvjetima, ovaj se sistem pak pokazao veoma neadekvatan i neispravan. Po novim standardima, bio je slijep i rastrošan, proizvodio malo, proizvodio krive stvari, i raspodjeljivao ih krivim ljudima.

Sistem koji je bio postupno građen unatoč pritisku rata postao je, u 1918., po svim bitnim kriterijima potpuni internacionalni Socijalizam. Savezničke Vlade zajednički su bile jedini kupac hrane i sirovina, i jedini sudac onoga što bi se trebalo uvoziti, ne samo u svoje vlastite zemlje, nego čak i u one neutralne u Europi. Kontrolirale su proizvodnju apsolutistički zato što su kontrolirale sirovine i mogle su dijeliti tvornicama kako su god htjele. Što se tiče hrane, kontrolirale su i maloprodajnu raspodjelu. Fiksirale su cijene isto kao i količine. Njihova moć bila je primjenjivana većinom preko Allied Maritime Transport Council, koji je na kraju kontrolirao skoro cijeli svjetski dostupan prijevoz i kao posljedica toga mogao je nalagati uvjete uvoza i izvoza. Sistem je stoga, po svim bitnim karakteristikama, jedan od internacionalnog Socijalizma, primijenjen primarno na inozemnu trgovinu, sama tvar koja uzrokuje najveće probleme političkim socijalistima.

Čudna stvar kod ovoga sistema je ta da je uveden bez antagoniziranja kapitalista. Nužna karakteristika ratne politike bila je da ni pod koju cijenu nijedan važan dio populacije nije smio biti antagoniziran. Na primjer, za vrijeme najveće nestašice u prijevozu, bilo je rečeno da se radije moraju smanjiti zalihe municije nego hrane, iz straha nezadovoljstva civilne populacije. Otudjenje kapitalista bilo bi veoma opasno i zapravo cijela promjena bila je provedena bez ozbiljnog nesuglasja. Stav nije bio: Te i te klase ljudi su pokvarene i moraju biti kažnjene. Stav je bio: Mirnodopski sistem nije bio efikasan, i novi sistem mora biti uspostavljen sa što manje teškoća svima kojih se tiče. Pod stresom nacionalne opasnosti, pristanak na mjere koje Vlada smatra obaveznima nije bio tako težak za pridobiti

kao što bi bio u normalnim vremenima. Ali čak i tijekom normalnih vremena pristanak bi bio manje zahtjevan kad bi se mjere predstavile iz administrativne perspektive umjesto iz klasnog antagonizma.

Iz administrativnog iskustva rata, čini se da većina iščekivanih prednosti Socijalizma mogu biti postignute Vladinom kontrolom sirovina, vanjske trgovine i bankarstva. Ovu perspektivu razvila je Lloydova vrijedna knjiga *Stabilization*. Može se smatrati kao značajan napredak u znanstvenoj analizi problema, što dugujemo prilagodbama na koje je rat prisilio državne službenike.

Jedna od najinteresantnijih stvari, s praktičnog stajališta, u Sir Arthur Salterovoj knjizi je njegova analiza metoda internacionalne suradnje koja izgleda kao da radi najbolje u praksi. Nije bio običaj da svaka država promisli o svakom pitanju, i onda zaposli diplomatske predstavnike da osiguraju što je više moguće u cjenkanju s ostalim Silama. Prihvaćeni plan bio je za svako pitanje imati zasebni internacionalni odbor stručnjaka, kako konflikti ne bi bili između nacija, već između roba. Odbor za pšenicu borio bi se s odborom za ugljen, i tako dalje; ali savjet svakoga bio je rezultat promišljanja među stručnim predstavnicima raznih Saveznika. Pozicija, zapravo, bila je skoro ta internacionalnog sindikalizma, izuzev vrhovnog autoriteta Supreme War Councila. Zaključak je da svaki uspješan internacionalizam mora organizirati odvojene funkcije internacionalno, i ne samo imati jedno vrhovno internacionalno tijelo koje usklađuje zahtjeve suprotstavljenih, isključivo nacionalnih tijela.

Svaka osoba čitajući Salterovu knjigu može odmah vidjeti kako bi takva internacionalna vlada, kakva je postojala među Saveznicima tijekom rata, povećala materijalno, mentalno i moralno blagostanje skoro cijele svjetske populacije, kad bi mogla biti uspostavljena univerzalno za vrijeme mira. Ne bi oštetila poslovne ljude; uistinu, moglo bi im se bez problema obećati za vječno, kao penziju, prosječne profite od zadnje tri godine. To bi spriječilo nezaposlenost, strah od rata, neimaštinu, nestašicu i prekomjernu proizvodnju. Argument i metoda izloženi su u knjizi gospodina Lloyd. Ipak, unatoč ovim očitim i univerzalnim prednostima, šansa za išta slično tomu je, ako je moguća, čak još manja nego uspostavljanja univerzalnog revolucionarnog Socijalizma. Poteškoća revolucionarnog Socijalizma je ta da budi previše oporbe; poteškoća državnoslužbeničkog Socijalizma je da dobiva premalo podrške. Opozicija političkoj mjeri pobuđena je strahom da će osoba biti oštećena; podrška se osvaja nadom (obično podsvjesnom) da će neprijatelji osobe biti oštećeni. Stoga, politika koja ne oštećuje nikoga ne osvaja podršku, i politika koja osvaja puno podrške također pobuđuje žestoku oporbu.

Industrijalizam je stvorio novu potrebu za svjetskom suradnjom i novu jedinicu za ozljeđivanje jedno drugog neprijateljstvom. Ali jedina vrsta apela koji pobuđuje ikakav instinktivni odgovor u partijskoj politici je apel neprijateljskom osjećaju; ljudi koji uviđaju potrebu za suradnjom su bespomoćni. Dok se obrazovanje ne usmjeri na nove kanale za jednu generaciju, i Tisak ne napusti poticaje na mržnju, samo štetne mjere imaju neke šanse biti prihvaćene u praksi pomoću naših trenutnih političkih metoda. Ali ne postoje očiti načini mijenjanja obrazovanja i Tiska dok naš politički sistem nije promijenjen. Zbog ove dileme još dugo neće biti moguće pronaći rješenje uobičajenim putevima. Najbolje čemu se može nadati, čini mi se, je da bismo trebali, što je moguće više nas, postati politički skeptici, strogo se suzdržavajući vjere u različite privlačne stranačke programe koji nam se predstavljaju

s vremena na vrijeme. Mnogi vrlo osjetljivi ljudi, od gospodina H. G. Wellsa nadalje, bili su uvjereni da je kasniji rat bio rat koji će skončati s ratom. Sad su razočarani. Mnogi vrlo osjetljivi ljudi vjeruju da će marksistički klasni rat biti rat koji će okončati ratove. Ako se to ikad dogodi, oni će također biti razočarani - ako ijedan od njih preživi. Osoba s dobrim namjerama koja vjeruje u ijedan jaki politički pokret jedino produljuje taj organizirani sukob koji uništava našu civilizaciju. Naravno, ja ne predstavljam ovo kao apsolutno pravilo: moramo biti skeptični čak i oko našeg skepticizma. Ali ako politička stranka ima strategiju (kao što ih većina ima) koja mora napraviti puno štete na putu do nekog konačnog dobra, poziv na skepticizam je vrlo velik, s obzirom na dvojbu oko svih političkih računica. Možemo posumnjati da, s psihoanalitičkog stajališta, šteta koja će biti počinjena putem čini strategiju vrlo privlačnom, i konačno dobro je po prirodi 'racionalizirajuće'.

Široko rasprostranjen politički skepticizam jest moguć; psihološki, to znači usmjeravati našu mržnju prema političarima, umjesto prema nacijama ili društvenim klasama. Budući da mržnja ne može biti djelotvorna osim pomoću političara, mržnja kojoj su oni objekt može biti psihološki zadovoljavajuća, ali ne može biti društveno štetna. Predlažem to kao ispunjenje uvjeta za William Jamesovu želju, 'moralni ekvivalent za rat'. Istina, ostavilo bi politiku očitim pokvarenjacima (to jest osobama koje Vi i ja mrzimo), ali to bi mogla biti dobit. Pročitao sam 26. rujna 1923. u *The Freeman* priču koja bi mogla ilustrirati korist političkog pokvarenjaštva. Određeni Englez, sprijateljivši se sa starijim japanskim državljaninom, pitao ga je zašto su kineski trgovci bili iskreni, dok japanski nisu bili. 'Prije dosta vremena,' odgovorio je, 'razdoblje naročito briljantne korupcije započelo je u kineskoj politici, i što se tiče Sudova, pravda je postala ruglo. Stoga, kako bi spasio proces prodaje od kompletnog kaosa i stagnacije, kineski trgovac je bio primoran prihvatiti najstrože etičke standarde; i od tog vremena on se držao svoje riječi. U Japanu, međutim, trgovac nije bio pod tom prisilom, jer mi vjerojatno imamo najfiniji zakonik zakonske pravde. Stoga, kad posluješ s Japancem, moraš okušati svoju sreću.' Ova priča pokazuje da nepošteni političari mogu raditi manje štete nego pošteni.

Ideja 'poštenog' političara nije, sve u svemu, jednostavna. Najtolerantnija definicija glasi: onaj čija politička djela nisu vođena željom povećanja vlastitog dohotka. U ovom je smislu Mr Lloyd George iskren. Sljedeća bi razina bila čovjek čija politička djela nisu vođena osiguravanjem ili čuvanjem svoje vlasti išta više nego novčanim motivima. U ovom smislu, Lord Grey je pošten političar. Zadnji i najjači smisao jest: onaj koji, u javnom djelovanju, nije ne samo nezainteresiran, nego onaj koji se ne snižava značajno ispod standarda istinitosti i časti koji se između poznanstva uzima zdravo za gotovo. U tom smislu, pokojni Lord Morley bio je pošten političar; barem, pošten je bio uvijek, a političar dok ga njegova poštenost nije istjerala iz politike. Ali čak i političar koji je pošten u najuzvišenijem smislu može biti vrlo štetan; možemo uzeti Đuru III. kao primjer. Glupost i podsvjesna pristranost često rade više štete nego korupcija. Štoviše, demokracija neće tolerirati poštenog političara osim ako je jako glup, kao pokojni vojvoda Devonshirea; zato što samo jako glup čovjek može ozbiljno dijeliti predrasude više od polovine nacije. Stoga, svaki čovjek koji je i sposoban i odan općem dobru mora biti licemjer ako želi uspjeti u politici, ali licemjerje će s vremenom uništiti njegovu odanost.

Jedan očiti palijativ zala demokracije u trenutnom obliku bio bi potaknuti puno više publiciteta i inicijative javnih službenika. Oni bi trebali imati pravo i povremeno dužnost opravdati prijedloge zakona u svoje ime i javno iznijeti argumente u svoju korist. 'Financije' i 'Rad već imaju internacionalne konferencije, ali trebali bi jako proširiti tu metodu, i prouzročiti da internacionalni sekretarijat neprestano razmatra mjere koje bi se istovremeno zagovarale u drugim državama. Agrikulturni interesi svijeta trebali bi se direktno pregovarati i trebala bi se donijeti zajednička strategija. I tako dalje. Niti je moguće niti je poželjno odvajati se od demokratskih parlamenata, jer mjere koje trebaju uspjeti moraju, nakon obavezne rasprave i prikupljanja stručnih mišljenja, biti takve da su pohvalne običnom građaninu. Ali trenutno, u većini pitanja, običan građanin ne zna koja su razmotrena mišljenja stručnjaka, i ne postoji puno načina za otkrivanje njihovih kolektivnih ili većinskih mišljenja. Osobito, javni službenici isključeni su iz javnog propagiranja svojih stajališta, osim u posebnim slučajevima i pomoću nepolitičkih metoda. Kad bi mjere predstavljali stručnjaci zbog internacionalnog dogovora, prešli bi preko stranačkih granica, i na kraju bi stvarali manji razdor mišljenja nego što se trenutno uzima zdravo za gotovo. Vjerujem, primjerice, da internacionalne financije i internacionalni rad, kad bi mogli nadjačati obostrano nepovjerenje, mogli bi se u ovom trenutku složiti oko programa za koji bi nacionalnim Parlamentima trebalo nekoliko godina da ga provedu, ali bi neizmjereno poboljšali svijet. U slozi, bilo bi im se teško oduprijeti.

Zajednički interesi čovječanstva su mnogobrojni i značajni, ali naš postojeći politički sustav ih zamagljuje raspršivanjem moći između različitih nacija i različitih stranaka. Drugačija mašinerija, bez potrebe za legalnim ili ustavnim promjenama, koju nije jako teško napraviti, narušila bi snagu nacionalne i stranačke strasti i fokusirala pažnju na mjere korisne za sve, umjesto na one štetne za protivnike. Predlažem da bi se po tim linijama iznašao problem iz trenutnih opasnosti civilizaciji, prije nego po onim stranačke vlade i strane inozemne diplomacije. Znanje postoji, i dobra volja postoji; ali oboje ostaju nemoćni dok ne posjeduju odgovarajuća oruđa koja im daju glas.

# MICHAELA LIŠKOVÁ: *SCHOLÉ* I PANDEMIIJA COVID-19

s češkog prevela:

LUNA ŠARIĆ

FILOZOFSKI FAKULTET,

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU

luna.saric@gmail.com

Ovo neobavezno razmatranje sročeno u srpnju 2020. godine, pokušaj je promišljanja o pandemiji COVID-19 koja od ovogodišnjih zimskih mjeseci sve do dana današnjega postupno *paralizira* te iznenađuje cijeli svijet. Novi virus ne samo da uništava ljudske živote<sup>1</sup>, već u društvu ostavlja i značajne psihičke posljedice koje će se još dodatno produbiti uz nadolazeću post-lockdown ekonomsku krizu.

U svojem najnovijem djelu *Pandemic!: COVID-19 Shakes the World*, Slavoj Žižek podsjeća na Hegelovo shvaćanje povijesti koje nas, prije svega, uči kako nacije i vlade nikada nisu učile iz povijesti. Postavlja ključno pitanje: Što točno nije u redu s našim sistemom? Kako je moguće da mi nismo bili spremi na ovakvu iznenadnu katastrofu, iako su nas znanstvenici godinama na to upozoravali? Kako je to moguće?<sup>2</sup> Ivan Krastev zatim konkretizira: ‘Iako velike pandemije ustvari nisu tako rijetka pojava, njihov dolazak nas iz nekog razloga uvijek iznenadi. Provodi se ‘resetiranje’ našega svijeta na sličan način kao i tijekom ratova i revolucija, koji su dakako na drugačiji način urezani u kolektivno pamćenje, dok epidemija nije.’<sup>3</sup>

Britanska znanstvenica Laura Spinney u svojoj knjizi *Blijedi jahač* ukazuje<sup>4</sup> na to da se danas skoro pa posve zaboravlja činjenica da je najtragičniji događaj 20. stoljeća upravo bila španjolska gripa. ‘Ta pandemija je prije 100 godina zarazila trećinu svjetske populacije, najvjerojatnih 500 milijuna ljudi. Jedan od prvih slučajeva zabilježen je u ožujku 1918. godine a posljednji u ožujku 1920. godine. Pandemija je ubila između 50 i 100 milijuna ljudi (procjena broja žrtava se značajno razlikuju).’<sup>5</sup> Ipak, kako Spinney bilježi, gotovo nitko ne doživljava epidemiju španjolske gripe kao najveću katastrofu 20. stoljeća.

‘Zašto se prisjećamo ratova i revolucija, a zaboravljamo na pandemije koje nam na isti način bitno mijenjaju naše ekonomsko, političko i društveno stanje?’<sup>6</sup> Spinney smatra kako je jedan od ključnih razloga činjenica da je naprosto lakše prebrojati ljude ubijene metkom

1 Smrtnost uglavnom zahvaća stariju populaciju, samo u Italiji je 35 000 ljudi podleglo virusu u roku 5 mjeseci. Informacije: Situacija COVID-19. Ministarstvo zdravstva Italije. Dostupno na: : <http://www.salute.gov.it/portale/nuovocoronavirus/dettaglioContenutiNuovoCoronavirus.jsp?area=-nuovoCoronavirus&id=5351&lingua=italiano&menu=vuoto> ; [cit. 24.10.2020.]

2 Žižek, S., *Pandemic!: COVID-19 Shakes the World*. London, OR Books 2020

3 Krastev, I., *Je li već sutra? Kako koronavirus mijenja Europu*. Preveo L. Nagy. Praha, Izdavačka kuća Karolinum 2020, s. 11.

4 Spinney, L., *Blijedi jahač. Kako je španjolska gripa 1918. promijenila svijet*. Preveo F. Samec. Praha, Dobrovský s.r.o. 2017.

5 Krastev, I., *Je li već sutra? Kako koronavirus mijenja Europu.*, c.d., s. 11.

6 *Ibid.*, s. 12.

nego one koji su umrli od virusa – i trenutne kontroverzije glede smrtnosti od COVID-19 kao da su samo potvrdile njene riječi. Imamo jako malo relevantnih tragova koji bi nam mogli naznačiti kada bi pandemija mogla završiti, odnosno, mi ni ne znamo *na koji način* će završiti. Kada bismo kao mjerilo koristili španjolsku gripu, ispalo bi kao da pandemija još nije u potpunosti ni izbila, dakle, nalazili bismo se tek u njenoj blagoj fazi. Društveni šokovi i masovna umiranja još uvijek bi bili pred nama.

Bio je dovoljan samo jedan virus da nam se cijeli svijet okrene naopačke. Sad smo sposobni zamisliti bilo što jer smo okruženi nečime što se smatralo jednako nezamislivim poput zrakoplova koji ne smiju letjeti ili zatvorenih granica ili činjenice da veliki zagađivači moraju zatvoriti svoje pogone. Talijanski znanstvenik Carlo Rovelli karakterizira globalnu bitku protiv aktualne pandemije kao lekciju poniznosti za čovječanstvo koje nije tako snažno kako nam se čini. Ne možemo se boriti protiv smrti i protiv prirodnih zakona, naprosto, čovjek je običan smrtnik. Međutim, naše snage su znanosti i pouke iz prošlosti – a zahvaljujući njima ulažemo velike zajedničke napore kako bismo si mogli priuštiti više vremena za sebe i za svoje bližnje. Dakle, borimo se za ono što nam je najdragocjenije.<sup>7</sup>

Ivan Krastev na kraju svoje knjige: 'Je li već sutra? Kako koronavirus mijenja Europu' uzima u obzir sedam paradoksa za koje vjeruje da su povezani s pandemijom COVID-19. Govori o mračnoj strani globalizacije, o ubrzanju trenda deglobalizacije, o paradoksu suspendiranja demokracije ili o odustajanju od ideje o zajedničkoj Europi. Međutim najvećim paradoksom aktualne pandemije smatra činjenicu da su se ljudi, iako su bili zatvoreni u svojim domovima, praktički bavili istim temama te dijelili isti strah. Doduše, COVID-19 je tako zatvorio državne granice, ali je i istovremeno, prema Krastevu, zarazio svijet kozmopolitizmom.

Praktički smo svi na svijetu bombardirani preporukama ili propisima državnih institucija. Moramo se izolirati od drugih ljudi te održavati pripisani razmak. Živimo u svijetu gdje je dokaz ljubavi održavanje distance od svojih najmilijih te gdje se toaletni papir često smatra dragocjenom robom.<sup>8</sup>

Uspostavljena su nova stroga pandemijska globalna pravila, pandemija koronavirusa zahvatila je društvo u dvjema različitim sferama koje, međutim, povezuju zajedničke posljedice – iscrpljenost i umor. Prvu skupinu čine liječnici i medicinsko osoblje koji su, u raznim dijelovima svijeta, dovedeni do kraja svojih snaga i mogućnosti dospjevši takoreći do točke potpune iscrpljenosti i sloma. Drugu skupinu čine ljudi koji su bili prisiljeni ostati izolirani u svojim domovima, što je je također iscrpljujuće. Kako je to uvjerljivo i aktualno danas zvuče riječi M. Foucaulta, koji opisuje srednjovjekovnu epidemiju kuge i karantene kao oblik kazne i zatvora. Kao nepomičan, napušten, fiksni prostor u kojem je pojedinac izoliran te ako slučajno napusti svoje mjesto, slijedi izloženost riziku zaraze, kazne pa čak i opasnosti po život.<sup>9</sup>

7 Rovelli, C., Coronavirus, la lezione di umiltà: siamo fragili ne usciremo uniti. Corriere della Sera, 1. aprile 2020. dostupno na: [https://www.corriere.it/esteri/20\\_aprile\\_01/coronavirus-lezione--umilta-siamo-fragili-ne-usciremo-uniti-6a285592-7448-11ea-b181-d5820c4838fa.shtml](https://www.corriere.it/esteri/20_aprile_01/coronavirus-lezione--umilta-siamo-fragili-ne-usciremo-uniti-6a285592-7448-11ea-b181-d5820c4838fa.shtml); [cit. 24.10. 2020].

8 Peters, M. A., Philosophy and Pandemic in the Postdigital Era. Springer 2020. dostupno na: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7190280/>; [cit. 24. 10. 2020]

9 Ibid.

Međutim, COVID-19 je također potaknuo kreativnost gdje su ljudi uspjeli pronaći originalna rješenja organizirajući poslove od kuće u najrazličitijim okolnostima. S moralno-etičkog gledišta, društvo se ujedinilo i uspjelo surađivati na globalnoj razini. Virus je izazvao snažni val solidarnosti. No, istovremeno je probudio i one tendencije u našem društvu koje su se očitovale u obliku teorija zavjera, manifestaciji rasizma, nacionalizma, lažnih vijesti i slično.

Rezultat globalne pandemije također je i činjenica da je čovječanstvo dospjelo do točke kad preispitujemo osnovne principe društva u kojem živimo. Prema S. Žižeku, povratak u život koji smo živjeli prije par mjeseci više nije moguć, moramo si, dakle, sami izgraditi nov 'normalan' život. Možemo očekivati da će promjene posebno utjecati na naše svakodnevne interakcije s ljudima i stvarima oko nas, uključujući i naša vlastita tijela. Moramo naučiti kontrolirati svoje spontane geste u javnosti, primjerice, ne dodirivati vlastito lice, ne rukovati se i slično. – a to će zahtijevati našu disciplinu i, prije svega, samokontrolu.<sup>10</sup>

Životni standard i stalne životne navike će zasigurno biti narušene posljedicama pandemije. Prema T. Veblenu, životni standard je poput navike. To je uobičajena ljestvica i metoda reagiranja na određene podražaje. Čovjeku je teško sići s razine na koju se naviknuo iz razloga što je teško razbiti već formirane navike. Potrebno je više vremena da promjena prodre u društvo i institucije te da se počne očitovati u uobičajenim stavovima ljudi. U vezi s tim bismo se mogli sjetiti Veblenove teorije procesa prilagodbe koja se javlja iz selektivnih ili prisilnih razloga: 'proces prilagodbe po svojoj prirodi nikada ne može sustići neprestane izmjene situacije, u kojoj se društvo postupno nalazi jer se sredina/situacija, nužne životne potrebe (koje forsiraju prilagodbu i provode promjene), svakim danom mijenjaju. Svaka nova društvena situacija počinje zastarijevati od onog trenutka kada se pojavila. Svaki korak u razvoju izaziva promjenu situacije, ta promjena zahtijeva novu prilagodbu, ona postaje polazna točka za sljedeći korak u prilagodbi i tako dalje do beskonačnosti. Izmijenjeni uvjeti mogu olakšati život skupine kao cjeline, međutim, za neke od njezinih članova, njihova raspodjela obično znači pad komforta ili punoće života. Čak i u najboljem slučaju, svaka promjena mišljenja (što je u ljudskom životu dobro i ispravno) polako podrezuje svoj put.'<sup>11</sup>

Današnje pandemijsko vrijeme nosi sa sobom averziju prema promjenama i manjak volje za prilagodbom, a primjer bi bilo korištenje medicinskih maski ili respiratora: ako se preporučuje nošenje samo maski u javnom prijevozu, vrlo će mali broj ljudi spremno surađivati, čak iako većina razumije njihovu zaštitnu svrhu. Obično ove promjene, naravno, zahtijevaju veliki energetska i mentalni napor.

No, moramo si postaviti i sljedeće pitanje: Je li moguće da će na kraju samo internet-svijet postati siguran te da ćemo zaista morati živjeti u hiperkonektivističkom svijetu?

10 Žižek, S., *Pandemic!: COVID-19 Shakes the World*, c.d., s. 10.

11 Veblen, T., *Teorija dokoličarske klase*. Preveo. J. Ogrocká. Praha, Sociologické nakladatelství (SLON) 1999, s. 149.

## Što će se dogoditi sa školom?

Škola, scoula, school, Schule, escuela itd. – sve te riječi imaju svoje zajedničko podrijetlo u grčkoj riječi *scholé*. Etimološko podrijetlo riječi škola stoga je dobro poznato, međutim, njegovo značenje se postupno mijenjalo te je tijekom stoljeća je steklo značenje ‘obveze.’ Drevni Grci izvorno su upotrebljavali *scholé* u smislu slobodnog vremena, ali postupno je ta riječ dobila drugačije značenje. ‘Grčki termin *scholé* čije je značenje bilo, naprosto, slobodno vrijeme, pretrpilo je duboku promjenu zahvaljujući Sokratu koji je *scholé* promijenio za vrijeme intenzivnog filozofskog istraživanja i sebeistraživanja. Stoga je taj pojam na ovakav način preuzet u latinski.’<sup>12</sup>

Rimljani pak, koji su preuzeli riječ *scholé*, značenje riječi još su više promijenili. ‘Zanimljiviji i, na prvi pogled, zagonetniji je onaj prijelaz od značenja ‘odmor, praznina’ do značenja ‘škola.’ Lakše ćemo shvatiti ako osvijestimo da rimska škola isprva nije nužno bila zlo za mladež, već savršeno umno zadovoljstvo i zabava za one koji su imali dosta ‘praznine’ ne bi li se mogli prepustiti svojim duhovnim sklonostima. To se promijenilo još u antici i zato je već u 2. st. po. Kr. Festus morao tumačiti da škole nemaju svoje ime zbog neaktivnosti i potpune praznine, već zbog toga što se dječaci trebaju isprazniti od drugih stvari ne bi li se mogli posvetiti slobodnom studiju.’<sup>13</sup>

Aristotelov filozofski koncept *scholé* također se smatra slobodnim vremenom za um, čiji je cilj bio postići blaženstvo. Aristotel u promišljanju vidi čovjekov put do mudrosti, samostalnosti i unutarnje vrijednosti. Ta meditacija se realizira upravo u čovjekovom slobodnom vremenu – *scholé*. Aristotel meditaciju smatra umnom djelatnošću koja nas vodi do blaženstva (zadovoljstva) koje se upravo svojom unutarnjom vrijednošću ističe iznad svih ostalih, a osim sebi samoj, ne smjera nikakvom cilju jer njeno je obilježje savršeno blaženstvo. S meditacijom također je povezana samodostatnost - premda bi prema Aristotelu bilo bolje da čovjek surađuje s drugima, no u tom području sam je sebi posve dovoljan.<sup>14</sup>

Velika je umjetnost spoznaja kako ne gubiti vrijeme i plodno provoditi slobodno vrijeme, upravo zato je *scholé* ovdje. Sad, kad smo prisiljeni ostati što više u svojim domovima, bilo voljom države (koja proglašuje karantenu u doba korona virusa) ili zbog vlastite svijesti i savjesti, obično imamo na raspolaganju više slobodnog vremena negoli prije. Upravo nas to, začudo, stavlja u težak položaj u kojem uglavnom nismo u stanju dosegnuti Aristotelov ideal.

Uostalom, to se u današnje vrijeme često shvaća kao nešto zastarjelo. Primjerice, Thorstein Veblen neproduktivno provedeno vrijeme naziva ‘besposličarenjem’ i tvrdi sljedeće: ‘Čovjek je u sućini aktivan, zanima ga djelotvornost, odnosno, odbija ga uzaludni napor, ima razvijen smisao za korisne, efikasne vrijednosti, a također može i raspoznati nepoželjne pojave poput uzaludnosti, razbacivanje ili nesposobnosti.’<sup>15</sup> Prema Veblenu tu tendenciju možemo nazvati poslovnim instinktom – a upravo taj instinkt se, tijekom COVID-19 pandemije naglo

12 Tomin, J., Čas pro filosofii. Dostupno na: [http://www.juliustomin.org/images/\\_268\\_AS\\_PRO\\_FILOSOFII.pdf](http://www.juliustomin.org/images/_268_AS_PRO_FILOSOFII.pdf); [cit. 24. 10. 2020].

13 Šmilauer, V., Etymologická procházka po škole. Naše řeč, 28, 1944, č. 1. Dostupno na: <http://naserec.ujc.cas.cz/archiv.php?art=3797>; [cit. 24. 10. 2020].

14 Aristotel, Nikomahova Etika X.6. Preveo. A. Kříž. Praha, Petr Rezek 2013, s. 239.

15 Veblen, T., Teorija dokoličarske klase, c.d., s. 19.

i neizbježno izgubio. Čovjek obično u poslu nalazi svoje unutarnje zadovoljstvo, a tijekom karantene nam se ta ravnoteža poremetila. To je, zajedno s ostalim čimbenicima, u doba pandemije uzrokovalo brojne psihološke probleme u cjelokupnoj populaciji. Ljudi su tijekom karantene iz dana u dan morali pronalaziti načine kako provesti slobodno vrijeme i to na posve drugačiji način od onog na koji su navikli.

Čovjek se iznenada našao sam sa sobom pa se društvo, posebice djeca školske dobi, sada našlo na značajnoj prekretnici. Međutim, iako su djeca skupina koja je najmanje osjetljiva na COVID-19, istodobno su vrlo osjetljiva na prisilne promjene. To značajno utječe na njihov socijalni položaj, a također i na tradicionalno školsko okruženje. Pritom, upravo mala djeca znaju najbolje postupati sa slobodnim vremenom, i to ona djeca koja se umiju prirodno čuditi nečemu, a njihovo čuđenje često rezultira očaranošću od strane promatrača. Kada se to promijenilo? 'Zvuči kao ironija, škola bi trebala biti mjesto kojem se čovjek veseli, gdje ne mora žuriti i bojati se. Mjesto na kojem ima vremena i pogodnosti za razmišljanje. Kako se moglo dogoditi to, da iz slobodnog vremena za razmišljanje nastane upravo škola, mjesto, gdje si učenici i učitelji nerijetko idu na živce i uzajamno si 'dosaduju', osim ako se upravo ne boje nekakvog ispita?'<sup>16</sup>

Podimo od pretpostavke da su djeca od rođenja neposredna i znatiželjna te imaju urođenu potrebu istraživati nepoznati svijet u kojem žive. U idealnom slučaju djeca razumiju da su obrazovanje i učenje cjeloživotni prirodan i jedinstven proces te da će zahvaljujući tomu tijekom života moći ostvariti postavljene ciljeve i želje. Ako prihvatimo tu pretpostavku, onda je cilj modernih škola stvaranje prirodne, ugodne i inspirativne sredine u kojoj će se djeca osjećati sigurno i dobro, gdje će biti motivirani za vlastito obrazovanje i gdje će se voditi računa o njihovim individualnim potrebama.

Škole takvoga tipa vide dijete kao cjelovito ljudsko biće, potpuno podupiru njegov rast i potencijal te aktivno sudjeluju u stvaranju pozitivne atmosfere u procesu njegova obrazovanja i odgoja. Dobro izabrana nastavna aktivnost podržava stjecanje znanja, otkrivanje, kreativnost kod djece kao i pronalaženje odgovarajućeg načina za rješavanje njihovih problema. Ali kako ostvariti te ciljeve u online nastavi?

H. Arendt u svom eseju: 'Križa u obrazovanju' piše da bi se u 20. stoljeću općim pravilom trebala smatrati mogućnost da će ono što se ostvari u jednoj zemlji biti u doglednoj budućnosti moguće ostvariti takoreći bilo gdje. Prema H. Arendt, nama križa otvara mogućnost da ne odbacimo konkretno iskustvo te da ga iskoristimo za promišljanje o prošlosti i sadašnjosti.<sup>17</sup> Njezine ideje i danas se mogu primijeniti na nužne promjene u školstvu: u pandemijsko doba nužno je konfrontirati iskustva pojedinih učitelja i pristupe škola, inspirirati se dobrom praksom te dijeliti iskustva ne samo unutar nacionalnih škola, već i na međunarodnoj razini. Konfrontiranje činjenice lockdowna i nužne promjene nastavnih procesa, koja se provodi diljem, ne samo Europe, nego i cijelog svijeta, mogu pokrenuti tri kantovska pitanja: Što mogu znati? Što trebam učiniti? Čemu se mogu nadati? Upravo si ta pitanja postavljam od kraja veljače 2020. godine u svojoj nastavnoj praksi, kada sam iz dana u dan

16 Sokol, J., *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha, Vyšehrad SCRIPTUM 2001, s. 16.

17 Arendt, H., *Križa u obrazovanju*. In: *táž, Između prošlosti i budućnosti*. Preveo. M. Palouš – T. Suchomel. Praha, Oikúmené 2019, s. 180–200.

moralaprilagoditi nastavu učenicima u međunarodnoj školi pod uvjetima lockdowna u Lombardiji u Italiji.

## Što mogu znati?

Od početka sam kao nastavnica znala da nastavni proces mora imati svoj kontinuitet, trebao bi biti efikasan, primjeren okolnostima, sposobnostima i vještinama učenika jer je i u on-line-nastavi je potrebno održavati diferencijaciju. Jesmo li spremni iskoristiti priliku za poboljšanje nastavnog procesa? Koje mogućnosti imamo, koji su problemi pred nama?

Prema M. Lorenzu: ‘pitanje upotrebe mobilnog obrazovanja uključuje, kako dostupnost odgovarajuće tehničke podrške, tako i već usvojene i provedene aktivnosti ostvarene putem mobilnih uređaja te, naposljetku, njihove odnose prema mobilnom obrazovanju, uključujući spremnost ulaganja vlastitih financija u tu vrstu obrazovanja. ... koncept mobilnog obrazovanja kod nas nije raširen. Svaki oblik obrazovanja pruža prikladan prostor za razvoj određenih stilova učenja. Nove tehnologije implementirane u život društva zahtijevaju nova znanja i vještine koje studenti moraju usvojiti’ (...) ‘Istodobno, tehnologije donose i nove načine za osiguravanje pristupa znanju. Stoga, informativne i komunikacijske tehnologije trenutno drže značajno mjesto u području obrazovanja. Utječu na način razmišljanja i nude nove alate za interpretaciju proučenih materijala. Tako jačaju kritičko mišljenje i doprinose vještini učenika za rješavanje problema vezanih uz posao i svakodnevni život. ... Nude prostor za samostalnost i neovisnost, kao i priliku za detaljnije upoznavanje svijeta oko sebe i samih sebe. No istodobno zahtjeva i više vremena – vrijeme za pripremu kolegija i materijala, vrijeme za dovoljno svladavanje informacijske i računalne pismenosti i slično.’<sup>18</sup>

## Što trebam učiniti?

Ponajprije razvijati konstruktivističko obrazovanje svojih učenika pomoću dostupnih suvremenih tehnologija. Naime, upravo su konstruktivizam i konstruktivističke metode korisne i učinkovite za internetsko školsko okruženje. Konstruktivizam je shvaćen kao pristup obrazovanju koji se temelji na radu s unutarnjim svijetom i iskustvom pojedinca. Međutim, to iskustvo nije posve privatno budući da na njega utječe okruženje (i s njim povezane društvene interakcije) u kojem se čovjek nalazi. Dakle učenje nije ništa drugo doli modificiranje, proširivanje i preuređivanje te baze iskustva. To prirodno rezultira naglaskom na suradnji, kritičkom mišljenju, kreativnosti ili formativnim povratnim informacijama kao osnovnim obrazovnim stupovima. Malo je prostora posvećeno drilu i stalnom ponavljanju zadataka i to više se ta vrsta obrazovanja usredotočuje se na pojedinačne projekte, istraživačko učenje ili na građansku znanost. Stavlja se naglasak na ulogu igre i emocionalne uključenosti jer čovjek nije anđeo, već je njegova spoznaja i bivanje u svijetu povezano s njegovim emocionalnim

18 Lorenz, M., Kde nechala škola díru: M-learning aneb vzdělávání pro záškoláky. ProInflow, 2, 2010, č. 2. Dostupno na: <http://www.phil.muni.cz/journals/index.php/proinflow/article/view/2010-2-5>; [cit. 24. 10. 2020].

i fizičkim iskustvom.<sup>19</sup> Primjerice, ‘za učinkovito prirodno-znanstveno obrazovanje temeljni prioritet imaju nastavne metode koje se ponajprije temelje na vlastitom promatranju, mjerenju, eksperimentiranju i vrednovanju stvarnih događaja, objekata i stanja, također na vizualizaciji i modeliranju, na aktivnom učeničkom istraživanju i obradi podataka. Međutim, u našem obrazovanju još uvijek se više susrećemo s transmisivnim pristupima nastavi, gdje nastavnik učenicima prenosi već gotove informacije pomoću verbalnih monoloških metoda poučavanja. Stoga se posvećuje minimalna pažnja individualizaciji nastavničkog procesa, iako, primjerice, nastava prirodnih znanosti omogućuje vrlo dobru primjenu čitavog niza različitih metoda, poštujući individualne karakteristike pojedinih učenika, kao što su, primjerice, predodžbe o konceptima, stilovi učenja i slično. Izraziti element individualizacije nastave sadržan je u tzv. konstruktivističkim metodama ‘vođenja’ učeničkih aktivnosti koje još uvijek pripadaju tzv. alternativnim nastavničkim metodama. ... Metoda učenja kao aktivno učeničko strukturiranje (gradnja) vlastitih spoznaja (AIZ), koja pripada konstruktivističkim metodama učenja, ... za razliku od transmisivnog pristupa, preuzima potpuno različite uloge nastavnika i učenika u obrazovnom procesu. Učitelj u nastavi postaje ‘menadžer’, mentor i pomoćnik (facilitator). Učenici su aktivni subjekti kada sami pronalaze informacije, kada samostalno razvrstavaju, prosuđuju i obrađuju. O svojem znanju diskutiraju ne samo s kolegama, već i s učiteljem. Usavršavaju svoje stavove, prepravljaju svoje izvorne ideje ili pokušavaju stvoriti posve nove ‘teorije.’ Iz tog principa proizlazi i osnovna teza teorije aktivne učeničke strukture spoznaja (AIZ) koja se temelji na dinamičkoj modifikaciji primarnog koncepta i vodi ka oblikovanju konačne verzije pojma. Načelo poučavanja AIZ metodom podrazumijeva konfrontiranje tog primarnog koncepta s izvorima znanja koji su izvori informacija...’<sup>20</sup>

Pragmatička tradicija bi, također, trebala igrati važnu ulogu u obrazovanju. ‘Pragmatizam se usredotočuje na praktične životne probleme pojedinca i njegove okoline. Područje odgoja i obrazovanja pragmatizam analizira s obzirom na svakodnevni život, gdje se ubrajaju i slike budućnosti koje si pojedinci stvaraju u društvenom kontekstu. Čovjek se u pragmatizmu shvaća kao intersubjektivno biće, kao biće koje komunicira i smisleno djeluje. Zadatak obrazovanja i škole jest poboljšati praksu. No, to nije moguće bez aktivnih ljudi, zainteresiranih za učenje. Stoga se uspješnost škole može prosuđivati na temelju toga do koje mjere može poticati znatiželju, a time i zanimanje za daljnje obrazovanje u odrasloj dobi. Šanse za uspjeh škola može imati ponajprije ako se njezina aktivnost ne odvaja od drugih sfera obrazovanja. Naime, škola će imati šanse za uspjeh ukoliko ona ne odvaja svoj život od ostalih sfera obrazovanja. Iako to nije izravno artikulirano u klasičnom pragmatizmu, to je smjer koji računa na proces cjeloživotnog učenja kao nešto samo po sebi razumljivo.... Pragmatizam je posebno jak na polju društvenog obrazovanja. Društveno obrazovanje stavlja naglasak na učenje temeljeno na vlastitom iskustvu. Iskustvo se stječe suočavanjem s bliskim neposrednim problemima. Društveno obrazovanje obraća se ne samo pojedincima, već i skupinama. Međutim, trebaju se uzeti u obzir i problematična mjesta pragmatizma.

19 Šedová, K. – Sedláček, M., Are Student Engagement and Peer Relationships Connected to Student Participation in Classroom Talk? Dostupno na: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2210656120300817>; [cit. 24. 10. 2020].

20 Bílek, M. – Rychtera, J. – Slabý, A., Konstruktivismus ve výuce přírodovědných předmětů. Olomouc, Univerzita Palackého v Olomouci 2008, s. 5–7. Online dostupno na: [https://www.researchgate.net/publication/40350593\\_Konstruktivismus\\_ve\\_vyuce\\_prirodovednych\\_predmetu/link/5cbd952299bf1209778c26d/download](https://www.researchgate.net/publication/40350593_Konstruktivismus_ve_vyuce_prirodovednych_predmetu/link/5cbd952299bf1209778c26d/download); [cit. 24. 10. 2020].

Njegov koncept obrazovanja, temeljenog na iskustvu, može biti čak i preširok. Obrazovanje poistovjećeno sa životom gotovo se poklapa s konceptom socijalizacije. Potiskuje se jedinstvenost odgoja i obrazovanja kao planirani proces.<sup>21</sup>

Prema H. Arendt, pedagogija je, pod utjecajem pragmatizma i moderne psihologije, postala znanost o tome kako proučavati ono opće, bez obzira na konkretno gradivo koje učenici trebaju naučiti. Prema tom razmišljanju, učitelj je osoba koja može podučavati bilo što. Pripremljen je za poduku, ali ne kako bi vladao određenim predmetom - a takav je pristup usko povezan s osnovnom idejom učenja.<sup>22</sup>

## Čemu se mogu nadati?

Mogu se nadati da će ono što znam na početku biti dovoljna odskočna daska za nova iskustva i znanja koja će preoblikovati nastavni proces. Međutim, u tom kontekstu moramo uzeti u obzir i čimbenik koji bi mogao pogoršati trenutačne obrazovne probleme. U procesu obrazovanja bi nam cilj trebala biti – jednakost<sup>23</sup>, posebice u smanjenju klasnih razlika koje se snažno odražavaju u online nastavi tijekom karantene. ‘Nove okolnosti mogu, između ostalog, još više produbiti ionako značajne nejednakosti u obrazovanju, koje se u Češkoj pri vrhu u Europi..<sup>24</sup>

Prema H. Arendt, odgoj i obrazovanje spadaju u osnovne i najpotrebnije aktivnosti u društvu koje nikad ne ostaju nepromijenjene, neprestano se obnavljaju tako što se u njemu rađaju i u njega dolaze nova bića. Središnji motiv svih suvremenih obrazovnih težnji uvijek je bila dobrobit djeteta – to je istina i tako će ostati, iako te težnje često ne uspijevaju u svojim očekivanjima. U normalnim okolnostima, dijete bi se uvijek prvi put upoznao sa svijetom upravo u školi. Međutim, škola uopće nije svijet, niti treba tome težiti. To je prije institucija koju postavljamo između privatne sfere i svijeta. Obavezno školovanje nije obiteljski zahtjev, već državni zahtjev svjetske javnosti.<sup>25</sup> Međutim, tijekom karantene, u nekim su slučajevima roditelji preuzimali ulogu škole, a ponekad su čak i učitelji i škole znali potpuno izgubiti autoritet upravo zbog svoje neaktivnosti i nemogućnosti prilagođavanja iz dana u dan. Općenito govoreći, vjerojatno za to nisu krivi učitelji, već škola kao institucija i sustav koji u svojoj krutosti nije spreman za velike promjene, a kamoli za vrlo neočekivan i intenzivan prijelaz u online nastavu, koji se morao provesti isti čas.

Prema istraživanju M. Federič i V. Korbela, ‘s tehničkog gledišta, vrlo mali broj škola je bilo spremno brzo se prilagoditi potrebama učenja na daljinu. Samo 19% osnovnih škola imalo je školski online informacijski sustav dostupan roditeljima i učenicima, a najviše 50% njih koristilo se mrežnom platformom za održavanje nastave. ... Sa stajališta učiteljskih ICT

21 Kopecký, M., Pragmatismus. Dostupno na: [https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/407684/mod\\_resource/content/1/Pragmatismus.pdf](https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/407684/mod_resource/content/1/Pragmatismus.pdf); [cit. 28. 7. 2020].

22 Srov. H. Arendt, Kriza u obrazovanju, c.d.

23 Ibid.

24 Fedorovičová, M. – Korbela, V., Pandemie covid-19 a sociálně-ekonomické nerovnosti ve vzdělávání. IDEA, květen 2020. Dostupné na: [https://idea.cerge-ei.cz/images/COVID/IDEA\\_Nerovnosti\\_ve\\_vzdelavani\\_COVID-19\\_kveten2020\\_18.pdf](https://idea.cerge-ei.cz/images/COVID/IDEA_Nerovnosti_ve_vzdelavani_COVID-19_kveten2020_18.pdf); [cit. 24. 10. 2020].

25 Viz H. Arendt, Kriza u obrazovanju, c.d

vještina, najviše polovica učitelja bila je pripremljena za podučavanje na daljinu, što je ispod prosjeka OECD-a. Istodobno, jedva četvrtini učitelja nedostajalo je uzajamne podrške od kolega i to najviše što se tiče uvođenja novih ideja u školu. ... U kućanstvima također mogu igrati ulogu tehnička opremljenost poput aparata internetske veze kao i roditeljska podrška djece. ... Postoje još uvijek oko 6% kućanstava s djecom koja nemaju računalo ili tablet, a oko 3% koja nemaju ni internetsku vezu. ... To su uglavnom učenici s najnižim socijalno-ekonomskim statusom. ... Ti čimbenici stoga mogu igrati ulogu u produblivanju nejednakosti u obrazovanju, posebice kada se situacija online učenja produžuje. Istodobno, njihov efekt može biti još gori kad od nastavnika dobiju nejasne ili složene upute za učenje na daljinu, koje zahtijevaju više roditeljskog sudjelovanja i pomoći. ... Učeničke tehničke vještine ne bi trebale biti presudne za socijalne nejednakosti u obrazovanju. Više od 90% učenika vješto se služi ICT-om bez obzira na to iz koje socijalno-ekonomske sredine potječu.<sup>26</sup>

Umjesto Kantovih pitanja o univerzalnom dobru, sada bismo mogli postaviti i pitanja: Što sada mogu učiniti? Za što sam sada sposoban? Što je dobro za mene?<sup>27</sup> Naime krizna situacija nam uvijek donese nove životne prilike koje su u ovom konkretnom slučaju prilike za stvaranje novog oblika nastave. Reformiranje kurikuluma, reformiranje načina poučavanja (posebice u osnovnom obrazovanju), i prilagodba potpuno novim zahtjevima današnjeg svijeta.

‘Prisilan prijelaz škola na učenje na daljinu u doba pandemije izaziva mnogo pitanja i problema – primjerice, gubitak mogućnosti učenja pomoću izravnog socijalnog kontakta i izravnih iskustva s vanjskim svijetom. Međutim, to također možemo gledati kao svojevrsnu priliku za naglo unapređenje kvalitete obrazovanja. Digitalna tehnologija može nam biti od pomoći u tom pomaku, pod uvjetom da se njome služimo promišljeno i kvalificirano, a može poslužiti ne samo za interakciju na daljinu, na što je trenutno stavljen fokus, već i za jačanje individualizacije nastave. Također može biti od pomoći nastavnicima da bolje uoče važnost prenošenja odgovornosti za učenje - na učenika (što se ne postiže pukim dodjeljivanjem zadataka) te se otvara mogućnost potaknuti učenike da se koriste širim rasponom mrežnih izvora učenja.’<sup>28</sup>

U danoj situaciji sasvim je prirodna činjenica da je jedna od najvažnijih kompetencija koju treba razvijati u cijelom svijetu upravo digitalna kompetencija, dok se kritičko mišljenje i informatička pismenost mogu smatrati glavnim temeljem digitalne kompetencije. Potpuno je nerealno prihvatiti da se obrazovanje djece i mladih temelji na konceptu mrežne nastave (remote teaching), koja zasigurno nije put do kvalitetnog učenja, što smo, između ostalog, mogli tijekom pandemije iskusiti na vlastitoj koži.

Istraživanja o online nastavi, provedena u pojedinim državama u proljeće 2020. godine, suglasna su oko sljedeće stvari: velika većina djece osnovnoškolske dobi raduje se fizičkoj prisutnosti u školi. Glavni razlog njihove radosti uglavnom su socijalne interakcije sa školskim kolegama, no već su na drugom mjestu iskustva koja proizlaze iz online nastave, posebice nedostatak izravnog kontakta s učiteljem, čak i u onim slučajevima kada je online nastava djelovala vrlo dobro i učinkovito. Stoga, upotrijebimo spoznaje djece i mladih o važnosti

26 Fedorovičová, M. – Korbela, V., Pandemie covid-19 a sociálně-ekonomické nerovnosti ve vzdělávání, c.d  
 27 Viz Prášek, P., Člověk v šíleném dění světa. Filosofie Gillesa Deleuze. Praha, Karolinum 2018  
 28 Doporučení SKAV školám k online výuce. Ožujak 2020. Dostupno na: <https://skav.cz/wp-content/uploads/2020/04/stanovisko-doporuceni-skav-skolam-k-online-vyuce.pdf>; [cit. 28. 7. 2020].

škole i podijelimo svoja lockdown iskustva, bilo kao učitelji, roditelji, učenici ili kao stručnjaci u obrazovanju i odgoju.

Pokušajmo promijeniti školu u optimalno mjesto, gdje će se uravnotežiti sfera dužnosti i kvalitetnoga korištenja slobodnog vremena i gdje će se *scholé* vratiti izvornom aristotelovskom konceptu. Put do promjene bit će dug i zahtjevan, ali ne propustimo priliku 'suludih svjetskih događanja', iskoristimo ju za promjenu nastave i obrazovanja djece i mladih u današnjem društvu.

Michaela Lišková  
European School of Varese, Varese, Italy  
liskovmi@teacher.eurisc.eu

# ROSA LUXEMBURG: KUĆE OD KARATA

s njemačkog prevela:  
 MARTINA MAKEK  
 FILOZOFSKI FAKULTET,  
 SVEUČILIŠTE U ZAGREBU  
 martymakek@gmail.com

Među ruševinama koje se još dime, lokvama krvi i leševima ubijenih Spartakista, heroji reda žure se nanovo uspostaviti svoju vlast. Ebertova vlada grčevito se trudi učvrstiti moć, koja će od sad pa nadalje vladati bajunetom. Po uzoru na Cezara, Ebert nalaže paradu vojnika i potom im izdaje nalog. Stojeći među ranjenima i mrtvima na berlinskom asfaltu, odaje hrabrim trupama državnu zahvalu i naređuje im da osiguraju obranu nacionalne skupštine oružanim snagama. Vrhovni zapovjednik Noske na dnevni red 11. siječnja postavlja odavno poznati program Hindenburga, von Kessela i svih podanika režima Hohenzollerna: 'Na istoku bande Spartakista s uperenim pištoljima, autima obilaze kuće i pljačkaju. Pala je i posljednja maska, ta da se ovdje radi o političkom pokretu, pljačka i razbojništvo otkriveni su kao posljednji i jedini cijevi ovog ustanka'... Strpljenje vlasti je pri kraju, odsad teško topništvo i strojnice vode riječ. 'Jedinstvo radničke klase valja se okrenuti protiv Spartaka', zaključuje krvlju uprskani laktaroš.

Ovako se Scheidemann i njemu slični nadaju nanovo uspostaviti svoju vlast, uz pomoć kontrarevolucionarne vojske, uz moralnu podršku naroda i leševa berlinskih revolucionara. Ipak, postoji greška u ovoj računici. Vojska i buržoazija, koji danas pomažu Ebert-Scheidemannu da se iskoprcu iz gliba, žele i same uživati u plodovima krvave žetve. Ovi elementi podržavali su 'socijalističku' vlast samo dokle god oni vjeruju da ona, mašući lažnom socijalističkom zastavom ima moć zauzdati masu, 'moralističkim' utjecajem udaviti socijalizam i revoluciju. Sada je ta čarolija prekinuta. Prošli se tjedan rasporio jaz koji zjapi između Ebertove vlasti i revolucije. Danas je jasno da Ebert-Scheidemann može vladati samo bajunetom. Ako je tome uistinu tako, onda će bajuneta vladati i bez Ebert-Scheidemanna. Buržoazija se u potpunosti prepustila javnom zalaganju za diktaturom sablje, potpune obnove starog 'poretka': 'Pobunjenike valja poslati pred sud ili u zatvor' - oglasio je *Tägliche Rundschau*, 'nemaju nikakvo pravo ostati na slobodi... Obnova reda i mira mora biti sprovedena do posljednjeg detalja; policija, koja od 9. 11. jedva da postoji, mora povratiti svoji stari djelokrug i važnost, valja ih ponovo naoružati i dati im potpunu moć.'

Istovremeno objašnjava vođa Noskeove garde, pukovnik Reinhardt: proglasit će opsadno stanje, on nije dužan ni od koga, pa čak ni od vlasti, primati naredbe, on je vojnik i mora odlučivati sam. Treća gardijska pukovnija izjavila je na svoju ruku da je 'odlučna preuzeti Nacionalnu skupštinu oružanim snagama.' U Berlinu i okolici, oficiri uhićuju po vlastitom nahođenju. Ovim se putem kontrarevolucionarna vojska opire Ebertovoj vlasti, i time im poručuje da je namjera bila obratna: Ebert-Scheidemann su trebali buržujima vaditi kestenje iz vatre, a ne buržoazija Ebert-Scheidemannu. Dođe li do toga da buržoazija mora spasiti 'socijalističku' vlast od revolucionarne radničke klase, igra je gotova, tada buržoazija može pomisliti, i to ne bez razloga, da posjeduje sposobnije kandidate za diktaturu sablje od ništarija kakvi su Ebert i Noske.

S treće strane, partija Huga Haasea nastoji povodom ove krize oformiti koaliciju ‘svih socijalističkih smjerova’. Ovo je u skladu sa skrivenom politikom utapanja svih unutarnjih rasprava revolucije, zataškavanja svih nesuglasica i razvodnjavanja borbenosti mase koju Haase odavno provodi. Jedino ‘kompromitirani vođe’ Ebert, Scheidemann, Landsberg, Noske trebaju sići s podija, treba se provesti samo promjena osoba na vlasti, no Scheidemannova politika valja i dalje ostati za kormilom, i pod njom ‘ujedinjeni socijalistički smjerovi’ trebaju zajednički sagraditi novu vlast.

Danas, gledajući tjelesa ubijenih proletera, gledajući krvave orgije Scheidemanna i njegovih pratitelja, Spartakisti deseterostruko više mrze najjadniju politiku kompromisa i izdaje revolucije, na nju mogu odgovoriti samo prezirnim pogledom i stisnutom šakom. Haaseova fraza ‘svi socijalistički pravci’ zapravo znači Scheidemann i Neovisni van. Obnova vlasti Ebert-Haase pod novim imenom, to je sve što USP želi postići pod grandioznim sloganom ‘jedinstva’. I što više psujemo Ebert-Scheidemanna u današnjoj ‘slobodi’, to je sigurniji pod tom paljbom pad stranke USP, koja unatoč naučenim lekcijama, unatoč tome što je 28.12. bila natjerana odreći se suradnje sa Scheidemannom želi povratak toj suradnji, samo pod novim zapovjedništvom.

Tako su se iz trenutne krize izlegle tri kombinacije:

- Ebert i Scheidemann žele zadržati status quo, podržani bajunetama buržoazije,
- USP želi razvoj situacije vratiti na 9. studenoga, na vlast Ebert-Haase, s promjenom isključivo u nomenklaturi.
- Na kraju, Buržoazija želi povratak na stanje prije 9. studenoga, na голу diktaturu sablje.

Sve su tri kombinacije kuće od karata zbog toga što su bazirane na zastarjelim, prožvakanim povijesnim etapama. Revolucija se ne može okrenuti unatrag, ne može se povratiti na 9. studenoga, a još manje na lijepa vremena prije 9. studenoga, a najmanje se ona dâ pod vrškom Ebertovog žezla zakucati u pat poziciju.

Cijeli politički smisao i povijesni sadržaj krize posljednjeg tjedna leži upravo u tome da se revolucija pogura unaprijed koristeći svoju unutarnju moć i logički razvitak kako bi podigla moć proletarijata i uistinu ostvarila socijalizam, usprkos tome što joj politička klima svakim korakom staje na put. Čak i kada bi se sile koje joj se suprotstavljaju nasilnim sredstvima na trenutak i dočepale vlasti, pred daljnjim bi razvojem pobjedničkog marša revolucije one bile potpuno bespomoćne.

To se najbolje očituje u činjenici da ni jedna jedina iole dugoročna opcija ne može biti podignuta na ruševinama ovog tjedna. Štogod nastane sutra ili prekosutra kao rezultat i rješenja krize bit će provizorno, kuća od karata. Čak i da golo nasilje strojnice i dvosmislenost plana kamuflaže USP-a trijumfiraju, ubrzo će im viša sila revolucije, *njena ekonomska borba*, pomrsiti račune.

Revolucija će biti i ostati temeljni problem: temeljni sukob rada i kapitala ostaje na dnevnome redu. I to se pitanje nalazi između dvaju smrtnih neprijatelja, koje se može izboriti samo u borbi, oči u oči, prsa o prsa.

Ruševine i leševi jedva će stići biti odneseni kada revolucija zakorači dalje svojim neumornim svakodnevnim radom. Spartakisti nastavljaju nepopustljivo i snažno svojim putem. Dok broj njihovih palih drugova raste svakog tjedna, broj pristaša raste u stotinama. Dok su pod opsadnim stanjem punili zatvore, pod ‘socijalističkom’ vlasti Ebert-Scheidemanna

oni pune lijesove groblja Friedrichshain. Ali oko nemilosrdnog barjaka revolucije roji se sve gušće i gušće masa proletarijata. Momentalno pojedine skupine padaju u zamku i dopuštaju si opijenost demagogijom i frazom 'zajedništvo', u toj će mjeri jače i uvjerenije biti sutra, nakon novih razočaranja opet će stajati uz jednu partiju, koja ne poznaje ni kompromise ni kolebanja, koja ide svojom povijesno zacrtanom stazom, bez gledanja lijevo-desno, bez brojanja opasnosti i neprijatelja, sve do pobjede.

*Objavljeno u Die Rote Fahne (Crveni barjak), 13. siječnja 1919., dan nakon Ustanka Spartaka i dva dana prije ubojstva Rose Luxemburg, ujedno i njezin predzadnji esej.*

