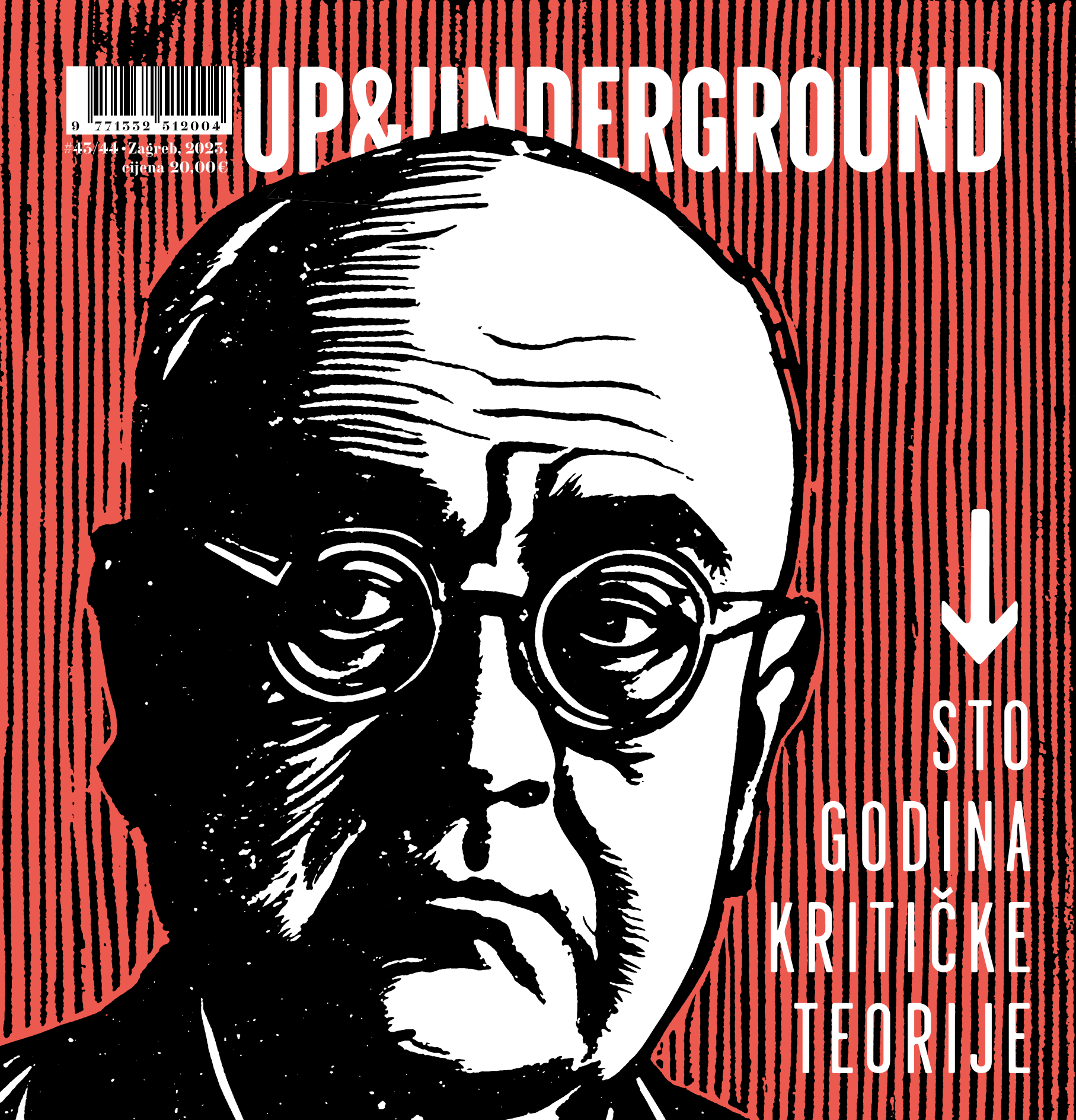
9 771332 512004
#43/44 · Zagreb, 2023.
cijena 20,00€

UP&UNDERGROUND



STO GODINA KRITIČKE TEORIJE

9 771332 512004

Zagreb, 2023.
broj 43/44
20,00€

UP & UNDERGROUND

CRITICALTHEORY DOSSIER BR: 43/44

100 godina Kritičke teorije

- **16.Subversive Film Festival: od distopije do utopije – sve je još uvijek moguće**
- **Međunarodna konferencija**
- **Alterekonomski forum: Novi ekonomski modeli i društvene transformacije**
- **Subversive Forum; Mediteran Forum; Balkan Forum**
- **Škola Suvremene humanistike: Antikapitalistički seminar**
- **Izložba: Danijel Žeželj – Umjetnik u gladovanju**
- **KInematografije otpora: Izložba Nike Autor u Muzeju suvremene umjetnosti u suradnji s kolektivom Newsreel Front predstavlja *Crvene šume***

14. – 29.05.2023.,Kino Tuškanac, Kulturno informativni centar (KIC), Galerija Forum, Muzej suvremene umjetnosti (MSU), Multi medijalni institut MaMa, SKD Prosvjeta

ISSN 1322-5124
BROJ/NUMBER: 43/44
OSNOVAN/ESTABLISHED: 1995.
ZA NAKLADNIKA/FOR THE PUBLISHER:
Nikola Devčić
NAKLADNIK/PUBLISHER:
Udruga Bijeli val, Ilica 203a, 10000 Zagreb, Hrvatska
nikoladevcic@inet.hr
GLAVNI I ODGOVORNI UREDNIK/CHIEF EDITOR:
Nikola Devčić
UREDNIK OVOGA IZDANJA/SPECIAL ISSUE EDITOR:
Leonardo Kovačević
PREVODITELJI_CE/TRANSLATORS: Goran Vujasinović, Srđan Dvornik, Vlasta Paulić, Barbara Šarić, Milena Ostojić
FOTOGRAFIJA/PHOTO: Arhiv Up&Undergrounda
LEKTURA I REDAKTURA/PROOF-READING AND EDITING:
Redakcija i suradnici
GRAFIČKI UREDNIK/GRAPHICS: Ruta
TISAK/PRINTED BY: Sveučilišna tiskara d.o.o.
NAKLADA/PRINT RUN: 300
Pisma i rukopise slati na adresu nakladnika.
ZAHVALE/ACKNOWLEDGEMENTS:
- Gradski ured za kulturu i civilno društvo
- Zaklada Kultura nova
- Ministarstvo kulture i medija RH
- Srpsko narodno vijeće - SNV

www.up-underground.com
www.subversivefilmfestival.com

SADRŽAJ

STO GODINA KRITIČKE TEORIJE

Kritika i komunikacija:

6 Michaël Foessel: razgovor s Jürgenom Habermasom

16 Michaël Foessel: razgovor s Axelom Honnethom

Socijalna filozofija i kritika:

24 Johan F. Hartle: razgovor s Oskarom Negtom

IZLAZAK IZ SAMOSKRIVLJENE NEZRELOSTI

38 Theodor W. Adorno: Odgoj nakon Auschwitza

48 Susan Neiman: Zašto odrasti? Subverzivne misli za infantilno doba

OD MELANKOLIJE DO DEPRESIJE: STANJA REZIGNACIJE

64 Sergio Benvenuto: Acedia – strast ravnodušnosti

78 Alain Ehrenberg: Društvo nelagode

94 Alexis Philonenko: Melankolija i utjeha kod Nietzschea

FATALIZAM I TRAGIČNA ŽUDNJA

108 Frank Ruda: Ukinomo slobodu! Pledoaje za suvremenu upotrebu fatalizma

116 Gabriella Basterra: Zavodljivost sudbine: tragična subjektivnost, etika i politika

126 Elisabeth Bronfen: Femme fatale – pitanje tragičke žudnje

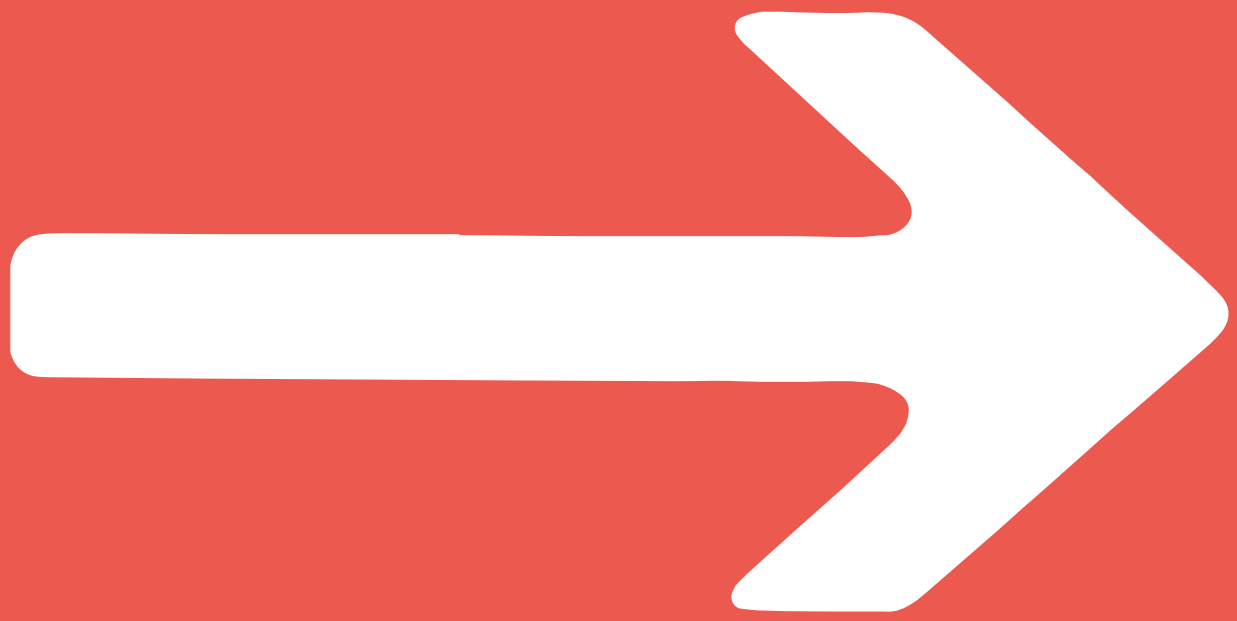
ESEJI I RAZGOVORI

138 Adèle Van Reeth: Što je užitak? Razgovori s Jean-Lucom Nancyem

160 Martin Hägglund: Ovaj život: sekularna vjera i duhovna sloboda

174 Giacomo Marramao: Nesuvremeni Pasolini: tijelo, moć, vrijeme

STO GODINA KRITIČKE TEORIJE



FOESSEL, MICHAËL

Kritika i komunikacija:
Razgovor s Jürgenom Habermasom

FOESSEL, MICHAËL

Kritika i komunikacija:
Razgovor s Jürgenom Habermasom

Desetljećima nakon što se prvi put susreo s anglosaksonskim gledištima na demokraciju u okupiranoj poslijeratnoj Njemačkoj, Jürgen Habermas nakon života posvećenom filozofskom dijalogu i dalje stoji uz svoju predanost kritičkoj teoriji društva koja zagovara ljudsku emancipaciju. U razgovoru koji donosimo, koji je s njim vodio Michael Foessel, Habermas se osvrće na svoje intelektualno putovanje, otkada je postao Adornov asistent do danas, kao i na preobrazbe i dosege kritičke teorije.

MICHAËL FOESSEL: Postalo je uobičajeno povezivati vaš rad s pothvatom koji je Frankfurtska škola počela 1930-ih: razradom kritičke teorije društva koja bi mogla udahnuti nov život u projekt emancipacije u svijetu koji oblikuje tehnokapitalizam. Kad ste nakon Drugog svjetskog rata započeli studij na sveučilištu, u Njemačkoj je prevladavala posve drugačija slika filozofije: ne tako herojska slika nemoćne filozofije, kompromitirane nacionalsocijalizmom. Što vas je potaknulo da odaberete tu struku? Je li pesimistična presuda razuma, izražena u *Dijalektici prosvjetiteljstva* Horkheimera i Adorna, igrala ulogu u vašem početnom filozofskom odabiru (proučavanje Schellinga)?

JÜRGEN HABERMAS: Ne, nije se to tako dogodilo. U Frankfurt sam otišao tek 1956., dvije godine nakon što sam u Bonnu dovršio svoju doktorsku tezu o Schellingu. Da objasnim kako sam došao do kritičke teorije, moram izložiti malo više pojedinosti. Na njemačkim sveučilištima između 1949. i 1954. općenito je bilo moguće studirati kod profesora koji su ili sami bili nacisti ili su im se prilagodili. S političkog i moralnog stajališta, njemačka sveučilišta bila su korumpirana. Dakle, postojao je neobičan jaz između mojeg studija filozofije i ljevičarskih uvjerenja koja su se iz noći u noć razvijala u raspravama o suvremenoj književnosti, važnim kazališnim predstavama, i filmu, kojim su tada dominirale Francuska i Italija. Još u višim razredima gimnazije nabavio sam djela Marxa i Engelsa i razmatrao temu historijskog materijalizma. U svjetlu tih interesa, očit izbor studija bila bi sociologija, ali nju se još nije predavalo na mojim sveučilištima u Göttingenu i Bonnu. Nakon studija dobio sam stipendiju za istraživanje "pojma ideologije". U to vrijeme sam se upoznao s teorijskom literatu-

rom o marksizmu 1920-ih, a prije svega s hegelovsko--marksističkom tradicijom, a oduševio sam se kad je Adorno 1955. objavio *Prizme*. Već sam poznavao *Dijalektiku prosvjetiteljstva* Horkheimera i Adorna, ali ton te prilično "mračne" teorije nije odgovarao stavu mladih ljudi prema životu, jer su oni htjeli sve učiniti bolje.

Ali *Prizme* su na mene ostavile posve drukčiji dojam. To je bila zbirka izvrsnih Adornovih eseja iz 1940-ih i s početka 50-ih, o Oswaldu Spengleru, Karlu Mannheimu, Thorstonu Veblenu itd. Danas više nije moguće ni zamisliti kontrast između tih iskričavih tekstova i zagušljive klime Adenauerove ere. Početak hladnog rata u Njemačkoj je bio obilježen antikomunizmom koji je njegovao izvještačeno potiskivanje nacističkog razdoblja, koje se očito pometalo pod tepih. U toj dvosmislenoj šutnji, prasnule su jasno artikulirane riječi sjajnoga uma koji je, neometen antikomunističkim duhom vremena, tu atmosferu opisao preporođenim marksističkim kategorijama. Radikalna terminologija i kompleksnost mračnoga stila raspršile su maglu rane Savezne Republike Njemačke. Osim toga, osvojila me je i gesta "apsolutne modernosti". No u Adornovim esejima suočio sam se prije svega s nekim tko je premostio povijesnu distancu – koju se dotad podrazumijevalo – između tadašnjeg hladnog rata i marksističke teorije društva 1920-ih, jer je te kategorije razmatrao na vrlo suvremen način! Prisjetimo se: čak i Jean-Paul Sartre, koji je svojim kazališnim komadima dominirao poslijeratnim pozornicama, tada još nije bio uistinu političan kao filozof. Za nas studente, *Drugi spol* Simone de Beauvoir pogađao je našu političku žicu mnogo jače nego Sartreov *Bitak i ništavilo*.

Kad me je Adorno, koji je bio pročitao neke moje stvari, preko Musilovog urednika Adolfa Friséa pozvao da dođem na Institut za društvena istraživanja, nitko me ne bi mogao spriječiti u tome. Moja žena još i danas govori da sam u Frankfurt pohitao "mašući zastavama". Još i danas mislim da sam imao sreće što sam 1956. postao prvi Adornov asistent.

— Svoju intelektualnu karijeru često prikazujete kao "ishod ponovnog obrazovanja". Nakon njemačke katastrofe bili ste odlučni prevrednovati (općenito negativno) filozofsko gledište na demokraciju. U kojoj je mjeri ta nužnost igrala ulogu u vašoj ocjeni Heideggera, koji je, barem u Francuskoj, snažno utjecao na suvremenu filozofiju i ona je od njega pozajmila mnogo toga? Ako na trenutak zanemarimo Heideggerovu osobnu uključenost, da li to pitanje utječe i na privlačnost filozofije u svijetu kojemu prijeti iracionalizam?

Sve do danas, Kant i Francuska revolucija ključni su za moje razumijevanje demokracije. Neposredno nakon rata živjeli smo u britanskoj okupacijskoj zoni i upoznavali se s anglosaksonskim demokracijama. U tom kontekstu, i u svjetlu propale povijesti njemačke demokracije, tada smo pokušali razumjeti neshvatljivu regresiju u ponor fašizma. To je moju generaciju zarazilo dubokim nepovjerenjem u same sebe. Počeli smo istraživati te naporne, protuprosvjetiteljske gene koji su se zacijelo skrivali u našim vlastitim tradicijama. Prije nego što sam se uopće bavio filozofijom, to je za mene bila elementarna pouka koju smo trebali naučiti od katastrofe: naše tradicije su pod sumnjom – više ih se ne može prenositi a da ih se ne podvrgne kritici, nego ih se može prihvaćati samo uz refleksiju. Sve je moralo proći kroz sito racionalnog propitivanja i razumnog prihvaćanja!

Kada sam, a bilo je to u ljeto 1953., dok sam još studirao u Bonnu, pročitao tada objavljeno Heideggerovo predavanje iz 1935. godine, *Uvod u metafiziku*, njegov žargon, odabir terminologije i stil odmah su mi odali da se u tim motivima, mislima i frazama manifestira duh fašizma. Ta knjiga doista me je uznemirila jer sam dotad sebe smatrao Heideggerovim studentom. Stoga je novinski članak u kojemu sam istoga vikenda iznio svoje veliko političko i filozofsko razočarenje, nosio naslov: "Misliti s Heideggerom protiv Heideggera". Tada nismo mogli znati da je Heidegger pisao antisemitska pisma svojoj ženi još 1916. i da je mnogo prije 1933. već bio uvjereni nacist. No, činjenicu da je ostao nepokajani nacist moglo se znati najkasnije 1953.

Otad me uvijek začudi nekritička recepcija Heideggera u Francuskoj, a kad smo već kod toga, i u SAD-u. Čini mi se da je posve apsurdno da se *Crne bilježnice* smatraju nečim novim – i da neke kolege pokušavaju Heideggerov antisemitizam i ostale njegove glupe resantimane sublimirati u povijest bitka! S druge strane, i dalje sam uvjeren da argumenti u *Bitku i vremenu*, pročitamo li ih očima Kanta i Kierkeggarda, zadržavaju važno mjesto u povijesti filozofije. Usprkos političkoj ambivalentnosti stila, taj rad smatram rezultatom duge povije-

sti de-transcendentalizacije Kantova subjekta: na svoj način prisvojivši metode husserlovske fenomenologije, *Bitak i vrijeme* prerađuje i važno naslijeđe američkog pragmatizma, njemačkog historicizma i one vrste filozofije jezika koja potječe od Wilhelma von Humboldta. Neki kritičari čitaju tu knjigu samo iz perspektive povjesničara političkih ideja. Ali tada čitatelj previđa relevantnost filozofskih argumenata i lutanja dugotrajnih proučavanja filozofije. Moj prijatelj Karl-Otto Apel uvijek je inzistirao da je Heidegger tek 1929. *Kantom i problemom metafizike* utro put svojoj kobnoj kasnijoj filozofiji – i potom sebi pripisao povlašten pristup "sudbini istine". Od tog trenutka Heidegger je sve više napuštao filozofsku argumentaciju i postao je privatni mislilac. Prijelaz s Marburških predavanja, koja je držao zajedno s teologom Rudolfom Bultmannom, na njegov inauguracijski govor povodom stupanja na dužnost rektora u Freiburgu, bio je pomak s individualističke interpretacije "egzistencije" (*Dasein*) na kolektivističko (ili *völkisch*) čitanje, na "egzistenciju naroda". To je Heideggera 1933. pretvorilo u propagandista, a nakon 1945. u apologeta nacističkog režima, ili čak u spin-doktora za nacističke zločine.

— Kasnije, u *Filozofskom diskursu moderne*, na suvremenu francusku filozofiju primjenjujete svoju kritiku jednostranih optužbi razuma. U tom kontekstu pozivate se, posebno kod Foucaulta i Derride, na potencijalni savez postmoderne s neokonzervatizmom. Možete li se nakratko prisjetiti konteksta te presude, kao i razloga koji su vas poslije naveli da je promijenite (mislim na knjigu koju ste napisali s Jacquesom Derridom i na vaš homage Foucaultu u Prosvjetiteljstvu)?

U mojoj generaciji bilo je mnogo nerazumijevanja između filozofa s ove strane Rajne i onih na drugoj strani, i malo pokušaja da se slažemo umjesto da se ignoriramo. Jedna od rijetkih iznimaka je sjajni Paul Ricoeur. Jedno od objašnjenja te nesretne situacije svakako je jaka njemačka usmjerenost prema anglosaksonskoj filozofiji. Tome dodajmo jezične i slučajne nesporazume. Vaše pitanje podsjeća me na zbrku s pojmovima "mladi konzervativac" i "neokonzervativac". Foucaulta i Derridu nazvao sam "mladim neokonzervativcima" – priznajem da je to bilo polemičko pretjerivanje i stoga nije bilo pravedno prema njima. Pokušavao sam im skrenuti pozornost na to da njemački autori, koje oni spominju više od svih drugih, djeluju u politički otrovnom kontekstu. Heidegger i Carl Schmitt oslanjali su se na duboko njemačke, naime militantno kontrarevolucionarne izvore, koji su u oštrom kontrastu s intencijama refleksivnog prosvjetiteljstva, pa i s ljevičarskim tradicijama općenito. U Njemačkoj se te mlade konzervativce opisivalo sloganom "ljevičari s desnice" jer su željeli biti "moderni". Željeli su silom nametnuti svoje elitističke ideje o autoritarnom društvu koje se antiburžoaskim gestama ujedinjuje u uniformnost. Taj aktivistički mentalitet napajao se ogorčenjem zbog Versailleskog ugovora, kojeg se smatralo poniženjem. Carl Schmitt i Heidegger nisu slučajno postali intelektualni predvodnici nacističkog režima, nego kao rezultat motiva duboko usađenih u njihove teorije. Uvijek sam bio svjestan kontrasta s Foucaltovim i Derridinim nakanama. Moj afektivni stav možda se može objasniti time što su se na takve ljude fiksirali upravo francuski ljevičari. Priznajem da sam trebao bolje kontrolirati svoje emocije.

Ali pitali ste me o razlozima neslaganja u vezi s prosvjetiteljstvom. Ako dobro shvaćam, ta kontroverza ne odnosi se na neosporno ideološku ulogu koju u povijesti zapadne moderne uvijek iznova igra selektivna primjena naših zapadnih mjerila egalitarnog i individualističkog univerzalizma. Ona su često služila, a i dalje služe, kao paravan za primjenu dvostrukih mjerila – i za licemjerno opravdavanje represivnih režima i za imperijalističko uništavanje i izrabljivanje stranih kultura. Spor se zapravo odnosi na ispravno filozofsko objašnjenje te činjenice. Moramo priznati da se svaka kritika licemjerno selektivne primjene univerzalističkih mjerila mora pozivati na mjerila tog istog univerzalizma. U mjeri u kojoj se diskurs moralnog univerzalizma provodi na pojmovnoj razini kantovskih argumenata, on je postao autorefleksivan: on samosvjesno shvaća da ne može kritizirati svoje vlastite nedostatke pozivajući se na svoja vlastita mjerila. Kant je nadišao povijesnu vrstu takozvanog "univerzalizma" koji je usmjeren na sebe samoga i ograničen na svoju fiksiranu perspektivu. Carl Schmitt je imao na umu taj politički "univerzalizam" koji je bio tipičan za drevna carstva. Za njih je vrijedilo da izvan njihovih granica žive samo barbari. Iz te krute perspektive, vlastita navodno racionalna mjerila primjenjivala su se na sve što je bilo strano, ne uzimajući u obzir perspektive samih stranaca. Za razliku od toga, kritiku mogu izdržati samo ona mjerila koja se može

opravdati iz zajedničke perspektive, razvijene u inkluzivnoj raspravi koja zahtijeva uzajamno prihvaćanje perspektive svih uključenih. To je diskurzivno-etička interpretacija univerzalizma koji je postao autorefleksivan i više ne asimilira drugoga u sebe. Ispravno shvaćen univerzalizam proistječe iz premise da je svatko stran svakome drugome – i želi to ostati!

Foucault me je 1982. pozvao da šest tjedana provedem na Collège de France. Prve večeri razgovarali smo o njemačkim filmovima: njegovi omiljeni režiseri bili su Werner Herzog i Hans-Jürgen Syberberg, dok sam ja govorio u korist Alexandera Klugea i Volkera Schlöndorffa. Poslije smo jedan drugome govorili o kurikulumima svojih studija filozofije, što je krenulo svojim posebnim tijekom. On se prisjećao kako su mu Lévi-Strauss i strukturalizam pomogli da se oslobodi Husserla i "tamnice transcendentalnoga subjekta". U vezi s njegovom diskurzivnom teorijom moći, upitao sam ga o implicitnim mjerilima na kojima se njegova kritika temelji. Rekao je samo: "Pričekajte treći svezak moje *Povijesti seksualnosti*." Već smo bili dogovorili datum za našu sljedeću raspravu o "Kantu i prosvjetiteljstvu". Uistinu me je šokiralo što je u međuvremenu umro. U slučaju Derride srećom sam preuzeo inicijativu na vrijeme da uspijemo razjasniti nesporazume između nas. Posjetio sam ga nekoliko puta u Parizu, a on mene jedanput u Frankfurtu. Sreli smo se i u New Yorku i ostali smo u telefonskom kontaktu – sve do samoga kraja. Zahvalan sam mu na srdačnom odnosu tih posljednjih godina. Ali kad je umro i Bourdieu, postao sam usamljen u Parizu. Koga da pozovem na ručak? Tim više me je veselilo zanimanje koje su pokazali moji mladi francuski kolege kada su me Jean-François Kervégan i Isabelle Aubert krajem prošle godine pozvali na zanimljivu konferenciju u Parizu.

— Vaša knjiga *Strukturna transformacija javnosti* iz 1962. položila je temelje za vaš filozofski ugled u Njemačkoj i inozemstvu. U kojoj mjeri ta knjiga, u kojoj pokušavate prevrednovati buržoasku ideologiju prosvjetiteljstva i ideal "javnosti", izražava distanciranje od ortodoksnog marksizma? Zahtijeva li to distanciranje da se odbaci projekt "ostvarenja filozofije" u korist refleksivne metode koja odbacuje svaku "poziciju koja se nadnosi nad" društvo?

Frankfurtski institut bio je antistaljinistički od samoga osnutka – a još i više nakon rata. Bilo je i drugih razloga zašto me ortodoksni marksizam nikad nije dovodio u iskušenje. Na primjer, nikada mi nije bila uvjerljiva središnja teorija političke ekonomije, teorija o višku vrijednosti, s obzirom na intervencije države blagostanja u ekonomiju. U mladosti sam dakako bio bliži ljevičarskom aktivizmu nego u kasnijim godinama. Ali i taj rani projekt "ostvarenja filozofije" koji spominjete bio je više idealistički i nadahnut mladim Marxom. *Strukturna transfomacija javnosti*, koja je bila moja postdoktorska disertacija pod mentorstvom Wolfganga Abendrotha, jedinoga marksista koji je držao katedru na nekom njemačkom sveučilištu, u najboljem slučaju pokazuje u smjeru socijaldemokracije. Ako hoćete, oduvijek sam bio parlamentarni socijalist – u tom smislu na mene su u mladim danima utjecali austrijski marksisti Karl Renner i Otto Bauer. Moj stav prema *Teoriji i praksi* nije se bitno promijenio od 1971., kad sam napisao uvod u novo izdanje te knjige. Akademske studije uvijek se pišu uz ogradu da je svako istraživanje oborivo. Tu se ulogu mora jasno odvojiti od drugih dviju uloga ljevičarskog intelektualca – od njegove uključenosti u političke rasprave u javnosti i od organiziranje zajedničkog političkog djelovanja. To razdvajanje uloga nužno je čak i kada intelektualac pokušava kombinirati sve tri uloge u jednoj osobi.

— Moglo bi se reći da je cilj vašeg filozofskog projekta, kojeg se u provizorno dovršenom obliku može pronaći u *Teoriji komunikacijskog djelovanja*, pronaći izlaz iz "bitke bogova" i iz vrijednosnog relativizma o kojemu je Max Weber govorio opisujući modernu. U kojoj mjeri je taj projekt povezan s novim razumijevanjem pojma "razum"? U kojoj su mjeri, po vašem mišljenju, današnje osude instrumentalnog razuma, budući da ponovno imaju odjeka, i dalje neadekvatne za svrhu izbjegavanja modernističkih slijepih ulica?

Weberova "borba bogova" ne može se razriješiti argumentima sve dok je ona pitanje natjecanja između "vrijednosti" i "identiteta". Jedna kultura unosi vrijednosti, u kojima prepoznaje sebe, u drukčiji prijelazni poredak nego što ih unose druge kulture. Isto vrijedi i za samopoimanje ljudi koje im gradi identitet. U oba slučaja se na egzistencijalna pitanja o dobrom ili uspješnom

životu može odgovoriti iz perspektive prvog lica. Ali rasprava o moralnom univerzalizmu tiče se pitanja pravde; a ta se pitanja u načelu mogu razriješiti kad su sve strane spremne prihvatiti gledište drugoga kako bi se sukob razriješio u podjednakom interesu svih strana.

Vaše pitanje o kritici instrumentalnoga – ja bih radije rekao funkcionalnoga – razuma malo je drukčije. Ono se danas postavlja, na primjer, u svjetlu financijskoga kapitalizma koji je podivljao i izvan je svake političke kontrole. Ukratko: iz dugoročne povijesne perspektive, s usponom kapitalističke ekonomije u društvu se pojavio zgrušani komad "druge prirode", naime ekonomski sustav koji regulira sam sebe poštujući isključivo logiku samoupotrebe kapitala usmjerene prema profitu. Marx je prepoznao taj rezultat društvene evolucije kao stvarni pokretač društvene modernizacije. Kao što znamo, budući da je taj pokretač oslobodio proizvodne snage, Marx je pozdravio tu činjenicu. No istodobno je istražio i osudio tendencije svojstvene kapitalizmu koje razaraju društvenu koheziju i rugaju se samopoimanju demokratski ustrojenih društava.

U drugoj polovini dvadesetog stoljeća takve tendencije bile su do neke mjere ukroćene sredstvima države blagostanja u zemljama OECD-a. Za razliku od toga, u našem, sve više međuzavisnom, ali i dalje nacionalno fragmentiranom svjetskom društvu, globalni financijski kapitalizam, koji je zaživio vlastitim životom, i dalje uglavnom izmiče političkom nadzoru. Iza demokratskih fasada, političke elite tehnokratski primjenjuju imperative tržišta, gotovo bez otpora. Zahvaćene u svojim nacionalnim perspektivama, one ni nemaju izbora. Stoga odlučuju odvojiti političke procese donošenja odluka od političkih javnih arena, koje su ionako presušile i infrastruktura im se urušava. Ta kolonijalizacija društava koja se raspadaju iznutra i zauzimaju desničarsko populistička stajališta jedna protiv drugih, neće se promijeniti sve dok nijedna politička snaga nema hrabrosti da za svoj cilj proglasi univerzaliziranje interesa preko nacionalnih granica, pa makar samo u Europi ili u eurozoni.

Neoliberalizam inzistira na racionalnosti odluke da se tržišni mehanizmi prepuste sami sebi. Vaše pitanje sada istražuje kako se "racionalnost" ili "razum" mora razumjeti ako nismo zadovoljni isključivim pozivanjem na modele racionalnog izbora ili funkcionalnu racionalnost samoodržavajućih sustava. Društvena teorija u klasičnom smislu razlikuje se od pojedinačnih struka društvenih znanosti ne samo po svojem odnosu prema cjelini nego i po svojim kritičkim težnjama. Stoga u Teoriji komunikacijskog djelovanja pokušavam objasniti osnovu za kritička mjerila koja su često skrivena u pseudonormativnim pretpostavkama. Moj je prijedlog da potražimo tragove komunikacijskog razuma ukorijenjenog u procesima komunikacije u samim društvenim praksama.

U svojem svakodnevnom rutinskom djelovanju, akteri uzajamno pretpostavljaju da djeluju odgovorno i da govore o istim predmetima. Prešutno pretpostavljaju da misle ono što kažu, da će održati obećanja koja su dali, da su tvrdnje koje izriču istinite, da su norme o kojima prešutno pretpostavljaju da su valjane doista opravdane itd., itd. Ta svakodnevna naivna komunikativna djelovanja funkcioniraju u prostoru razuma koji ostaje latentan u pozadini sve dok se recipročne tvrdnje o valjanosti prihvaćaju kao vjerodostojne. Ali tvrdnje o valjanosti koje su podložne kritici može se negirati bilo kada. A svako "ne" prekida te rutine; svaka kontradikcija mobilizira latentne razloge. "Komunikacijskim razumom" nazivam sposobnost društvenih aktera da djeluju u tom prostoru razuma uz kritičko propitivanje umjesto da tapkaju u mraku. Ta sposobnost manifestira se u tome da se kaže "ne", u glasnom protestu ili u tihom poništavanju pretpostavljenog konsenzusa. Osim toga, manifestira se i odbijanjem marginaliziranih i isključenih da slijede konvencije radi samih konvencija, pobunom protiv nepodnošljivih uvjeta ili prešutnim povlačenjem – bilo zbog cinizma ili zbog apatije. Svi društveni poreci i institucije uspostavljeni su na temelju razuma. Ne bismo se trudili ni odlaziti na sud kako bismo razriješili zamršene sukobe kad ne bismo očekivali više ili manje pravednu parnicu. Ne bismo sudjelovali u demokratskim izborima kad ne bismo pretpostavljali da se svaki glas "računa". To su očito idealističke, a često i protučinjenične pretpostavke, ali, iz perspektive sudionika, one su nužne. Danas vidimo što se događa u postdemokratskim uvjetima, kad se te pretpostavke očito pobijaju – sve je veća stopa izborne apstinencije. Ako društveni znanstvenik rekonstruira te nužne pretpostavke iz perspektive sudionika, moći će svoju kritiku, na primjer kritiku postdemokratskog stanja, utemeljiti na obliku razuma koji se pojavljuje u samim društvenim praksama.

— Sav vaš rad prožet je pokušajem da se filozofija de-transcendentalizira, tj. da se odbaci paradigma subjektivne svijesti o neupitnosti sebe i svojih sposobnosti. Predaja transcendentalnoga gledišta otkriva se u pojedinim temama, kao što je diskurs, intersubjektivnost i nužnost da se filozofiju kombinira s društvenim znanostima. Znači li to da je pojam "subjektiviteta" za vas izgubio svaku normativnu valjanost?

Promjenom paradigme s filozofije subjekta na filozofiju jezika dotaknuli ste važno pitanje. Još je Hegel bio svjestan simboličkog i povijesnog utjelovljenja razuma u formama "objektivnoga uma", na primjer u pravu, državi i društvu. Ali Hegel tada nakon svega ukida taj objektivni um u dematerijaliziranom mišljenju apsolutnog uma. Suprotno tome, J.Georg Hamann i Wilhelm von Humboldt, kao i mladohegelovci, tj. Feuerbach, Marx i Kierkegard, smatraju da se transcendentalna dostignuća ostvaruju samo u performativnim činovima subjekata sposobnih za govor i djelovanje i u društvenim i kulturnim strukturama njihovih životnih svjetova. Po njima, odvojeno od subjektivnog uma, ostao je još samo objektivni um, koji se materijalizira u komunikaciji, radu i interakciji, u strojevima i artefaktima, u življenju pojedinačnih životnih priča i u mreži socio-kulturnih oblika života. Ali u tom procesu razum ne gubi transcendentalnu moć spontanog projiciranja horizonata koji otkrivaju svijet. Ta "stvaralačka" moć imaginacije izražava se u svakoj hipotezi, u svakoj interpretaciji, u svakoj priči kojom potvrđujemo svoj identitet. U svakom činu postoji i element stvaranja.

U taj de-transcendentalizirani pojam razuma bili su uključeni pragmatizam i historicizam, kao i fenomenologija, filozofska antropologija i egzistencijalna filozofija. Osobno bih dao određenu prednost jeziku, komunikacijskom djelovanju i horizontu životnog svijeta (kao pozadinskom kontekstu svih procesa komunikacije). Mediji u kojima je utjelovljen razum, naime povijest, kultura i društvo, simbolički su strukturirani. Međutim, značenje simbola mora se dijeliti intersubjektivno. Ne postoji nikakav privatni jezik ni privatno značenje koje može razumjeti samo jedna osoba. No, ta prethodnost intersubjektivnosti ne znači da bi se – vratimo li se na vaše pitanje – subjektivitet do neke mjere apsorbirao u društvo. Subjektivni um otvara prostor u koji svatko ima povlašten pristup iz perspektive prvog lica. Taj isključivi pristup u evidenciju vlastitih iskustava, međutim, ne može poreći strukturnu korelaciju između subjektiviteta i intersubjektiviteta. Svaki dodatni korak u procesu socijalizacije osobe, kako ona odrasta, istodobno je i korak prema individuaciji i postajanju sobom samim. Samo eksternalizacijom, ulaženjem u društvene odnose možemo razviti unutarnjost svoje vlastite osobe. Samo koračanjem u skladu s komunikacijskim sprezanjem u društvenim mrežama produbljuje se subjektivitet "sebstva", tj. subjekta koji ulazi u odnose sa samim sobom.

— Osamdesetih godina ušli ste u raspravu s anglosaksonskom filozofijom, i na području političke filozofije (Rawls, Dworkin) i na području filozofije jezika (Searle, Putnam, Rorty, Brandom itd.). Kako biste opisali doprinos raznih anglosaksonskih škola mišljenja svjesnosti filozofije o samoj sebi i svojim ograničenjima?

U političkoj teoriji, u vezi s kojom spominjete imena Johna Rawlsa i Ronalda Dworkina, jaz između kontinentalne filozofije, koja prevladava u Francuskoj i Njemačkoj, i anglosaksonske filozofije, nikad nije bio tako izražen kao u filozofiji jezika i filozofiji znanosti – dvama glavnim područjima analitičke filozofije. Na svim tim poljima mnogo sam naučio iz svoje suradnje i prijateljstva s američkim kolegama koji su pripadali pragmatičkoj školi mišljenja u najširem smislu – prije svega, povezanost mentaliteta oporecivosti s ne-defetističkim shvaćanjem diskurzivnog razuma. Zasigurno je pomoglo to što smo se mogli pozivati na zajedničku tradiciju. Naime, preko Emersonovog transcendentalizma s početka devetnaestog stoljeća, američki je pragmatizam također ukorijenjen u njemačkim tradicijama – u Schilleru, u njemačkom idealizmu, u Goetheovom viđenju prirode itd. Ako općenito pitate o doprinosu Anglosaksonaca samorazumijevanju filozofije i nužnih ograničenja postmetafizičkog mišljenja, onda je nužno dalje diferencirati. Danas je i sama analitička filozofija duboko podijeljena.

Tvrda, scijentistička jezgra analitičke filozofije uvijek mi je bila strana. Ona se danas sastoji od kolega koji su preuzeli redukcionistički program ujedinjenih znanosti iz prve polovine dvadesetog stoljeća, pod ponešto drukčijim pretpostavkama, a filozofiju više ili manje smatraju pomoćnicom kognitivnih znanosti. Zastupnici onoga što bismo mogli nazvati "scijentizmom" u

biti vjeruju da samo tvrdnje na području fizike mogu biti istinite ili lažne i inzistiraju na paradoksalnom zahtjevu da sebe promatramo isključivo kroz opise koje nam pružaju prirodne znanosti. Ali, opisati sebe i prepoznati sebe nije isto: za decentriranje iluzornog samorazumijevanja potrebno je prepoznavanje na temelju drukčijeg, poboljšanog opisa. Scijentizam odbacuje autoreferencijalnost koja nužno mora biti prisutna u svakom slučaju pre-poznavanja. Istodobno, sam scijentizam performativno koristi tu autoreferencijalnost – hoću reći, pozivanje na nas kao socijalizirane subjekte, sposobne za govor i djelovanje, koji se uvijek nalaze u kontekstu svojih životnih svjetova. Scijentizam prihvaća pretpostavljenu scijentifikaciju filozofije odustajući od zadaće samorazumijevanja, koju je filozofija naslijedila od velikih svjetskih religija, doduše uz nakanu prosvjetiteljstva. Za razliku od toga, nakana razumijevanja nas samih isključivo na temelju onoga što smo naučili o objektivnom svijetu vodi do postvarujućeg opisa nečega u svijetu što poriče autoreferencijalnu primjenu u svrhu poboljšanja našeg "samo"-razumijevanja.

— U svjetlu sve većeg nepovjerenja u obećanja demokracije, i suočeni s onim što nazivate "kolonizacijom životnog svijeta" logikom tržišta, za što je filozofija još sposobna u tom smislu? Do koje je mjere filozofija i dalje s pravom dio emancipacijskog projekta prosvjetiteljstva?

Kao što sam rekao, filozofija, koja je usput rečeno u svojim platonskim izvorima činila svojevrstan religijski pogled na svijet, sličan konfucijanizmu, naslijedila je važnu, pa čak i presudnu zadaću samorazumijevanja, premda s nakanom da samorazumijevanje čovjeka prosvijetli na racionalan način, tj. na temelju poboljšanog znanja o svijetu, uključujući i nas kao nešto u ovom svijetu. Tu rečenicu htio bih proširiti u dva smjera.

Pod premisama postmetafizičkog mišljenja, filozofija danas, za razliku od mitova i religija, više nema moć da stvori svoj vlastiti svjetonazor – u smislu slike svijeta kao cjeline. Ona brodi između religije i prirodnih znanosti, društvenih i humanističkih znanosti, kulture i umjetnosti, kako bi učila i raspršivala iluzije. Ništa više, ali ni ništa manje od toga. Danas je filozofija parazitski pothvat koji se hrani stranim procesima učenja. Ali upravo u toj sekundarnoj ulozi refleksivne povezanosti s drugim, već postojećim oblicima objektivnoga uma, filozofija može uzeti u obzir sve što znamo ili mislimo da znamo. "Kritički" znači "s nakanom da prosvijetlimo". Ta osobita sposobnost vođenja prema decentriranom pogledu na svijet i na nas same, usput rečeno, stečena je u srednjovjekovnoj kršćanskoj filozofiji u dugotrajnim raspravama o "vjeri i znanju". Filozofija nas može prosvijetliti s obzirom na iluzorno samopoimanje tako što će nam osvijestiti značenje koje za nas ima porast količine znanja o svijetu. Na taj način, postmetafizičko mišljenje ovisno je o znanstvenom napretku i novim, kulturalno dostupnim gledištima na svijet, pri čemu ono samo ne postaje još jedna znanstvena disciplina, iako ostaje akademska djelatnost koja se obavlja u znanstvenom duhu. Filozofija se na sveučilištima uspostavila kao predmet, ali ona pripada znanstveno-ekspertnoj kulturi, a da pritom ne preuzima isključivo objektificirajuću perspektivu struke koju određuje usredotočenost na metodički ograničeno tematsko područje. S druge strane, filozofija, za razliku od religije, koja je ukorijenjena u kultu vjerskih zajednica, mora ispuniti zadaću racionalnog poboljšavanja samorazumijevanja čovječanstva isključivo putem argumenata kojima je, u skladu s njihovom formom, dopušteno polagati pravo na opću prihvaćenost, pravo koje se može oboriti.

Nadalje, funkciju samorazumijevanja smatram presudnom, jer je ona uvijek spregnuta s društveno integrativnom funkcijom. To je bio slučaj sve dok su religijski svjetonazori i metafizičke doktrine stabilizirali kolektivne identitete religijskih zajednica. No čak i nakon kraja "doba svjetonazorâ", pluralizirano i individualizirano samorazumijevanje građana zadržava integrativni element u modernim društvima. Nakon sekularizacije državne vlasti, religija više ne može zadovoljavati zahtjev legitimiranja političke vlasti. Ishod toga je da se breme integriranja građana pomiče s razine društvene na razinu političke integracije, a to znači: s religije na fundamentalne norme ustavne države, koje su ukorijenjene u zajedničkoj političkoj kulturi. Te ustavne norme, koje osiguravaju ostatak kolektivnog pozadinskog pristanka, izvlače svoju moć uvjeravanja iz uvijek iznova obnavljane filozofske argumentacije u racionalnoj pravnoj tradiciji i političkoj teoriji.

No, današnja sve glasnija pozivanja političara na "naše vrijednosti" zvuče sve ispraznije – već i brkanje "načela", kojima je potrebna barem neka vrsta opravdanja, s "vrijednostima", koje su više ili manje privlačne,

iritira me preko svake mjere. Vidimo kako naše političke institucije gube sve više svoje demokratske supstancije u tehnokratskom prilagođavanju imperativima globalnog tržišta. Naše kapitalističke demokracije urušit će se i postati tek paradne demokracije. Ti procesi pozivaju na znanstveno informirano prosvjetiteljstvo. Ali nijedna od relevantnih znanstvenih disciplina – ni ekonomija ni politička znanost ni sociologija – ne može sama pružiti to prosvjetljenje. Moramo obraditi raznolike doprinose tih disciplina u svjetlu kritičkog samorazumijevanja. Od Hegela i Marxa upravo je to zadaća kritičke društvene teorije, koju i dalje smatram jezgrom filozofskog diskursa moderne.

Prijevod: Goran Vujasinović

FOESSEL, MICHAËL

Socijalna filozofija i kritika:
Razgovor s Axelom Honnethom

FOESSEL, MICHAËL

Socijalna filozofija i kritika: Razgovor s Axelom Honnethom

MICHAËL FOESSEL: 1960-ih i 70-ih godina, sve do *Teorije komunikacijskog djelovanja* Jürgena Habermasa iz 1981., Frankfurtska kritička teorija davala je veliku važnost društvenoj teoriji. Kako biste definirali projekte društvene teorije koji su razrađeni i ostvareni tijekom desetljeća, posebno kod Theodora Adorna i Jürgena Habermasa? Ti su projekti, među ostalim, imali svrhu nadići odvojenost filozofije od društvenih znanosti. Jesu li uspjeli u tome?

AXEL HONNETH: Imate potpuno pravo. U tom je razdoblju jedna od osnovnih pretpostavki bila da cijeli projekt kritičke teorije treba utemeljiti na čvrstoj teoriji društva. No, prema mojem mišljenju, društvena teorija koja se pretpostavlja u tekstovima Theodora Adorna od početka je patila od zanemarivanja komunikacijskih procesa kojima akteri mogu ostvariti uzajamno razumijevanje normi koje vladaju njihovim interakcijama – njih sam htio pokazati u prvim poglavljima svoje knjige *Kritika moći*, koja je nedavno prevedena na francuski. Vjerujem da je taj "sociološki deficit" društvene teorije Frankfurtske škole preuzeo i Jürgen Habermas kad se nadahnuo normativističkom tradicijom Émilea Durkheima i Talcotta Parsonsa kako bi izgradio svoju vlastitu teoriju društva. I dalje mislim da je *Teorija komunikacijskog djelovanja*, unatoč svojim ograničenjima i pogreškama, pokušaj koji najviše obećava od svih onih koji teže utemeljenju društvene teorije koja bi mogla zadovoljiti ambicije kritičke teorije. Tu se knjigu danas nezasluženo podcjenjuje, a trebalo bi je smatrati prilogom društvenoj teoriji koji je važan poput onih Émilea Durkheima, Maxa Webera i Talcotta Parsonsa.

— ***Kritika moći*, koju ste upravo spomenuli i koja je vaša prva knjiga, objavljena je 1985. Uklopila se u kontekst rasprava o društvenoj teoriji koje su već bile veoma važne za one koji su zastupali kritičku teoriju. Vi ste potom razvili svoju teoriju priznanja, u godinama kad je društvena teorija počela gubiti privlačnost. Biste li se načas vratili u taj novi kontekst i u stanje rasprava o društvenoj teoriji krajem 1980-ih i početkom 90-ih?**

Zapravo, nedugo nakon objavljivanja moje *Kritike moći* zanimanje za društvenu teoriju počelo je jenjati u novom naraštaju kritičkih teoretičara – uz iznimku Nancy Fraser, a možda i Jeana Cohena i Andrewa Ara-

toa, koji su još pisali svoje važno djelo o civilnom društvu (*Civilno društvo i politička teorija,* 1992.). Objašnjenje polaganog nestanka društvene teorije iz krajolika kritičke teorije nedvojbeno ima veze sa sve jačom svjesnošću o nužnosti da se ponudi pouzdaniji i čvršći normativni temelj za njezine kritičke nakane. Rastuće zanimanje za normativne temelje kritike, koje prije svega poprima oblik uključivanja određenih elemenata teorije pravednosti Johna Rawlsa, potaknulo nas je na to da ponovno propitamo uvjerenje prema kojemu je zadaća teorije društva da utemelji kritičku teoriju. Ono što podrazumijevam pod teorijom društva, naime analizu onoga što objašnjava društvenu integraciju na određenom povijesnom stupnju, tako je zamijenjeno normativnim načelima koja bi mogla zadovoljiti mjerila kritike društva. "Istočni grijeh" tog mladog naraštaja kritičkih teoretičara bila je vjera da više nije potrebno proučavati način na koji je ono što Rawls naziva "baznom strukturom" društva organizirano putem institucijskih mehanizama; odatle i nestanak potrebe za teorijom društva koja bi razvila sustavnu analizu strukturnih promjena kapitalističkog društva. Kad sam napisao *Borbu za priznanje* (1992.), namjeravao sam se boriti protiv te tendencije prisvajajući elemente društvene teorije koje je zastupao Hegel – Hegel, koji je daleko bolji "sociolog" od Kanta, kojim se nadahnjuje taj normativistički zaokret.

— Kako opisati specifičnost društvene teorije razrađene u *Borbi za priznanje*? Bi li se moglo reći da je jedan od ciljeva te knjige bio razraditi novu vrstu teorije društva, različitu od društvenih teorija sociologâ poput Talcotta Parsonsa i Anthonyja Giddensa, kao i teorija filozofa kao što su Theodor Adorno i Jürgen Habermas?

Kad sam radio na *Borbi za priznanje*, mislim da se nisam pozivao na sociološka djela koja spominjete kao na alternative onome čemu sam težio, nego sam zapravo, služeći se hegelovskom idejom u borbi za priznanje, želio izgraditi društvenu teoriju nove vrste, koja bi mogla iznova ponuditi temelj kritičke teorije, i to na nov način. Kako bih ostvario taj cilj, morao sam ponoviti središnju tezu sociološke tradicije koju nazivamo normativističkom, tradicije Durkheima, Parsonsa i Habermasa, koju su sva trojica zastupali, naime da je društvena integracija moguća samo pod uvjetom da se postigne konsenzus o zajedničkim normama. Ono što sam morao dodati toj već čvrsto uspostavljenoj tradiciji sastojalo se od dvaju elemenata koji su proistjecali iz društvene teorije koja je implicitno prikazana kod Hegela. Prvo sam morao razumjeti društvenu integraciju, ne samo kao činjenicu ostvarenja konsenzusa o regulatornim normama nego i kao proces tijekom kojega subjekti dolaze do toga da svi zajedno prihvate normativni statut koji od svakoga od njih zahtijeva ograničenje svoje vlastite slobode. U tom smislu, društvena integracija uvijek se sastoji od činjenice uspostavljanja zajedničkog duha zahvaljujući kojemu sudionici u interakcijama mogu jedan drugoga smatrati su-utemeljiteljem načina kako treba razumjeti norme koje reguliraju sferu u kojoj oni međudjeluju. Drugi element koji sam morao dodati, i to važniji, odnosi se na činjenicu da je proces društvene integracije uvijek nužno predmet spora između različitih društvenih skupina, u mjeri u kojoj one uvijek ukazuju na nova razumijevanja načina na koji se te norme može bolje protumačiti, u skladu s njihovim novim potrebama, željama i interesima. Moglo bi se reći da nema društvene integracije bez sukoba, jer postoji trajna borba za sheme društvenog priznanja koje podupiru društvenu integraciju. Kad bih svoje nakane morao formulirati jednom rečenicom, rekao bih da sam želio upotrijebiti hegelovske teme kako bih razradio društvenu teoriju u kojoj se proces integracije prikazuje kao prožet sukobima, takav da kategorija "sukoba" postaje fundamentalna kategorija društvene ontologije.

Što se tiče metodološke strategije koju sam primijenio u *Borbi za priznanje* kako bih identificirao glavne vrste društvenih okvira priznanja, nedvojbeno bi se moglo reći da sam prihvatio pristup koji je uključio veberovske "idealne tipove" i Rawlsovu "promišljenu ravnotežu": putem dijaloga između naših normativnih intuicija, rezultata empirijskih istraživanja i povijesnih istraživanja želio sam ocrtati tri okvira uzajamnog priznanja o kojima mislim da su blisko povezana s razvojem autonomije ili osobnog identiteta. Glavna mana tog pristupa bila je u tome što se nije moglo uistinu odrediti imaju li okviri priznanja povijesni ili antropološki status, niti kako bi ih točno trebalo shvatiti, pridonose li oblikovanju identiteta ili pak specifičnim oblicima slobode. Te problematične posljedice, međutim, ne oduzimaju relevantnost potezu kojim se ti oblici priznanja identificiraju putem uspostavljanja odnosa između, s jedne strane, normativnih intuicija utemeljenih na mo-

ralnim uvjerenjima, a s druge strane, rezultata empirijskih istraživanja znanstvenih disciplina prikladnih u ovom kontekstu. Taj proces uvijek smatram relevantnim kada se radi o gradnji društvene teorije i u *Pravu na slobodu* iz 2011. nastavio sam rad na njoj, označivši je pojmom "normativne rekonstrukcije".

— Vaša teorija priznanja primjenjivala se u empirijskim istraživanjima u raznim društvenim znanostima, i to mnogo šire nego samo u interdisciplinarnim istraživanjima koja ste promicali kao direktor Instituta za društvena istraživanja u Frankfurtu. Kako biste opisali prirodu, oblike i važnost tih raznih empirijskih primjena vaše teorije priznanja?

Na početku se ideju trajne borbe za priznanje koristilo na više načina u empirijskim istraživanjima, mikrostudijama psihičkih posljedica uskraćivanja priznanja u istraživanjima o ponašanju skupina izloženih asimetričnim oblicima priznanja, uz analizu onoga što se shvaća kao relevantno u legitimnim oblicima uzajamnog priznanja (na primjer u sferi rada). Koristan, premda djelomičan pogled na to kakva se empirijska istraživanja može provoditi polazeći od paradigme priznanja nudi zbornik Shanea O'Neilla i Nicholasa Smitha. Uvijek sam želio i nadao se da društvena teorija usmjerena na sukobe i borbe koje se odnose na legitimne oblike društvenog priznanja može nadahnuti brojna empirijska istraživanja, jer mi se uvijek činilo da ona nudi značajno objašnjenje društvenih pokreta, društvene devijantnosti, društvene patnje, pa čak i antidemokratskih političkih reakcija. Mi smo zapravo naučili povjesničare u kojem trenutku kolektivni osjećaji uskraćivanja poštovanja ili priznanja mogu prouzročiti važne društvene događaje – pomislimo na nacistički pokret u Njemačkoj, na današnje izborno ponašanje bijele radničke klase u Sjedinjenim Državama ili, da uzmemo pozitivniji primjer, pokret građanskih prava u toj istoj zemlji prije pedesetak godina. Sve to trebalo bi biti ohrabrenje za empirijska istraživanja na području društvenih znanosti, u vezi s dinamikom borbe za priznanje na razinama ponašanja i pojedinca i zajednice.

— U nekom smislu, jasnije je da *Pravo na slobodu* pripada žanru "društvene teorije" nego *Borba za priznanje*. Koje su glavne značajke one vrste društvene teorije koja se predlaže u toj knjizi? Koji su kontinuiteti, a koje su inovacije s obzirom na *Borbu za priznanje*?

O, to je široko pitanje na koje mi je teško odgovoriti u nekoliko rečenica. Prvo treba reći da sam se nedvojbeno prije svega usmjerio prema zrelom Hegelu, onom iz *Principa filozofije prava*, a da pritom ne ostavim po strani njegovo početno inzistiranje na uzajamnom priznanju. To novo usmjerenje dovelo je do dviju transformacija u strukturi moje društvene teorije. Prvo, sada mnogo jasnije vidim da se uzajamno priznanje uvijek institucionalizira u stabiliziranim okvirima ponašanja i kažnjavanja. Čak bi se moglo reći da je velik broj naših najvažnijih institucija zapravo institucionalizacija osobitih načina na koje priznajemo jedni druge – na simetričan ili nesimetričan, jednak ili nejednak način. Tu prvu transformaciju pratila je i druga, koja se odnosi na činjenicu da je uzajamno priznanje uvijek u odnosu s normativnim statusom koji jedni drugima pridajemo, ili jednostavnije rečeno, da je ono uvijek u odnosu s vrstom slobode koju pridajemo jedni drugima. U mojim prethodnim radovima o priznanju, kao što sam već spomenuo, vladala je određena neodlučnost što se tiče prirode onoga što se priznaje kod drugoga kad mu se priznanje odaje: je li to vrsta osobnog identiteta ili vrsta slobode? Ta dvosmislenost je nestala jer otkad sam se odlučnije okrenuo prema *Principima filozofije prava*, bilo mi je jasnije da ono što je u igri kod priznanja – podrazumijevajući pod priznanjem praktični mehanizam kojim uključujemo jedni druge u društvo – jest pripisivanje jedne vrste slobode drugome. Te dvije transformacije dovele su me do zanimljivog zaključka, naime da postoji toliko oblika priznanja u društvenom poretku koliko ima institucija u okrilju kojih sebi dodjeljujemo specifične oblike individualne slobode. U predavanju o *Pravu na slobodu* konstatirat će se da me je taj zaključak prisilio da razlikujem pet oblika priznanja umjesto početna tri: priznanje pravnog poštovanja, moralnog poštovanja i triju oblika priznanja koje se dodjeljuje na različite načine u institucijama "etičnosti": priznanje osobnih odnosa, ekonomije posredovane tržištem i priznanje demokratske sfere. Ta složenija diferencijacija isto tako mi je omogućila da nadiđem poteškoću na koju sam naišao u svojim ranijim djelima, naime da ne razlikujem dovoljno pravni od moralnog aspekta, a to je nužna distinkcija ako želimo objasniti činjenicu da kao kompetentni čla-

novi svojeg društva svakodnevno, rutinski, razlikujemo svoja djela prema pravnim osobama od onih koja činimo prema moralnim osobama: u prvom slučaju, drugoga možemo smatrati strateškim akterom čije su osobne motivacije nevažne; u drugom slučaju obvezni smo smatrati ga nekim čije su nakane i osobne refleksije nama važne. Dakle, vidimo da je preusmjerenje prema *Principima filozofije prava* dovelo do velikog broja arhitektonskih promjena u mojoj društvenoj teoriji. Ali metodologija koja mi je omogućila da identificiram tih pet različitih oblika priznanja gotovo je jednaka onoj koja je bila na djelu u *Borbi za priznanje*, metodologija dijaloga između široko prihvaćenih normativnih intuicija i empirijskih rezultata koji potječu od raznih vrsta istraživanja. U *Pravu na slobodu* uglavnom sam se usredotočio na povijest pojmova, na povijesnu sociologiju, i dodao sam, kao izvor koji može doprinijeti "idealizaciji" empirijskih rezultata, književne tekstove prožete visokom senzibilnošću za neprimjetne promjene načinâ na koje se odnosimo jedni prema drugima. Smatram da je taj potez jedan od najboljih načina da se nadiđe raskol između filozofije i sociologije kako bi se razradila normativna teorija društva kojoj bi se mogla priznati valjanost. Taj potez sastoji se u tome da se pođe od zajedničkih intuicija koje se odnose na norme koje vladaju našim društvenim svijetom, zatim se te intuicije usporedi s empirijskim rezultatima različitih područja istraživanja koja su relevantna za razmatrano pitanje, te da se tim dijalogom između tih dviju vrsta znanja dođe do novih i preciznih ideja o tome kako se konstituira naš društveni svijet.

— **Sedamdesete godine prošlog stoljeća danas se doimaju poput zlatnog doba društvene teorije, i to ne samo kad je riječ o internim raspravama o frankfurtskoj kritičkoj teoriji. U kontekstu polariziranom raspravom s marksizmom i strukturalizmom, pojavile su se razne relevantne publikacije, različitih autora, kao što su Cornelius Castoriadis, Anthony Giddens, Niklas Luhmann ili Jürgen Habermas. U usporedbi s tim, može se govoriti o opadanju zanimanja za društvenu teoriju. Treba li u tome vidjeti posljedicu promjena paradigmi (koje su dovele do svojevrsne diskvalifikacije ideje društvene teorije) ili institucijskih transformacija (posebno superspecijalizacija u filozofiji i u društvenim znanostima)? Ili to treba objasniti osvješćivanjem da epistemološki problemi utječu na sam projekt društvene teorije i dovode u pitanje njegovu relevantnost?**

Posve se slažem s vašom opservacijom: zanimanje za društvenu teoriju kao da je danas nestalo bez traga. Nema dvojbe da postoji mnogo razloga za taj spektakularan, ali i štetan gubitak zanimanja, a neki su očitiji od drugih. Jedan od tih razloga nedvojbeno je rastuća specijalizacija unutar filozofije i sociologije. Filozofija se odvojila od svakog poimanja društva i specijalizirala se za proučavanje jezika, ili pak "uma", ili unutarnje konstitucije "normativnosti". Što se tiče sociologije, ona je prorijedila svoje promišljanje društva i prije svega se usredotočila na kvantitativna istraživanja pravilnosti (ili nepravilnosti) društvenog ponašanja. Ako usporedimo stanje stvari sa situacijom od prije pedesetak ili stotinu godina, oči nam bode nesklad: Max Weber, Ferdinand Tönnies, Claude Lévi-Strauss, Jean Piaget, Jürgen Habermas, svi su počeli kao filozofi ili s filozofskim interesima, a potom su svoja filozofska istraživanja preveli u pitanja na koja bi se moglo odgovoriti sociološkim, antropološkim ili psihološkim istraživanjima, ali nikada nisu gubili iz vida svoje početne filozofske interese. Danas bi bilo teško naći mnogo sociologa čije početno "pitanje" ili "problematika" ima filozofski izvor. Pravilo je zapravo poći od unaprijed definiranih problema unutar svoje struke a da se pritom ne teži tome da ih se poveže s općenitijim pitanjima, kao što su "Tko smo mi?" ili "U kakvom društvu živimo?" Osim tog prvog eksplikativnog činitelja, tj. rastuće specijalizacije u tim dvjema disciplinama koje se osobito bave društvenom teorijom, moglo bi se bez dvojbe identificirati i dublji problem, koji bi se moglo nazvati "epistemološkim": čini se da je sve teže razumjeti kako filozofska "građa" – misao, moral, norme – "proizvodi" društveno, i da proučavanje te građe zahtijeva da se pozabavimo analizom mehanizama društvene proizvodnje. Drukčije rečeno, što je veći jaz koji razdvaja transcendentalno od empirijskoga u našim analizama svijeta, to su veće teškoće u gradnji mostova između filozofije i sociologije. U nekom smislu, radi se o jednoj od posljedica prevlasti kantovstva u suvremenoj filozofiji, što je igralo ulogu u nestanku napora da se uspostavi teorija društva s filozofskim sadržajem. Čak i Durkheim, koji je počeo s nedvojbeno kantovskim problemima, morao je postati hegelovac, premda zacijelo ne namjerno, kako bi mogao odgovoriti na

pitanja koja je sebi postavio (kako empirijski razumjeti funkcioniranje obveza?) razvijajući svoju teoriju društva.

— **Može li se svladati prepreke s kojima se danas suočavaju projekti društvene teorije? Kako bi filozofija i sociologija mogle imati koristi od obnove društvene teorije? Drugim riječima, zadovoljava li društvena teorija neku potrebu i kakva joj je budućnost?**

Mislim da je nesporno da društvena teorija zadovoljava neku potrebu. To ne vrijedi samo za kritičku teoriju u svim njezinim varijantama, jer je manjak društvene teorije posebno štetan, kao što se može konstatirati čitanjem površne povijesne dijagnostike koja je danas u modi, ili neobičnih pokušaja kojima se hoće poststrukturalizam povezati s idealističkim i nesituiranim etikama (na primjer, u novijim spisima Judith Butler). Dobro utemeljena društvena teorija, čiji posljednji primjer je, kako mi se čini, *Teorija komunikacijskog djelovanja* Jürgena Habermasa, pomogla bi nam da se riješimo onih lažnih razvoja kritičke teorije u kojima se brze ili slučajne opservacije ishitreno i lažno generaliziraju, tako da se normativni deficit teorija popunjava pozajmicama iz spekulativne etike. Šire govoreći, društvena teorija zadovoljava jednu potrebu u filozofiji i u društvenim znanostima. Posebno mislim da bi etika i moralna filozofija bile bolje kad bi počele proučavati način na koji norme djeluju u društvu, a to se može ostvariti samo na temelju čvrste društvene teorije. Isto tako mislim da bi određene pod-discipline društvenih znanosti imale velike koristi od teorije koja bi im pomogla da bolje razumiju gdje je "predmet" istraživanja smješten u okrilju raznih procesa društvene reprodukcije. Vjerujem da je danas nemoguće ne inzistirati na potrebi za društvenom teorijom, s obzirom na to da su društveni izvori naših načina mišljenja, argumentiranja i moralnog razmatranja tako očiti. Općenitije govoreći, na temelju društvene teorije koja nas može informirati o sastavu i funkcioniranju "bazne strukture" naših društava moguće je na relevantan način postavljati najvažnija pitanja našeg vremena.

Prijevod: Goran Vujasinović

23

FOESSEL, MICHAËL

Socijalna filozofija i kritika: Razgovor s Axelom Honnethom

UP&UNDERGROUND
Listopad 2023.

HARTLE, JOHAN F.

Konteksti suradnje kritičke teorije: Razgovor s Oskarom Negtom

HARTLE, JOHAN F.

Konteksti suradnje kritičke teorije: Razgovor s Oskarom Negtom

JOHAN F. HARTLE: Želio bih razgovarati o mogućnostima kritičke teorije koju u svojem kolektivnom projektu razvijate vi i Alexander Kluge. Zamolio bih vas radi toga da rekonstruirate nekoliko točaka iz svoje biografije. Počnimo time da skicirate svoj put u Institut za socijalno istraživanje u Frankfurtu, a potom na koji je način započeo vaš rad povezan s mišljenjem Frankfurtske škole.*

OSKAR NEGT: Sada radim na drugom svesku svoje biografije, a središnju ulogu u tome igra pitanje zbog čega sam odustao od planova da studiram u Göttingenu i umjesto toga se latio filozofije i sociologije. Te dvije discipline povezujem s normativnom stranom važenja normi s jedne strane, i njihove geneze ili razvojnih uvjeta s druge. Činjenica da student može istodobno studirati filozofiju i sociologiju bila je presudna za moju odluku da odem u Frankfurt. Odlazak iz Göttingena nije mi bio lak jer sam bio zadovoljan predavanjima koja sam ondje pohađao na pravnom fakultetu; Göttingen je u to vrijeme imao jedan od najboljih pravnih fakulteta na svijetu, s Bockelmannom, koji je predavao krivično pravo, i mnogim drugim renomiranim profesorima. Ali jednog dana me prijatelj pitao: iz čega ćeš tu točno diplomirati? Rekao sam, to je lako: studiram pravo i faktički sam upisan na pravni fakultet. Obrnuto, reče on, ti ne studiraš pravo nego pravnu filozofiju. To je nešto sasvim drukčije. Dva-tri tjedna razmišljao sam o tome i rekao: u pravu je. Ne studiram da bih postao tutor koji samo diskutira pojedinačne slučajeve. Studiram pravnu filozofiju. Moj san o obrazovanju ne ispunjava pravo. Povrh toga, Frankfurt se već bavio pitanjima kao što je sindikalni pokret. U tom je gradu naprosto bilo toliko toga što sam htio. Povezanost između radničkog pokreta i kritičke teorije tu je bila realnost jer je velik dio trusta mozgova IG Metalla obuhvaćao i ljude koji su studirali u Frankfurtu.

— Među predstavnicima kritičke teorije koji su u decenijima nakon toga zauzimali akademske pozicije vi ste vjerojatno jedini koji je imao snažan odnos s radničkim pokretom.

Točno. Ali zašto je tako? Još jednom, to je povezano s tradicijom moje porodice. Otac mi je bio član SPDa (Socijaldemokratske partije Njemačke) još od radničkih i socijalnih vijeća. Stalno me je izazivao. Imao je komentar praktički o svakom pokretu SPDa, na primjer o Godesberškom programu. Bilo mi je prirodno da prijatelje u Frankfurtu nađem među sindikalcima.

— Kako ste to doživjeli na Goetheovom univerzitetu u Frankfurtu i u institutu? Koliku su tu prevagu imale tradicije radničkog pokreta? Jeste li ih mogli iznova otkrivati s Adornom i Horkheimerom?

Stavovi u Institutu nisu bili neprijateljski spram sindikatā, ali postojao je stav da se socijalnom pokretu pripada, da se u tradiciji radničkog pokreta sudjeluje više na ideacijski način. Nije bilo ikakvih neposredno političkih projekata koji bi povezivali Frankfurtsku školu i radnički pokret.

— Možete li nešto reći o svojoj poziciji u tamošnjem akademskom programu i svojem odnosu s Adornom, Horkheimerom i Habermasom. Kako ste dospjeli u taj postav?

Znate, toliko se toga zasnivalo na faktorima koje nisam u stanju podrobno opisati. Međutim, bila su dva iskustva s Adornom koja su odredila moju buduću putanju. Bio sam marljiv student ali nisam sudjelovao u seminarima. Nisam držao izlaganja sve dok nisam došao do točke kada sam rekao sebi: moram nekako pokazati zahvalnost koristeći sve što sam akumulirao. Prihvatio sam da za svoju godinu napišem protokol za predavanje o jednom vrlo teškom Kantovom tekstu, o njegovom "transcendentalnom shematizmu". Probio sam se do konteksta tog mračnog poglavlja i održao izlaganje. Adorno je bio van sebe od zadovoljstva tim protokolom, kimao je glavom na svaku drugu rečenicu i na kraju seminara mi prišao, rekavši: Ovo je primjer kako napisati uspješan protokol. Protokoli su u filozofiji igrali mnogo veću ulogu nego izvještaji, jer su pokazivali je li čovjek razumio tekst.

Drugi moment bio je u starom institutu s druge strane ulice u Senckenbergu. Ondje sam održao predavanje o Marxu. Prije iznošenja provjerio ga je Adornov asistent. Taj asistent bio je Habermas. To mi je bio prvi susret s njim. Vratio mi je taj jako dugačak tekst – koji se, usput rečeno, pojavio u hiljadama primjeraka – s bilješkom da se Adorno slaže da ponudimo više takvih predavanja o Marxu. Poanta te priče je to da sam dobio osjećaj da sam zaista u skladu s mišlju Frankfurtske škole. Tada je počela potpuno nova faza mojih studija.

Jednog dana kasnije Habermas mi je došao i rekao: Želite li postati asistent? U to vrijeme, kad su Adorno i Horkheimer dijelili jednog asistenta, Hermanna Schweppenhäusera, nije se nudilo mnogo asistentskih mjesta kao decenij kasnije. S Habermasom, kojem mnogo dugujem, razvila se veoma specifična vrst suradnje. Trebao sam napisati habilitaciju o Fichteu, ali do nje, prirodno, nikad nije došlo. Pa ipak, razvila su se suradnička prijateljstva.

— Tada ste se upoznali i s Klugeom. Kad je to bilo, otprilike? I kako je došlo do tog susreta? Predstavljali ste dva različita konteksta.

Iz razloga koji mi nisu sasvim jasni, dok sam bio u Frankfurtu postao sam neka vrst autoriteta. Drugim riječima, bio sam u kontaktu sa svakom skupinom. Godine 1970. organizirao sam u Judicumu u Frankfurtu kolokvij o filozofiji prava. Prisustvovali su svi oni ljudi koji su bili politički angažirani, poput Cohn-Bendita i Joschke Fischera, ali su bili pomalo neorganizirani. I tu vidjeh nekoga tko je sjedio sasvim straga i marljivo bilježio. Jednog dana mi je prišao i rekao: Smijem li se predstaviti? Ja sam Alexander Kluge. Rekao sam: poznajem vas. Vi ste Adornov prijatelj. Iznenađuje me što imate osjećaj da možete nešto naučiti od mene. Na to smo se dogovorili da se sastanemo uz večeru i tu počinje naše poznanstvo.

— Znači li to da u vašoj intelektualnoj socijalizaciji i razvoju '68. nema zajedničkih iskustava s Klugeom? Klugea ste prvi put susreli dvije godine kasnije?

Tako je. Ali 1968. je za nas odigrala veliku ulogu jer se projekt knjige na kojem smo kolektivno radili zasnivao na ideji knjige o specifičnim formama javnosti '68. koji sam izvorno bio predložio List Verlagu. Pitao sam Klugea bi li mogao zamisliti da sa mnom napiše tu knjigu. Stjecajem okolnosti bio sam u teškoj situaciji jer sam već bio primio 2.000 maraka za knjigu, što je tada bio ludo velik iznos, koji bih morao vratiti kad knjigu ne bih objavio kod Lista. A Kluge je odgovorio da knjigu ne bi volio objaviti kod Lista nego kod Suhrkampa. Do odluke da napišemo tu knjigu došlo je možda dva tjedna nakon našeg prvog susreta.

— U tom smislu '68. je bila preliminarna studija knjige *Öffentlichkeit und Erfahrung* (1972) [Javnost i iskustvo, na engleskome objavljena 1993.], ali iskustvo '68. bilo je zasebno? Vi ste imali svoje iskustvo '68., a Kluge svoje?

Linije su bile prilično različite. Kluge je tada već bio u Frankfurtu. Ja sam došao iz Heidelberga, ako hoćete iz političke dijaspore, što je usput dovelo do toga da sam morao držati govore češće nego ikad ranije u životu. Habermas je zasigurno neprestano govorio, a imao je i posebnu strategiju za javne govore. Kad bismo debatirali cijele noći, uvijek je bio riješen podržavati moje argumente, čak i kad bi bili slabi, kako ne bi izgubio sugovornika. Drugim riječima, obzirom na aktivnosti koje su se razvijale u Frankfurtu, bila je to vrlo intenzivna, ali potpuno apolitična situacija.

Događaji tog vremena nisu u početku dovodili u pitanje moju političku socijalizaciju u tom smislu. Za mene nije nikad bila dovedena u pitanje niti tradicija radničkog pokreta. Upravo suprotno, nedugo prije '68. bio sam pomoćni predavač u Saveznoj sindikalnoj školi u Oberurselu. Nekoliko sindikalaca tražilo je unutar SDSa [Socijalističkog saveza studenata Njemačke] zamjenika voditelja Škole. Knjižar Josef Lang pitao me je osjećam li se sposoban za posao asistenta ondje. Ali to je trajalo više od godinu dana i obuhvaćalo je mnogo više od asistentskog posla jer je direktor, Herbert Tulatz, bio na nekoliko godina otišao da organizira sindikate u Africi. To je značilo da je moj odnos sa sindikatima prethodio svemu tome. Kako ste na početku već sugerirali, to je značilo i da sam bio jedini koji je imao intenzivan, konkretan odnos s radničkim pokretom. U to su vrijeme sindikati za mene predstavljali radnički pokret.

— U to je vrijeme postojao intelektualni i politički sukob s Habermasom. Uredili ste knjigu Die Linke antwortet Jürgen Habermas [*Ljevica odgovara Jürgenu Habermasu*] (1969.). Koje su okolnosti dovele do toga? Kako na to gledate iz današnje perspektive?

To je relativno kompliciran tok događaja. Namjera mi je bila da maknem Habermasa s vatrene linije koju je započeo svojim pojmom "ljevičarskog fašizma", koji je sam primijenio na studentski pokret. S njim sam razgovarao o tome da uređujem tu knjigu. Htio je napisati pogovor. Ali knjiga se sve više razvijala u polemiku protiv Habermasa i već je otišla tako daleko da više nije bilo povratka. Nakon dvadeset godina ispričao sam se iz mnoštva razloga, od kojih je jedan činjenica da u međuvremenu neki od autora priloga više nisu bili ljevičari nego su prešli na desnicu. Neovisno o teorijskim pomacima, moje prijateljstvo s Habermasom ostalo je čvrsto. Usput, u ono vrijeme bilo je moguće da redovni profesor otpusti asistenta bez daljnjih objašnjenja. Ali Habermas to nije učinio. I dalje vjerujem da je uvijek znao da putanje našeg znanstvenog rada nikad nisu bile jako kompatibilne.

— Gdje biste onda locirali razlike?

On i ja razgovarali smo o tome: Habermas zauzima ljevičarsku poziciju u kojoj se nigdje uopće ne pojavljuje radnički pokret.

Rad i socijalistička politika

— Zadržimo se još malo na Habermasu. Objavio je 1968. svoj paradigmatični ogled o distinkciji između rada i politike, "Rad i interakcija". Vaši napori s Klugeom da pojam javnosti ponovo dovedete u odnos s pojmom proizvodnje, drugim riječima, s pojmovima rada i iskustva koji pripadaju životu proizvodnje, jesu pokušaj da se održi čvrsta povezanost tih dviju sastavnica. To je također i vaš odgovor Habermasu. Budući da "živi rad" ostaje ključan pojam kroz sav vaš teorijski rad, možda biste mogli reći malo više o putanjama koje su proizašle iz te drukčije interpretacije pojma rada.

Naravno. Habermas mi je dao svoj ogled o "Radu i interakciji". "Što mislite o njemu?", pitao je. (Obraćali smo se jedan drugome formalnim Sie, što je bila dobra forma zaštite za tako dugoročno suradničko prijateljstvo.) Rekao sam da predstavljamo izrazito različite misaone linije a da je naš odnos ipak ostao trajan. Isprazniti pojam rada od interakcije i komunikacije znači politički odustati od njega. Čak je i način kako formiramo svoje pojmove potpuno različit. Iznenada sam dobio dojam da je, kad Habermas govori o nečemu "proleterskom", to više estetska kategorija. Za mene je "proletersko" bilo tijesno povezano s pričom o porijeklu, naime mojom vlastitom poviješću. U formiranje kategorija uvijek je uključena i priča o vlastitom životu. To važi i za Habermasovu životnu priču srednje klase.

— U tom kontekstu, kako ste se konceptualno uspjeli povezati s Klugeom? Imali ste to iskustvo

s Habermasom. Došlo je do stanovitog razlaza s Habermasom i onda su se dvije linije počele sve više razlikovati. Rekli ste da ste htjeli pisati iz perspektive svojeg političkog iskustva '68., kao i javnih sfera '68., a onda, posve iznenada, dogovorom s Klugeom pišete knjigu skupa s njim. Vaša teorijska pobuda i interes bili su jasno vidljivi – ojačati pojmove "živog rada" i "proletera", kako politički tako i sociologijski, kako bi se shvatilo javnost kao kontekst proizvodnje uključen u formaciju načinā života. Kako se Kluge uključuje? Što su bile sinergije koje su se iznenada pojavile u prvim razgovorima s njim?

Kad sam to izložio Klugeu, isprva ga je fascinirala raznovrsnost u mojem pojmu rada. Rad nije samo najamni rad. To znači da bogata sredstva izražavanja rada valja imenovati želimo li razmatrati kontekst života. Brzo smo se udaljili od diskurzivnog mišljenja koje je zamislio Habermas. Nismo htjeli diskurs nego književne aktivnosti, u smislu vlastitog opredmećenja kao subjekta, kao i prepoznavanja ljudi u njihovim predmetima. To se uvelike zasnivalo na Marxovim *Pariškim rukopisima*, uzimajući u obzir i postvarenje kao i ideju da "oblikovanje pet osjetila jest rad cijele povijesti svijeta sve do sada".

— **To je ujedno i citat koji izričito komentirate u Geschichte und Eigensinn (1981) [*Povijest i tvrdoglavost*] i koji koristite uvijek iznova. Znači li to da je on bio i temeljna pobuda *Javnosti i iskustva* da se promisli povijest osjetilnosti i konstituiranja ljudske subjektivnosti putem povijesti kontekstā proizvodnje?**

Mislim na čitavu substrukturu rada, njegovu tjelesnost. Kluge je jako entuzijastičan intelektualac. Kada sam mu prikazao da substruktura potpuno nestaje kod Habermasa te ju se stoga mora popuniti, zapalio se. I tako smo nastavili pisati te dvije knjige. *Javnost i iskustvo* je svojim razvijanjem proleterske javnosti i protu-javnosti utjecala na cijelu generaciju, jer se "proletersko" ne odnosi samo na radnički pokret nego i na substrukturu. Javnost prestaje biti racionalnom formom koja građaninu nudi liberalnu platformu.

— **Pomozimo čitaocima da zamisle što se zbivalo u vašim glavama, vašoj i Klugeovoj. Što je bilo značajno kada ste odlučili napisati *Javnost i iskustvo*? Postoji kontekst *Pariških rukopisa* i ideje da se ljudsku subjektivnost mora također razumjeti prema povijesti odnosa proizvodnje. Kada se iz današnje perspektive pogleda unatrag, moglo bi se reći da te ideje javnosti ili kulturnog djelovanja te kontekstā proizvodnje potječu od Benjamina. To možete naći u ogledu "Pisac kao proizvođač", te dakako u njegovom ogledu "Umjetničko djelo". U cjelini, centralnu ulogu igra ideja iskustva. Naglašavate da je pojam iskustva vjerojatno Adornov centralni pojam. Kako biste sami opisali centralne teorijske pobude o kojima ste se vas dvojica mogli brzo suglasiti?**

Morali smo na neki način naći ravnotežu između naših različitih porijekla, koja su dakako igrala važnu ulogu. Ali bili smo pažljivi s tim kako naše pozadine određuju naš rad, jer ideja kultiviranja uma, ako smijem primijeniti pojam iz poljoprivrede, pretpostavlja ratare: Svaka osoba ore svoje duhovno polje. Ali mi smo odlučili za početak razmotriti prostranstva prošlosti kako bismo otkrili jesu li stanoviti odgovori bolji od onih s kojima smo sami došli. Ta teorijska forma poljoprivrede htjela je što konkretnije analizirati životne kontekste.

Pogleda li se sadašnja politička kretanja, mogu samo reći kako je žalosno što se toliko onoga čega smo se bojali sada ostvarilo. Kada se, na primjer, ne radi na svakodnevnim kontekstima ljudi, kad se iskrivljene fantazije ljudi ne uzima politički ozbiljno, svi se strahovi razvlaštenja mogu sabrati u nakupinu sirovih strahova društva; to onda navodi ljude da, kao sada, jure za šarlatanima i spasiteljima. To znači da krucijalan ostaje pogled odozdo.

Na toj je točki nastao još jedan sukob, koji se nastavio sve do najnovije Habermasove publikacije. Uputio sam mu izazov – po mojoj procjeni, Habermas ima velik utjecaj – da samo jednom spomene to ružno naličje i izostavi ugovornu stranu evropskog konteksta. Jedino što ostaje od tih sporazuma su Lisabon i Schengen. Samo jednom spomeni projekt rada i uzdrži se od tvrdnje da su radne utopije iscrpljene. To je barijera u njegovom djelu.

— **Pojam rada povezuje vas s tradicijom marksizma. Postoje različite marksističke tradicije. Drugu je primjenjivao Peter von Oertzen na hanoverskom univerzitetu. Postoje različiti diskursi, metode i političke pozicije izrađene u sedamde-**

setima. Vi ste, mnogo više od Klugea, zadržali odnos s tim marksističkim spektrom. Gledajući unatrag, kako biste opisali svoju poziciju? Kakav je bio vaš odnos s kolegama u Socijalističkom birou kao što su Frank Deppe, Joachim Hirsch, Wolfgang Streeck? Bilo je jako različitih pozicija unutar marksizma, pa ipak je nastao kolektivan rad. Kako unutar tog spektra vidite svoj teorijski projekt?

Moja je strategijska nakana sa Socijalističkim biroom bila stvoriti forum u kojem je moguće zbližavanje bez pritisaka da se mora učlaniti ili brige zbog sektaškog isključivanja. To je bio prostor za razumijevanje u kojem su promatranjem različite pozicije mogle dovesti do nečega. Pojam "gledanja" [Zusehen], koji je bitan u Hegelovoj dijalektici, novijih me je dana ponovo pokrenuo. Kako netko kao Hegel može reći da dijalektika gleda kako se stvari razvijaju? Kako je to istinito? Zusehen znači i kritički pratiti i komentirati političko kretanje vremena. Moja formulacija "meta-frakcijske svijesti" igra veliku ulogu u jednom dijelu ljevice. U drugom svesku svoje biografije jak naglasak stavljam na govor o RAFu koji sam održao na frankfurtskom Opernplatzu. On je pomogao da se simpatizerima ilustrira što je krivo i što ne djeluje, kao i što djeluje i što socijalistička politika može stvarno postići kad se organizira saveze i udruženja.

— **Razmotrimo li jedinstvenu značajku vašeg teorijskog rada pisanog skupa s Klugeom unutar spektra kritičke teorije, ona se možda sastoji u pitanju koje se odnosi na političku organizaciju i političku strategiju.**

Jedan je izuzetak možda Hans-Jürgen Krahl. On je bio jedini koji se posvetio starom marksističkom jedinstvu veličanstvene formulacije teorije i pitanjā orijentacije, orijentacije socijalnih pokreta. Mimo njega, to jedva da je postojalo unutar kritičke teorije. Adornove "Marginalije o teoriji i praksi" nude malene uvide u ono što se on usudio iznijeti o organizacijskim pitanjima. U biti, on je tu temu ostavio drugima. Kad sagledate jedinstvene značajke Krahlove misli, vidite kolektivan politički projekt čiji centralni pojmovi – proleterska javnost, protu-javnost te, kasnije, samoregulacija – također prate politički razvoj sedamdesetih i osamdesetih.

Suradnje: samoregulacija i nadrealizam

— **Vaš pristup zajedničkom radu i dalje je jedinstven. Kontekst suradnje poput vaše iznimna je situacija koja obuhvaća i iznimnu formu teorije. Možete li nam razjasniti kako se uobličila vaša suradnja s Klugeom?**

Slike i fotografije naše suradnje prikazuju brda knjiga. Svaku smo rečenicu pisali skupa riječ po riječ. Sjetite se fotografije reproducirane na početnom unutrašnjem listu njemačkog izdanja *Povijesti i tvrdoglavosti* koja nas prikazuje kako skupa sjedimo za radnim stolom. Pokraj sebe smo imali brda literature i rukopisa i diktirali svoje ideje. Uvijek su tu bili drugi, koji su bilježili. Kad smo pisali *Javnost i iskustvo* tu je bila Elfriede Olbrich, Adornova sekretarica. Ona je sve razumjela, pa nije ni transkribirala kad smo govorili besmislice, i obrnuto, zapisivala je misli koje nisu bile izdiktirane. Bila je suradnica. Kluge bi često započeo rečenicu koju bih nastavio. Doslovno se tako zbivalo.

— **Kako ste se onda suglasili obzirom na vaše šire linije argumentacije? Jesu li one nastajale iz manjih elemenata vašeg mozaika? Ili ste na umu imali pojam koji je potom bio preveden ili realiziran kao detaljan rad? Pojam javnosti bio je već uspostavljen. Niste još bili ostvarili projekt knjige za List Verlag koji je odjednom trebao biti ostvaren skupa s Klugeom.**

Pitanje kako netko uspijeva napisati knjigu od petsto stranica nije mala stvar. To i sami možete zamisliti. Mi smo imali pravilo koje nas je sprečavalo da se o nekom pojmu ili ideji svađamo više od deset minuta. Ako se ne bi došlo do sporazuma, onda bi u tekst bila uvrštena verzija koja je bila prva formulirana. Svađe o pojmovima bile su nam manje važne od ustrojstva ukupnog sadržaja knjige. Nikada nismo u komadu radili skupa duže od četrnaest dana do tri tjedna. Otišli bismo različitim putevima, a onda se nakon mjesec dana dogovorili o datumu ponovnog susreta. Prije nekog vremena odsjek za germanistiku Univerziteta Princeton pozvao je mene i Klugea da pred publikom izložimo kako radimo skupa. Za mnoge iz akademskog svijeta to je jamačno zvučalo prilično nerealno.

— Pokušajmo se misaono probiti u *Povijest i tvrdoglavost*. Njemački original je golem projekt od 1300 stranica koji istovremeno djeluje na više razina. Kako biste danas opisali intenciju razvijanja tako velikog projekta, koji je i teorijske i poetičke naravi? Argumentacija knjige zasniva se na izomorfizmima što ih podupire pojam samoregulacije. Normalno bi se reklo da empirijsko socijalno istraživanje ili psihologija imaju vlastite domene. S centralnim pojmom samoregulacije, birate i terminologiju i metodu. Sliku konfrontirate s tekstom i rušite svaku granicu kako biste omogućili da taj vodeći pojam prevlada kao poetički princip.

Specifična forma poetike potječe naravno od Klugea, ali ne u cijelosti. Mnoge književne reference dao sam ja, a mnoge neknjiževne Kluge. Mogu reći da je pisanje *Povijesti i tvrdoglavosti* donosilo veliko zadovoljstvo. Samoregulacija je uistinu konceptualizirana kao sveobuhvatno načelo. Ono se odnosi na samoregulaciju kao psihologijsku kategoriju; kako se pojedinačni organizmi drže u ravnoteži pomoću procesā samoregulacije. Međutim, samoregulacija je i kvazi-kozmologijski princip u tom smislu da se fizičke procese, uključujući formiranje planeta, može razumjeti kao uravnoteživanje sila. U isto vrijeme, samoregulacija je politički pojam koji opisuje uravnoteživanje nepokornih pobuda i afekata unutar zajednice. Što je dovelo do te dalekosežne diskusije? Kad srušite te prepreke, postaje vidljiv sloj koji je inače skriven akademskom diskursu. Pojam samoregulacije doista pomalo podsjeća na neoliberalne postupke i pravila, ali u zbilji nastaje iz osnovne ideje – to je bilo moje iskustvo s obrazovnim projektima – da, kada ne postoji mjesto na kojem bi se unutar procesā socijalizacije i formiranja ličnosti okupile fantazije i aktivnosti ljudi, onda se u njih usade stanovite predrasude i isključenja. Škola Glocksee je napor da se premosti rascjep odgoja djece i obrazovanja, trajnog obrazovanja, političkog obrazovanja.

Vjerujem da je također bilo važno što je moja biografija išla donekle uz dlaku dobrim stranama i tokovima akademskog svijeta. Kada sam 1981. bio na Hegelovom kongresu u Stuttgartu, Habermas i ja jeli smo skupa, pa sam ga pitao: "Koliko je odmakla vaša knjiga? Uskoro bi trebala izaći, zar ne?", Habermas je odgovorio: "Eh, lako je vama. Vaša knjiga je nadrealistička." U stanovitom smislu bio je u pravu. Zapravo me uvijek iznova zadivi kako me je taj pristup korak po korak doveo sve do objavljivanja mojih sabranih djela.

Materijalistička teorija obrazovanja

— Ako vaš intelektualni profil ide uz dlaku stanovitom tipu akademske obuke, akademske filozofije i akademskih socijalnih znanosti (koje se naravno njeguje i naglašava u daljnjem razvoju kritičke teorije nakon Habermasa), ne odnosi li se to možda na stanovit tip kritičke teorije i kritičkog intelektualizma? Da ne govorimo toliko defanzivno, biste li rekli da je u vašem profilu skriven neki imperativ?

Doista, Škola Glocksee i moje iskustvo s drugim neinstitucionalnim i institucionaliziranju nepodložnim formama formiranja ličnosti spadaju među bitne izvore moje intelektualne aktivnosti. Za taj stav postoje i drugi biografski razlozi, poput ranije spomenute godine kada sam bio asistent u Oberurselu u saveznoj školi njemačkog sindikata. Nisam još bio položio ispite. Još sam bio student. Ta mi je neopterećenost omogućila da izbliza ispitam što se nalazi pod imenom proletarijat. Kada je Horkheimer pisao jedan rani ogled o proleterskom borcu, idealizirao ga je. To je buntovnički izraz sina poduzetnika koji je sebi mogao priuštiti da tako postupi. Vidio sam koliko dugo treba da bi se normalnog radnika pretvorilo u borca. Potrebno je obrazovanje [Bildung]. Iskustvom dolazimo i do druge riječi za učenje putem primjera, odgoja [exemplarisches Lernen]. Međutim, postoje izvori tvrdoglavosti, i njih također treba uzeti u obzir. Prema tome, politička obuka ne može biti jedina povezana s obrazovanjem. Mora biti prostora za slobodne forme druženja. To je osnova mojeg iskustva sa Školom Glocksee. Kad smo moja supruga i ja dobili djecu, upitao sam se: ako zbog mojeg profesionalnog imenovanja odemo u Hanover, treba li da djecu damo u javne škole? Tada se moja situacija pretvorila u bitku za alternativnu školu.

— Ta dva aspekta učenja – tradicija radničkog obrazovanja i vaši napori da stvorite alternativne forme odgoja djece i učenja u djetinjstvu – biste li ih opisali kao centralnu pobudu za surad-

nički rad s Klugeom? Iz njega ste izveli pojam samoregulacije. U biti, Klugeov rad na javnosti u malim institucionalnim nišama također je pokušaj da se prosvjetiteljstvo ili učenje unese u kontekste u kojima ih se ne podrazumijeva. Biste li rekli da je Negtov i Klugeov projekt prvenstveno obrazovni projekt [Bildungsprojekt]?

Da. To je obrazovni projekt utoliko što stvara osnovu za socijalizaciju povezanu sa stabilnošću demokracije, jer je demokracija jedinstven, putem vlasti organiziran, socijalni poredak koji se mora naučiti. Svi drugi konteksti vlasti – na primjer, autoritarna društva – ne stvaraju kod ljudi potrebu za više obrazovanja. Oni učenje čine zastarjelim. U tom smislu i to se fokusira na jedan preduvjet demokracije. Demokracija ne može postojati ako je razina straha previsoka ili kada ne postoje mentalni preduvjeti.

— **Pojam učenja, koji već predstavlja jednu jaku humanističku tradiciju, tradicionalno pretpostavlja idealističke osnovne principe. Vjerujem da nisam spram vas nepravedan kada kažem da je kod Negtovog i Klugeovog projekta izuzetno bilo to što je htio biti izričito materijalistički. Možda biste mogli reći nešto više o liniji rasjeda "učenja i materijalizma"?**

To se može skicirati u distinkciji spram Habermasovog projekta. U Habermasovom diskursu racionalni građanin igra uzornu ulogu političkoga. U *Javnosti i iskustvu* i u *Povijesti i tvrdoglavosti* mjesto tog građanina zauzimaju konteksti proizvodnje i samoregulativnih mehanizama. Samoregulativni mehanizmi identificiraju organizam i njegove tjelesne procese. U tom smislu, knjiga se jako oslanja na materijalističke motive. Te razlike spram Habermasa utjelovljene su u pokretu. Vjerojatno prije sedam ili osam godina, kada sam držao predavanje na višoj školi u Münchenu, pojavio se Habermas sa suprugom Ute. Nakon toga smo otišli na večeru. Rekao je: "Potpuno se slažem s vašom analizom, ali jednu od vaših teza smatram jako nategnutom: sistem se ne preokreće." Potom je rekao: "Njegova stabilnost je nagađanje koje polazi od pretpostavki koje još ne znamo. Ne znamo kako se sistem mijenja." Svoj govor na moj osamdeseti rođendan Habermas je uokvirio riječima "Podcijenio sam vas" i nastavio rekavši da se to podcjenjivanje sastoji u činjenici da je čak i sokratovska strana uključivanja životnih uvjeta zapravo bitan faktor za stabilnost, konsenzus i uključivanje drugih. U tom smislu moj se projekt gledalo ne samo kao obrazovni projekt nego i kao socijalnoteorijski.

Ali u pravu ste: kolektivni projekt s Klugeom samo je obrazovan projekt pod uvjetom da je zamišljen u materijalističkom smislu obzirom na nadređene uvjete obrazovnog rada i procesā socijalizacije, ali i pod uvjetom da ga se razumije kao socijalnoteorijski projekt. Obrnuto, moglo bi se također reći da se materijalistički projekt koji analizira socijalnu dinamiku procesā kapitala i rada može korektno razumjeti samo kada ga se također shvati kao projekt koji konkretno govori o procesima i iskustvima subjektiviranja povezanim s nastajanjem ličnostī i uravnoteživanjem kontekstā proizvodnje.

Politika neidentičnoga

— **Samoregulaciju dovodite u jak odnos s razvojno-psihologijskim kontekstom. Međutim, taj pojam je širi; on opisuje demokratske načine života. Govorite o samoregulaciji kao principu života zajednice u sedamdesetima. Možda bi se, budući da ste uvijek jako naglašavali važnost pokreta savjetā i njegove diskusije za '68., moglo reći da je samoregulacija i princip demokratske samouprave [Selbsteuerung] zajednice [Gemeinwesen]. U skladu s načelima samoregulacije mogu se orijentirati stanovite forme političke organizacije i institucija države.**

Da. Osnovni uvjet koji tvori osnovu demokratske konstitucije našeg društva povezan je s činjenicom da ljudi shvaćaju činjenicu da njihovi interesi, čak i individualni interesi, nisu ostvarivi bez uključivanja socijalnog konteksta. Često one koji voljno nešto čine u zbilji vode interesi utoliko što oni svoj socijalni angažman dovode snažno u odnos sa sobom i ne smatraju ga po sebi očevidnim obnavljanjem nečega za zajednicu. To znači da je ljudsko biće socijalna tvorevina. Nije rođeno kao politička tvorevina. Ta povezanost između učenja i organizacije socijalnog konteksta toliko mi je jasna da sam po prirodi uvijek veseo kad vidim povratnu spregu između procesā socijalizacije i subjektivacije, kao i općih socijalnih procesa, kao i kad se te sveze ne smatra po-

tpuno nezbiljskima. Organiziranje sposobnosti za otpor, tvrdoglavost i proleterske energije tako uvijek biva dijelom tih mentalnih sveza kada postaje kreativno i daje formu zajednici.

— Pojam proletera stječe u vašim rukama vrlo jedinstveno ustrojstvo lišeno sadržaja. To je nešto što naglašavate kasnije, u svojim televizijskim razgovorima s Klugeom. U *Povijesti i tvrdoglavosti*, ali i u televizijskim razgovorima s Klugeom, izgleda da, svaki put kad temom postane pojam proletera, snažno je prisutno ono neidentično, kako ga definira Adorno. Proleter i tvrdoglavost su u stanovitom smislu negativno definirani.

Doista, taj pojam ne koristimo u smislu bilo kojeg sadržaja, nego kao jednu od karakteristika. To je, tako reći, protu-pojam, koji se pali zahvaljujući načinima podruštvljenja [Vergesellschaftung], protu-pojam za koji su od središnjeg značaja oni socijalni principi koji su odgovorni za formiranje identiteta. On se konstituira isključenjima i postavljanjem granica. Mobiliziranje isključenja znači vođenje proleterske politike. Ali pitanje koje se odnosi na neidentično prirodno se dotiče problema idealizma. Za Adorna, ono neidentično, a ne identično, zbiljski je materijal na kojem rade um i konteksti života osobe. Pa ipak, bitku se naravski vodilo i oko identičnoga. Drugim riječima: Što sam? Što izražavam? Što mi pripada? To je u krajnjoj liniji povezano ne samo s krupnim političkim pitanjima nego i s centralnim pitanjem o identitetu tokom djetinjstva.

U temelju bih rekao da se pojmovi poput "negativne dijalektike" razgraničavaju od klepetavog podija filozofije koji je već Hegel kritizirao u svojoj *Fenomenologiji duha*. To je povezano s jednostavnom činjenicom da se svijet ne može na neki način potpuno apsorbirati u identičnome. Preostaje nešto – ostatak nije prava riječ – poput bloka ili, što se mene tiče, stvari po sebi. To su različite metafore za ono što ostaje vani kad god se ustanove nastojanja na integriranju i inkorporiranju.

— Postoje potencijali tvrdoglavosti ili sposobnosti za otpor koji nisu usmjereni. Neke forme tvrdoglavosti i otpora ne vode ka emancipaciji, a druge vode. Koje momente upornog razvoja – ili upornih subjektivnih potencijala – smatrate tipičnima za naše doba? Kamo smještate tu distinkciju 37 godina nakon objavljivanja *Povijesti i tvrdoglavosti*?

Današnja situacija povezana je s pojmom koji već neko vrijeme koristim, naime "krizom erozije". To znači da su olabavile one strukture koje su nekoć proizvodile povezanost. Izgubile su se strukturne spone i lojalnost, a strah od gubitka prirodno se povezuje s upornošću: ja nešto gubim. Subjekt se kreće u pravcu nove centriranosti na sebe tako da ideja zajednice nestaje ili se troši. Na toj se razini gubi emancipacijska moć, tvrdoglavost se sputava, a to na kraju vodi atomizaciji.

— Po načinu kako rekonstruirate pojam iz naslova svoje knjige, tvrdoglavost u krajnjoj liniji opisuje nešto izvanjsko. Procesi kapitala, uključujući radne uvjete, tvore tipove subjektivnosti, ali onda postoje proleterski kapaciteti za otpor i tvrdoglavost koji leže vani. Jedna prevladavajuća teza našeg doba glasi da u postfordizmu kapital više ne poznaje ono izvanjsko jer je neoliberalni kapitalizam kadar inkorporirati sve subjektivne kapacitete i potencijale. Biste li rekli da to dovodi u pitanje model koji se izlaže u *Povijesti i tvrdoglavosti*? Koliko biste se složili s epohalnom tezom da kapital više ne poznaje ništa izvanjsko?

Ta epohalna teza dijelom je točna. Točna je u tom smislu da su potencijali kapitalizma tako dalekosežni na načine koje sam Marx nije mogao zamisliti. U *Komunističkom manifestu* upotrijebio je usporedbu s piramidom kako bi opisao enormnu dinamiku kapitalističke proizvodnje. To značajno mijenja njegovu argumentaciju. To da kapitalizam, tako reći, kooptira cjelokupni potencijal ljudskog razvoja, uključujući umjetnu inteligenciju itd., jest nešto što Marx po mojem uvjerenju nikako nije mogao zamisliti. On je pokazao proizvodnu dinamiku kapitalizma, ali ne i njegovu integrativnu dinamiku. Ta pozitivna, integrativna strana kapitalizma ima autodestruktivne elemente jer ona ne vodi organizaciji života ondje gdje subjektivni potencijali zadržavaju svoje svrhe i ciljeve. To znači da se dimenzije i dinamiku samooptimalizacije – možemo namjerno koristiti taj pojam nasuprot samoregulaciji kako bismo označili subjektivne uvjete suvremenog kapitalizma – može opisati uz pomoć figure koju Adorno u svojem ogledu "Teorija polu-obrazovanja" naziva nekom vrsti "samoočuvanja bez sopstva".

Društvenost

— Na koji se način trenutno bavite analizom društva? Na čemu radite?

Moja predavanja od 1972. do 1982. snimljena su u trajanju od 680 sati. Fondacija Hans-Böckler dala mi je potporu za uređivanje snimaka. Želio bih ta predavanja, koja obuhvaćaju raspon od Platona do Freuda, sažeti u tri sveska pod naslovom *Političke filozofije društvenosti* [Gemeinsinn]. Mislim da to postaje sve značajnije. U suvremenom društvu naprosto je poništen uravnotežen odnos između individue i društva. Više nema dijalektike, umjesto toga postoji neravnoteža. Kolektivni interes više ne proizlazi iz zbroja individualnih interesa. Mandevilleova maksima "privatni grijesi, javne koristi" je pogrešna.

— Sada se dotičete zajednice i društvenosti. To je odraz vašeg suradničkog rada s Klugeom. Ta forma suradnje predstavlja kooperaciju kao bitnu značajku živog rada. U tom kontekstu objašnjavate da se ne može rastaviti rad odnosa [Beziehungsarbeit] i proizvodni rad. Klugeova izložba u Württembergischen Kunstverein nosila je naslov "Vrtovi kooperacije". U tim vrtovima niču i množe se forme suradnje. Jesu li te forme kooperacije modeli za razvoj zajednice?

Kluge se jako oslanja na kooperaciju, dok po meni također treba razmotriti i svrhu kooperacije. Razmotrimo nedavnu knjigu Alexander Kluge-Jahrbuch pod naslovom Stichwort: Kooperation [Ključna riječ: kooperacija]. Kooperacija kako je tu pojmljena za moj je ukus odveć sažeta i nedovoljno teorijski razrađena. Ako se ne uzme u obzir dijalektiku između lokalnih i spontanih formi kooperacije i dalekosežnijih ciljeva, dobivate kooperativni kontekst koji proizvodi samo katastrofe. Kooperacija kao takva nije rješenje.

— Naveli ste određivanje ciljeva kao princip koji kooperaciji omogućuje da postigne valjanost i egzemplarnost. Razmotrimo još jednom kooperaciju između vas i Klugea, vođenu ciljem i idejom razvijanja projekta kritičke teorije i njenim ponovnim dovođenjem u odnos s kontekstima iskustva. Ta suradnja bila je otvaranje subjektivnosti, neka forma spontane – kako Habermas reče, nadrealističke – interakcije koja je sama nosila crtu emancipacije. U svakom slučaju, postoje mnogi uvjeti da bi kooperacija mogla biti model emancipacije. Koje aspekte kooperacija mora obuhvatiti da bi se to dogodilo?

Na primjer, veće važenje mora ponovo steći ideja uzajamne pomoći. U tradiciji radničkog pokreta bitne su forme samopomoći. Na primjer, uzmite Kropotkina. Nažalost, sve te forme su ukinute jer ih se smatralo neodrživima za revoluciju. Istodobno, središnje organizacijske forme radničkog pokreta, zadruge i udruženja, jesu bitne i to pokušavam pokazati u drugom svesku svoje povijesti društvenosti. Povijest ukidanja ideja vodi lažnoj definiciji zbilje. Isključenja se opravdava tvrdnjom da je stanovito vladanje lišeno realnosti, što nije točno. Veliku ulogu još uvijek igra fantazija, čak i sociologijska fantazija. Jako me raduje što je moja knjiga Soziologische Phantasie und exemplarisches Lernen (1968) [*Sociologijska fantazija i egzemplarno učenje]* još uvijek priznata tu i tamo. Nadam se da se još uvijek držim argumenta iz knjige o oslobađanju kreativnosti socijalnih odnosa.

— Zaključno bih želio kratko porazgovarati o recepciji vašeg djela. Što su po vama bili posebno važni valovi recepcije vaše misli, i to ne samo na njemačkom jezičnom području nego i u drugim zemljama? Tko su značajni širitelji koji su poticali, pa i usmjeravali recepciju vašeg djela?

Već u *Javnosti i iskustvu* počinje razvoj pojmovnog svijeta u kojem buržoaski element više ne igra dominantnu ulogu. Dok sam proučavao Kantova predavanja palo mi je na pamet da je on uvijek odlagao svoje velike publikacije jer je imao tako malo vremena. Pripremao je svoja predavanja. Utjecaj osobe koja je držala predavanja u formi velikih lukova bio je mnogo veći od utjecaja njegovih spisa. Što se tiče mojeg utjecaja ovdje u Hanoveru, mogu reći da sam u svojih deset godina predavanja obučio značajan dio nastavnika koji ovdje rade. Drugim riječima, učinkovitost se zbiva na različitim razinama.

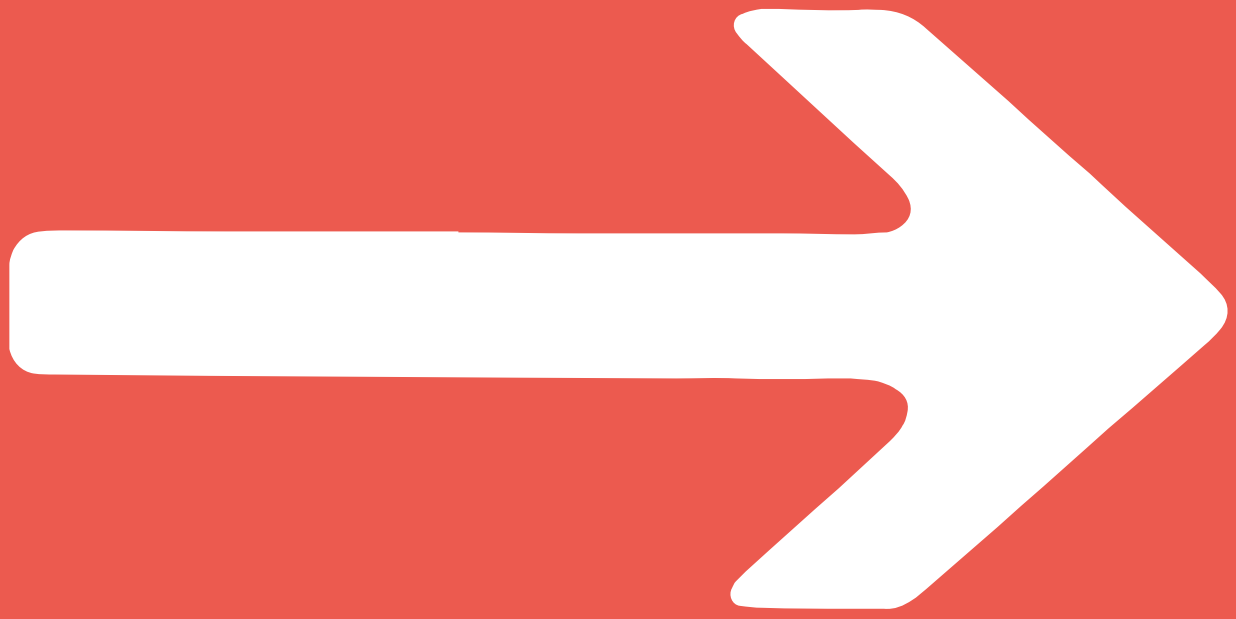
— Postoje li mimo toga momenti važni za recepciju unutar ili izvan diskusija na njemačkome o vašoj teoriji rada koju ste napisali s Klugeom? Nedavno objavljeni prevod *Geschichte und Eigensinn – Povijesti i tvrdoglavosti* – donio je nov val recepcije.

Naravno, raduje me kad nas se čita i diskutira. To važi za svakog autora, pa naravno i za Klugea, koji sada postavlja mnoge izložbe. Ali u pravu ste: prijevod će jamačno nadahnuti nov val recepcije i diskusije za one čitaoce koji ne znaju dobro njemački. Naravno, to će proizvesti i nove interpretacije. *Povijest i tvrdoglavost* se sada uključuje u kontekst skupa s modelima postmarksizma i zapadnog marksizma osamdesetih, koji je njemačka recepcija možda izgubila iz vida. U Njemačkoj se orijentaciju oko subjektivnih procesa koji prate kapital i njegove procese teško moglo naći drugim teorijskim modelima. Naš teorijski prijedlog bio je jedinstven.

Prijevod: Srđan Dvornik

IZAĆI IZ SAMOSKRIVLJ NEZRELOSTI

ENE



ADORNO, THEODOR W.

Odgoj nakon Auschwitza

ADORNO, THEODOR W.

Odgoj nakon Auschwitza

(*Erziehung nach Auschwitz*, 1966)

Osnovni zahtjev upućen odgoju u cjelini jest da se Auschwitz nikada više ne dogodi. Taj je prioritet u tolikoj mjeri iznad bilo kojeg drugog preduvjeta da vjerujem kako to ne moram i ne bih trebao opravdavati. Ne mogu shvatiti zašto je tome do sada pridavano toliko malo pozornosti. Opravdavati tako nešto bilo bi monstruozno pred monstruoznošću koja se dogodila. No, činjenica da je tog zahtjeva i pitanja koja on sa sobom nosi jedva itko svjestan pokazuje da ta monstruoznost nije prodrla duboko u umove ljudi, što je samo po sebi simptom daljnjeg potencijala za njezino ponavljanje, pogotovo ako u obzir uzmemo svjesno i nesvjesno ljudi. Svaka rasprava o idealima obrazovanja trivijalna je i sporedna u usporedbi s tim jednim jedinim idealom: nikada više Auschwitz. Bio je to barbarizam protiv kojega teži obrazovanje u svoj svojoj cijelosti. Govori se o opasnosti povratka u barbarizam. No, u pitanju nije opasnost - Auschwitz jest bio upravo taj povratak, a barbarizam se nastavlja sve dok temeljni uvjeti koji su pogodovali tom povratku u ogromnoj mjeri ostaju nepromijenjeni. U tome se skriva cijeli užas. Društveni pritisak još uvijek pobjeđuje, iako opasnost ovih dana ostaje nevidljiva. Ljude nagoni prema neizrecivome, što je na svjetskoj razini u povijesti kulminiralo u Auschwitzu. Među Freudovim uvidima koji se doista protežu čak i u kulturu i sociologiju, jedan od najdalekovidnijih čini mi se onaj da sama civilizacija rađa anticivilizaciju i u sve većoj je mjeri osnažuje. Njegova djela *Nelagoda u kulturi* te *Grupna psihologija i analiza ega* zaslužuju da ih se što više širi, posebice u vezi s Auschwitzom. Ako je barbarstvo samo po sebi upisano u načelo civilizacije, onda u pokušaju da mu se suprotstavimo postoji nešto doista očajnički. Bilo kakvo razmišljanje o načinima kako spriječiti da do Auschwitza opet dođe zasjenjeno je mišlju da taj očaj ljudima treba osvijestiti kako ne bi popustili pred idealističkim trivijalnostima. Ipak, vrijedi pokušati, čak i usprkos činjenici da su temeljna struktura društva, a stoga i njegovi članovi koji su ga takvim učinili, isti oni od prije dvadeset i pet godina. Milijuni nevinih ljudi - citirati ili se pogađati oko brojki već je samo po sebi nehumano - sustavno su ubijani. Ne postoji živuća osoba koja to može odbaciti kao površni fenomen, kao zastranjivanje tijeka povijesti koji valja zanemariti u usporedbi s velikom dinamikom napretka, prosvjetiteljstva, navodnog rasta humanizma. Činjenica da se takvo što dogodilo sama je po sebi izraz

izuzetno snažne društvene tendencije. Ovdje bih se rado pozvao na činjenicu koja je, a što je vrlo karakteristično, izgleda jedva poznata u Njemačkoj, iako je uspješnici "Četrdeset dana Musa Dagha" Franza Werfela osigurala materijal potreban za postojanje. Već u Prvome svjetskom ratu Turci (takozvani mladoturci pod vodstvom Enver-paše i Talat-paše) ubili su više od milijun Armenaca. Najviša njemačka vojna i vladina tijela vlasti toga su očito bila svjesna, no držali su to u strogoj tajnosti. Genocid svoje korijene vuče iz tog uskrsnuća agresivnog nacionalizma koji se od kraja devetnaestog stoljeća razvio u cijelom nizu država.

Nadalje, nemoguće je ignorirati misao da izum atomske bombe, koja doslovno jednim udarcem može s lica Zemlje izbrisati stotine tisuća ljudi, spada u isti povijesni kontekst kao i genocid. Brz rast stanovništva u današnje se vrijeme naziva eksplozijom stanovništva; čini se kao da je povijesna sudbina uzvratila spremnošću na povratne eksplozije, na ubojstva čitavih populacija. Ovime samo želim obznaniti u kolikoj su mjeri sile protiv kojih se moramo boriti iste one koje su na djelu tijekom čitave svjetske povijesti.

Budući da je mogućnost promjene objektivnih uvjeta - a pod time mislim na društvene i političke uvjete - u današnje vrijeme izuzetno ograničena, pokušaji da se radi na sprječavanju ponavljanja Auschwitza nužno su ograničeni na subjektivnu dimenziju. Time u osnovi mislim na psihologiju ljudi koji takve stvari čine. Ne vjerujem da bi bilo od velike pomoći pozvati se na vječne vrijednosti na koje bi upravo ti ljudi, skloni počiniti takve grozote, tek slegnuli ramenima. Osim toga, ne vjerujem da bi od velike koristi bilo prosvjetljenje o pozitivnim kvalitetama koje posjeduju progonjene manjine. Korijene treba tražiti u počiniteljima, a ne u žrtvama koje su ubijene pod najbjednijim mogućim izgovorima. Ono što je nužno jest ono što sam jednom prilikom s tim u vezi nazvao povratkom subjektu. Moramo naučiti prepoznavati mehanizme koji ljude čine sposobnima za takva djela, moramo im te mehanizme objelodaniti te buđenjem opće svijesti o tim mehanizmima ljude pokušati spriječiti da opet postanu takvima. Nisu žrtve te koje su krive, ma ni u najviše moguće sofističkom i iskarikiranom smislu u kojem mnogi danas to još uvijek vole konstruirati. Krivi su isključivo oni koji su bez razmišljanja sebi dali oduška kroz tu mržnju i agresiju koju su nad njiima provodili. Moramo raditi protiv tog manjka refleksije, odvratiti ljude od toga da kreću u napad bez prethodnog promišljanja o samima sebi. Jedini odgoj koji ima ikakvog smisla jest odgoj koji dovodi do preispitivanja samoga sebe. No, budući da su prema otkrićima psihoanalize sve ličnosti, pa čak i one koje kasnije u životu počine zvjerstva, oblikovane u ranom djetinjstvu, obrazovanje koje teži sprječavanju da se ovakvo što ponovi mora se koncentrirati na rano djetinjstvo. Spomenuo sam Freudove teze o nezadovoljstvu u kulturi. Međutim, taj je fenomen još širi nego što je on mislio, prije svega zato što se pritisak civilizacije kojom se on bavio u međuvremenu multiplicirao do nepodnošljivih razina. Istovremeno, eksplozivne sklonosti nasilju na koje je prvi usmjerio pozornost poprimile su razmjere koje teško da je mogao pretpostaviti.*Nelagoda u kulturi*, međutim, također ima svoju društvenu dimenziju koju Freud nije previdio, iako je nije ni konkretno istražio. Možemo govoriti o klaustrofobiji čovječanstva u upravljanom svijetu, o osjećaju da smo zarobljeni u potpuno podruštvljenom, gusto istkanom okruženju nalik na mrežu. Što je tkanje gušće, to više iz njega želimo pobjeći, pri čemu je upravo to usko tkanje ono koje dokida ikakvu mogućnost bijega. To bijes spram civilizacije čini još snažnijim. Ustanak protiv nje nasilan je i iracionalan.

Uzorak koji je potvrđen diljem cjelokupne povijesti progona jest da bijes spram slabih za svoj cilj najradije odabire one koje se doživljava društveno slabima te, u isto vrijeme - bilo to ispravno ili krivo - sretnima. Sociološki gledano, usudio bih se čak dodati da naše društvo, sve se više integrirajući, istovremeno služi i kao inkubator tendencija spram dezintegracije. Tek jedva nešto ukopane ispod površine uređenog, civiliziranog života, te su tendencije napredovale do ekstremne razine. Pritisak koji nadmoćna univerzalnost vrši nad svime što je iole partikularno, nad pojedincima i pojedinačnim institucijama, ima tendenciju uništenja partikularnog i individualnog zajedno s njihovom snagom otpora. Gubitkom identiteta i sposobnosti da se odupru, ljudi gube i kvalitete zahvaljujući kojima su sposobni suprotstaviti se onome što ih u nekom trenutku može baciti u iskušenje da počine kakvu grozotu. Možda teško i da su u stanju oduprijeti se kad im nadležna tijela vlasti ponovno izdaju naredbu, dok je god u ime kakvog ideala u koji vjeruju napola ili uopće ne.

Kad govorim o odgoju nakon Auschwitza, mislim na dva područja: kao prvo, odgoj djece, posebice u ra-

nom djetinjstvu; a onda na opće prosvjetljenje koje omogućuje intelektualnu, kulturalnu i društvenu klimu u kojoj ponavljanje tako nečega više ne bi bilo moguće - klimu u kojoj bi motivi koji su doveli do tog užasa postali relativno osviješteni. Naravno, ne mogu se drznuti skicirati plan takvog odgoja, pa makar i u grubim crtama. Međutim, želio bih barem naznačiti neke od njegovih središnjih točaka. Karakteristično njemačko povjerenje u autoritet često je, recimo u Americi, prozvano odgovornim za nacionalsocijalizam, pa i za Auschwitz. To objašnjenje smatram previše površnim, iako ovdje, kao i u mnogim europskim zemljama, autoritarno ponašanje i slijepa poslušnost autoritetu ustraju postojanije nego što bi netko pod uvjetima formalne demokracije bio voljan priznati. Umjesto toga, mora se priznati da su fašizam i teror kojemu je bio uzrokom povezani s činjenicom da su se stare uhodane vlasti Keiserreicha urušile i pale dok ljudi još nisu psihološki bili spremni za samoodređenje. Pokazalo se da nisu sposobni za slobodu koja im je pala u krilo. Iz tog su razloga autoritarne strukture prihvatile tu destruktivnu i, ako to tako mogu reći, sludu dimenziju koju ranije nisu posjedovale - ili je barem nisu otkrivale. Ako se uzme u obzir kako posjeti vladara koji više nemaju prave političke funkcije uzrokuju provale ushićenja u cijelim populacijama, onda postoji dobar razlog za sumnju da je autoritarni potencijal čak i sada puno snažniji no što se smatra. Želio bih, međutim, posebno naglasiti da povratak ili jednokratni izljevi fašizma u svom ključnom aspektu nisu pitanje psihologije nego društva. Psihološku stranu spominjem u tolikoj mjeri samo zato što drugi, puno bitniji aspekti leže toliko izvan dohvata obrazovnog utjecaja, ako ne i pojedinačnih uplitanja u cjelini.

Ljudi dobrih namjera koji ne žele da se Auschwitz ponovi vrlo se često pozivaju na pojam povezanosti. Njihovo je mišljenje da je činjenica da među ljudima više nema povezanosti odgovorna za ono što se dogodilo. Zapravo, s tom je situacijom povezan gubitak autoriteta, što je jedan od uvjeta sadističko-autoritarnog horora. Normalnom zdravom razumu logično je pozivati se na spone koje sadističke, destruktivne i pogubne impulse obuzdavaju empatičnim "Ne smiješ". No, ideju da bi pozivanje na spone - a kamoli zahtjev da bi svi opet trebali prigrliti društvene veze kako bi se stvari za svijet i ljude u njemu poboljšale - moglo biti od pomoći u ikakvom ozbiljnom smislu ipak smatram iluzijom. Vrlo se brzo osjeti lažnost spona koje su potrebne samo kao sredstvo kojime se dolazi do rezultata - makar on bio dobar - a bez da ih se u narodu doživi kao nešto što je važno samo po sebi. Iznenađujuće je kako brzo čak i najbudalastiji i najnaivniji ljudi reagiraju kada se radi o pronalaženju slabosti u onima iznad njih. Takozvane spone vrlo lako postaju ili značka zajedničkih uvjerenja - tako se uz njih vežu kako bi dokazali da su dobri građani - ili za rezultat imaju zajedljivu ogorčenost, što je psihološki gledano suprotnost svrsi za koju su sastavljene. Svode se na heteronomiju, ovisnost o pravilima, o normama koje razum pojedinca ne može sam opravdati. Ono što psihologija naziva superegom, sviješću, u ime spona zamjenjuje se izvanjskim, neobvezujućim i zamjenjivim institucijama, kako se jasno dade zapaziti u Njemačkoj nakon raspada Trećeg Reicha. No, upravo ta spremnost za povlađivanje vlasti te otvoreno pokoravanje jačemu, a pod krinkom norme, stav je mučitelja koji se više nikada ne bi smio oživotvoriti. Iz tog je razloga zagovaranje spona toliko fatalno. Ljudi koji ih prihvate više ili manje dobrovoljno postavljeni su u svojevrsnu stalnu prisilu pokoravanja naredbama. Jedina istinska moć koja se suprotstavlja načelu Auschwitza stoga je autonomija, odnosno, ako se smijem poslužiti Kantovim izrazom: moć rasuđivanja, samoodređenja, nesudjelovanja.

Jednom sam prilikom doživio nešto vrlo šokantno: za vrijeme plovidbe Bodenskim jezerom bio sam čitao badenske novine koje su objavile priču o Sartreovu kazališnom komadu *Morts sans sépulchre*, gdje se opisuju najužasnije stvari. Čini se da je komad u kritičaru izazvao nelagodu. Međutim, on uzrok te nelagode nije objasnio-protumačio užasom same teme, odnosno grozotama svijeta u kojem živimo. Umjesto toga, izokrenuo je to tako da bismo, za razliku od Sartrea koji se bavi tim užasom, mogli, ili skoro pa mogli ostati zahvalni za više stvari: kako ne bismo priznali besmisao te strave. Specifično: pomoću blagorodnog egzistencijalnog licemjerja kritičar je poželio izbjeći suočavanje s užasom. U tome, iako ne samo u tome, leži opasnost da bi se te grozote mogle ponoviti, da će ljudi odbiti prići im bliže te doista čak i izgrditi svakoga tko o tome tek govori, kao da je govornik, ako ne umiri tu svoju nabusitost, onaj koji je uistinu kriv, za razliku od počinitelja.

Kad je u pitanju problem autoriteta i barbarstva, ne mogu si pomoći a da ne razmišljam o ideji koja je u najvećoj mjeri jedva uzeta u obzir. Pojavljuje se u opasci

knjige "SS država" Eugena Kogona, koja sadrži ključne uvide u čitav kompleks, a koju znanost i obrazovna teorija nisu asimilirali ni u tragovima, a kamoli na način na koji to dotična ideja zaslužuje. Kogon kaže da su počinitelji u koncentracijskim logorima u kojima je proveo godine svog života većinom bili sinovi seljaka. Kulturalna razlika između grada i sela, koja još uvijek postoji, jedan je od uvjeta strave, iako zasigurno nije ni jedina niti najvažnija. Daleko od toga da mi je namjera na bilo kakav način iskazati nadmenost spram ruralnog stanovništva. Znam da nitko nije zaslužan za to je li rođen u gradu ili selu. Primjećujem isključivo da je debarbarizacija u naseljima bližima prirodi bila manje uspješna nego negdje drugdje. Čak ni televizija niti drugi masovni mediji vjerojatno nisu previše izmijenili stanje onih koji baš i nisu posve išli ukorak s kulturom. Čini mi se ispravnijim ovo izgovoriti, a onda raditi da se to izmijeni, nego sentimentalno hvaliti neke posebne kvalitete ruralnog života koje prijete izumiranjem. Otići ću čak toliko daleko da ustvrdim kako je jedan od najvažnijih ciljeva odgoja debarbarizacija sela. To, međutim, pretpostavlja proučavanje svjesnog i nesvjesnog tamošnjeg stanovništva. A iznad svega u obzir se mora uzeti i utjecaj modernih masovnih medija na stanje svijesti koje nije došlo ni blizu stanju buržoaske liberalne kulture devetnaestog stoljeća.

Kako bi se to stanje svijesti promijenilo, uobičajeni osnovnoškolski sustav, koji u ruralnom okruženju ima više od nekoliko problema, ne može biti dovoljnim. Mogu zamisliti cijeli niz mogućnosti. Jedna od njih bi bila - improvizirati ću: planiranje televizijskih programa uzimajući u obzir središnje dijelove tog specifičnog stanja svijesti. Potom bih mogao zamisliti formiranje nečega poput mobilnih skupina za obrazovanje te volonterskih konvoja koji bi odlazili u sela te u raspravama, na tečajevima i putem dodatnih instrukcija pokušavali pokriti one nedostatke koji bi se pokazali najopasnijima. Ne ignoriram činjenicu da bi takvi ljudi samo uz tešku muku izazvali ikakve simpatije. No, u jednom bi se trenutku oko njih stvorio mali krug sljedbenika, a od te bi se točke obrazovni program možda mogao nastaviti širiti.

Međutim, ne treba biti nesporazuma po pitaju činjenice da je arhaična tendencija spram nasilju prisutna i u urbanim centrima, a posebice u onim većima. Regresivne tendencije, odnosno ljudi s represivnim sadističkim osobinama, u današnje se vrijeme i uz pomoć globalne evolucije društva pojavljuju svugdje. Ovdje bih htio podsjetiti na izopačen i patološki odnos spram tijela koji smo Horkheimer i ja opisali u *Dijalektici prosvjetiteljstva*. Svugdje gdje dolazi do njezina osakaćenja, svijest se odražava na tijelu i u sferi tjelesnog u neslobodnom obliku koji je sklon nasilju. Potrebno je samo promatrati kako, u slučaju određenih tipova neobrazovanih ljudi, njihov jezik - prije svega u trenutcima kada se osjeća optuženim za kakvu grešku ili prekorenim - postaje prijeteći, kao da se jezične geste prilagođavaju fizičkom nasilju koji osoba jedva uspijeva držati pod kontrolom. Ovdje je bez sumnje nužno proučiti i ulogu koju u svemu igra sport, koji kritička društvena psihologija nije u dovoljnoj mjeri proučila i ispitala. Sport je dvoznačan. S jedne strane kroz sredstva fer pleja, kroz širenje viteškog duha i uzimanje u obzir slabijih može imati antibarbarski i antisadistički učinak. S druge pak strane u cijelom nizu svojih podvrsta i praksi može promovirati agresiju, brutalnost i sadizam, prije svega u ljudima koji se ne izlažu naporima i disciplini koju sport zahtijeva, nego biraju biti tek promatračima: drugim riječima, biraju biti oni koji redovito navijaju sa strane. Takva dvoznačnost mora se sustavno analizirati. U mjeri u kojoj obrazovanje može imati utjecaja rezultate je potrebno primijeniti i na svijet sporta.

Sve ovo u većoj je ili manjoj mjeri povezano sa starom autoritatnom strukturom, skoro pa da bih mogao reći: s načinima ponašanja dobre stare autoritarne osobnosti. No, ono što je proizveo Auschwitz, karakteristični tipovi osobnosti svijeta Auschwitza vjerojatno predstavljaju nešto novo. S jedne strane ti tipovi osobnosti utjelovljuju slijepu identifikaciju s kolektivom. S druge strane su skrojeni u svrhu manipulacije masama i kolektivima, kako su to činili Himmler, Höss i Eichmann. Smatram da je najvažniji način suočavanja s opasnošću ponavljanja Auschwitza rad protiv brutalne dominacije svih kolektiva, jači otpor spram nje putem usmjerenosti na problem kolektivizacije. To nije toliko apstraktno koliko zvuči s obzirom na strast kojom se posebice mladi i dobronamjerno progresivni ljudi žele integrirati u neku od tih zadaća. Moglo bi se započeti patnjom koju kolektiv isprva nanosi svim pojedincima koje prihvaća pod svoje skute. Treba se samo prisjetiti prvih iskustava koja smo imali u školi. Borba protiv folklora i obreda inicijacije svih vrsta i oblika koji osobi nanose fizičku, često

neizdrživu bol; valja, naime, platiti cijenu ako nam je smatrati se članom, dijelom kolektiva. Nije nimalo slučajno da su nacisti u ime "običaja" veličali i kultivirali takve monstruoznosti. Znanost ovdje ima jednu od svojih najvažnijih zadaća. Mogla bi snažno preusmjeriti tendencije narodnih običaja koje su nacisti entuzijastično koristili kad im je god bilo prikladno, a u svrhu sprječavanja da takvi folklorni užici, istovremeno brutalni i sablasni, prežive u budućnosti.

Čitava ova sfera nadahnuta je navodnim idealom koji također igra značajnu ulogu u tradicionalnom odgoju: idealom čvrstoće. Taj se ideal na besraman način zna pozivati i na stanovitu Nietzscheovu opasku, iako je on zapravo mislio na nešto posve drugo. Pamtim kako je strašni Boger tijekom suđenja o Auschwitzu imao ispad koji je kulminirao panegirikom odgoju koji usađuje disciplinu putem čvrstoće. Smatrao je kako je čvrstoća nužna kako bi nastao - kako je on to vidio - ispravni tip osobe. Ovaj obrazovni ideal čvrstoće u koji mnogi vjeruju bez da o njemu iole promisle u potpunosti je kriv. Ideja da se muževnost sastoji od najvišeg mogućeg stupnja izdržljivosti već je davno postala projekcija mazohizma koji se, kako je psihologija to pokazala, čak i prelako postrojava uz sadizam. Bivanje čvrstim, a to bi imalo uliti u glavu to napuhano kvalitetno obrazovanje, znači apsolutnu nonšalanciju spram boli kao takve. Ovdje se ne održava prestroga razlika između vlastite boli i boli nekoga drugog. Svatko tko je strog prema samome sebi zaslužuje pravo da bude strog i prema drugima te se tako osveti za bol čije pojavnosti nije smio pokazati te ih je bio prisiljen potisnuti. Ovaj mehanizam mora se osvijestiti, baš kao što se mora promicati i obrazovanje koje više ne nagrađuje bol i sposobnost izdržavanja boli. Drugim riječima: obrazovanje mora ozbiljno shvatiti ideju koja nije nimalo nepoznata filozofiji: tjeskobu se ne smije potiskivati. Kad nije potisnuta, kad si dopustimo svu tjeskobu koju nam ova stvarnost jamči, upravo će tada velik dio destruktivnog učinka nesvjesne i izmještene tjeskobe vjerojatno nestati.

Ljudi koji slijepo ulaze u kolektive već od samih sebe stvaraju nešto poput materijala, dokidaju se kao samoodređujuća bića. U to se uklapa spremnost da se druge tretira kao amorfnu masu. One koji se tako ponašaju u "Autoritarnoj osobnosti" sam nazvao "manipulativnim karakterom", i to u vrijeme kad dnevnik Hössa i snimke Eichmanna još nisu bile ni poznate. Moji opisi manipulativnog karaktera datiraju iz posljednjih godina Drugoga svjetskog rata. Socijalna psihologija i socologija ponekad su u stanju konstruirati koncepte koje će empirijski potvrdi tek kasnije. Manipulativni karakter - kao što bilo tko može provjeriti u izvorima koji stoje na raspolaganju o dotičnim nacističkim vođama - očitava se u organizacijskom zanosu, nesposobnosti ostvarivanja neposrednih ljudskih iskustava, određenim manjkom osjećaja, davanju prevelikog značaja realizmu. Takav karakter pod svaku cijenu želi provoditi navodnu Realpolitik, čak i u slučaju kad je u pitanju ludost. On ni na sekundu ne misli niti želi svijet koji je imalo drugačiji od postojećeg, opsjednut je željom da se stvari odrade [Dinge zu tun], neovisno o sadržaju tog činjenja. On iz rada, aktivnosti, takozvane efficiency stvara kult koji se onda ponovno pojavljuje u reklami aktivne osobe. Ako me moja opažanja ne varaju te ako neka sociološka istraživanja dopuštaju stanovitu generalizaciju, onda je takav tip karaktera u današnje vrijeme postao rasprostranjeniji nego što bi se moglo zamisliti. Ono što je onomad bilo oprimjereno u samo nekoliko nacističkih čudovišta danas bi se moglo potvrditi u brojnim ljudima, primjerice u maloljetnim kriminalcima, vođama bandi i sličnima o kojima svakodnevno možemo čitati u novinama. Ako bih taj tip manipulativnog karaktera morao svesti na neku formulu (to možda ne bi trebalo činiti, no istovremeno bi moglo pomoći pri razumijevanju tog fenomena), onda bih tom tipu dao naziv postvarene svijesti. Ljudi tog tipa praktički su se u određenoj mjeri izjednačili sa stvarima. Potom tamo gdje je to moguće druge ljude izjednačuju sa stvarima. To je vrlo jasno izraženo u izrazu "dokrajčiti" ["fertigmachen"] koji je u jednakoj mjeri popularan među mladim vandalima i među nacistima. Taj izraz ljude definira u dvostrukom smislu: kao dokrajčene ili pripremljene stvari. Prema uvidu Maxa Horkheimera, mučenje je izmijenjena i u određenoj mjeri ubrzana prilagodba ljudi na kolektive. Nešto od toga leži u duhu vremena, iako s duhom i nema puno dodirnih točaka. Citirat ću tek izreku Paula Valéryja iz vremena prije prošlog rata, koji je rekao da pred nehumanošću leži svijetla budućnost. Posebno je teško boriti se protiv nje jer oni manipulativni ljudi koji nisu sposobni za istinska iskustva upravo iz tog razloga iskazuju znakove oglušivanja koji ih povezuju s određenim mentalno bolesnim ili psihotičnim karakterima, drugim riječima šizoidima.

Pri pokušajima da se spriječi ponavljanje Auschwitza čini mi se, kao prvo, ključnim rasvijetliti uvjete pod kojima dolazi do pojave manipulativnog karaktera, a potom mijenjanjem tih uvjeta u kolikoj je god mjeri moguće spriječiti njegovo pojavljivanje. Ponudio bih konkretan prijedlog: proučiti krivce za Auschwitz svim metodama koje znanosti stoje na raspolaganju, posebice kroz dugotrajnu psihoanalizu, a sve u svrhu otkrivanja razvoja takve osobnosti. Takvi bi ljudi još mogli učiniti nešto dobro, u suprotnosti sa strukturom njihove vlastite osobnosti: doprinijeti sprječavanju da do takvih stvari ikada više dođe. To bi bilo moguće samo ako bi oni željeli surađivati u istraživanju njihove vlastite geneze. Naravno, moglo bi biti teško potaknuti ih da progovore, i ni u kojem slučaju ne bi trebalo primjenjivati ijednu od njihovih vlastitih metoda kako bismo saznali kako su postali takvi kakvi jesu. Međutim, u međuvremenu se oni u svojem kolektivu (a posebno u osjećaju da su svi skupa stari nacisti) osjećaju tako sigurnima da je jedva ijedan od njih pokazao makar i najmanji osjećaj krivnje. No, valja pretpostaviti da čak i u njima, ili barem u nekima, postoje psihološke poveznice kroz koje je to moguće promijeniti, primjerice njihov narcizam ili jednostavnije rečeno: njihova taština. Ako bi o sebi mogli govoriti bez sustezanja, poput Eichmanna koji je očito snimio čitave knjižnice, u njima bi se mogao probuditi osjećaj važnosti. Na koncu, moguće je pretpostaviti da čak i u tim osobama, ako kopamo dovoljno duboko, možemo pronaći preostatke starih autoriteta savjesti koja se u današnje vrijeme u velikoj mjeri nalazi u stanju raspada. Kad jednom naučimo izvanjske i unutarnje uvjete koji ih čine takvima kakvi jesu (ako smijem hipotetski pretpostaviti da ih je uistinu moguće iznijeti na površinu), onda će postati moguće izvesti zaključke kako se tako nešto više nikada ne bi ponovilo. Hoće li takav pokušaj biti od pomoći ili neće ne možemo znati prije nego što ga se poduzme; ne bih ga htio precijeniti. Moramo imati na umu da pojedince nije moguće automatski objasniti tim uvjetima. Pod istim uvjetima jedni će se razviti na jedan, a drugi pak na sasvim drugi način. Usprkos tome bilo bi to vrijedno truda. Već i samo postavljanje takvih pitanja već sadrži potencijal za prosvjetiteljstvo. Naime, ovo katastrofalno stanje svjesne i nesvjesne misli sadrži pogrešnu ideju da je nečiji način postojanja - činjenica da je netko ovakav, a ne drugačiji - dio njegove prirode, da je u pitanju nepromjenjiva danost, a ne povijesna evolucija. Spomenuo sam koncept postvarene svijesti. Iznad svega ovoga nalazi se svijest slijepa za svu historijsku povijest, sve uvide u vlastitu uvjetovanost i kao apsolutno objašnjava nešto što postoji tek uvjetovano. Ako bi se jednom uspjelo probiti taj mehanizam prisile , vjerujem da bi od toga ipak bilo neke koristi.

Nadalje, a u vezi s postvarenom svijesti, trebalo bi pobliže promotriti i odnos spram tehnologije, i to ni u kojem slučaju samo u malim grupama. Taj je odnos jednako dvosmislen kao i odnos spram sporta, s kojime je uostalom i srodan. S jedne strane svako razdoblje rađa onakve karaktere kakvi su potrebni u društvu tog vremena - tipovi tih karaktera razlikuju se ovisno o raspodjeli psihičke energije. Svijet u kojem tehnologija zauzima tako ključan položaj kao što je to slučaj u današnje vrijeme proizvodi tehnološke osobe, ljude usklađene s tehnologijom. Za to postoji dobar razlog: u svom uskom području manja je mogućnost da ih se može zavarati, a to može imati utjecaja i na širu sliku. S druge strane u današnjem odnosu spram tehnologije postoji nešto pretjerano, iracionalno, patogeno. To je pak povezano s "tehnološkim velom". Ljudi su skloni tehnologiju shvatiti kao stvar samu po sebi, kao nešto što ima svrhu u samome sebi, snagu koja postoji sama po sebi i tako zaboraviti da je u pitanju produžena ruka samog čovjeka. Sredstva - a tehnologija je utjelovljenje sredstva samoočuvanja ljudske vrste - su prikrivena i uklonjena iz svijesti ljudi. Sve dok se to uopći na način na koji sam ja to upravo učinio, iz toga bi morao uslijediti stanoviti uvid. No, takva je hipoteza još uvijek previše apstraktna. Još nije ni u kojem slučaju jasno kako se fetišizacija tehnologije uspostavlja unutar individualne psihologije određenih ljudi ili pak gdje se nalazi prag između racionalnog odnosa spram tehnologije i pretjeranog davanja vrijednosti tehnologiji koja na koncu vodi do točke u kojoj će netko smisliti pametni sustav vlakova koji žrtve što je brže i jednostavnije moguće dovodi u Auschwitz, a pritom zaboravlja što će se njima tamo dogoditi. Kod tipa ljudi koji negira fetišizaciju tehnike radi se, jednostavnije rečeno, o ljudima koji ne mogu voljeti druge ljude. Pritom to ne kažem u sentimentalnom ili moralizatorskom smislu, nego ciljam na manjak libidinoznog odnosa s drugim ljudima. Oni su u potpunosti hladni; duboko unutar sebe samih moraju negirati samu mogućnost ljubavi, moraju je odstraniti već na samom početku, prije nego što se uopće ima priliku razviti. Ono

što u njima preživi od sposobnosti za ljubav, oni moraju iskoristiti na sredstva. Ti autoritarni karakteri puni predrasuda s kojima smo u "Autoritarnoj osobnosti" imali posla na Berkeleyju za to su nam dali dosta dokaza. Testni subjekt - a i sama ta riječ već dolazi iz postvarene svijesti - o sebi je rekao: "I like nice equipment" ("Volim zgodnu opremu, fine uređaje"), posve ravnodušan spram toga o kakvim se uređajima radi. Njegovu su ljubav apsorbirale stvari, strojevi kao takvi. Pritom je uznemirujuće (kažem "uznemirujuće" jer se može doimati beznadnim protiv toga se boriti) da taj trend ide ruku pod ruku s trendom koji slijedi čitava naša civilizacija. Boriti se protiv toga znači otprilike boriti se protiv duha svijeta u kojem živimo; no, sada samo ponavljam ono što sam na početku spomenuo kao najmračniji aspekt odgoja koji se protivi Auschwitzu.

Kao što sam već rekao, ti su ljudi hladni na jedan vrlo specifičan način. Dopustit ćete mi nekoliko riječi o hladnoći općenito. Kad hladnoća ne bi bila temeljna značajka antropologije, odnosno svojstvo ljudi kakvi uistinu postoje u našem društvu, ako ljudima ne bi bilo posve svejedno što se događa (sa) svim drugim ljudima osim s onima s kojima su blisko povezani (a i to, ako je moguće, opipljivim interesima), onda Auschwitz ne bi bio moguć, ljudi to ne bi dopustili. Društvo u svojem sadašnjem obliku - a tako je, bez sumnje, već stoljećima - nije utemeljeno na privlačnosti, kako je to još od Aristotela ideološki bilo pretpostavljeno, nego na slijeđenju vlastitih interesa protiv interesa svih drugih. To se nastanilo u samo središte karaktera ljudi. Ono što proturječi mojoj interpretacij, nagon krda takozvane usamljene mase, jest reakcija na taj proces, to okupljanje hladnih koji svoju vlastitu hladnoću ne mogu podnijeti, a ne mogu je ni promijeniti. U današnje vrijeme nema osobe koja se, bez iznimke, ne osjeća premalo voljeno iz razloga što nijedna osoba nije u stanju voljeti u dovoljnoj mjeri. Nemogućnost identifikacije s drugima bez sumnje je bio najvažniji psihološki uvjet za pojavu nečega poput Auschwitza usred više ili manje civiliziranih i nevinih ljudi. Ono što se naziva "pasivnim sljedbeništvom" prije svega je bio poslovni interes: vlastita korist dolazi prije svega drugoga i osoba, naprosto kako sebe ne bi dovela u opasnost, ne govori previše. To je opći zakon statusa quo. Šutnja pod terorom bila je isključivo posljedica tog istog terora. Hladnoća društvenog monada, izoliranog konkurenta, bila je kao ravnodušnost spram sudbine drugih preduvjet za reakciju tako malenog broja ljudi. Mučitelji to znaju i uvijek iznova isprobavaju funkcionira li još kako bi trebalo.

Nemojte me krivo shvatiti - ne želim biti propovjednikom ljubavi. Smatram uzaludnim propovijedati ljubav; nitko na to nema pravo jer je manjak ljubavi, kao što sam već rekao, manjak koji postoji u svim ljudima bez preostatka. Propovijedati ljubav pretpostavlja da se u onima kojima tu propovijed usmjeravamo nalazi drugačija struktura karaktera od one koju valja promijeniti. Naime, ljudi koje treba voljeti ni sami ne mogu voljeti pa tako i nisu baš previše dopadljivi. Jedan od najvažnijih poticaja kršćanstva, ne neposredno identičnih s njegovom dogmom, bio je izbrisati hladnoću koja prodire u ama baš sve oko nas. No, taj je pokušaj propao: zasigurno zbog toga što nije dotaknuo društveni poredak koji proizvodi i reproducira hladnoću. Vjerojatno ta međuljudska toplina za kojom svi žude nikada nije ni postojala, osim u vrlo kratkim razdobljima i među vrlo malim skupinama ljudi, možda kakvih miroljubivih urođenika. Često oklevetani utopisti to su i sami uočili. Stoga je Charles Fourier privlačnost definirao kao nešto što se prvo mora uspostaviti kroz humani društveni poredak; osim toga, prepoznao je i da bi to stanje bilo moguće samo kad ljudski nagoni više ne bi bili potisnuti, nego ispunjeni i oslobođeni. Ako išta može pomoći protiv hladnoće koja je uvjet katastrofi, a onda uvid u uvjete koji je uzrokuju te pokušaj da se protiv tih uvjeta radi. Netko će možda pomisliti: što manje zabranimo djeci, što se prema njima bolje ponašamo, to će šansa za uspjeh biti veća. No, i tu prijete iluzije. Djeca koja nemaju ni najmanjeg pojma o okrutnosti i teškoćama života tek su onda, kad ih se pripusti van iz njihova zaštićenog okružja, zaista izložena barbarizmu. Međutim, prije svega je nemoguće probuditi toplinu u roditeljima koji su i sami proizvod tog društva i koji nose njegova obilježja. Poziv da se djeci pruži više topline svodi se na umjetno upumpavanje te topline, na taj je način negirajući. Osim toga, ljubav nije moguće potraživati u profesionalno posredovanim odnosima poput onih između učitelja i učenika, liječnika i pacijenta, odvjetnika i njegova klijenta. Ljubav je nešto neposredno i u svojoj srži se suprotstavlja posredovanim odnosima. Ohrabrenje na ljubav - ako je moguće, u imperativnom obliku, da to valja učiniti - i samo je dio ideologije koja hladnoći onemogućuje da padne u zaborav. To ohrabrenje u sebi sadrži kompulziv-

nu, ugnjetavačku kvalitetu koja sprječava sposobnost za ljubav. Stoga je prvo što treba učiniti osvijestiti hladnoću i razloge zašto se pojavila.

Dopustite mi da na kraju kažem tek par riječi o nekima od mogućnosti za osvješćivanje općenitih subjektivnih mehanizama bez kojih bi se Auschwitz teško bio dogodio. Znanje o tim mehanizmima je nužnost, baš kao što je nužno i znanje o stereotipičnim obrambenim mehanizmima koji blokiraju takvu svijest. Onaj koji danas još uvijek može reći kako se Auschwitz nije dogodio ili da sve skupa nije bilo baš tako strašno već staje u obranu onoga što se dogodilo te bi bez sumnje bio spreman biti promatračem ili sudionikom ako do tako nečega opet dođe. Čak i ako racionalno prosvjetljenje, kao što je psihologiji dobro poznato, ne eliminira odmah te nesvjesne mehanizme, a onda barem u podsvjesnom osnažuje određene suprotne instance i pomaže pripremiti klimu koja nije prikladna za najveće ekstreme. Kad bi cjelokupna kulturna svijest doista postala prožeta idejom o patogenom karakteru onih postupaka koji su u Auschwitzu došli na svoje, onda bi ljudi takve postupke možda mogli bolje kontrolirati.

Nadalje, valjalo bi raditi na podizanju svijesti o mogućem premještanju onoga što je buknulo u Auschwitzu. Sutra na red može doći neka druga skupina, recimo stariji, koji su u Trećem Reichu još uvijek bili ostali pošteđeni, ili intelektualci, ili naprosto devijantne skupine. Kao što sam već bio natuknuo, ponovno buđenje nacionalizma klima je koja u najvećoj mjeri promiče takva uskrsnuća. On je toliko zao jer u vremenu međunarodne komunikacije i nadnacionalnih blokova više ne može doista vjerovati u samoga sebe te se u pretjerivanju mora vinuti do samih ekstrema kako bi i sebe i druge uvjerio da je još uvijek bitan.

Ipak, nužno je pokazati konkretne mogućnosti otpora koje postoje. Primjerice, trebalo bi proučiti povijest ubojstava eutanazijom, koji u Njemačkoj zahvaljujući otporu s kojim su se suočila, nisu provođena u mjeri u kojoj su ih planirali nacionalsocijalisti. Otpor je bio ograničen na grupu koja je bila u pitanju, a upravo to je posebno upadljiv, široko rasprostranjen simptom univerzalne hladnoće. Ta je hladnoća, međutim, povrh svega drugog uskogrudna u pogledu nezasitnosti koja leži u srži načela progona. Doslovce svakog čovjek koji u tom trenutku ne pripada progonjenoj skupini može zadesiti ta sudbina; postoji, dakle, jedan iznimno egoističan interes na koji je moguće apelirati. - I, na kraju, mora se ispitati specifične, povijesno objektivne uvjete tih progona. Takozvani pokreti nacionalnih preporoda u vremenu u kojemu je nacionalizam zastario očito su posebno podložni sadističkim praksama.

Političko obrazovanje u svojoj cijelosti trebalo bi biti usmjereno na ideju da se Auschwitz više nikada ne dogodi. To je moguće samo ako se otvoreno i bez straha da bi moglo uvrijediti neke vlastodršce posveti tom, najvažnijem od svih problema. Kako bi to bilo izvedivo, ovo se obrazovanje mora preobraziti u sociologiju, odnosno mora podučavati o društvenoj igri moći koja djeluje ispod površine političkih oblika. Uvažene koncepte poput "nacionalnog interesa", da navedemo samo jedan od modela, mora se podvrgnuti kritičkom razmatranju; stavljajući pravo države iznad prava njenih članova, sjeme užasa potencijalno je već posijano.

Walter Benjamin me jednom, tijekom svoje emigracije u Parizu, a dok sam se još uvijek povremeno vraćao u Njemačku, upitao ima li tamo doista još uvijek dovoljno mučitelja koji će provesti naredbe nacista. Bilo ih je dovoljno. Ipak, to pitanje bilo je sasvim na mjestu. Benjamin je osjetio da ljudi koji to čine, za razliku od birokratskih ubojica za radnim stolovima i raznoraznih ideologa, djeluju u suprotnosti spram svojih neposrednih interesa. Osjetio je da ubijajući druge, istovremeno postaju ubojice samih sebe. Bojim se da će mjere čak i tako detaljno razrađenog obrazovanja teško uspjeti spriječiti ponovni rast ubojica za radnim stolovima. No, protiv činjenice da postoje ljudi niže u hijerarhiji, ljudi koji to čine kao sluge koji kroz ta ubojstva perpetuiraju vlastito sluganstvo i ponižavaju sami sebe, ti Bogeri i Kaduci - protiv toga se kroz odgoj i prosvjetiteljstvo još uvijek može nešto malo učiniti.

S njemačkoga prevela: Vlasta Paulić

NEIMAN, SUSAN

Zašto odrasti?
Subverzivne misli za infantilno doba

NEIMAN, SUSAN

Zašto odrasti?
Subverzivne misli za infantilno doba

(Uvodno poglavlje knjige *Why grow up? Subversive Thoughts for an Infantile Age*, 2015)

Kratak odgovor glasio bi: zato što je to teže nego što mislite, tako teško da se može govoriti o otporu odrastanju. Sile koje oblikuju naš svijet ne zanimaju se za uistinu odrasle, kao što nisu ni u Kantovo doba, jer djeca su mnogo podatniji subjekti (i potrošači). Ističući to, Kant je potanko objasnio načine na koje surađujemo u svojoj vlastitoj nezrelosti: misliti samostalno manje je ugodno nego prepustiti nekome da to čini za vas. Premda je struktura problema bila jasna već i Kantu, sredstva kojima nas se održava u stanju nezrelosti istančanija su i prodornija nego prije. Opsjedaju nas proturječne poruke. U pola njih potiče nas se da se uozbiljimo, prestanemo sanjariti i prihvatimo svijet kakav jest, čime se zagovara sliku odraslosti kao kapitulacije pred statusom quo. U drugoj polovini zasipa nas se proizvodima i prijedlozima kako da ostanemo mladi. No rijetko dobijemo sliku odraslosti koja je prikazuje kao ideal. Ako oni čiji su interesi u tome da svijet ne postane bolji nego što je danas i nisu baš izričito planirali tu sumornu viziju zrelosti, ona ipak tim interesima dobro služi. Zar uopće postoji bolji način održavanja ljudi u samoskrivljenoj nezrelosti od predočavanja vizije zrelosti kojoj nitko sa zdravim razumom ne bi trebao težiti?

Na što pomislite kad čujete riječ "ozbiljan"? Rječnici su dvosmisleni. Navode sinonime poput strog, namršten, turoban, sumoran i bez humora, ali i gorljiv, istinski, predan, posvećen, odlučan. Jedna definicija glasi: "koji misli ono što kaže ili čini"; druga glasi: "zaokupljen teškim, važnim ili zamršenim pitanjima". U prevladavajućoj slici odraslosti sva se ta značenja stapaju u osobito gorko varivo. Ishod toga je da čak i vrlo promišljeni ljudi mogu donijeti odluku da ne odrastu – kao znak slobode i duha, kao što sam otkrila u reakcijama dvojice prijatelja kad su čuli da pišem ovu knjigu. Obojica su, svaki na svoj način, među najuspješnijim odraslim osobama koje znam, iako je samo jedan postigao nešto nalik uspjehu u uobičajenom smislu. Obojica su već djedovi, ali još žive strastveno, kao umjetnici i autori otvorena srca koji putuju, govore više jezika i bave se aktivizmom. Kad su čuli koju sam temu odabrala, obojica su se zaprepastila, a jedan je izrazio čak i gađenje. Drugi je pak samo kratko odbrusio: "Moj junak uvijek je bio Petar Pan." No da ste ga upoznali, nikad to ne biste rekli za njega.

S obzirom na zamršene društvene sile koje su postrojene protiv odrastanja, ono je subverzivan ideal. Po-

put svakog ideala, ono može biti putokaz za naše djelovanje, ali nikada se u njemu neće ostvariti u potpunosti. Rousseauov problem je i naš problem: nemoguće je stvoriti u cijelosti aktivne i odgovorne građane u društvu koje potkopava odraslost, a stvoriti drukčije društvo nemoguće je bez prilično velikog broja odgovornih odraslih osoba. Kant je znao da njegovo rješenje može biti samo djelomično: odrastanje se nikad ne dovrši. To je rad generacija, jer svatko od nas ograničen je obrazovanjem koje nije odabrao, iz kojeg može u najboljem slučaju uzeti nešto vrijedno, i samo se djelomično osloboditi ostaloga. Filozof Herbert Marcuse 1968. čak je napisao: "Sve obrazovanje danas je terapija: terapija u smislu da svim dostupnim sredstvima oslobađa čovjeka od društva u kojemu će, prije ili poslije, biti pretvoren u divljaka, čak i ako on to više ne primjećuje."

No čak i djelomično oslobođenje ostavlja bolje polazište za sljedeći naraštaj. Svijest o tome da sav naš trud da mislimo i djelujemo samostalno neće uroditi plodom dio je odrastanja. Možda nas čak zavodi na pogrešan put kad o odrastanju mislimo kao o procesu rasta, što je metafora koja proizlazi iz tjelesnog rasta u djetinjstvu i potiče nas da život shvaćamo kao putanju koja postojano vodi prema vrhu visoke planine, sve dok se ne izgubimo u oblacima ili se spustimo s druge strane, ovisno o svojoj vjerskoj pripadnosti ili nepripadnosti. No ta putanja nije postojana. Popnete se na vrhunac, a pokaže se da je to podnožje, brzo se pripremite za hod po visoravni, sve dok opet ne naiđete na vrhunac na koji se treba popeti jer ste sada sigurni da je upravo to napokon pravi vrhunac. Što smo stariji, to više znamo da visoravni nisu beskrajne, a padovi najčešće nisu smrtonosni. Ako više volite razmišljati o drukčijim vrstama putovanja – jer metafora života kao putovanja vrlo je stara – onda biste se mogli zamisliti u Neurathovu brodu: "Mi smo poput pomoraca koji moraju iznova izgraditi svoj brod na otvorenome moru, a da ga ne možemo rastaviti u suhom doku i rekonstruirati ga od njegovih najboljih dijelova."

Svaki analitički filozof čuo je taj citat u uvodnom predavanju iz epistemologije ili filozofije znanosti, i zna da ga je napisao austrijski filozof Otto Neurath, jedan od osnivača Bečkoga kruga, okupljališta koje se često smatra izvorom analitičke filozofije. No vjerojatno im ne govore da je to citat iz knjige koju je napisao u zatvoru i da ona nosi naslov *Anti-Spengler*. Neurath je knjigu posvetio "mladima i budućnosti koju donose", protiv bestselera *Propast Zapada* u kojemu je Oswald Spengler u dva sveska izložio svoj argument o padu i propasti.

Neurath je odabrao drukčiji put. Osim što je pisao i predavao o logici, političkoj ekonomiji, filozofiji znanosti i sociologiji, predvodio je gradnju stanova za siromašne radnike, a utemeljio je i bečki Muzej društvenih i ekonomskih pitanja. Njegovi najstrastveniji projekti uključivali su obrazovanje, i izumio je sustav grafičkog dizajna koji se koristio u obrazovanju odraslih, a utjecajan je i danas. To su samo neki naglasci iz njegova života. Nakon pada kratkotrajne Bavarske sovjetske republike, čiji ured za ekonomsko planiranje je vodio kao ljevičarski socijaldemokrat, našao se u zatvoru. Putovao je u New York i Moskvu, a nakon što su nacisti anektirali Austriju, otišao je iz Beča i živio u egzilu u Nizozemskoj i Engleskoj. Njegove tako raznolike i intenzivne aktivnosti otkrivaju čovjeka koji je odbijao prihvatiti spenglerovske i svake druge poruke da se preda i prihvati divlji svijet koji mu je dan. Njegov život mogao bi biti jednako dobar uzor za odrasle osobe kao što je to i njegova slavna metafora.

Neki čitatelji ovdje će ustuknuti, ako još nisu. Ma, sve to može vrijediti za neke... energične vrste ljudi, ali ako je to život koji nazivate odraslim, onda ga ljudi većinom ne žele. Možda baš i ne misle da odrastanje povlači nošenje kravate i ozbiljno držanje (u smislu "strogo"), ali osjećaju zahtjeve koje bi im postavilo istinski samostalno razmišljanje i radije će surfati na kauču, hvala lijepo. Što da im kažete? Rousseauov Društveni ugovor sadrži nesretnu rečenicu "ljude se mora prisiliti da budu slobodni", ali i on je dobro znao da sloboda i prisila ne idu zajedno. Govorimo o ljudima koji su prisiljeni odrasti kad im rat, osirotjelost ili obiteljska tragedija prijevremeno nametnu odgovornosti koje ne bi morali prihvatiti. No nitko to ne preporučuje, jer je jednako vjerojatno da će tako nastati i ljudi koji su ogorčeni i uplašeni, a ne samo odlučni i hrabri pojedinci kakve trebamo. Zrelost se ne može zapovjediti – nju se mora željeti. Ne smijemo nuditi silu nego uvjeravanje prikazivanjem uzora koji su uvjerljiviji od onih koje danas poznajemo. Nije nam potreban gnjev zbog gašenja svjetla, nego usprkos Dylanu Thomasu, gnjev protiv slike starenja kao gašenja svjetla. Jer, neka svjetla sjaje još i jače.

Puko prolaženje vremena donosi i iskustvo, a s njim i perspektivu. To još nije mudrost, ali obično je slu-

čaj da perspektiva pruža zadovoljstva koja mladi ne poznaju. Posljednjih deset godina objavljene su mnoge studije u kojima psiholozi i ekonomisti izvještavaju o zaključku koji nas iznenađuje u svjetlu gledišta da odrastanje neizbježno uključuje razočaranost: naime, ljudi sa starenjem uglavnom postaju sretniji. Takva istraživanja počela su s takozvanom studijom Grant, u kojoj su se u razdoblju duljem od pedeset godina vodili dubinski intervjui s diplomcima sveučilišta Harvard, a ona obuhvaćaju i manje pedantna istraživanja šireg opsega, u sedamdeset dvije zemlje. U većini njih izvještava se o takozvanoj U-krivulji: ljudi u srednjim godinama postaju sve nesretniji – globalno, u prosjeku su najnesretniji u četrdesetšestoj, premda se nacije pritom znatno razlikuju, jer Švicarci dolaze do dna već u tridesetpetoj, a Ukrajinci tek u šezdesetdrugoj – a nakon toga izvještavaju da postojano postaju sve sretniji. Istraživači su uzeli u obzir sve očite faktore – prihod, zaposlenost, djecu – i zaključili da oni nisu važni. Bez obzira na društveni ili ekonomski status, ljudi izvještavaju da žive sretnije kako bivaju stariji. Empirijski podaci o tome konstantni su – od Sjedinjenih Država do Zimbabvea.

Znanstvenici su počeli panično tražiti objašnjenja za te nalaze. U jednoj studiji poslužili su se snimkama mozga kako bi ustvrdili da stariji ljudi slabije pamte negativne slike, što bi značilo da hipokamp, kako stari, odabire sretna iskustva, a ostala potiskuje. U drugoj studiji usporedili su reakcije tridesetgodišnjaka i sedamdesetgodišnjaka na snimke ljudi koji ružno govore o njima. Iako su obje skupine izvijestile da ih je to rastužilo, samo su mladi zbog toga bili doista ljutiti, što naznačuje da su stariji ljudi bolje naučili upravljati emocijama. U oba objašnjenja možda ima istine. Cinici bi mogli te rezultate objasniti kao ishod smanjenih očekivanja: postajemo sretniji jer postajemo zadovoljniji manjim. Psiholozi većinom priznaju da jednostavno ne znamo zašto u svijetu koji odrastanje prikazuje kao proces opadanja – odustajanja od nada i radosti, kao propadanja tjelesne sposobnosti da ih se ostvari – tako mnogo empirijskih studija pokazuje upravo suprotno.

U njima se izvještava i o rastu i razvoju. Američki filozof i psiholog William James pogriješio je kad je 1890. napisao: "U dobi od trideset godina, kod većine nas se karakter skruti poput gipsa, i nikad se više ne omekša." Na primjer, Gail Sheehy i George Vaillant počeli su svoje dugotrajne studije životnog ciklusa s pretpostavkom da se ljudi prestaju razvijati u svojim pedesetim godinama. Njihovi ispitanici pokazali su im da griješe. Vaillant izvještava o muškarcu od sedamdesetpet godina koji je bio gotovo ljutit: znao je da sa starenjem neprekidno postaje bolji – a dijelom i sretniji. Možda su ga kosti i počele "boljeti na mjestima gdje sam se prije igrao", kako je to lijepo izrazio Leonard Cohen, ali i dalje je radio na tome da postane osoba kakva je želio biti, i život mu je bio pun smisla kakav prije nije nalazio.

Čak i u kulturi koja radi protiv odrastanja, starimo a da se ne trudimo starjeti, i pritom moramo dijelom i odrasti. Dok to činimo, otkrivamo što se može poboljšati. Estetska zadovoljstva postaju intenzivnija. Govori se da bismo u djetinjstvu trebali uživati u zalascima sunca, ali tada smo prezauzeti da bismo mirno sjedili i gledali. Zatim odbacujemo osjećaje koje ne bismo smjeli osjećati i naučimo ih nazivati kičem. Kako odrastamo, sve nam je manje važno vide li nečije tuđe oči taj zalazak sunca kao kič. Mi ga vidimo svojim očima i jednostavno smo zahvalni na tome što mu svjedočimo. Isto vrijedi i za umjetnost i glazbu. Rimski filozof Ciceron pronašao je to u svom vrtu:

> Ovdje ni ne spominjem prirodnu silu koju posjeduje sve što niče iz zemlje – zemlje što od sićušna sjemena u smokvi, ili koštice u zrnu grožđa, ili od sićušna sjemenja u drugim žitaricama i biljkama, stvara golema debla i krošnje. Mladice, pupoljci, izdanci, listovi – nije li to dovoljno da svakoga prožme radošću i divljenjem? (O starosti, s eng. prev. G.V.)

Ciceron dalje opširno opisuje svima nam poznato čudo koje nazivamo lozom i zaključuje "Može li išta biti plodnije i ljepše?" Intenzivna jednostavnost estetskog zadovoljstva pojačava se kako se mijenjaju i drugi oblici osjetilnog užitka. I dalje osjećate požudu, i zadovoljavate je, ali ona više ne prevladava kao u mladosti. Platonova Država počinje pričom o Sofoklu kojega su pitali kako sada služi Afroditi i je li mu prirodna krepkost još neukroćena, na što je odgovorio da je rado pobjegao tom zvjerskom gospodaru. Možda ste pomislili da Sofokla treba sažalijevati, jer uostalom, ipak je on bio tragičar. No zar niste donijeli nijednu odluku na polju ljubavi – a to su često najvažnije odluke koje uopće donosimo – na temelju požude, a bili ste sigurni da je riječ o ljubavi? Odrastanje znači shvaćanje da nijedno životno doba nije najbolje, i odluku da se uživa u svakoj sekundi radosti koja nam je dostupna. Znate da će svaka od njih proći i više to ne doživljavate kao izdaju.

Postajemo li hrabriji kako odrastamo? Ciceron kaže da je starost samopouzdanija i hrabrija od mladosti jer su stari naučili zanemarivati smrt. Možda katkad i jesu, ali to je često zato što shvaćamo da se i svi drugi boje toga da će biti nedovoljno dobri, i glumiti, kao što i mi činimo. Oni koji su se doimali hrabrijima od vas osjećali su isto što i vi, ali su samo glasnije zviždali u mraku. Samopouzdanje koje se pojavljuje kad to shvatite i sâmo je izvor užitka. Možda ćete početi razumijevati što je Kant mislio kad je rekao da imate dužnosti prema sebi samome, a njihov temelj je dostojanstvo, čuvanje ideje humanosti u svojoj vlastitoj osobi (Predavanja o pedagogiji). Život će vas i dalje iznenađivati – ako to ne čini, izgubljeni ste – ali naučit ćete vjerovati svojim reakcijama na njega. Počeli ste graditi priču o tome kako se uklapaju dijelovi vašega života. Tu priču dorađivat ćete više puta i ona će postajati sve koherentnijom, ako već ne i istinitijom, i oblikovati vaš život u hodu. Mjesta i predmeti naći će sklad u njoj. (Ulični ugao na kojem ste plakali zbog svoje ljubavne afere koji vam je danas tek poprište zanimljive anegdote. Košara koju ste kupili na tržnici od žene koja vas je naučila nešto o svom kontinentu. Oslikana ptica koju je načinila prijateljica s kojom ste raskinuli prije dvadeset godina, zbog nečega što ste obje već odavno zaboravile.)

Sposobnost da se život vidi kao cjelina omogućuje vam da uvidite snagu s kojom ga živite i steknete osjećaj za svoj vlastiti karakter. Jer integritet nikad nije statičan; odveć ga je lako izgubiti. Tu je prije riječ o odlučnosti: počeli ste shvaćati kakva osoba želite biti i odlučujete se potruditi da to i postanete. Pritom se daleko manje brinete o tome što ljudi misle o vama, iako im možete biti korisniji. Svaki psiholog koji govori o životnim ciklusima govori o onome što je Erikson nazivao generativnošću: o zadovoljstvu koje proizlazi iz vraćanja svijetu onoga dobroga što vam je pružio, a osobito iz odgajanja mladih. Možda ćete otkriti zadovoljstvo u velikodušnosti. Možete dati dar ili iskren kompliment bez straha hoće li ga se shvatiti kao laskanje, a stalno kritiziranje više ne smatrate znakom inteligencije.

Jer, vaša vlastita inteligencija vjerojatno je napredovala. Kant je mehanizme našeg uma podijelio u nekoliko funkcija. Nije to bio nov projekt, a nije ni zastario, jer malo toga što su otkrile neuroznanosti nadilazi Kantove studije. Ako vidite koji dio mozga zasvjetluca kad pomislite ovo ili ono, nećete ništa doznati o tome kako funkcionira svjesno mišljenje. Platon je iskušao modele koji odražavaju naše mišljenje, a moderni filozofi još od Descartesa silno se trude razumjeti kako um funkcionira. Opisali su razlike između razmišljanja, zamišljanja, intuicije, razumijevanja, suđenja, zdravog razuma i niza drugih intelektualnih aktivnosti, načinivši taksonomije čija raznolikost se može mjeriti samo s njihovom fluidnošću. Neke od njih napisane su i kao udžbenici, vođeni jednostavnom pretpostavkom: kad razumijemo kako mislimo, mislit ćemo bolje, a tko bi mogao imati nešto protiv toga? Kantovi ciljevi bili su slični, premda ambiciozniji, ali njegovo objašnjenje kako um funkcionira bilo je opreznije i sustavnije nego kod njegovih prethodnika – iako nije bilo toliko sustavno kao što je vjerovao on i njegovi kritičari.

Njegovo najvažnije djelo, *Kritika čistoga uma*, dijeli um na tri osnovne funkcije. Osjetilnošću primamo sirove podatke u prostoru i vremenu; razumijevanjem te podatke prerađujemo u predmete s masom, protežnošću i drugim kvalitetama, a tek razumom uistinu mislimo o njima. Uklanjanjem razuma iz jednostavne spoznaje stvarnosti možemo se odmaknuti i pitati zašto je stvarnost ovakva, a ne onakva – što je uvjet i za kreativnu djelatnost i za društvenu promjenu. Bilo da ih ostvarimo ili ne, razumno je očekivati pravdu i radost. Ono što nas navodi da osuđujemo neke aspekte stvarnosti nije djetinjasta sklonost sanjarenju nego prvi zakon samoga razuma. Načelo dovoljnoga razloga jednostavno je zahtjev da bi svijet trebao imati smisla. Nepravda nije taj smisao.

Sve je to jasno u *Kritici čistoga uma*, ako ste uistinu pročitali cijelu knjigu. No prije nego što Bertrand Russell i slični počnu frktati, recimo da Kant uvodi još jednu kategoriju uma. Za razliku od njegove oprezne, a katkad i preopširne rasprave o osjetilnosti, razumijevanju i razumu, njegova rasprava o moći rasuđivanja upadljivo je kratka. Govori nam da je to sposobnost primjene načela na posebne slučajeve i naziva to osobitim darom koji se može vježbati, ali ne i naučiti, "i njegov manjak nijedna škola ne može nadoknaditi". Poučavati načelo o primjeni načela vodilo bi u beskonačnu regresiju, jer kako znati kada i gdje primijeniti to načelo? Naše iskustvo je osobito. Ne doživljavam drvo općenito nego doživljavam lipu kojoj pada žuto lišće pod mojim prozorom. Načela morala neće biti od koristi ako ne mogu odrediti je li ovaj čin častan, a onaj vrijedan prezira. Bez moći rasuđivanja

možete razumjeti opće načelo, a da ne možete odrediti je li ono primjenjivo na neki poseban slučaj. O takvim ljudima Kant dodaje jedinu (blago) zabavnu opasku u cijeloj prvoj Kritici:

Slabost rasudne moći obično se naziva glupošću, i za tu manu nema lijeka. Tupa ili zatucana osoba kojoj ne nedostaje ništa osim prikladnog stupnja razumijevanja i za to prikladnih pojmova, može se obrazovati učenjem, do te mjere da postane učena. No budući da takvim ljudima obično i dalje nedostaje moći rasuđivanja, nije neobično sresti učene ljude koji u primjeni svojega znanstvenog znanja odaju taj izvorni manjak, koji se nikada ne može nadoknaditi.

Kantov rad pun je pravnih metafora, i za to postoji dobar razlog. Dobar sudac proučavao je pravo i poznaje sva njegova opća načela. Njegov posao je saslušati niz razumnih argumenata, a zatim se povući, razmisliti i donijeti odluku: nije riječ o teškom ubojstvu nego o ubojstvu na mah. Bez moći rasuđivanja razum je paraliziran, nesposoban primijeniti svoje ideje na svijet. Kanta se često ismijava kao sputanog pravilima, osobito u njegovoj moralnoj filozofiji. Njegov kategorički imperativ – moralni zakon koji nam kazuje da nam drugi ljudi ne smiju biti sredstvo nego cilj po sebi – često se karikira kao svojevrstan stroj koji izbacuje pravila koja nam govore kako se točno moramo ponašati. No dok je poimanje ljudi kao cilja, a ne sredstva izvrsno opće načelo, odlučivanje činite li to u svakoj posebnoj situaciji iznimno je zamršeno. To je Kant dobro razumio, kao što se vidi iz ovog primjera u njegovoj *Metafizici morala*:

Pisac pita jednog svojeg čitatelja: "Kako vam se sviđa moje djelo?" Netko bi mogao pomisliti da na to odgovori šalom o neprikladnosti samoga pitanja. No kome je duh uvijek spreman? Pisac će svako oklijevanje shvatiti kao uvredu. Može li čovjek onda reći ono što se od njega očekuje?

Njegova čitanija knjiga (da, kraća je) *Utemeljenje metafizike morala* navodi čitatelje na zaključak da je mislio da je laganje uvijek nemoralno. Tu on pokazuje kako svaka obična društvena dilema može biti prigoda da razmišljamo samostalno. Kant nam ne kaže što bismo trebali reći piscu, premda nas sam primjer navodi na to da pisci ne bi trebali postavljati svoje čitatelje u takve situacije, pa čak ni nevinim pitanjem "Jeste li imali priliku pročitati knjigu?" Smisao primjera je da čitatelj sam dođe do zaključka.

Ukratko, moć rasuđivanja igra najvažniju ulogu u mišljenju, jer moć rasuđivanja odlučuje koja misao (koja ideja, koji pojam, koje načelo) se primjenjuje na koji dio svijeta. Moć rasuđivanja povezuje teoriju s praksom. Kant je zaključio da joj je njegova prva velika taksonomija dala prekratak opis pa je gotovo deset godina nakon *Kritike čistog uma* objavio *Kritiku moći rasuđivanja* (1790.). U njoj nam govori da je dobro rasuđivanje toliko važno i nužno da se obično naziva zdravim razumom. Ta knjiga otad zaokuplja učenjake, jer premda je puna važnih ideja o teleologiji, ukusu i estetici, teško je vidjeti kako bi trebala dati odgovor na pitanje koje je prva Kritika ostavila otvorenim. Ona razlikuje determinativne sudove, koji podvrgavaju posebne stvari općim pravilima, i refleksivne sudove, koji izvode opća pravila iz posebnih stvari, ali Kant nam ne kaže mnogo o tome kako ih donositi. Ima li još što da se kaže o rasuđivanju osim da ga se ne može naučiti nego samo vježbati, i da ljude koji ga nemaju nazivamo glupima?

Uza svoja ostala postignuća Hannah Arendt bila je velika neokantovka; malo je ljudi bolje razumjelo njegov rad, posebice njegovo uvjerenje da naši pojmovi razuma i rasuđivanja imaju političke posljedice. I ona je odrasla u Königsbergu, premda je rano otišla iz grada, i to daleko. Možda ju je to ohrabrilo da poduzme ono što se nitko nije usudio: napisati posljednja djela koja su trebala odražavati sve tri Kantove velike kritike. Završila je *Mišljenje* i *Željenje,* kao paralele Kantovim kritikama čistog i praktičkog uma. Kad je 1975. umrla od srčanog udara, u njezinu pisaćem stroju bila je prva stranica *Rasuđivanja*. Oni koji su se nadali da bi Arendt mogla objasniti što je učinio Kant mogli su samo žaliti, ali teško je zamisliti da bi ona mogla dopuniti ono što je Kant napisao – zbog osobite prirode samoga rasuđivanja. Njezina Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji doista pružaju neke korisne uvide kad ona raspravlja o svojim temeljnim pojmovima rodnosti i višestrukosti: činjenici da smo rođeni i činjenici da nas ima više. Ona ističe političku prirodu Kantove teorije uma, jer on smatra da je društvenost izvor naše ljudskosti:

To je radikalan odmak od svih onih teorija koje ističu ljudsku međuovisnost kao ovisnost o našim bližnjima kad je riječ o zadovoljavanju naših potreba i želja. Kant naglašava da barem jedna od naših mentalnih sposobnosti, moć rasuđivanja, pretpostavlja prisutnost drugih (Predavanja o Kantu).

Radikalno se protiveći svim filozofima prije njega, Kant je vjerovao da filozofija nije hobi povlaštene manjine nego djelatnost koju nam propisuje sama priroda uma – dakle, nešto što nam je svima prirodno. Jer, sva filozofija pokušaj je rješavanja triju pitanja koja nas se svih tiču: Što mogu znati? Što bih trebao činiti? Čemu se mogu nadati? Kant je poslije napisao da se sva ta pitanja mogu svesti na jedno: što je ljudsko biće? Kritika čistog uma iznosi radikalnu tvrdnju da su sva ta pitanja jednako dostupna običnom razumijevanju kao i filozofima.

Kakve veze sve to ima s uvjeravanjem ljudi da odrastu? Rasuđivanje je sposobnost koja se obično poboljšava s godinama. Pisci od Cicerona do suvremenih psihologa jednoglasni su: dobit ćete rupe u pamćenju, i sve lošije ćete rješavati kognitivne testove koji ovise samo o brzini. Ali u svemu što ima veze s rasuđivanjem, vaše razmišljanje vjerojatno će se poboljšati. Tako je i Kant shvaćao rasuđivanje. Jer, kako bi se ono moglo naučiti kad ga se ne može poučavati? "Uspoređujući naše rasuđivanje s mogućim, a ne stvarnim rasuđivanjem drugih, i postavljajući sebe na mjesto svakog drugog čovjeka" (Kritika moći rasuđivanja, §40). Širite svoj um tako što neprekidno mislite s tuđih gledišta i stojite na svim tuđim mjestima koja pronađete. Neka vam vodič bude Neurathov brod. Kako se vaše rasuđivanje poboljšava, tako će rasti i vaša sposobnost da učite, putujete i radite na način koji minimizira zamke koje smo vidjeli. I, što više učite gdje god to možete, što više slobodno putujete, što više nalazite posao koji volite, to će vaše rasuđivanje biti bolje. Nazovimo to pozitivnim začaranim krugom: nema ravnog puta koji će vas dovesti onamo.

Biste li ponovno proživjeli svoj život kad biste mogli? Poput mnogih zanimljivih pitanja, i ovo proganja Zapad već gotovo 2500 godina, ali mislioci prosvjetiteljstva razmatrali su ga s posebnim žarom. To nije nikakvo čudo: prvi put u povijesti živjeli su u doba kad je život pojedinca postao podložan promjeni. Da ste živjeli prije prosvjetiteljstva, vaš život bio bi u velikoj mjeri određen životom vašeg pradjeda i njegovim mjestom u društvu, kao roba ili slobodnog čovjeka, u društvenoj strukturi koja se doimala vječnom poput velikih katedrala koje je stvorila. Kad se više nije smatralo da je život darovao Bog, a trajno mjesto mu dale društvene i političke snage koje su tvrdile da imaju Njegov blagoslov, pitanje hoćete li birati svoj život počelo je dobivati smisao.

Tek rijetki mislioci prosvjetiteljstva posve su jasno izrazili kakvo to pitanje postavljaju. Je li to bilo empirijsko istraživanje o tome koliko bi ljudi doista odlučilo iznova proživjeti život, slično istraživanjima sreće koja danas provode sociolozi? Ili je to pak bilo filozofsko pitanje je li život u cjelini opravdan? Svi odgovori koje su nam ostavili lebde između to dvoje. Na vrhuncu prosvjetiteljstva, zloglasno optimistični Leibniz zauzeo je iznenađujuće stajalište. Mislio je da bi u trenutku smrti ljudi većinom odlučili ponovno proživjeti život, ali samo pod uvjetom da im život sljedeći put bude drukčiji, ako već ne može biti bolji. Dakle, inzistirali bismo na raznolikosti prije nego što pristanemo da sve ponovno proživimo. Voltaire je, kao i obično, bio jetkiji. Složio se da bi većina nas na samrtnoj postelji poželjela da im se život vrati, ali samo zbog straha od smrti. No čak i tada bismo ustrajali na različitosti: bolje je umrijeti od bilo čega, samo ne od dosade. Voltaire je u svom dugom životu pisao pjesme u pohvalu zadovoljstva i raskoši, i uživao je i u jednom i u drugom. Iskusio je i neobično mnogo dubljih životnih radosti: više od jedne prave ljubavne priče, mnoštvo prijatelja i obožavatelja, kao i spoznaju da njegov opsežan opus utječe na svijet u cjelini. Ali, u istoj knjizi u kojoj tvrdi da je svijet mnogo bolji nego što se njegovi klevetnici žale, on veselo prepričava mit u kojemu se zemlja opisuje kao zahod u koji pada izmet univerzuma. Činjenica da na samrtnoj postelji ponovno želimo život u kojemu smo se uglavnom samo žalili, prema Voltaireu, je samo još jedan dokaz da je čovječanstvo ludo.

I Hume se slagao da je to ludost, ali njegovo gledište bilo je još tmurnije od Voltaireova. Humeova jedinstvena sposobnost da sa svojevrsnom žovijalnom elegancijom zagovara sumorno gledište na čovječanstvo dopušta njegovim obožavateljima da previde činjenicu da je samo Schopenhauerovo gledište sumornije od njegova. Ne odustajući od uloge empirista, Hume je tvrdio da samo izvještava:

> Zapitajte se, pitajte bilo kojeg svojeg poznanika bi li htio ponovno proživjeti posljednjih deset ili dvadeset godina svoga života. Ne bi! Ali sljedećih dvadeset bit će bolje, kaže on... Tako na kraju shvati (takva je veličina ljudske bijede; ona pomiruje čak i proturječja!) da se istodobno žali kako je život kratak, i kako je uzaludan i tužan. (Dijalozi o prirodnoj religiji)

Rousseau je mislio da su takve izjave njihov problem, ne njegov. Bio je uvjeren da dobro uhranjeni, dobro obrazovani muškarci poput Voltairea i Humea sami stvaraju svoju nesreću. Kako može netko tko je povlašten poput Voltairea smatrati da je svijet dolina suza, dok on, Rousseau, "u mraku, siromašan, sam, mučen neizlječivom patnjom, sa zadovoljstvom meditiram o svojoj osami i nalazim da je sve dobro" (Pismo Voltaireu, 18. kolovoza 1756.) No iako on tvrdi da bi, za razliku od presitih Parižana, svaki brđanin u Valaisu odabrao da beskrajno ponavlja svoj život, nije posve jasno što bi odlučio sam Rousseau. Rijetki su pisci koji su dali dojmljivije opise sreće, pa čak i vlastite, ali Rousseau je često ponavljao da u životu uvijek ima više patnje nego sreće – čak i u knjizi koju je smatrao svojim najvedrijim djelom – *Emileu.*

Kantova rasprava o tom pitanju također se kreće između izvještavanja o tome što bismo odabrali i o tome što bismo trebali odabrati. U "Kraju svih stvari" on spominje Voltaireovu perzijsku legendu o zemlji kao zahodu i dodaje još neke: o zemlji kao zatvoru, kao ludnici, kao jeftinom prenoćištu na putu. Tvrdi da samo ponavlja metafore kojima su se koristili drugi. No u drugim tekstovima se vidi da je želju da se život ponovi držao nepobitno iracionalnom:

> Vrijednost života za nas, ako se procjenjuje po onome u čemu uživamo (naime, u sreći), lako je odrediti. Ona je manja od ništice; jer, tko bi htio iznova proživjeti život pod istim uvjetima? Tko bi to htio čak i po novom planu, koji bi sam odabrao (ali u skladu s prirodnim tijekom) i koji bi bio usmjeren samo prema uživanju? (*Kritika moći rasuđivanja*, §83)

Kant nadalje odbacuje argument da ljudi većinom više vole život nego smrt:

> možemo ponuditi odgovor na tu sofisteriju pozivajući se na zdrav razum svakoga tko je poživio dovoljno dugo da razmisli o vrijednosti života; dovoljno je upitati ga bi li bio spreman još jedanput odigrati igru života, ne pod istim uvjetima, nego pod bilo kojim uvjetima našega zemaljskog svijeta, a ne u nekoj zemlji Dembeliji.
> To je život viđen kao objekt zadovoljstva; hvala bogu da imamo dužnost! Kant je siguran da ne samo što bi bez nje tek neki od nas ponovno proživjeli svoj život nego bi većina nas bila sklona tome da počini samoubojstvo.

Ukratko, prosvjetiteljstvo nikad nije bilo tako optimistično i svijetlo kao što pretpostavljaju njegovi kritičari. Prosvjetitelji su napisali silne stranice o zlu, i njihovi zaključci o svijetu koji ga toliko sadrži često su bili sumorni. Teško je odrediti jesu li njihove refleksije o ponovnom proživljavanju nečijeg života trebale biti pregledi, monolozi ili društvene igre. Stoljeće potom Nietzsche je pretvorio to pitanje u temelj svoje filozofije. U Sumraku idola on navodi: "U svakom dobu najmudriji su donosili isti sud o životu: on je bezvrijedan... posvuda i uvijek njihova su usta izgovarala isti zvuk – zvuk pun sumnje, pun melankolije, pun zasićenosti životom, pun protivljenja životu". Nietzsche je vjerovao da je to svojevrsna osveta. Sami mudraci bili su slabi i dekadentni. Nedostojni izazova koje život predstavlja, htjeli su ga pokvariti nama ostalima tako što su izmišljali drugi život, u usporedbi s kojim ovaj život izgleda poput doline suza. "Čemu onkraj, ako ne kao sredstvo da se zavara ovdje-i-sada?" Najjasniji slučaj te inverzije je kršćanstvo, ali Nietzsche je kršćanstvo nazivao platonizmom za mase; mislio je da nas svaka filozofija prije njegove navodi da preziremo sam život.

Zato je predložio test. Nemojte vrijeme, ili svoj život u vremenu, shvaćati kao nešto pravocrtno, što vodi prema gore ili naprijed, sve do trenutka iskupljenja. Umjesto toga, zamislite nešto kružno: trenutke koji se vječno vraćaju, uvijek iznova. Suočite se s pojedinostima: mislite na bol, razočaranja i sve što vas katkad navodi na pomisao da bi bilo bolje da ste mrtvi. Možete li živjeti takav život, sa svim njegovim sadržajima i slučajnostima, uvijek iznova, cijelu vječnost? Ako kažete da možete, onda ste jači od stoika, koji su nam govorili da samo prihvatimo svoju sudbinu. Nietzsche nas pak izaziva da je i zavolimo. Vaš odgovor na to pitanje ključ je za vašu dušu. Snažni, plemeniti duhovi mogu potvrđivati vječno vraćanje života koji žive, a ropski, ogorčeni duhovi ustuknut će u užasu.

Nietzsche katkad vječno vraćanje prikazuje kao dio kozmologije. Drugdje sam ustvrdila da je to zapravo vrlo jaka protuteologija, premda je zaražena i stoicizmom i kršćanstvom, o kojima Nietzsche tvrdi da ih prezire. No Nietzscheov test može nam poslužiti kao alat. Pretpostavimo da se redovito pitate: bih li ponovno pro-

živio ovaj život? Ne uvijek iznova, kako je zahtijevao Nietzsche. Jedanput bi bilo dovoljno. Ako vaš odgovor zvuči kao Humeov – ne posljednjih deset godina, ali sljedeće će sigurno biti bolje – onda se smjesta bacite na posao. Koliko odluka koje ste donijeli je uistinu nepromjenjivo? Koje dijelove života možete promijeniti, a što želite zadržati? Nije tu riječ o novogodišnjim odlukama nego o tome da si postavite ista pitanja koja morate postaviti svojim roditeljima i svojoj kulturi ako doista želite odrasti. Koji su dijelovi uistinu moji? Ako sa sobom nosite naslijeđa koja zapravo nikad ne posjedujete, onda niste ni svjesni koliko malo razmišljate samostalno.

U redu, shvaćam. Biti u skladu sa samim sobom, Kantova maksima dosljednosti, može se proširiti ako dosljedno pitamo je li ovaj život onaj koji želimo živjeti, i ako učinimo nešto u vezi s tim ako je odgovor negativan. No, nije li problem manje u životu koji smo dosad živjeli, a više u onome koji je pred nama? Ne žele li ljudi odrasti zato što odrastanje znači starenje?

Da, znači – ako imate sreće. Alternativa je da umrete mladi.

Ljudi koji su pjevali "nadam se da ću umrijeti prije nego što ostarim" zapravo nisu govorili o svojem naraštaju; to je vrlo star sentiment. De Beauvoir u *Starosti* nalazi njegov pisani izraz još kod filozofa i pisca Ptah-hotepa, koji je živio u Egiptu oko 2500. godine p.n.e.

Kako su teški i bolni posljednji dani starca! Svakim je danom sve slabiji; oči mu se mute, uši postaju gluhe; srce mu više ne poznaje mir; usta mu postaju nijema i više ne govori. Snaga uma mu slabi i danas se ne sjeća što je bilo jučer. Sve ga kosti bole. Ono što je davno činio s radošću danas je bolno; a nestaje i okus. Starost je najgora nesreća koja može pogoditi čovjeka. (*Starost*, str. 92)

De Beauvoirina ambiciozna studija istražuje starenje iznutra i izvana, ispitujući društvene prakse i stavove prema starima, kao i različite pojedinačne percepcije starenja, od pretpovijesnih vremena do sredine dvadesetog stoljeća. Tekst može uznemiriti, jer gotovo svaki naraštaj posjeduje pisani konsenzus: starenje je gore od smrti. Postoje i iznimke. Starenje govori o kulturama u kojima se starce obredno ubija ili napušta, kao i o onima gdje je starost znak poštovanja i časti. U cjelini, de Beauvoir pokazuje da, što je bolje mjesto koje u kulturi zauzimaju djeca, to je bolje i mjesto za stare, jer su spone između pažene djece i njihovih roditelja dovoljno jake da se odupru iskušenju da odbace starce kao manje produktivne – čak i u nomadskim društvima, gdje staro tijelo nije samo teret za oskudne resurse nego i umanjuje pokretnost cijele skupine. No ipak, tvrdi autorica, problem starenja u tome je što status starih nikad nije stečen, nego ga mladi odobravaju, kao što je u *Drugom spolu* tvrdila da muškarci odobravaju status ženama. De Beauvoir ističe veliku raznolikost u starenju među ljudima koji pripadaju različitim klasama. Dok visoko obrazovani, imućni kreativni ljudi doista mogu voditi kreativan, ekspanzivan život i u osamdesetima, svijet starog radnika se smanjuje. Nije tu riječ samo o siromaštvu, iako autorica skreće pozornost na one čija je aktivnost sputana manjkom novca da kupe kartu za autobus ili plate pivo u mjesnoj gostionici. Još je gore:

Tragedija starosti jednaka je fundamentalnoj osudi cijelog osakaćujućeg sustava života koji golemoj većini onih koji sudjeluju u njemu ne nudi nikakav razlog za življenje. Ta praznina prikriva se radom i umorom; ona postaje očita čim se ode u mirovinu. Daleko je ozbiljnija od dosade. Kad radnik ostari, za njega više nema mjesta na zemlji jer ga zapravo nikada nije ni bilo. Nema svoje mjesto; ali nema ni vremena da to shvati. Kad otkrije istinu, on pada u svojevrstan smeteni očaj, (Starenje).

De Beauvoirin prikaz tragedije starosti upadljivo je sličan Goodmanovu prikazu tragedije adolescencije. Nismo stvorili svijet u kojem bi razumni ljudi željeli odrasti, ili ostarjeti. Ne čudi što je njezin zaključak sličan njegovu:

Starost razotkriva neuspjeh cijele naše civilizacije. Treba obnoviti cijelog čovjeka, treba preoblikovati cijeli odnos između čovjeka i čovjeka ako želimo da stanje stare osobe bude prihvatljivo... Cijeli sustav je problem i naš zahtjev mora biti radikalan – promijenimo sâm život.

De Beauvoir s pravom ustvrđuje da su problemi starenja barem u jednakoj mjeri društveni kao što su i biološki. Njezina usporedba statusa starih sa statusom žena ostavlja prostor za nadu. Lako je ukazati na seksističke strukture koje preostaju u dvadesetprvom stoljeću, a u nekim dijelovima svijeta one i dalje mogu biti smrtonosne. No neporecivo je da su se odnosi između muškaraca i žena više promijenili u proteklih pedeset godina nego u svim stoljećima prije njih. Sada istražujemo mogućnosti između rodova koje de Beauvoir teško da je mogla i zamisliti, iako je upravo *Drugi spol* pridonio širenju tih mogućnosti. Kako se životna očekivanja i

ekonomske strukture mijenjaju, mogli bismo shvatiti da, prema Rousseauu, "ne znamo što nam priroda omogućuje da budemo" i slijedimo njega u iskušavanju tih granica.

No čak i za one koji se najviše trude misliti samostalno, mogućnosti će biti pod utjecajem tuđih očekivanja. De Beauvoirin prikaz sklonosti da se starost ismijava, potkrijepljen citatima iz svih razdoblja od stare Grčke i Rima, u isti mah zastrašuje i zbunjuje. Lakše je razumjeti trajan prezir nekih muškaraca prema ženama i trajno nepoštovanje manjina u nekim društvima nego razumjeti smjesu prezira, ismijavanja i odbojnosti koja obilježava mnoge rasprave o starima. Jer za razliku od bivanja ženom ili osobom druge boje kože, starost je sudbina koja nas sve čeka. Ako budemo imali sreće.

Dobre primjere toga možemo naći u izljevima ruganja na koje danas nailaze najave da je neka velika rock-zvijezda navršila neki okrugli broj godina ili krenula na turneju. Evo citata iz nedavnog New York Timesa:

Pogledajte ih samo: sjedobradi starci i bake koje puše travu, tijela izobličenih silom težom i bijednim pretjerivanjima, sav taj starački libido i slabašno skakutanje omogućeno Viagrom i Lipitorom. Baby boomeri – cijeli stadion pun njih. Postoji li išta gore?... Gdje je nestalo dostojanstvo, ponos i pristojnost 76 milijuna Amerikanaca rođenih između 1946. i 1964.?

Europski mediji mogu biti čak i zločestiji, ako je to uopće moguće: pitaju nije li vrijeme da ti ljudi prihvate svoju zastarjelost? Često sam se pitala zašto činjenica da neki od najvećih talenata našeg doba odbijaju sići s pozornice ispunjava ljude gnjevom – osobito s obzirom na to što njihovi nastupi nisu nimalo smiješni, što zna svatko tko je vidio nedavne koncerte Boba Dylana, Leonarda Cohena ili Brucea Springsteena. Naprotiv, svi ti umjetnici pokazuju koliko dugo može trajati ljudski i stvaralački razvoj, kako se može preživjeti padove i pogreške – i tako pružaju uzor za odrastanje. Je li moguće da ti ljudi izazivaju ogorčenje zato što smo odveć lijeni, ili prestrašeni, da bismo i sami odrasli? Ili smo sudionici u slanju poruke mladima (koju i sami internaliziramo) o tome što život smije sadržavati? Mladima između osamnaeste i tridesete neprekidno se govori da žive najbolje godine života, iako je upravo to desetljeće često najteže – a postaje još i teže kako se rastaču strukturne norme i ekonomska stabilnost. No umjesto da ih se potiče da reagiraju na zamršenu borbu te dobi tako da je odluče prerasti, mladi čuju samo da nikakvo odraslo stanje neće biti bolje. "Uživajte u najboljim godinama života" zvuči vedro, ali sadrži zloslutnu poruku: sve što slijedi bit će gore.

Pogledajmo gotovo bilo koju raspravu o starenju i pronaći ćemo referencu na nešto što se naziva "Shakespeareovih sedam životnih doba"; upišite to u tražilicu i dobit ćete 196 milijuna stavki. Podjela životnog ciklusa na sedam doba počela je znatno prije Shakespearea, ali većina ljudi prepoznat će slavni stih kojim taj govor počinje: "Cijeli je svijet pozornica." Stih koji slijedi već je tmuran: svi muškarci i žene tek su glumci, što naznačuje da je scenarij naših života već napisan i da su uloge podijeljene. Još je i gore: svaka uloga koju možemo igrati jadna je i smiješna. Uloga dojenčeta je da plače i slini, školarac se tuži na putu u školu, ljubavnik može samo uzdisati i pisati budalaste stihove, vojnik traži slavu koja će ga ubiti, i tako to ide do posljednje, patetične rečenice koja glumcu ne ostavlja ništa. Evo tog govora u cjelini:

Sav svijet je pozomica;
A ljudi, žene u njoj glumci samo,
Što dolaze i odlaze sa scene;
I mnogo život uloga mu pruža
Kroz sedam čina. Prvo, kao dijete,
On dreči, slini dojilji na ruci:
A onda plačni đak, s torbom svojom
I s glatkim licem puže poput puža
Bez volje k školi. Ljubavnik je zatim,
I uzdiše ko peć, i tužno pjeva
O obrvama drage. Tada, vojnik,
Pun strašnih kletvi, s bradom ko pantera,
Osjetljiv na čast, nagao na svađu,
Za mjehur slave stavit spreman glavu
Pred ždrijelo topa. Onda, kao sudac,
Za ukras trbuh, kopuna pun, nosi,
I strogo gleda, s podšišanom bradom;
Pun mudrih riječi i običnih misli,
On ulogu si igra. Šesti čin je
Već Pantalone, mršav, s papučama,
Očale nosi, kosu k sebi stišće;
A široke mu mladenačke hlače
Struk tanak grle; snažno muško grlo
Ko dječji vrisak opet tanko pišti
I zviždi. Tako zadnji prizor stiže,
Toj šarenoj je historiji konac;

Djetinjstvo drugo, zaborav i propast,
Bez zubi, vida, okusa, bez svega
(*Kako vam se sviđa*, II. čin, 7. prizor)

Dojmljiviju parafrazu modernog slogana 'život je koma, a onda umreš' bilo bi doista teško naći.

No u nekim tekstovima koji citiraju taj govor pokušava se ublažiti Shakespeareove udarce. Psychology Today ističe da ljudi žive dulje nego u njegovo doba; možemo odlaziti u teretanu, kao i uživati u blagodatima moderne stomatologije. Drugi se pak gotovo sladostrasno zakvače za turobnost. Budući da se Shakespearea smatra izvorom opće mudrosti – uključujući i spoznaju da postoji više stvari na nebu i zemlji nego što filozofija može i sanjati – gledište da je ljudski život uzaludan i besmislen stječe autoritet njegovim sumornim, ali sjajnim izražavanjem. Dakako, kao što nas je poučio Kant, razum ima pravo, pa čak i obvezu da propituje autoritet: to viđenje odrastanja može biti i Shakespeareovo, a ipak biti pogrešno. Kad sam pročitala taj govor, problijedila sam, jer nije lako ukrstiti mačeve sa Shakespeareom. Posegnula sam za svojim primjerkom *Kako vam se sviđa*, jer ga desetljećima nisam bila ni pogledala, i više se nisam sjećala konteksta.

Pišući ovaj tekst, mnogo sam čitala – knjige koje nemaju ničeg zajedničkog osim toga što sam iz svake ponešto naučila. Moj je radni stol godinu dana bio pretrpan radovima o povijesti djetinjstva, studijama o uspješnom starenju, psihološkim istraživanjima životnog ciklusa, uz političku kritiku, sociološke traktate i Sliku Doriana Graya. Tu su se našla i neka filozofska djela koja sam već dobro poznavala, ali sam ih htjela iznova pročitati. Taj nesklad odgovara mojem uvjerenju da suvremenu filozofiju sputava njezina odvojenost od drugih područja, i to na način koji nije bio značajka ranije filozofije. Kant nije samo poznavao, nego i predavao geografiju, antropologiju, psihologiju, matematiku i vojnu strategiju – s posebnim naglaskom na pirotehnici. No premda te teme ne povezuje nikakva nit vodilja, pojavila se razlika između knjiga koje su napisali filozofi i onih koje nisu. Empirijska djela većinom su težila prikazati neki problem starenja u pozitivnom svjetlu. U njima se raspravlja o boljim oblicima obrazovanja ili o zdravijim stavovima prema starenju, ili pak o novim načinima političkog djelovanja, i pokazuje se kako ispravno viđenje smisla života može pomoći vojnicima da prebole traumu, ili pak dovesti do bogatstva i utjecaja. Te knjige zatvarate s osjećajem da je moguće barem nositi se s problemima, ako ih se već ne može i riješiti. Suprotno tome, filozofska djela kao da samo otežavaju probleme. Kakvog to smisla ima?

Ovaj esej počela sam tvrdnjom da nam filozofija može pomoći da pronađemo načine odrastanja kojima ćemo izbjeći konačnu rezignaciju. Ona to može učiniti samo ako nam pokaže da će odrastanje biti zahtjevnije nego što smo to ikad zamišljali. Svako filozofsko rješenje nekog stvarnog problema počinje otkrivanjem koliko smo ga dugo zanemarivali. Američki filozof Stanley Cavell filozofiju je nazvao obrazovanjem za odrasle. U njegovoj razradi postaje jasno kako nam ona može pomoći – ali i zašto smo skloni odbaciti tu pomoć. Jer, ono što trebamo naučiti nisu informacije. "To učenje moglo bi se nazvati ponovnim promišljanjem, ali to bi moglo upućivati na pojašnjavanje (recimo, davanje objašnjenja), što bi pak moglo potkrijepiti shvaćanje da već znate ono što skrivate od sebe."

Filozofija traži odgovore na pitanja koja postavljaju djeca, a odrasli većinom pretpostavljaju da su ona već odgovorena. Zašto bih trebao odrasti? Da slijedim pravila? Da se obrazujem? Kako da to znam? Kako pronaći smisao? Kako oblikovati svoj život? Na sva ta pitanja može se odgovoriti, ili ih otpisati, jednom rečenicom. No kad ih postavite s pozornošću koju uistinu zahtijevaju, možda ćete osjetiti da, kako piše Cavell:

> moji neupitni zaključci nikad nisu bili zaključci do kojih sam sâm došao nego su to bili konvencionalni zaključci koje sam ja samo upio. Oštricu te istine mogao bih otupiti licemjerjem, cinizmom ili nasilnošću. No mogao bih iskoristiti tu prigodu da se vratim na temu svoje kulture i zapitam se zašto činimo ono što činimo, zašto sudimo kako sudimo, i kako smo došli do te prijelomnice. Što je prirodni temelj naših konvencija, čemu one služe?... Suočeni s pitanjima koja postavljaju Augustin, Luther, Rousseau ili Thoreau, mi smo djeca; ne znamo što bismo s njima, kakvo stajalište možemo zauzeti. U tom svjetlu, filozofija postaje obrazovanje odraslih... Tjeskoba koju osjećam pri poučavanju, u ozbiljnoj komunikaciji, izvire iz toga što je i meni potrebno obrazovanje. A za odrasle, ono nije prirodan razvoj, nego promjena.

Filozofija počinje tako što otežava stvari, a potom ih prikazuje kao cjelinu. Na svako gore postavljeno pitanje mora se odgovoriti individualno, ali nijedan odgovor koji i ostane individualan neće biti točan. Neizbježna je i politička dimenzija, zbog koje moramo gledati dalje čak i od najdobronamjernijih interesa. Kao što je istaknuo Kant, to se ne odnosi samo na vladare nego i na roditelje koji žele obrazovati djecu tako da se mogu nositi sa svijetom u kojem žive; no u idealnom slučaju, obrazovanje bi ih pripremilo da sudjeluju u oblikovanju boljega svijeta.

Kao što sam već rekla, filozofija je u biti normativna. Dobra filozofija to priznaje, imajući pritom na umu sve što može naučiti od opisa koji će nas nužno razočarati. Budući da svaki opis ima svoje mjesto u vremenu, njegova pitanja nisu vječna, ali su dugovječna. Tako nas Kantova djela mogu provocirati onako kako to znanost osamnaestog stoljeća ne može. To je nešto što je zajedničko filozofiji i književnosti.

Ustvrdila sam da sliku odrastanja kao neizbježnog propadanja podupire mreža interesa koji djeluju protiv našeg sazrijevanja. Tragično je kako neprekidno surađujemo u tome, tražeći potvrdu za tu sliku čak i kad se ona ne može pronaći. Pogrešno čitamo *Kako vam se sviđa* kako bismo potkrijepili gledište koje nam proriče propast. Zbog takvih stvari Kant je našu nezrelost nazvao samoskrivljenom i poticao nas da prikupimo hrabrost i nadrastemo tu nezrelost. Hrabrost nam je potrebna kako bismo se suprotstavili svim silama koje će i dalje djelovati protiv zrelosti, jer istinski odrasle ljude više se ne može zabavljati kruhom i igrama. Kad nas više ne zbunjuju trice niti smo sramežljivi zbog neiskustva, bolje vidimo ono što vidimo, i kažemo što vidimo. Mi? Svi mi, uključujući i ovu autoricu. To je proces trajne revolucije. Pitanje glasi: tko je želi poticati?

Prijevod: Goran Vujasinović

61

NEIMAN, SUSAN

Zašto odrasti?
Subverzivne misli za infantilno doba

UP&UNDERGROUND

Listopad 2023.

OD MELANKOL DO DEPRESIJE STANJA REZIGNACIJE

IJE

:

BENVENUTO, SERGIO

Acedija: strast ravnodušnosti

BENVENUTO, SERGIO

Acedija: strast ravnodušnosti

(*Accidia: passione per indifferenza*, 2008)

Renesansa melankolije

Razdoblje renesanse nazvano je po svojoj težnji za obnovom, ponovnim rađanjem. Danas se intelektualac — u bilo kojem intelektualnom polju — mora prije svega prikazati kao inovator, ono što govori ili radi mora biti posve originalno. Ako mu neka djela ili pokreti iz prošlosti danas i jesu inspiracija, to je uvijek u svrhu stvaranja nečeg radikalno novog. Naprotiv u petnaestom, šesnaestom stoljeću izvrsnost je podrazumijevala ponovno oslanjanje na antičku, grčku i rimsku kulturu. Za razliku od nas u ono su vrijeme smatrali da je prošlost bolja od sadašnjosti. Pokušavali su srednjovjekovni latinski zamijeniti klasičnim latinskim; učili su grčki. Taj kult književnosti u najširem smislu riječi i danas je poznat pod imenom humanizam — već je Ciceron razmjenu među piscima i učenjacima nazvao humanitas. Humanizam je nova prijateljska zajednica učenjaka i književnika, viri literati iz čitave Europe ujedinjeni oko kulta Književnosti.

1. Aristotelov problem

Taj se povratak antičke književnosti afirmira i u opisu psihičkih stanja. To što i dan danas u mnogim jezicima u korijenu riječi za raspoloženje stoji latinski humor možemo zahvaliti renesansi koja je oživjela staru doktrinu o tjelesnim tekućinama, to jest o četiri humora. Doktrina je bila prihvaćena i u srednjem vijeku, ali u renesansi je oslobođena teološkog pakovanja. Religiozna rasprava o acediji razvodnjava se — iako nikada ne nestaje — a njezino mjesto zauzima dijalektičko promišljanje melankolije kao netemperiranog temperamenta, kao neumjerenosti.

Zapravo kombinaciju četiriju tjelesnih tekućina zamijenila su četiri temperamenta ili konstitucije: hipohondar ili melankolik (u kojem prevladava crna žuč), kolerik (prevladava rumena, žuta žuč), flegmatik (prevladava sluz), sangvinik (prevladava krv). Sangvinik ima najbolju, dapače jedinu poželjnu konstituciju dok je melankolična od svih "konstitucija najmanje plemenita". Pod Saturnom se rađaju bijedni seljaci, pekari, šepavci, kriminalci, melankolici — sve sami nesretnici. Hugues de Fouilloi u svojoj je *De medicina animae* napisao: "Umjesto krvi on ima slatkoću, [...] umjesto crne

žuči ima tugu, […] U kontemplaciji leži slatkoća, […] od počinjenja grijeha dolazi žalost”[01]. S Ficinom pak dolazi do povijesnog reza: melankolija postaje temperament književnika i geometara, jednom riječi onaj najplemenitiji. Ako je u srednjem vijeku acedija bila specifičan grijeh službenika Crkve, u renesansi melankolija označava neuravnoteženost intelektualca — u oba slučaja radi se o aristokratskoj boljci.

Ponovno se postavlja pitanje koje je još u svojim *Problemata* postavio Aristotel. U problemu XXX filozof pita: “Kako to, da su svi oni koji su se istaknuli u filozofiji, u politici ili u poeziji naočigled melankolici, a neki od njih to su čak do te mjere da bivaju pogođeni oboljenjima uzrokovanima crnom žuči?”PortaMedium2 Odgovor će biti temelj tipično zapadnjačkog shvaćanja koje će genij više ili manje neraskidivo vezati uz tugu. To shvaćanje ni danas ne gubi snagu (”genij i neuravnoteženost”, “tanka je granica između genijalnosti i ludila” i tako dalje). Moderna psihijatrija također smatra da trećina ili polovica velikih pisaca i umjetnika pati od manično depresivnih kriza. Scientia dixit: da biste bili kreativni trebate biti emocionalno neuravnoteženi.

Stoga ćemo citirati Aristotelov odgovor: “Oni koji posjeduju veću količinu hladne crne žuči postaju tromi i nesvjesni, dočim oni koji u velikoj količini posjeduju vruću žuč budu uznositi i blistavi, ili erotični, ili pak lako zapadaju u ljutnju i želju […] Mnogi također podliježu napadima egzaltacije i ekstaze, zato što je ova toplota smještena blizu sjedišta intelekta; i tako se, na taj način, izdižu sibile i proricatelji i svi koji su božanski nadahnuti kad postanu takvima ne po bolesti nego po svom naravnom temperamentu […] Oni, međutim, u kojima se prevelika toplina crne žuči oslobađa prema sredini, melankolični su, no takvi su više racionalni i manje ekscentrični, i u mnogo čemu su superiorni drugima bilo u obrazovanju, bilo u vještinama ili u politici.”[03]

Crna je žuč, dakle, s jedne strane uzrok različitih oblika ludila dok s druge vodi u “božansku maniju”, vodi do Heraklovih, Belerofontovih i Ajantovih podviga (sva su trojica poludjela) te do velikih Heraklitovh, Sokratovih i Platonovih djela ili djela pjesnika Markusa Sirakužanina koji je bio “doista kao pjesnik bolji kad je bio izvan sebe”[04].

Melankolični temperament ne naginje samo filozofiji, pjesništvu, matematici: naginje i seksu. Je li tek slučaj da su moderni astronomi jednom od Saturnovih prirodnih satelita nadjenuli ime Pan? Jer crna žuč nije samo neprozirna, suha, ljepljiva i gusta: čudnovato, također nalikuje dahu. Taj isti dah penis ispunjava zrakom, napuhuje ga i priprema za spolni odnos koji je i sam — kako kod muškaraca tako i kod žena — zračna pojava (zahvaljujući Aristotelu vjerovalo se da arterijama ne kola krv, nego zrak). Inkontinentan i erotski neuravnotežen melankolik je predodređen za ljubavne jade. Odatle potječe sekularna tradicija koja je povezala, kojiput i poistovjećujući, melankoliju i zaljubljenost (što se vidi kod srednjovjekovnih pjesnika). A odatle i poznate izreke poput one doktora Johnsona: “ljubav je mudrost luđaka i ludost mudraca”. U svakom slučaju ljubav kao ljubavna bol, slatko drhtanje duše koja je spoznala svoju zaljubljenost, ali i ljubav kao mučna požuda. A već je srednjovjekovna vizionarska filozofija spolni odnos vidjela kao “vođenje mržnje” — penetracija žene, tvrdi Hildegarda od Bingena, može biti “odvratan, podmukao i smrtonosan” čin.

Odatle vrtoglava emocionalna dijalektika koja će od Aristotela preko renesanse stići sve do Freuda. S jedne se strane čini da je melankolija suprotnost libidinoznoj prštavosti, užitku i euforiji koju ova za sobom ostavlja, no istovremeno kao da je melankolija tajni ključ libida, njegovo očajničko i mračno naličje. Melankolija je i suprotnost i istina seksualnosti. Odatle proizlazi krajnja dvosmislenost: ako je ljubav, prije svega zbog svojih bolnih i pohotnih značajki, učinak melankolije, opet upravo ljubav, zbog svojih altruističnih i euforičnih aspekata, može biti lijek za melankoliju. Melankolija i seksualnost jedna drugu sadrže na gotovo homeopatski način: ljubav je i simptom neumjerene melankolije i neumjerenost koja je može izliječiti.

Ali već je u srednjem vijeku acedija bila, neizravno, povezana s vladavinom pohotnog Pana. Tradicija koja Prijapa povezuje s umoboljom i danas je, u drugačijem obliku, živa.

2. Ficinov libido

Dvosmislenost aristotelovske melankolije u petnaestom su stoljeću preuzeli Marsilio Ficino (1433. - 1499.) i krug firentinskih platoničara koji su se okupili oko Lorenza Veličanstvenog i boravili u samostanu Camaldoliju. Ficino, koji se hvali svojim saturnijskim temperamentom, začetnik je tradicije da pisac melankoličnih djela sam sebe ponosno prikazuje kao melankolika. Uo-

01 prijevod Martina Kolarec i Judita Uremović u Kalibansky, Panofsky, Saxl, Saturn i melankolija, Eneagram, Zagreb 2009., op. prev..
02 ibid.
03 ibid.
04 ibid.

stalom, za Ficina su svi književnici melankolici zahvaljujući sjedilačkom životu i tešku misaonom radu. Zbog prevlasti zemljanog elementa, melnakolik je sklon promatranju vlastite duše — zemlja koncentrira, ne raspršuje — teži introspektivnoj usredotočenosti i kontemplaciji. Prestravljena zemljanost, strahuje od boga Saturna koji se razmahuje kosom smrti kao učena figura Vremena što sve razara i relativizira.

Ali koja je razlika između one razorne i uzorne melankolije kojom se diče književnici? Kad crnu žuč više ne zagrijava "slatka krv", ona postaje "crni otrov" i organizmu nanosi štetu: zavrti glavom, rekli bismo danas. Naprotiv u tijelu humanista, srećom, crna se žuč miješa s toplijim tekućinama. Ako su u ljudskom biću krv, žuta i crna žuč pomiješane u omjeru osam naprama dva — kao što precizira Ficino — crna žuč žari, ali ne gori, i sjaji: zrači Heraklitovom *lux sicca*, hvalevrijednom suhom svjetlošću, blistavom vrućom suhoćom koja potiče intelekt i maštu.

U svojoj *De amore* Ficino, preuzevši Aristotelovu ideju o povezanosti crne žuči i erosa, ljubavnu melankoliju združuje sa saturnijskim temperamentom: melankolici "pretjerujući u ljubavi, ono što pripada kontemplaciji transformiraju u žudnju za spolnim odnosom". Moderna psihijatrija također ističe da se u depresivnim periodima pacijenti upuštaju u perverzne prakse ili ekstremne seksualne radnje, što u normalnim periodima ne čine.

Ficino je neoplatoničar i vodi se za Platonovim *Fedrom* gdje je duša (*psyche*) predstavljena kao kočija s kočijašem i dva konja od kojih je jedan crn i pohotan, a drugi bijel i umjeren. Kad dva konja ugledaju lijepu sliku što izaziva ljubav — zapravo lijepog mladića čija je pederastična duša sklona zaljubljivanju — crni konj skače na mladića da bi ga osvojio dok bijeli konj, obuzdan Stidom i Umjerenošću, to s poštovanjem odbija učiniti. Ukratko, eros i duša imaju istu esenciju; samo što dok žudeći dio duše teži konzumaciji objekta otjelovljenoj u snošaju, drugi žudeći dio naprotiv izbjegava "pohotnost spolnog čina" i umiruje se promatranjem i kontemplacijom (u teoriji, radosna vizija prave istine). Melankolici, koji "ne mogu pojmiti ono netjelesno" (Henrik iz Genta), nalik su Platonovu crnom konju: njihova ih nečista, gusta, suha i crna krv (koja proizvodi crnu žuč) poput pasa i vukova tjera na seksualni čin — drugim riječima, tjera ih da užitak traže u prividu, zadovoljstvo u zraku.

Melankolija je tako naslijedila svu dvosmislenost, ili prevratništvo, Platonova Erosa. Bio je to, s jedne strane, izvorni poticaj na filozofiju — u smislu *libido sciendi*, požude za znanjem, mogli bismo reći "erotosofije". Ali Eros je također i senzualnost koja za filozofiju predstavlja smrtonosnu prijetnju. Tako se erotikos, onaj privržen erosu, nalazi na vrhu platonske hijerarhije duše — jednako su plemenita duha *mousikós* (posvećen muzama), *philósophos* (ljubitelj mudrosti) i *philókalos* (ljubitelj ljepote). To je uzvišena kadrila onih koji su u doticaju sa stvarnim. No s druge je strane erosom potpunosti obuzeta duša što stoji na dnu, najgora od svih: duša tiranina. Eros je zračna lakoća filozofa i pjesnika, ali i zemljana težina despota. Dvosmislenost platonskog Erosa koja i dan danas muči Platonove komentatore. A melankolični je temperament isto tako dvoličan jer s jedne nas strane saturnijska tuga poziva da u zaprepaštenju motrimo esencijalnu istinu stvari i vremena, a s druge nas navodi da nedostižnu istinu zamijenimo sa ženom koju bismo rado "potrošili".

3. Dürerova Melankolija

Bakrorez *Melankolija I* (1514.) Albrechta Dürera jedno je od najkomentiranijih, najviše puta interpretiranih i tumačenih djela zapadne umjetnosti. Taj bakrorez od pukih 31 x 26 centimetara, pretrpan nepovezanim predmetima, skladište je simbola kojima se umjetnost i književnost već stoljećima pohlepno hrane.

U sutonskoj svjetlosti žena tamnog lica i teških krila pokrila si je uho šakom, kao da podupire glavu — poznati položaj melankoličnog stanja i "mislioca" uopće. Potom geometrijska i arhitektonska pomagala. Magični kvadrat 4 x 4 koji sadrži datum nastanka djela a nad kvadratom zvono. Romboedar s lubanjom na vrhu, kugla i šestar. Pješčani sat i vaga. Ljestve nesuvislo naslonjene. Krilati *putto*, uspavani pas. Novčarka i ključevi. U pozadini nebo s dúgom i kometom nad komadićem mora.

U Dürerovim zapisima stoji samo da "ključevi znače moć, a novčarka bogatstvo". Premalo da bi utažilo žeđ ikonologa i povjesničara umjetnosti. Sve je ostalo nesigurno, za početak onaj I iz naslova: zašto I? Odnosi li se to možda na prvu od tri melankolije koje je opisao Kornelije Agrippa, to jest na *melancholiu imaginativu*? Za-

pravo, Agrippa uz *melancholiu imaginativu* navodi još *melancholiu rationalis* i *melancholiu mentalis*.

Nećemo se baviti tumačenjem svakog od tih enigmatičnih objekata, ni djela u cjelini (mnogobrojna su također i alkemistička tumačenja, okultistička, misteriosofistička, new ageistička i tako dalje). Djelo združuje t*ypus Acediae* i *typus Geometriae*: melankolični temperament sklon je geometriji, onodobnoj znanosti par excellance. *Mos geometricus* jest *non plus ultra* znanstvene rigoroznosti. Geometrija mjeri zemlju, a melankolija je zemljana. Međutim hermeneutička intriga koja se s vremenom splela oko ovog bakroreza dokaz je iznimno privlačne snage njegova sadržaja: povjesničari i ikonolozi, jer i sami intelektualci, osjećaju se također pomalo "melankolično" i prema tome zavelo ih je remek-djelo koje ih, u svojoj biti, predstavlja.

Melankoliju se kroz čitavu povijest zapadne umjetnosti, uključujući i danas, redovito prikazivalo kao ženu (odjevenu u crno ili kojiput čak nagu i punu oblina). U djelima baroknih majstora neizbrojive su "potrgane ogrlice, sagorjele svijeće, krhki leptiri, instrumenti što više ne sviraju [...] Promatračeve misli, posredstvom memento mori i pokajanja, putuju k vječnosti" (J. Starobinski).

Danas nam se čini da je u neke od tih simbola nemoguće proniknuti, no svakako i mi vezu melankolije sa stanjem zamišljenosti smatramo uvjerljivom. Dok, primjerice, slušamo neku potresnu i moćnu skladbu, mogli bismo izjaviti: "ova me glazba tjera na razmišljanje!" Što ne znači da u nama budi tužne misli, već se radi o tome da su sjeta i misao u njoj bitno sadržane, makar sadržaj samih misli nije predodređen. Predmet "tužnih i dubokih misli" najčešće je odsutnost voljene osobe, približavanje smrtnog časa, nostalgija za djetinjstvom ili izgubljenom domovinom, misli o uzaludnosti vlastitih uspjeha i tako dalje. No pitamo se nisu li svi ti sadržaji način da se čista musica malincolica ispuni nekom materijom. Takva muzika izaziva mišljenje koje bih nazvao neprijelaznim: shvaćanje sebe kao onoga koji misli, ali odvojeno od svega što bi se moglo misliti. Prijelazna misao jest ona koja proučava enigme da bi ih riješila, koja važe da bi prerasla u odluku i pohrlila u akciju, koja se fokusira da bi očima proždrla, rukom ili intelektom zahvatila. U odnosu na takvo pragmatično mišljenje melankolična je zamišljenost — recimo to mehaničkim jezikom — "prazni hod misli", mišljenje koje više nikamo ne vozi. (A već se u renesansi takvo praznohodno mišljenje činilo uvodom u ludilo.) Takvo je mišljenje neprijelazno jer ne prelazi na stvari, nego nam ih daje u iskrivljenoj perspektivi koja se od njih udaljava a da se, ipak, posve ne odvaja. Današnji bi filozof rekao da se radi o antifenomenološkom mišljenju — u smislu da nije intencionalno, nije u stanju napetosti nego se opušta u svojevrsnoj slatkoj težini.

Zapravo, platonistička je renesansa ponešto dodala izvornoj antičkoj tematici melankolije: novu svijest o konstitutivnoj podijeljenosti sebstva. Piše Ficino svom prijatelju Giovanniju Cavalcantiju: "Ni dandanas ne znam, rekao bih, što ja to želim, ili možda ne želim ono što znam, a želim ono što ne znam[05]". Znati i željeti, ukratko, više se linearno ne podrazumijevaju: mi ljudi bića smo što neprestano znaju i žele, no ovdje su se te dvije sposobnosti razišle. Htijenje se ne pretače u djelovanje, jer to htijenje više ne zna što hoće; s druge strane znanje niti oboružava niti osnažuje htijenje jer znanje (samih sebe) na vlastito htijenje gleda kao na nešto njemu tuđe. Više ne znam da hoću, znam da nešto u meni hoće i prema tome ja to neću. I u taj se rascjep uvlači i ondje buja funkcija mišljenja: melankolični je čovjek pognute glave zaokupljen mislima jer mišljenje je htijenje koje ne zna da hoće.

4. Gastro-intestinalna demonologija

U renesansi je za velike umjetnike i književnike pozivanje na melankoliju postalo gotovo obavezno. Michelangelo se zadovoljno razmeće vlastitom patnjom: "Moja je radost melankolija, a moj su odmor ove nevolje" (Rima 274). U svojim *Životima* Giorgio Vasari Paola Uccella opisuje kao samotnog, neobičnog, melankoličnog i siromašnog. O Pieru di Cosimu kaže da je bio divlji mizantrop, "neobičan i zanesen". Pontorma nam je prikazao kao pravog pravcatog psihopata. No želi li nam reći da su svi ti umjetnici veliki usprkos svojoj melankoliji ili zbog nje? O tome je mišljenje renesanse promjenjivo, nesigurno. Međutim, ništa to manje nismo ni mi danas: još uvijek raspravljamo o tome do koje je mjere melankolija preduvjet kreativnosti, a kada je pak koči i paralizira.

Naše je vrijeme, uostalom, vrlo daleko od renesanse. Danas je potvrda uspjeha pojavljivanje na televiziji, tijekom kojeg na licu uglednika — političara, intelektualca, umjetnika, filantropa, filozofa i tako dalje — mora biti urezan širok osmijeh. Iz svih mu pora mora izbijati

05 ibid.

sreća. Melankolično držanje koštalo bi ga birača, čitatelja i gledanosti.

Od renesanse do devetnaestog stoljeća svi oni sindromi koje danas klasificiramo kao duševne bolesti, psihoze, bili su svrstani pod melankoliju. Pa ipak, simptomi koji su u ono doba privlačili najveću pozornost liječnika danas su više nego rijetki. Naprimjer, ondašnji su se autori posebno potrudili oko priče o bolesnicima koji su umislili da su keramička ili staklena vaza i živjeli u strahu od razbijanja.

Posebno je fascinantna likantropija, to jest *Insania Lupina*, "vučje ludilo". Vukodlakovo je lice blijedo, a oči upale, iz kuće izlazi noću, ponajviše u zimskim mjesecima, i dok zavija kao vuk njuhom traži grobove mrtvih. Potom za sobom po cesti vuče mrtvačke kosti. Onodobna gradska legenda ili tada popularan sindrom?

Posebnu je pozornost izazvala nadutost, vjetrovi koji su u nekom trenu postali uzrok i posljedica melankolije. André du Laurens (*Discours des maladies mélancoliques*, 1599.) tvrdi da melankolici koji pate od vjetrova često umišljaju da lebde u zraku i da su postali ptice. Valja primijetiti da Sotona — uvjerava nas John Webster, veliki specijalist za onodobno čaranje — najradije u tijelo ulazi zrakom kroz anus (drugim riječima, Sotona je obrnuti prdac). Đavao se iz anusa penje kroz unutrašnjost tijela da bi zauzeo glavu — vjernik će toga postati svjestan u trenu kad, pogotovo ako je nadut, više ne osjeća uobičajenu pobožnost za vrijeme molitve i Bogu usmjerenih misli. Osim toga, puštanje vjetrova bilo je na neki neobičan način povezano sa zvonjavom, zviždanjem ili zujanjem koje su melankolici često čuli: zapravo, ta bi auditivna halucinacija objasnila tipični melankolični položaj dlana podmetnuta pod uho. Gesta nalikuje pokušaju da se začepe opasni tjelesni otvori: uho i anus.

5. Patogeno štovanje

Samo anakronističko čitanje renesanse može u njoj vidjeti preteču prosvjetiteljstva. Istina je da se u to vrijeme "vjersku melankoliju" — to jest fanatično štovanje i užas od prokletstva — eksplicitno objašnjava kao duševnu neuravnoteženost. Religijski je asketizam sad ožigosan kao uzrok ili jedan od uzroka melankolije. Robert Burton vraća se na insinuacije koje potječu još od Salernske medicinske škole: pobožni ljudi obolijevaju od melankolije upravo zbog samoće, česta posta, božanske meditacije i iščekivanja Sudnjeg dana. Ističe da je strepnja za spasenje duše najznačajniji simptom vjerske melankolije, ali drsko precizira da "od svih najtežu štetu uzrokuju oni strašni Božji službenici, vrlo čest uzrok te bolesti".

Pa ipak, ondašnje autore — poput Timothyja Brighta u *Treatise of Melancholie* (1586.) — neprestano zaokuplja razlikovanje melankoličnog očaja od stvarne spoznaje vlastite grešnosti. Pomalo kao što današnja Crkva pomno razlikuje duševne bolesti (koje su u nadležnosti psihijatra) i opsjednutost đavlom (koja je u nadležnosti egzorcista). Doima se da učeni kršćani onoga doba nisu baš znali u kojem smjeru krenuti. "Djelomično je razlog melankolija, a djelomično Sotonin utjecaj — piše naprimjer 1605. svećenik Richard Greenham mladom prijatelju — što samog sebe i milost duha koja je u tebi vrijeđaš." Ali kako se to dvoje, melankolija i Sotona, isprepliću? Dilema istovrijedna drugoj, naizgled posve drugačijoj, koja danas uzima maha: "je li tu ljudsku značajku dala priroda ili ju je proizvela kultura? Ti su naši porivi plod prirode (nature) ili odgoja (nurture)?" Kao renesansni čovjek koji ne može odlučiti između bolesti i grijeha, ni mi između prirode i kulture ne znamo kojem bi se svecu molili. Njih je mučilo što nisu uvijek mogli razlikovati prirodno (bolest) od nadprirodnog (iskušenje, grijeh); nas muči razdvajanje onoga što dolazi iz genoma (priroda) i onoga što dolazi iz nečega što bih nazvao kulturomom (kolektivna i individualna povijest).

Zapravo, melankolični strah od prokletstva s jedne strane i dijabolično huškanje na grijeh s druge u ono vrijeme nisu bili viđeni kao dva nezavisna i odvojena reda: u srednjem je vijeku acedija hranjiva podloga za grijeh, ali i u renesansi je melankolično očajavanje balenum diaboli, kupka u kojoj brčka se đavo. Vražićak koristi upravo bolestan strah od samoprokletstva od kojeg pati melankolični temperament da bi ga pogurnuo u propast. Neumoljiv osjećaj melankolične krivnje ne biva ismijan kao hulucinatorna opsjena, nego izoliran upravo kao moguć uzrok grijeha. Onaj asketizam koji su u prethodnim stoljećima slavili kao veličanstven dokaz svetosti sada je reinterpertiran kao plodno tlo mnogo podmuklije grešnosti: prokletstvo si krči put upravo u strogu ruhu osjećaja krivnje, odricanja od užitka i iskupljenja. Istina je da se već u antičkom maniheizmu Sotona razotkriva zahtijevajući pretjerano radikalan asketizam. Ali u renesansi demon je postao sofisticiraniji: u vjerniku izaziva prekomjeran osjećaj krivnje (značajno

mu osnažuje superego, rekao bi Freud) upravo da bi ga natjerao na grijeh. U novoj homeopatskoj vrtoglavici provokativno se miješaju blagoslovljene forme pokajanja i proklete forme gubitka duše. Onaj asketizam koji su ranije smatrali najsigurnijom obranom od vražje moći, sada je prozret kao glavna cesta upravo prema nadmoći te sumporaste sile.

6. Sotoni su draže luđakinje

Tu za nas bizarnu kombinaciju prosvjetiteljske psihologije i naivne teologije ponovno ćemo pronaći u dugotrajnoj raspravi o vješticama. Od kraja petnaestog stoljeća do više manje 1680. zapadna Europa — drugim riječima najobrazovaniji, najbogatiji i najmoćniji dio svijeta — opsjednuta je vješticama. Mnogo zaostaliju istočnu Europu, naprotiv, ta zarazna strast gotovo da nije dotakla. Svijetlo moderno doba započinje, ukratko, nizom progona koji raspiruju kolektivne paranoje: progone se Židovi, negromanti i vještice. Povjesničari se već stoljećima pitaju zašto.

U ono je vrijeme melankoliji bio sklon muškarac; žena, pod vlašću hladnih i vlažnih tekućina, naginje pak histeriji (ali upravo stoga što su žene po prirodi rijeđe žrtve melankolije, jednom kada joj podlegnu, bolest je za njih mnogo teža i opasnija). Histerija, uostalom, dolazi od usteron, maternica. Prevlast flegme ženu čini maštovitijom od muškarca; ima bolje pamćenje, ali zauzvrat naginje strasti, obmani i nevjeri. Te ženske slabosti proizlaze također iz konformacije njihova spolovila te oblika lubanje (već se onda psihičke poremećaje vezalo uz seksualnost, a oblik lubanje bio je važan mnogo prije Cesarea Lombrosa). Smatralo se da vagina i maternica, za razliku od penisa, nisu dobro prozračene: odatle neugodan miris i čitav niz histeričnih poremećaja kao što su ljubavne patnje, nemar, tuga. Ali neke su žene vještice.

Još se danas neoprezno slavi Johna Weyera (zbog knjige objavljene 1563.) i Reginalda Scota (zbog knjige objavljene 1584.) kao prve koji su prepoznali da su vještice — koje bi često završile na lomači — tek siromašne luđakinje. Vještice su "šepave" starice, "mutnih očiju, blijede, prljave i naborane, [...] grbave i nakazne" (Scot). A ako vještica nije stara i ružna, e onda je neobično, uznemirujuće lijepa. Te su sirotice po Weyeru "konstitucionalno melankolične, slaboumne, sklone bezrazložnoj malodušnosti", a po Scotu tek "pobenavjele, šašave, lude" bijednice. Približili smo se teoriji koja će ući u modu krajem devetnaestog stoljeća, a prema kojoj su nekadašnje vještice zapravo histerične žene (u to je vrijeme popularna psihopatologija bila histerija, a ne više melankolija). Uostalom, nije li establišment onomad oštro kritizirao Weyerove i Scotove teze? I nije li kralj Jakov prilikom dolaska na englesko prijestolje naredio da se svi primjerci Scotove The Discoverie of Witchcraft spale? Živjeli prema tome Weyer i Scot kao svjetli inkvizitori mračnjaštva?

A ipak ti naši autori pišu da je, iskoristivši maštu žena zagađenu isparavanjima crne žuči, svejedno Sotona taj koji ih je zaveo: on je taj koji ih je uvjerio da zaniječu Boga u zamjenu za imaginarne nadnaravne moći kojima ove podjetinjele grešnice misle da su obdarene. Zasigurno nisu počinile one grozote koje su priznale na sudu, doduše pod mukama, ali "demon u njihov um utiskuje neprestanu i ustrajnu ideju da su mogle takvošta izazvati" (Scot). Ludilo je pogodan teren za grijeh, ali grijeh se vrlo često ostvaruje kao poplavljujuća erupcija ludila. Demon iskorištava, i osnažuje, melankoličarkinu moć samoobmanjivanja. Humoralna struktura "vještica" olakšala je njihovu predaju Zlu i stoga ta struktura nije posljedica predaje, ali pakao je svejedno tu imao svoje prste. Prirodni uzroci povezani s temperamentom i natprirodne intervencije u renesansnoj i baroknoj medicini na fluidan su, vrtoglav način pomiješani.

Depresija. Biotehnološka kultura današnjice

> HAMM: *Ujutro vas nadražuju a uveče vas otupljuju. Ili obrnuto. Onaj je stari liječnik, dakako, mrtav?*[06]
> — Beckett, *Svršetak igre*

Od osamdesetih godina dvadesetog stoljeća zapadom se širi uvjerenje da najbolja rješenja za naše duševne probleme nudi neuroznanost. Neki neurološki naslovi — knjige Olivera Sacksa, naprimjer — postaju bestselleri. Psihijatrija se odlučno vraća organicističkom shvaćanju psihičkih poremećaja. Antičko je shvaćanje također bilo organicističko — onda su govorili o crnoj žuči, danas govorimo o cerebralnim neurotransmiterima.

Lijek, dakle, više nisu boražina i kukurijek. Lucio Bini i Ugo Cerletti — inspirirani metodom za ošamućivanje svinja u klaonici — 1938. primijenili su prvi elektrošok: električni udar u mozak kod pacijenta izaziva

06 Prijevod Alka Škiljan u Samel beckett, Drame, Zakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1981., op. prev.

epileptični napad. Tehnika se pokazala učinkovitim lijekom protiv teških melankoličnih stanja, ali poneseni entuzijazmom liječnici su elektrokonvulzivnu terapiju počeli primjenjivati u liječenju prevelikog broja psihičkih poremećaja. Elektrošok šezdesetih godina dvadesetog stoljeća izlazi iz mode, stigmatiziran je kao okrutna metoda (žar kritike raspirile su farmaceutske kuće kojima je, umjesto jeftine šok terapije, u cilju prodaja skupih lijekova). Tako ulazimo u zlatno doba psihofarmaka.

1. Prozac za Majakovskog

Najveći uspjeh postižu antidepresivi i pojedini lijekovi protiv "napada panike" (onih koji su se nekada zvali napadima tjeskobe: lijekovi su sada otjerali Pana). Danas znamo da kad smo potišteni, u našem mozgu vlada nestašica dvaju neurotransmitera, noradrenalina i serotonina; antidepresivi potiču proizvodnju tih agensa dobrog raspoloženja. Tako se od pedesetih godina depresivnim osobama prepisuju triciklički antidepresivi i inhibitori monoaminooksidaze (IMAO). Bipolarne se osobe liječi "stabilizatorima raspoloženja": litijem u obliku soli i lijekovima protiv epilepsije. Godine 1988. u trijumfalan su pohod krenuli selektivni inhibitori ponovne pohrane serotonina: vođa im je Prozac (fluoksetin). Brže bolje dobio je ime "pilula sreće". Danas ga uzima 40 milijuna ljudi.

U razdoblju od 1988. do 1998. u mnogim se industrijskim zemljama konzumacija antidepresiva udvostručila ili utrostručila. Redovito ih uzima 3% stanovnika SAD-a i Velike Britanije.

Pa ipak, usprkos tom velikom uspjehu, psihijatrija kao da još uvijek nije zadovoljna. Glasno se buni što polovica onih koji boluju od depresije, čak i teške depresije, nisu podvrgnuti liječenju. Doista, velik broj depresivnih osoba ne misli da su bolesne: svoje stanje interpretiraju kao način bivanja-u-svijetu i odbijaju lijekove. Medicina tvrdi da je postavila objektivan kriterij procjene subjektivnih stanja prema kojem će liječnik onoga koji kaže "nesretan sam, ali nisam bolestan" proglasiti dvostruko bolesnim: jer je depresivan i jer to ne želi priznati. Poricanje dijagnoze smatra se simptomom same bolesti.

U vrijeme staljinizma među ruskim je pjesnicima izbila epidemija samoubijanja. Da je Majakovski uzeo Prozac, možda se ne bi ubio. Ali reći da je uzrok samoubojstva Majakovskog bio netretirani napad depresije znači obezvrijediti razloge zbog kojih je svoju odluku donio. I zašto bi stav da "u svakom slučaju vrijedi živjeti, makar je ono što je mom životu dalo smisao propalo" bio zdrav? Majakovski je pripadao generaciji koja je vlastiti život dala Revoluciji, a nasuprot tome našli su se u zemlji birokrata i GPU-a. S Prozacom bi možda čovjek Majakovski nastavio živjeti u bytu SSSR-a kojeg se tad već užasavao, ali izgubili bismo pjesnika. Ne kažem da se Majakovski trebao ubiti, kažem da je samoubojstvo bilo cijena života s višim ciljem. Nasuprot tome, danas se mnogobrojne terapije vode filozofijom o zadnjem čovjeku, kako ga je nazvao Nietzsche: važno je živjeti, nije važno zašto i kako. Čak i ako sam rob, moram živjeti sretno.

Protiv tog su se stava šezdesetih i sedamdesetih godina pobunili antipsihijatri (Laing, Esterson, Cooper, Szazs, Guattari i drugi). Po njihovu mišljenju, oduzmemo li depresivnoj osobi svaki smisao njezine nesreće, počinili smo nasilje, koliko god različito od košulje kojom se u neko drugo vrijeme vezalo bolesnike.

Mnogi preziru tehnologiju kao takvu pa prema tome i psihofarmakologiju. Bez obzira na to što su psihofarmaci spasili mnogobrojne živote, a njihovom su uptrebom na zapadu, od sedamdesetih godina nadalje, omogućene velike reforme u smjeru deinstitucionalizacije psihičkih bolesnika (u Italiji je zakon 180, za koji se zalagao psihijatar Franco Basaglia, doveo do zatvaranja psihijatrijskih bolnica). Njegu duševnih bolesnika bez segregacije i izvan ustanove — *community care* — omogućili su upravo psihofarmaci zahvaljujući kojima možemo kontrolirati akutne krize. Nipošto se, dakle, ne radi o snobovskom prozivanju psihofarmaka. Želim tek istaknuti da nam širenje ne samo psihotropika, nego medicinske industrije uopće, govori nešto bitno o suvremenom obliku života.

2. Brojevi

Malodušnost — stoljećima omiljena tema melankoličnih humanista — sve je češće predmet istraživanja znanstvenim metodama: demografskih ispitivanja, epidemioloških tablica, statističkih korelacija i tako dalje.

Znanstvenim pristupom dobivamo brojeve, mnogo brojeva. Za depresiju imamo, između ostalih, ove cifre (ne uvijek međusobno skladne):

— Danas će svaka dvadeseta osoba u nekom trenutku u svom životu bolovati od depresije.
— 2 - 4% populacije boluje ili će bolovati od bipolarnih poremećaja.
— Učestalost depresije u zapadnim je zemljama u konstantnom rastu. Prema procjenama Svjetske zdravstvene organizacije 2010. godine depresija će biti najveći svjetski zdravstveni problem nakon kardioloških bolesti. Zadesit će između 25 i 45% odrasle populacije dok će se najveći porast broja oboljelih dogoditi među djecom i mladima.
— 85% pojedinačnih depresivnih epizoda traje kraće od dvije godine, 73% kraće od godine dana, 60% kraće od šest mjeseci.
— Iako su pokušaji samoubojstva češći među ženama, veći broj samoubojstava počine muškarci. Želja za samoubojstvom pogotovo je visoka među mladima između 16 i 24 godine, među samcima, udovcima i nezaposlenima.
— U depresiju se najčešće pada u proljeće. Drugi je, nešto manje, udaran period jesen. Prijelazna nas godišnja doba čine nesretnijima.
— Posvuda na svijetu depresivnih je žena dvostruko više nego depresivnih muškaraca. Žene su podložnije napadajima panike i poremećajima prehrane (anoreksiji, bulimiji), dok su muškarci podložniji autizmu, hiperaktivnosti, alkoholizmu i ovisnosti o drogama, kriminalnoj aktivnosti i riskantnom ponašanju.
— U Italiji živi 15 milijuna depresivnih osoba, među njima 9 milijuna nedijagnosticiranih slučajeva. U sedam godina broj se popeo s 10 na 15 milijuna, a do 2020. bit će dva puta veći — polovica Talijana bolovat će od melankolije.

No zar zaista imamo vrtoglav porast depresije? Ili to psihijatrija danas dijagnosticira depresiju ondje gdje je nekad dijagnoza bila drugačija? Do pred nekoliko desetljeća depresivno je stanje bilo tek simptom koji ukazuje na posve različite sindrome; isto kao što, naprimjer, vrućica može biti simptom vrlo različitih bolesti, od malarije do gripe. Zašto je ono što je nekada bilo simptom danas zasebna patološka kategorija? Upravo zbog psihofarmakologije; ona je svoje najveće uspjehe ostvarila baš regulacijom lijekova koji mijenjaju raspoloženje. Nije važno zašto smo tužni: antidepresiv će u svakom slučaju smanjiti razinu tuge. I to je dovoljno da se depresiju izdvoji kao bolest za sebe. Ukratko, antidepresivi su doveli do veličanstvenog uspjeha dijagnoze depresije, a ne obratno.

Dominantna psihijatrija uvjerena je da je depresija — kao i mnogobrojni drugi psihički poremećaji — u velikom broju slučajeva genetski određena. I Hildegarda iz Bingena u XI. je stoljeću tvrdila da se melankolija prenosi na djecu. Klasična istraživanja uspoređuju jednojajčane (to jest genetski identične) i dvojajčane blizance (koji su naprosto braća rođena u isto vrijeme). Kod jednojajčanih blizanaca, ako se jedan razboli od endogene (one najteže) depresije, u 65 do 75% slučajeva i drugi će se deprimirati na isti način; čak i onda kad žive potpuno razdvojeni te prema tome ne mogu jedan na drugoga utjecati. Ako pak depresija nastupi kod jednog od dvojajčanih blizanaca, rizik da će nastupiti i kod drugoga iznosi 20-25%. Smatra se da su ti podaci nepobitan dokaz genetske uzrokovanosti. Mediji su sa svoje strane, pred mnogo godina, prigrlili teoriju o genetskom porijeklu gotovo svih ljudskih ponašanja — uključujući homoseksualnost, dobroćudnost, kreativnost na poslu, bračnu nevjernost...

Ali stvar je nešto složenija. Zapravo, ako su jedini uzrok depresije određeni geni, onda bi korelacija u pojavi depresije kod jednojajčanih blizanaca trebala biti potpuna (s obzirom na to da imaju identičan genom), no ona to nije. S druge strane, moglo bi se dogoditi da je poriv za imitacijom brata (i njegovih kriza) kod jednojajčanih blizanaca genetski izraženiji. Tako nagao porast slučajeva depresije u zapadnim zemljama ne može se objasniti samo genima. Paradoksalno, istovremeno s prevlašću genetskih teorija depresije utvrdilo se da izvor dubokog nezadovoljstva, mal de vivre, nije samo endogen, to jest organski.

Kako bilo, mnogima su ti podaci i teorije o depresiji deprimantni. Jer ti isti uvjereni su da depresija svejedno ima neki smisao: da, naposljetku, osim mogućih uzroka depresija postoje i razlozi, često dobri razlozi, za nesreću. Zapravo, radi se o sukobu dvaju načina razumijevanja ljudske egzistencije: jedno, znanstveno, privilegira uzroke nad razlozima ili značenjima; drugo, proizašlo iz humanističke i historicističke perspektive, privilegira razloge ili značenja. Trenutno se naša kultura, koja se već sekularizirala, "kauzalizira": primat kauzalnosti ugrožava istraživanje razloga ili značenja.

3. Antidepresivni "svidjet će mi se"

Ljudima oduvijek neka duševna stanja nisu po volji, oduvijek boju vlastitog raspoloženja nastoje promijeniti supstancama — alkoholom, kofeinom, duhanom, kamilicom, listovima koke, pejotlom, začinima i tako dalje. S obzirom na ovu homo sapiensu duboko ukorijenjenu sklonost nezadovoljstvu, bilo vlastitim tijelom, bilo vlastitom dušom, mnoge su se drevne kulture posvetile trajnom deformiranju tijela ili duše. Moderni je čovjek, sa svojim tetovažama, lijekovima, kirurškim zahvatima, naprosto i dalje vođen istom autokorektivnom strašću. Pa ipak, u naše vrijeme došlo je do zaokreta.

Naravno, psihijatrijskoj je biotehnologiji danas na raspolaganju tek nekoliko desetaka vrsta lijekova: prilično bijedan repertoar u usporedbi s kaleidopskom raznovrsnošću i suptilnošću naših duševnih boli. Gotovo kao da želimo izvesti Gershwhvinovu *Raspodiju u plavom*, a na raspolaganju su nam tamburin i frulica.

No ti antidepresivi, jesu li zaista učinkoviti? Činjenice, dokazi…

Kažu da oko 80% depresivnih osoba dobro reagira na antidepresive. Iako je često teško reći zašto. Zapravo, neki zajedljivi istraživači tvrde da je učinkovitost antidepresiva uvelike precijenjena. Danas medicina računa s neuklonjivm faktorom placebo efekta (od latinskog "svidjet će mi se"): utvrđeno je da kad nadriliječnici svojim pacijentima pod lijek daju bućkuriš bez aktivnih sastojaka, određeni postotak bolesnika prizdravi ili ozdravi. Placebo ukazuje na činjenicu da je medicina, od šamana do današnjih biotehnologa — djelomično magija. Danas službeno odobrenje dobivaju oni lijekovi koji imaju brojčano bolji učinak na ozdravljenje od placeba: ako lažni lijek djeluje blagotvorno u, naprimjer, 35% slučajeva, a lijek koji se testira u 45%, *Food and Drug Administration* proglasit će testirani lijek učinkovitim. Sad, izračunato je da "pilule sreće" imaju statistički tek neznatno veći učinak od placeba. Irving Kirsch i njegovi suradnici utvrdili su da se u 82% slučajeva poboljšanja radi o placebu, prema tome samo se u 18% slučajeva radi o učinku aktivne supstance. Ukratko, kad depresivna osoba uzme lijek i potom se osjeća bolje, ne možemo znati je li za poboljšanje zaslužna aktivna supstanca ili sugestija.

Druge pak studije ukazuju na veliku učinkovitost psihofarmaka. No stvar je u tome da su medicinska istraživanja danas pod sve većim utjecajem farmaceutskih kompanija — istraživači i sponzori često neće objaviti rezultate koji su za industriju nepovoljni. Nije slučajno što čim lijeku istekne patent, kao gljive niču istraživanja koja preispituju njegovu učinkovitost…

Neki osporavaju da se kod antidepresiva uopće radi o ljekovitosti, ako se pod liječenjem podrazumijeva eliminacija prvog uzroka bolesti. Zapravo, sve dok ispitanik uzima antidepresive, jest mu bolje, ali jednom kad se kura prekine, mnogi ponovo padaju u depresiju. Pilula koju će uzimati do kraja svog života bit će njihova trajna duševna proteza.

Drugi se, pod uvjetom da depresija nije razarajuća, protive ideji da je nužno treba eliminirati. Kao i svaka bolest, kažu, depresija ima svoju korisnu funkciju. Kao što zubobolja čovjeka upozorava da mu nešto ne valja s kutnjakom, tako i depresivni osjećaj čovjeka upozorava da mu nešto ne valja sa životom. Ali jao, pronaći kvar u životu melankolika obično je mnogo teže nego pronaći karijes. Psihijatri su, tako, u veliku iskušenju da liječenje svedu na anesteziju: ono što je važno jest da klijent više ne osjeća tegobu življenja i svog psihijatra može opjevati hvalospjevima.

Javlja se glas savjesti: je li društvo koje ne može osjetiti duševnu bol — jer je ona nekom kemijskom novotarijom sustavno izbrisana — i prema tome ne može prepoznati ono što ne valja, poželjno? Naše je raspoloženje ujedno i naš sud o svijetu, iako nas sve izraženija psihologizacija vlastitih nevolja navodi da svaku "neadaptivnu" reakciju percipiramo kao patološku. Naprimjer, pacijent dođe psihoanalitičaru i požali se da se više ne osjeća ugodno u svom uobičajenom društvu: "Što mi je?" U nekom ga trenu psihoanalitičar pita: "Ali, sviđaju li vam se uopće vaši prijatelji?" Kao ošinut pacijent mijenja ton: "Ma ne! U biti mislim da su dosadni i jadni! Ne bi bilo zgorega da nađem nove prijatelje."

Zadovoljstvo koje osjećamo zbog uspjeha i ljubavi i ono psihofarmakološki izazvano razlikuju se po tome što prvo ima veze s drugim ljudima. Je li to zanemariva razlika?

I ljubav možemo smatrati isključivo unutarnjim stanjem. Kad se zaljubimo, na naš mozak djeluju serotonin, oksitocin i feromoni. Nismo daleko od dana kada ću, zavolim li nekog nepodobnog, recimo nekog sirotana, svoju želju moći izbrisati kemijskim putem. No je li to pravi način da ga prestanem voljeti? U pozadini rasprave o uzrocima i lijekovima protiv nesreće zameće se, dakle, rasprava o nekim od temeljnih etičkih pitanja.

Ali sve ovo zavlačenje neće zaustaviti uništavajući napredak psihofarmaka. I ne samo stoga što su se, da li zbog kemijskih, da li zbog placebičnih razloga, pokazali učinkovitima. Naša je želja da se smjesta i po svaku cijenu osjećamo bolje — da budemo sretni sada, a ne u nekom drugom životu, niti kad će naši unuci živjeti u savršenom društvu — prejaka.

4. Kozmetika za dušu

Kako bilo, medicinske teorije i tehnike danas su sklone suzbijanju realističnog tropizma ljudskih bića, pacijenta žele izdvojiti iz njegova bitka-u-svijetu.

Pred nama stoji čovjek s kompleksom simptoma: tahikardijom, znojenjem, palpitacijama srca, gubitkom kontrole nad sfinkterom, blijedilom... Hoćemo li te simptome tretirati kao organske poremećaje? Pa ipak, svi su fizička manifestacija onoga što obično nazivamo strahom. Jer dotični se čovjek, recimo, skoro našao pod kotačima golema šlepera. Koji je uzrok tog stanja, adrenergička hiperaktivnost ili kamion? Za danas dominantnu psihijatriju pravi je uzrok adrenergička hiperaktivnost. Izvor svih naših problema nalazi se u mozgu, ne u našem odnosu sa svijetom u koji je naš mozak uronjen. Istina je da se osjećaj opasnosti uvijek temelji na predodžbama — zamišljam da će me taj šleper pregaziti — ali te se predodžbe odnose na nešto izvan mene. Što se pak današnjeg psihijatra tiče, naše psihičke patnje tek prividno imaju neko značenje, zapravo se radi naprosto o unutarnjoj kemijskoj neravnoteži.

Uspjeh psihofarmaka, dakle, oslikava duh vremena. Medicina — i ne samo ona psihijatrijska — danas sve više želi ne samo liječiti poznate patologije, nego se — na temelju liberalističkog kriterija "mušterija je uvijek u pravu" — nudi da će promijeniti štogod nam se u vezi nas samih ne dopada. Od oblika nosa do nemogućnosti da uživamo u simfonijskoj glazbi ili osjetimo seksualnu želju za partnerom ("Bolestan sam. U braku sam dvadeset godina, žena mi je ostarjela, puna je celulita i ne želim više voditi ljubav s njom. Doktore, pomozite!"). Odatle sve veća potražnja za estetskom kirurgijom, porast biotehnoloških zahvata za optimizaciju raspoloženja, seksualnih ili profesionalnih rezultata, plodnosti, žudnje. I psihofarmakologija ide prema tome da se pretvori u lifting za raspoloženje, iatrokozmetiku za dušu.

Ali sve veća važnost koju iatrokozmetika u našim životima ima tek je jedan od aspekata sve jače dominacije tehnoznanosti u našem životu. Sedamdesetih godina Michel Foucault naslućuje utjecaj biotehnologije i na naš politički i društveni život: govori o biopolitici. Koncept koji zauzima sve značajnije mjesto u današnjoj filozofiji politike.

5. Imperij Sreće

Dok se s jedne strane širi prepotentna potreba "Hoću sreću, odmah!", s druge se strane kao protuudarac pojavio strah od životnog inženjeringa koje bi osigurao sreću za sve.

Taj je strah nastao u dvadesetom stoljeću. Vidjeli smo da su utopije šesnaestog i sedamnaestog stoljeća literarne maštarije o savršenim i sretnim društvima; u dvadesetom stoljeću gotovo su sve utopije negativne, društvena ustrojstva koja predviđaju jeziva su. Aldous Huxley 1932. objavio je *Divni novi svijet*, futuristički roman koji je i danas — kao i *1984.* Georgea Orwella te *Fahrenheit 451* Raya Bradburyja — vrlo popularan. Godine 2579. čovječanstvo je okupljeno u jednu Svjetsku državu kojom upravljaju mudri tehnokrati (čini se pretečom Imperija koji je slavnim učinila knjiga *Empire* Tonija Negrija i Michaela Hardta). Siromaštvo i rat iskorijenjeni su, posvemašnja sreća osigurana je prigodnim upravljačkim mjerama. U tom hedonističkom raju svi su seksualno slobodni i promiskuitetni, a koriste i halucinogenu drogu 'somu' koja uklanja svaku bol i neugodnu uspomenu te je svatko tko je uzima vedar i živahan (svijet koji bi se svidio orgonomistu Wilhelmu Reichu). U ovome su sistemu nužno odbačeni svi uznemirujući oblici života: obitelj, kultura, umjetnost, književnost, ljubav prema prirodi, žalovanje, znanost, religija, filozofija, povijest. Pod tim budnim Imperijem život se odvija u vječnoj sadašnjosti, bez nostalgije i bez očekivanja, u veselju neposrednih zadovoljstava. Na rubovima Imperija preživljavaju disidenti koji se nisu prilagodili ovoj čeličnoj sreći — životare, pomalo nalik na američke Indijance danas.

Literarna fantazija? No nije li litij koji su osobe s bipolarnim poremećajem prisiljene čitav život uzimati sličan Huxleyjevoj somi? Nedavno je otkriveno da se hipokampus i amigdala u prefrontalnom dijelu mozga bri-

nu za brisanje neugodnih uspomena ("Science", 12. srpnja 2007.): neki su već pomislili da bi jačanjem tih dvaju područja čovjek mogao zaboraviti sva negativna iskustva. Svi ćemo imati svijetlu prošlost, temelj nepokolebljivo radosne sadašnjosti.

U zadnjih je nekoliko desetljeća značajno porastao broj istraživanja o sreći. Studije koje se bave temom happiness danas su već autonomna znanstvena disciplina. Eudaimonolozi su mahom ekonomisti (što govori mnogo o našim prioritetima: sreća se izjednačuje s ekonomskom korisnošću, možemo akumulirati sreću kao što bismo akumulirali kapital ili nekretnine). Cvjetanje tih istraživanja znak je suštinskog nihilizma naše kulture.

Zapravo, u nihilističkom društvu razlozi zbog kojih se osjećamo sretnima više nisu važni: svatko, kao u dobro opskrbljenu samoposluživanju, može po vlastitoj želji izabrati vrijednosti i krajnje ciljeve u pokušaju da bude happy. Ono što je važno jest da se svatko osjeća sretnim, a ne zašto se tako osjeća. Ali tome se protive oni — zastarjeli humanisti — koji ne prihvaćaju ideju da po svaku cijenu trebamo biti sretni. Živjeti u neznanju i zabludi samo da bismo bili sretni? Ako se dokaže da sreća raste s neukošću, glupošću i neobazrivošću, je li ispravno (?) preferirati sreću? Koliko vrijedi sreća po svaku cijenu? Je li sreća bez istine doista sretna? U Huxleyjevu je Imperiju bilo potrebno odreći se umjetnosti, znanosti, filozofije jer sreća zahtijeva da se zaboravi Realno. Tehnologija, taj ustanak protiv prirode, zauzela je njegovo mjesto.

Zemlje prvog svijeta (zapadna Europa, Sjeverna Amerika, Japan) 1945. ušle su u dugo razdoblje prosperiteta, a mnoge od njih i u razdoblje mira. U tek nekoliko desetljeća porasla je očekivana životna dob, prosječna visina i prosječni IQ naše populacije. Pa ipak, eudaimonolozi pokazuju da se tom istom populacijom širi duboko nezadovoljstvo: sve su češći depresija, alkoholizam, konzumacija droga i kriminal (iako stopa kriminala od 1980ih u nekim državama pada).

U najindustrijaliziranijim zemljama blagostanje, socijalna skrb, demokracija, građanska prava i slobodno tržište nisu podigli prosječnu razinu percipirane sreće. Zadovoljstvo stagnira u gotovo svim društvenim slojevima. Kad se jedni ekonomski, društveno i kulturno uspinju, proporcionalno u nezadovoljstvo padaju — drugi ili ti isti. Prema tome, depresija je tek jedan od načina na koji se manifestira poliformna, magmatična Nelagoda koja se s vremena na vrijeme ispolji kao nasilno ponašanje, neuroze, psihotični deliriji, pretjerivanje u jelu i snu ili zanemarivanje jela i sna, konzumacija narkotika ili psihofarmaka. To rasprostiranje Nelagode posljedica je još uvijek neprocjenjive mutacije kulture.

Razlog širenju nezadovoljstva vjerojatno je taj što svatko od nas od samog sebe sve više očekuje, standard naših ambicija. čini se, drastično je viši nego prije. Tako su neuspjeh i nesposobnost za uživanje sve manje prihvatljivi. Naša je kultura samo prividno tolerantnija i blagohotnija od one nekadašnje, patrijarhalne, mrke i okrivljavajuće. U stvari, moderna civilizacija — rekao bi Freud — osnažuje naš superego. A on nam, podsjeća Lacan, sve češće nameće neodgodivu obvezu: "Uživaj!" Naš je unutarnji sudac sve zahtjevniji: svi moramo biti i ostati lijepi, mladi, bogati, zavodljivi, slavni, izazivati zavist, biti sretni. Sve više patimo jer ne uživamo koliko bismo trebali.

6. Povratak u pustinju

Čovjek će, tvrdio je Hegel, biti uistinu slobodan "tek u svijetu koji je u cijelosti sam stvorio" — i upravo se to sada ostvaruje. Ali mnogima se čini da je svijet, baš zbog trijumfa hegelijanskog projekta nezaustavljive humanizacije, postao mjesto u kojem se ne može živjeti. Protestiraju protiv homologacije zemlje putem tehnoznanosti, redukcije mišljenja na račun, pretvaranja političkog djelovanja u administrativne odluke, uniformiranja estetike čitave planete po anglo-američkim uzorima i tako dalje. U sve više antropomorfiziranu i tehnificiranu svemiru sve je manje mjesta za neljudsku transcendenciju Realnog — za nešto što će nas iznenaditi, u nama izazvati krizu i promijeniti nas. Pod Realnim mislim na ono što su stari Grci zvali ousia, "bit", suština stvari, istinska stvarnost s onu stranu naših tako ljudskih interpretacija. Odatle paradoksalna, provokativna potreba za prazninom. Kao u prvim stoljećima kršćanstva, zove nas pustinja.

Dakle, potreba za psihofarmacima odraz je ključne specifičnosti našeg vremena: gubitka Realnog. Pogled sve više upiremo prema psiho-fizičkom organizmu, a odvraćamo ga od onog čime je taj organizam zahvaćen i što ga transcendira. Uzmimo metodu testiranja nekih antidepresiva. Istraživači majmune u prvoj godini živo-

ta odvoje od majke i tako izazovu stanje slično ljudskoj depresiji; zatim im daju antidepresive i majmuni "ozdrave". Pronašli su mamu Prozac. Stvarni gubitak nadomješta se subjektivnim doživljajem putem kemijske supstance. Ljudska bića lišena slobode ili ljubavi ipak bi, uz fluoksetin, mogla sretno živjeti.

Ekonomist Amarthya Sen provokativno je oživio Tocquevilleova "sretnog roba". Zahvaljujući tehnomedicini mogli bismo biti sretni i u nacističkom logoru — ono što je važno jest naše raspoloženje. U finalu filma trupe Monty Python, *Brian iz Nazareta* (1979), mnogobrojni nesretnici razapeti su na križu: tješe se pjevajući *Look at the Bright Side of Life!* Koga briga za tjelesne muke kad nam lijek omogućava da i dalje pjevamo?

Hilary Putnam razvio je argument o mozgu u bačvi. Već je Descartes prakticirao "metodičku sumnju": ništa ne možemo sigurno znati, moguće je da nas neki zli demon uvijek i posvuda obmanjuje, da su svi naši opažaji i naši najlogičniji sudovi učinci metafizičke obmane. Hiperbolizirana sumnja, totalna kognitivna ludost. Putnamov argument modernizira kartezijsku sumnju: moguće je da mi doista nemamo tijelo, da smo tek mozak uronjen u organsku kupku i da taj mozak električnim žicama električki stimulira ludi znanstvenik. Ti bi podražaji proizveli sve subjektivne i objektivne osjete koje nazivamo "svijetom", uključujući i osjet da imamo tijelo i da se krećemo. Vjerujemo da smo-u-svijetu, a zapravo smo-u-bačvi. Ističem da je Putnamov argument biotehnološki — i biopolitički — izum.

Ta je metafizička metafora postala temom mnogih znanstveno fantastičnih djela. Poseban je utisak na velik broj filozofa ostavila kultna filmska trilogija *Matrix* braće Wachowski (prvi film snimljen je 1999.). U tim je filmovima vladalački odnos između ljudi i strojeva izvrnut: prvi su posve podređeni — a da toga nisu ni svjesni — jednom jedinom univerzalnom stroju *Matrixu*. Stroj se hrani ljudskim životima, a ljude, mozgove u bačvi, drži u svijetu iluzija — koji je slika i prilika današnje Amerike. Život u tom lažnom svemiru i nije tako loš — kao što to, naposljetku, nije ni onaj u današnjoj bogatoj Americi — ali poanta je da… sve je tek privid. Samo je grupa disidenata otkrila što pokreće to kazalište iluzija. Oni, "prosvijećeni", znaju na što se zemlja poharana strojevima svela: na mračnu, jalovu i beživotnu pustinju. U srcu te waste land, puste zemlje, "realisti" se bore protiv Imaginarnog. Suvremena verzija stare Platonove alegorije iz Republike: samo malobrojni izabranici razumiju da su ono što drugi smatraju stvarnim tek sjene na zidu pećine te sami traže pravu svjetlost.

Cypher, lik u filmu, dok u Matrixovu imaginarnu svijetu s užitkom jede, kaže: "Znam da ovaj odrezak ne postoji. Znam i to da kad ga stavim u usta, Matrix će mome mozgu sugerirati da je sočan i ukusan. Znaš li što sam nakon devet godina shvatio? Da je neznanje blaženstvo." Cypher zapravo govori kao filozofi (Hume, Berkley, Nietzsche i drugi) koji više od dva stoljeća veličaju osjetilne pojave nasuprot nekoj pretpostavljenoj stvari-po-sebi, filozofi koji ne vjeruju u neko Realno s onu stranu privida. Što se tiče modernog subjektivizma utvare koje izaziva Matrix možemo mirne duše uzeti za stvarnost. Kao što je (u Sumraku idola) rekao Nietzsche, "istinski svijet konačno je postao bajkom". Možda odjek filmova kao što je Matrix ukazuje na povratak metafizičkog promišljanja koje se činilo posve ukinutim nihilističkim i pragmatističkim slavljenjem subjektivnog doživljaja kao jedinog za nas važnog. Danas — u svijetu koji tehnologije sve više virtualiziraju — javlja se grešna potreba za Realnim.

Ali to je Realno u čije se ime "realisti" bore protiv iluzije, na kraju krajeva, pustinja. Filozof Slavoj Žižek inspiriran Matrixom jednu je od svojih knjiga nazvao Dobro došli u pustinju realnog. U usporedbi sa sve blistavijim, blještavijim i zabavnijim formama koje nam nudi tehnologija, taj poziv na vraćanje Realnom zvuči kao neumjesan asketski nagovor; ne toliko različit od čina starih redovnika koji su se izložili acediji. Kao i malobrojni ustanici protiv Matrixa, ti su redovnici otišli živjeti u pustinju, također u potrazi za Realnim — koje je za njih bilo Biće, Bog.

Čini se da je nakon mnogo stoljeća zmija ugrizla vlastiti rep: hladnu i suhu pustinju zazivamo kao mjesto na kojem stanuje Realno. Ona je naša prava, zanijekana domovina. Ali jedva podnošljiva.

Prijevod s talijanskog: Barbara Šarić

EHRENBERG, ALAIN

Društvo nelagode

EHRENBERG, ALAIN

Društvo nelagode

(*La société du malaise*, 2010)

Tvrdnja o kauzalnoj povezanosti između mentalnih patologija i društvenih odnosa već je stara tema, na što nas je već podsjetio primjer neurastenije. Ali od sedamdesetih godina prošloga stoljeća ona postaje predmet sve šireg intelektualnog konsenzusa s prelaskom s Edipa na Narcisa. Valja međutim primijetiti tri razlike. Ponajprije, neurastenija je ispražnjena od svoje supstance kao i od svoje vrijednosti, raskomadana je na nekoliko entiteta i odmijenjena depresijom, dok su narcistička ličnost i, u širem smislu, poremećaji ličnosti središnja preokupacija cijele današnje psihijatrije, bilo da je riječ o psihodinamičkoj ili kognitivnoj psihijatriji – 2008. godine, najozbiljnije epidemiološke studije o narcističkim poremećajima ličnosti u Sjedinjenim Američkim Državama govore o prevalenciji od 4 posto. Zatim, neurastenik je imao simptome, dok je za narcisa i granični poremećaj ličnosti simptom sama njihova ličnost. Naposljetku, između momenta dominantno obilježenog neurastenijom i momenta obilježenog narcizmom, način opisivanja društvenog života koji utjelovljuje Usamljena gomila postao je dominantna vrsta sociološke i političke analize. Eseji o "američkom karakteru" predstavljaju sociopolitičku introspekciju. U društvenim su znanostima oni ekvivalent Emersonovoj romantičnoj autobiografiji: oni osluškuju i ispituju samopouzdanje Amerike.

Rasprave unutar psihoanalize o tome trebaju li se te patologije liječiti standardnim psihoanalitičkim tretmanom (tzv. Cure type) rubno su povezane s pitanjima društvene normativnosti. Nastale su u isti mah kako iz konkretne brige zbog otpora pacijenata tako i iz profesionalne konkurencije i natjecanja koji su doveli do bolje diferencijacije psihoanalize u odnosu na psihoterapiju. Tijekom šezdesetih godina prošloga stoljeća, psihoanaliza vraća "ličnost" u analitički tretman prihvaćajući razvoj okvira za granični poremećaj ličnosti i narcističke patologije.

Razvoj ideja o individualnoj ličnosti u psihoanalizi (karakterne neuroze, naglasak na odnosu majka-dijete i prededipalnom) i u sociologiji o kolektivnoj ličnosti (studije o američkom karakteru) dovest će do epistemološkog i moralnog saveza između dviju disciplina u kojem je pitanje mijenjanja normalnog čovjeka i ono patološkog čovjeka elaborirano na međuovisan način: ono će formirati "američku jeremijadu" posljednje trećine dvadesetoga stoljeća. Promjene u psihopatologiji koje su u

portretu narcističkog pacijenta ili graničnog poremećaja oslikali Otto Kernberg i Heinz Kohut materijal su na kojem se gradi društvena, moralna i politička kritika smjera američkog društva. Psihoanalitička klinika koristit će se kao informacija o onome što se događa u individualnoj stvarnosti. Zato što će ona vrlo konkretno vidjeti taj *self* (sebstvo) posramljen samim sobom (self-conscious), tu ličnost koju vrednujemo izvana, a koja se urušava iznutra. Ona pokazuje stanje oronulosti sebstva kada se potraga za privatnom srećom i potraga za javnom srećom posve razilaze, izdajući tako ideale Amerike.

Moja hipoteza jest da je transformacija narcizma u sociološki koncept na prijelazu iz sedamdesetih godina prošloga stoljeća proizašla iz baš tog susreta između psihoanalize i sociologije u novom kontekstu koji smatram da karakteriziraju dva ključna obilježja. Prvo obilježje jest ono što možemo nazvati krajem liberalnog ciklusa koji je otpočeo pod Rooseveltom provođenjem javnih politika usmjerenih na smanjenje nejednakosti i uspostavljanje socijalne države s ciljem povećanja mogućnosti. Drugo obilježje promjena je običaja i javnog morala koju predstavlja val seksualnog oslobođenja, vrednovanje lične suverenosti, potraga za vlastitom autentičnošću, kao i emancipacijski pokreti manjina koji mijenjaju značenje i vrijednost onoga što je "osobno". Ova dva obilježja povezana su jer su politike koje imaju za cilj zaštititi one najslabije u isti mah pridonijele revindikaciji "osobnog". Američki paradoks jest u tome što se novi individualizam razvio zahvaljujući zaštiti države. To dovodi do krize liberalizma koja je ujedno i kriza onoga što se u SAD-u naziva *self-reliance*: oslanjanje na sama sebe ili samostojnost.

Prva kriza američkog individualizma završila je građanskim preporodom za vrijeme "progresivne ere". To je s jedne strane dovelo do značajnog porasta dobrovoljnih udruženja s početka dvadesetog stoljeća a, s druge strane, do nove državne intervencije s predsjedništvima republikanca Theodora Roosevelta (1901. – 1909.) i demokrata Thomasa Woodrowa Wilsona (1913. – 1921.) – potonji je 1913. godine donio zakon o porezu na dohodak. Ciljevi udruživanja vrlo su raznoliki jer sežu od organiziranja slobodnog vremena do obrazovanja, ali sva ona zastupaju jačanje društvene veze koje je ugroženo Velikim društvom (The Great Society, program specijalne reforme pokrenut za vrijeme administracije američkog predsjednika Lyndona B. Johnsona (1963. – 1969.), op. prev.). Crkve su imale značajnu ulogu u ovom pokretu i kombinirale su "vjersko nadahnuće, samousavršavanje i građanski angažman". Taj pokret imao je za cilj nanovo stvoriti dobrosusjedske odnose (good neighbouring) koji su izgubljeni urbanim životom i širenjem velikim gradova. Zatim su, od Roosevelta do Kennedyja i Johnsona, uvedeni socijalni zakoni i savezna politika za borbu protiv nejednakosti. Od tridesetih godina prošloga stoljeća učvrstila se opozicija između liberala i konzervativaca po pitanju intervencije savezne države i rizika propitivanja osobne odgovornosti. Šezdesetih je godina savezna država intervenirala za građanska prava (Zakon o građanskim pravima (Civil Rights Act) iz 1964., praćen politikom *afirmative action*, afirmativne akcije odnosno pozitivne diskriminacije), ojačala socijalnu sigurnost (sa stvaranjem Medicarea), objavila rat siromaštvu ((Zakon o ekonomskim prilikama (Economic Opportunity Act) iz kolovoza 1964.)) provođenjem više programa koordiniranih na saveznoj razini. Zato je Seymour Martin Lipset, osvrćući se 1979. godine na proteklih dvadeset godina mogao napisati da "postupno prihvaćanje odgovornosti zajednice za poboljšanje života onih manje privilegiranih u Americi predstavlja značajan pomak u našim vrijednostima s obzirom na primarni a gotovo i jedini cilj, prema prilikama impliciranim u izvornim protestantskim orijentacijama početaka republike". Dok je povjerenje javnosti u američke institucije bilo nisko tridesetih godina dvadesetog stoljeća, početkom šezdesetih godina doseglo je visoku razinu.

Jedan politolog to povjerenje pripisuje u isti mah obilju potrošačkog društva i porastu razine obrazovanja u društvu. Od tridesetih do ranih šezdesetih godina prošloga stoljeća, nejednakosti su se smanjile i moglo bi se mirne duše reći da se "američko društvo pobrinulo da pronađe optimalnu ravnotežu između svojeg tradicionalnog ideala jednakosti prilika i sve veće uključenosti populacije u jednakost rezultata". Politike socijalne skrbi, *welfare*, koje impliciraju snažno javno djelovanje, naročito na saveznoj razini, svjedoče o važnosti brige za jednakost. No, od 1965. godine stvari su skrenule u krivom smjeru i povjerenje je počelo opadati. Liberalizam i *self-reliance* ulaze u krizu. Točnije, liberalizam se poistovjećuje s glomaznom državom (b*ig government*) i stoga se suprotstavlja oslanjanju na samoga sebe – tzv. s*elf reliance*.

Je li se promijenio američki karakter?

Kada je 2002. godine umro David Riesman, jedan se novinar prisjetio atmosfere koja je okruživala pojavu njegova kapitalnog djela godine 1950.: "Na koktelima ste mogli čuti kako se ljudi pitaju: jeste li *inter-directed*? Je li on ili je li ona *other-directed?*" Pedesetih godina dvadesetog stoljeća, sociolozi, antropolozi, politolozi neprestano raspravljaju o ovome pitanju: je li se unutarnja usmjerenost (*introdirection*) održala, ili je prevladala izvanjska usmjerenost (*extrodirection*)? Nakon Riesmanove knjige *Usamljena gomila,* objavljene su mnogobrojne studije američkog karaktera i njegovih promjena. Najpoznatija je *Čovjek organizacije* autora Williama H. Whytea (1956.), koja će doživjeti ogroman intelektualni i komercijalni uspjeh. U isti mah nekoliko psihoanalitičkih knjiga popularizira ideju da se karakter ili osobnost pacijenta promijenila. *Djetinjstvo i društvo* Erika Eriksona (1950.) ili *Potraga za identitetom* Allena Wheelisa (1958.) opisuju novog pacijenta koji više ne doživljava neurotične poremećaje Freudova vremena, nego prolazi kroz poremećaje identiteta, poremećaje slike sebe, drugim riječima patologije u kojima je u pitanju društveni i moralni ideal pojedinca. Ti pacijenti često ne pokazuju jasne simptome, nego nejasnu i trajnu nelagodu. Riesmanova ili Whyteova knjiga sugerirale su da se američki karakter promijenio u smjeru slabljenja puritanske etike osobnih postignuća a u korist brige da se udovolji i svidi drugima, da se odgovori na njihove zahtjeve. "Za Williama Whytea, puritansku etiku kod 'čovjeka organizacije' upravo je odmjenjivala 'društvena etika' koja se sastojala od 'vjerovanja u grupu kao izvor kreativnosti, vjerovanja u 'pripadanje' kao krajnju potrebu pojedinca". Ta tendencija rezultirala je smanjenjem malih obiteljskih poduzeća i porastom velikih poduzeća s birokratskom organizacijom. Nasuprot tome, harvardski antropolog Clyde Kluckhohn, predvodnik Grupe za proučavanje vrijednosti, inzistirao je 1958. na lažnoj opreci između ta dva stajališta: "Današnji tip 'prilagođenosti' ('conformité') mogao bi biti taj korak bliže autentičnijoj individualnosti u Sjedinjenim Američkim Državama. "Prilagođenost" nije toliko osobni i psihološki problem – niti je toliko obojena tjeskobom i krivnjom. Onaj tko otvoreno prihvaća konvencije svoje grupe, može zadržati više energije za razvoj i realizaciju svojih privatnih potencijala kao jedinstvena ličnost. Nisam naišao ni na kakav bitan dokaz da je ta 'prilagođenost' svjesno 'unutarnja'."

Tisuću devetsto šezdeset i treće godine, sociolog Seymour Martin Lipset, profesor na Sveučilištu Stanford, objavio je knjigu *Prva nova nacija* (*The First New Nation)*, djelo koje je izravno proširenje Parsonsove analize vrijednosti i koje objedinjuje važnu dokumentaciju prošlosti i sadašnjosti o američkom karakteru. Knjiga je zamišljena kao ocjena Riesmanovih teza. Lipset zaključuje poglavlje koje konkretnije propituje promjene u američkom karakteru konstatacijom: "Kao što je težnja za statusom nusproizvod snažnog egalitarizma, tako prilagođenost i ekstrodeterminacija (vanjsko određenje) mogu omogućiti, čak iziskivati unutarnju autonomiju." Stoga nema proturječja između ova dva društvena obilježja. Treba ih smatrati polovima koji se međusobno napajaju, a ne proturječjem između suprotstavljenih stajališta. Dakle, nije došlo do urušavanja autonomije, nego do promjene njezina sadržaja. Osjetljivost na mišljenje drugih zapravo prati povećanu toleranciju mlađih naraštaja prema različitosti drugih i čini raznolikost vrijednošću samom po sebi: vanjska usmjerenost (*extrodirection*) tradicionalnoj autonomiji dodaje brigu za druge ma što oni bili. Prilagođenost (conformité) nije konformizam, koji bi bio znak nedostatka oslanjanja na samoga sebe (*self-reliance*), već bitan sastojak američke jednakosti i ispunjenja, tog uvjerenja da smo svi tim više osobni što smo više u zajedničkom svijetu. Prilagođenost je nužna američkom demokratskom čovjeku, kažu Lipset i Kluckhohn; ona signalizira ne samo njegovu sposobnost i spremnost na suradnju, nego i njegovo odbacivanje elitizma. On manje manifestira refleks ili tjeskobu u odnosu na druge nego što je rezultat promišljenog izbora. Kako ističe antropolog koji sudjeluje u projektu o vrijednostima, "ako čovjek želi ovladati mehaničkim svemirom svojim naporima, on mora surađivati sa svojim drugovima". Osobno postignuće je egalitarno, ono ističe običnog, svakodnevnog čovjeka, onoga kojemu je ugodno u društvu ljudi. Samopouzdanje i inicijativa mogu zaista postojati samo zahvaljujući toj prilagođenosti. Ovdje ćemo pronaći vrlo delikatnu ravnotežu koja je krajem pedesetih godina bila predmet konsenzusa istraživača što su sudjelovali u projektu o vrijednostima: "Američki sustav vrijednosti manifestira izrazito učinkovitu integraciju pojedinca u društvo".

Oko 1960. postaje jasno da je Veliko društvo pravo društvo.

Kluckhohn ističe još dvije promjene. Ponajprije, u istraživanjima o vrijednostima razabiremo uspon hedonizma: "Zadovoljstvo, razonoda, izražajne i estetske aktivnosti. Amerikanci sve više cijene sebe i to sve s manje krivnje." Zatim, "briga za 'mentalno zdravlje' s u izrazitoj mjeri psihološkom atmosferom koja vlada kako u obiteljima tako i u školi, i s psihoterapijom koja je dosegla takve razmjere da je shvatljivo što je neki smatraju opsesivnom. Ovaj razvoj povezan je s odomaćivanjem psihoanalize na američkoj sceni i golemim porastom psihološke samosvijesti." S jedne strane uočava se tendencija labavljenja puritanske etike, a s druge strane nelagoda s obzirom na središnje mjesto koje zauzima psihoterapija. Jer self-consciousness, ne ukazuje samo rafiniranje samosvijesti, nego i na nelagodu sa samim sobom. Američka psihoanalitička literatura o narcističkim i graničnim poremećajima ličnosti ponudit će glavni materijal za tu nelagodu i ocrtati krizu svih triju aspekata autonomije: natjecanju, suradnji i neovisnosti.

Od institucije do impulsa: promjena značenja osobne vrijednosti

Godine 2000., američki politolog Robert D. Putnam sakupio je vrlo obilan korpus kvantitativnih studija koji omogućuju sintetiziranje tendencija u pogledu snage i slabosti društvenih veza, empirijski je pokazao da je "za vrijeme prve dvije trećine dvadesetoga stoljeća snažan val odnio Amerikance prema većem angažmanu u životu svoje zajednice, ali prije nekoliko desetljeća – tiho, bez upozorenja – taj se val preokrenuo i zahvatila nas je podmukla struja cijepanja te društvene veze. Ne primijetivši to isprva, ponajprije smo se odvojili jedni od drugih i od svoje zajednice. Tijekom šezdesetih i sedamdesetih godina, američki individualizam ulazi po drugi puta u krizu obilježenu lomom između potrage za privatnom srećom i potrage za javnom srećom. Dao je uzlet bogatoj literaturi i širokoj medijskoj pokrivenosti kroz dvije teme: psihoterapija javlja se kao poimanje svijeta i izlazak novog lika na scenu: narcističke individue.

Promjenu običaja karakterizirala je nova vrijednost koju su šezdesetih godina analizirala dva sociologa. Tisuću devetsto šezdeset i druge Edward Shils u *Teoriji masovnog društva* pisao je da je "individualni organizam postao tražitelj iskustava, repertoar iskustava, imaginativni razrađivač iskustva". Više nego u prošlosti, iskustvo običnog čovjeka, barem u mladosti, prepoznaje se u svijesti i postaje središnji dio individualnog obzora. Došlo je do veće otvorenosti iskustvu, procvatu i intenziviranju senzibilnosti. [...]. Na oštar i često groteskan način, masovno društvo doživjelo je rast vrednovanja osobnog iskustva u velikim dijelovima društva. Godine 1969., Ralph Turner, predsjednik Američkog sociološkog udruženja, napisao je: "Danas, po prvi put u povijesti, postaje uobičajeno svjedočiti kako su ljudi silovito ogorčeni nedostatkom osjećaja svoje osobne vrijednosti, bilo da im nedostaje unutarnji mir uma što proizlazi iz osjećaja njihova osobnog dostojanstva ili onaj što proishodi iz jasnog osjećaja njihova identiteta."

Osjećaj osobne vrijednosti nije više samo problem privatne sreće ili nesreće, nego je javni problem pravde sažet u sloganu "osobno je političko". Društveni pokreti šezdesetih godina prošloga stoljeća (pokreti za ljudska prava, Crne Pantere, zatim ženski pokreti) povezivali su zahtjev za pravdom i jednakošću prava sa zahtjevom za priznavanjem lične vrijednosti individue. Osobno, priznanje, iskustvo: to više nisu samo prava koja treba priznati, nego i životni stilovi kojima je cilj koliko istražiti toliko i razviti vlastitu osobnost svake individue – u narednim desetljećima, životni će se stilovi umnožavati po uzoru na protestantske sekte.

To istraživanje nije samoispitivanje, nego tjelesnija avantura na području osjeta, osjećaja, vibracija afekata i tijela. Ti pokreti dijelom su dinamike širenja sebstva (self) čije naznake jezgrovito predstavlja droga.

"Kad počnemo istraživati galaksiju", piše Pierre-Yves Pétillon, "glad za onim drugdje mora se vratiti na 'mentalnu unutrašnjost'". Oko 1960. godine, američki imaginarij o granicama i divljini napajao se na zamislima o dvije nove zemlje, dva neistražena i nova teritorija: zamisao o osvajanju međuzvjezdanog prostora i zamisao o osvajanju unutarnjeg prostora. Potraga za istinskim jastvom ušla je na politički dnevni red kroz pobunu mladih i osporavanje izvještačenih ideala uspjeha i konformizma, ali se također bavi primjenom novih tehnika za svoju ekspanziju. Spacey je jedna od riječi koje su se široko koristile za definiranje 1960-ih: space out, što doslovno znači, otići u prostor izvan, biti pod utjecajem droge, spacijalne vrtoglavice koju ona priskrbljuje,

ekspanzije svijesti koju omogućuje. Preferirane droge su kanabis, LSD i halucinogene gljive, psihodelične droge, lijekovi za istraživanje psihe. Te droge igraju na cijelom američkom kulturnom repertoaru. Tako Timothy Leary, netom prije imenovan profesorom na Harvardu, pod djelovanjem LSD-a doživljava prosvjetljenje koje predstavlja ponovno rođenje (rebirth). To prosvjetljenje briše prošlost, omogućava individui da se otrgne od te prošlosti koja opterećuje individualnost, koja sprječava procvat onoga pravoga ja. LSD vam omogućuje da se vratite u primitivno, divlje stanje kako biste reprogramirali vlastiti mozak. "Mozak kakav opisuje Timothy Leary jedna je vrsta divljine. Mozak je svojevrsna neuronska divljina koju nas LSD, kao u praskozorje američke povijesti, navodi da nanovo otkrijemo." Njegov čuveni slogan: "Turn on, tune in, drop out", "Uključi, uštimaj se [u muziku, svoj osjećaj], odbaci [društvene konvencije, pohlepu za uspjehom]", možda je simbolizirao američku kontrakulturu i senzibilitet šezdesetih, ali još je više igrao na američkim kulturnim temama autentičnog self, obraćenja, ponovnog rođenja, i tako dalje. Također ga je preuzeo Billy Graham, pastor koji je simbolizirao evanđeoski preporod šezdesetih godina: "Uključi Krista, uštimaj se u Bibliju i odbaci grijeh."

Ova obnova raskida s liberalnim protestantizmom društvenog evanđelja, te ima za cilj ponovno ponuditi poruku osobnog iskupljenja i vraća emocije u središte propovijedanja. Američki evangelizam je čisti proizvod šezdesetih.

Šezdesetih godina dolazi do pojave dvostruke kritike, konzervativne i progresivne, u kojoj kulturalistička perspektiva socijalne psihologije zauzima glavno mjesto.

Najpoznatija progresivna kritika nedvojbeno je ona filozofa Herberta Marcusea koji u *Jednodimenzionalnom čovjeku* izlaže bilancu represivnog društva. Marcuseova knjiga dio je struje nove radikalne ljevice iz koje su proizašle mnoge publikacije inspirirane psihoanalizom. Čovjek više nije samo materijalno otuđen, kako je Marx mislio, on je otuđen čak i u vlastitoj intimi, jer ga kapitalizam masovne potrošnje čini nesposobnim da osvijesti vlastitu dominaciju. Marcuse i drugi freudo-marksisti preobražavaju značenje otuđenja: pridaju mu psihološki smisao. "Čovjekovo otuđenje je sada", piše još Turner, "razvod pojedinca od sebe samoga ili njegov neuspjeh da pronađe svoj autentični self, onaj koji ima upotrijebiti kao osnovu za organiziranje svojeg života". Marcuse, najpoznatiji među filozofima Nove ljevice, zalaže se za društvo u kojem čak ni sublimacija ne bi bila represivna, jer svako je ograničenje nagona prema njemu otuđenje. Internu raspravu u psihoanalizi između freudijanaca, zagovaratelja nagona, i neofrojdijanaca, zagovaratelja objektnog odnosa, kao i društvenog uzroka neuroze, poput kulturalista, Marcuse preuzima iz sociopolitičke perspektive. Politički je napao revizioniste 1955. godine u knjizi *Eros i civilizacija*, temeljeći svoj argument na revolucionarnom karakteru Freudove teorije libida. A među revizionistima, glavni je teorijski i politički protivnik (nikada imenovani) Fromm. Marcuse odbacuje te pozitivne terapije koje "pretvaraju društvena pitanja u duhovne brige i definiraju neurozu kao moralni problem". Njegov program ima za cilj osloboditi nagone, a njegova je utopija društvo bez potiskivanja nagona.

U *Jednodimenzionalnom čovjeku*, on napada Edipov kompleks utoliko što on više ne predstavlja socijalizaciju, jer je dijete socijalizirano od strane kapitalističke države u predgenitalnom razdoblju, dakle prije nego što se njegovo vlastito jastvo moglo razviti u kontinuiranoj konfrontaciji s roditeljem suprotnog spola. Ovo društvo navodi ljude da vjeruju da ono "desublimira" vrednovanjem dobrobiti, potrošnje, uspjeha svih, ali u stvarnosti je to "represivna desublimacija", lažna autentičnost. On usprkos tome ostaje pri tezi, koju razlaže i zastupa u E*rosu i civilizaciji*, da narcizam sadrži drugi princip stvarnosti od principa odricanja kojeg zastupa Freud te da stoga može postojati sublimacija koja nije represivna.

Amblem konzervativne kritike svakako je knjiga sociologa Daniela Bella, *Kulturna proturječja kapitalizma*. Ova zbirka članaka, objavljena šezdesetih i revidirana za svezak objavljen 1976., kritizira modernizam koji svoj krajnji izraz nalazi "u ideji o nesputanome jastvu". Protestantsku strogoću zamijenio je hedonizmom, a konvencionalnu ulogu osobnošću. U svakom slučaju, "moderna svijest zanemaruje ono što je zajedničko bićima eda bi razmatrala samo i jedino sebe" koji "traži samo vlastitu autentičnost". Modernizam je završio iscrpivši umjetničko stvaralaštvo, pobuna protiv buržoaskog poretka koju je predstavljao institucionalizirana je, a "posuda je prazna", a avangarda je zadužena "neprestano otkrivati nešto novo" . Diskrecijsko društveno ponašanje, u kojem su osobne dispozicije daleko važnije od

društvenih konvencija i koje razdvaja osobu od njezinih uloga, vodi do "gubitka društvene distance". Hedonizam suprotstavljen strogosti i umjerenosti i osobnosti uloge čine da "moderni život [...] kod osjetljive osobe izaziva napetost i nelagodu". Hedonizam ostaje jedino opravdanje kapitalizma, "on vodi u potragu za impulsom kao načinom života", što može dovesti samo do novoga nihilizma.

Autentični *self* pak jedni veličaju kao vrhunac društvenog napretka, dok ga drugi posramljuju i kude kao simbol dekadencije društvenog poretka. Nova ljevica i konzervativizam imaju zajedničku metu: liberalizam. Philip Rief propituje praksu, terapiju, kao kulturu, Richard Sennett i Christopher Lasch dat će ime figuri koja utjelovljuje krizu liberalizma a koja postaje upadljivo očita u drugoj polovici sedamdesetih godina prošloga stoljeća.

Lik narcističkog pojedinca lansirale su dvije knjige, ona Richarda Sennetta (rođenog 1943. godine) i knjiga Christophera Lascha (1932. – 1994.), objavljene 1974. odnosno 1979. godine. Taj lik svoj izvorni oblik ima u puritanskom duhu obilježenom onime što je Sacvan Bercovitch nazvao "pogubnim narcizmom", koji se neprestano nalaže jer je nesposoban za ostvarenje: pojedinac potvrđuje svoj identitet okrećući se protiv vlastite moći samopotvrđivanja. Ali potvrđivanje i poricanje dva su aspekta samouključenosti [self-involvement]." Narcis ponavlja taj građanski rat *selfa* u kojem se samopotvrđivanje i samoporicanje zapliću u borbi neprestanoj. Ako je narcizam odbijanje "odbijanje ega posve usredotočenog na ego", prema suptilnoj formuli koju koristi Sennett, on svakako nasljeđuje dvojbu puritanca koji ne zna je li odabranik ili je proklet. Reproducira se u oscilaciji između grandioznog sebstva i jadnog sebstva obilježenog nedostatkom *self-reliancea* (oslanjanja na sama sebe ili samostojnosti).

Sennett je uživao veliki intelektualni uspjeh te je još i danas klasik američke sociologije, a Laschova knjiga imala je fenomenalan odjek. Bila je naširoko medijski popraćena (između ostalog, na naslovnicama tjednika Times i Newsweek), priskrbila je svojem autoru poziv Jimmyja Cartera u Bijelu kuću i o njoj se veoma mnogo raspravljalo u akademskim časopisima, često i na negativan način. Njegov je koncept, međutim, općenito predmet konsenzusa. Lasch je došao s nove ljevice, ali je već 1965. u svojoj knjizi *Novi radikalizam u Americi* (*The New Radicalism in America*) kritizirao brkanje privatnog i javnog i pokrenuo temu koja je postala opće mjesto današnje sociologije, temu politizacije i eksploatacije emocija: "Svaka emocija [...] bila je suptilno politizirana. Prijateljstvo, nekoć ideal samo po sebi, moglo se razviti samo u kontekstu većih očekivanja. Privatno i javno se neprimjetno stapaju [...]. Potraga za privatnim postaje jalova ako nije investirana političkim značenjima, dok je politika [...] sve više počela služiti ne kao forum za odlučivanje između suprotstavljenih interesa, nego kao zaslon na kojemu su unutarnje ambicije ljudi i njihovih tajnih strahova bili projicirani u najjačem svjetlu. Laschova rezonancija i snaga jest u tome to što koristi konzervativnu kritiku iz radikalne perspektive.

Richard Sennett i Christopher Lasch precizno će opisati nove "lične troškove" oslanjajući se na Kohutovu i Kernbergovu psihoanalizu. Zahvaljujući njima, formulirat će u čemu se ti troškovi sastoje: "Ego svakog pojedinca", piše Sennett, "postalo je njegovo glavno breme. Spoznati sama sebe postalo je cilj, svrha po sebi, umjesto da bude sredstvo spoznaje svijeta. A upravo nas ta zaokupljenost samim sobom priječi da razumijemo sam pojam 'privatnog' i da jasno definiramo svoju osobnost, u vlastitim očima i u očima drugih. Ustvari, što se naša psiha više privatizira, to je manje živa: tada nam postaje vrlo teško iskusiti i izraziti neki osjećaj." Ono što ih psihoanaliza uči jest da je narcizam tragedija a ne egoizam, tragedija zatvaranja u sebe zbog koje oscilirate između jadnog sebstva i grandioznog sebstva. Te dobro prilagođene, ali ranjive ličnosti, rasadište su stvarnih ljudskih napetosti i dilema. To je dubinski ideja koju psihoanalitička klinika donosi u njihovu sociologiju – i nedvojbeno jedan od glavnih izvora trajnog uspjeha njihovih ideja koje su još uvijek dio zajedničke kulture ovog početka dvadeset i prvog stoljeća. "Zanemarujući psihološku dimenziju narcizma", smatra Lasch, "autori ne dosežu ni onu društvenu." Psihoanaliza im je omogućila da izađu iz moralizma čiji je Rieff još uvijek zarobljenik, jer ne uspijeva vidjeti individualnu tragediju.

Jesu li nostalgični za američkom prošlošću u kojoj se križao žestoki individualizam pionira i solidarnost zajednicâ? "Ova knjiga", piše Lasch, "opisuje način života koji izumire – kulturu takmičarskog individualizma, koja je u svojoj izopačenosti logiku individualizma dovela do krajnosti, do rata svih protiv sviju, a potragu za srećom u ćorsokak narcističke obuzetosti sobom." Sen-

nett ide u istom smjeru: "Ono što se ovdje proživljava [...] nije zdrav i snažan individualizam; prije će to biti neka vrsta tjeskobe zbog individualnog osjećaja koji teško opterećuje ljude u njihovu ophođenju sa svijetom." Onkraj nostalgičnog privida, njihova društvena, moralna i politička kritika ritualno je slavljenje Amerike i njezinih izgubljenih ideala potrage za privatnom i javnom srećom. Njihove dvije knjige hvale Ameriku suprotstavljajući stari autentični individualizam novom umjetnom individualizmu emocija, tijela, afekta, impulsa. Oni su i dalje u tradiciji američke jeremijade koju pak formuliraju iz najnovijeg jezika psihopatologije, jezika koji je modernizirao psihoanalizu neuroze i objašnjava dileme s kojima se ljudi danas suočavaju.

I Sennett i Lasch referiraju se na Riesmana, a potonji i na Fromma. Između poslijeratnih godina koje analiziraju ova dva autora i sedamdesetih godina dvadesetog stoljeća, nastupila je sljedeća promjena: "Američki kult ljubaznosti skriva, ne brišući ga, ubojito natjecanje u stjecanju dobara i položaja; naprotiv, u naše raščarano doba ovo je natjecanje postalo još žešće". O toj raščaranosti svjedoči "trijumf terapije": potraga za vlastitim ispunjenjem odmijenila je osvajanje prirode kao i izgradnju zajednice. Lasch i Sennett naglašavaju njegovu tragičnu dimenziju: "Suvremena je klima", piše Lasch, "terapeutska a ne religiozna. Ljudi danas ne žude za ličnim spasom, još manje za ponovnim uspostavljanjem zlatnog doba, već žude za osjećajem, trenutnom iluzijom lične dobrobiti, zdravlja i psihičke sigurnosti." Njihovi su glavni saveznici terapeuti koji im pružaju nadu da će steći "mentalno zdravlje". Emancipacija od tradicionalnih institucionalnih ograničenja ne daje pojedincu "slobodu da bude autonoman i da se prepusti svojoj individualnosti". Naprotiv, doprinosi ličnoj nesigurnosti kojom može ovladati samo promatrajući svoje sebstvo koje se odražava u pažnji koju mu drugi poklanjaju: "Za Narcisa je svijet zrcalo; za negdašnjeg žestokog individualista, to je bilo divlje i prazno mjesto koje je mogao oblikovati svojom voljom." Lasch kritizira društvene analize koje narcizam i egoizam poistovjećuju s nekorištenjem kliničkog rada na patološkom narcizmu jer "samoobuzetost [...] ne izvire iz samodopadnosti već iz očajanja". Što su više uvaženi autoriteti u opadanju, to superego postaje sve stroži. Pojedinci u svojem egu ne nalaze ništa drugo doli prazninu ili svemoć. Oni su zarobljenici položaja koji je suprotan oslanjanju na sama sebe iliti samostojnosti.

Sennett ističe da su "klinički podaci na kojima se temeljila psihoanaliza postupno nestajali. Histerija [...] i dalje postoji, naravno, ali više ne predstavlja prevladavajući oblik simptoma psihičkog rastrojstva." Nove tegobe odnose se na poremećaje karaktera kod kojih su simptomi manje specifični nego kod histerije ili opsesivne neuroze. Ne crtaju jasnu nozografsku sliku i ponekad imaju tendenciju bezobličnosti. Podaci pokazuju "psihičku nelagodu koja se [...] više manifestira svojim nejasnim i bezobličnim karakterom". Ta nelagoda ima dva obilježja: osjećaj unutarnje praznine i potragu za osjetima koji bi ispunili tu prazninu. Pacijent se žali na "nejasno i difuzno egzistencijalno nezadovoljstvo" u kojem oscilira između osjećaja depresivne praznine i fantazija o svemoći. Taj val simptomatologije proizlazi iz zamagljivanja granice između sebe i svijeta. Tako se na radnom mjestu "granice između mene i rada prije svega izbrisane kriterijima profesionalne mobilnosti koje su na snazi u velikim organizacijama". Štoviše, ako se pojedinci "pridržavaju društvenih pravila, to je više iz straha od kazne nego pod utjecajem osjećaja krivnje". Taj moralni gubitak proizlazi iz propasti vertikalnog autoriteta.

Radikali koji još uvijek osporavaju autoritarizam i konformizam nisu shvatili da se ličnost promijenila. Njihova je meta protivnik koji je već nestao. "Novog narcisa ne progoni krivnja već tjeskoba. [...] on želi naći smisao svog života. Oslobođen praznovjerja prošlosti, on sumnja i u zbiljnost vlastitog postojanja. [...] istovremeno gubi sigurnost koju pruža lojalnost skupini te svakoga smatra suparnikom." Jer emancipacija običaja i javnog morala proširila se na sve sfere života dok je u isti mah oslabila tradicionalne moralne oslonce. Stoga se razbija jedinstvo samopouzdanja i neovisnosti koje jest self-reliance (oslanjanje na sama sebe) i tako pojedince gura u ovisnost o mišljenju drugih.

Intimnost je tiranija koja nastoji ukloniti barijere što razdvajaju ljude, ali, piše Sennet, "ona to može učiniti samo psihologiziranjem svih odnosa dominacije koji su na djelu u društvu" ili, kao što smatra Lasch, "novim oblicima društvenog nadzora" koji "terapeutiziraju" pravosuđe, obrazovanje djece ili hijerarhijske odnose na radnom mjestu. "Intimnost", prisnažit će Sennet, "sve podvrgava svojem načelu čija je osnova u tome da nas navodi da čitavu društvenu stvarnost mjerimo aršinom psihologije". Ona oslabljuje tradicionalnu moralnu od-

govornost i sposobnost vođenja autonomnog života, a oboje upućuje na htijenje ili na odsustvo htijenja pojedinca, na njegovu moralnu disciplinu. Oslobađa pojedinca od krivnje, ali vraćajući mu njegovu nesposobnost da bude neovisan, "ona legitimira devijantnost kao bolest, ali istovremeno proglašava pacijenta nesposobnim za upravljanje vlastitim životom; a onda ga predaje u ruke stručnjaku".

Sennett i Lasch razvijaju tragičku viziju društva u kojemu sve postaje zrcalo ega. Ta situacija navodi ljude na "potragu u intimnoj domeni za onime što im je uskraćeno u vanjskoj domeni". "Ideologija osobnog razvoja, na prvi pogled optimistična, zrači rezignacijom i dubokim očajem. Vjeruju u nju i oni koji ne vjeruju u ništa". Za Sennetta, narcizam je popraćen vizijom zajednice u smislu identiteta, a ne kolektivnog djelovanja: zajednica više nije sredstvo zajedničkog djelovanja. Povezuje narcizam, koji aktivira čitava kultura i koji prodire u srž svih međuljudskih odnosa, s kultom autentičnosti, koji postaje kriterij po kojem se mjere intimni odnosi. Dva sociologa neprestanu ističu tragični aspekt narcističke ličnosti, nesposobne za sublimaciju i, shodno tome, "progonjene vanjskim silama" protiv kojih izražava nemoćni bijes. Narcizam naglašava neočekivane napetosti koje proishode iz emancipacije običaja i javnog morala: kriza američkog zajedničkog života, oslanjanja na sama sebe koje je simbolizirao tradicionalni individualizam sa svojim uravnoteženim savezom kompetitivnih snaga, suradnje s drugima i osobne neovisnosti.

Ali ima toga još: to je također asketizam, kao što naglašava Sennett za kojega je to "protestantska etika modernizma". Paradoksalno? Ipak ne, jer se protestantski asketizam doba obožavanja stvorenja pokazuje u novoj demokratskoj kulturi emocija, i to u dva aspekta: u odbijanju zadovoljstava koja podrazumijeva ovladavanje samim sobom i u ogromnom značaju afektivnosti.

Baš kao što se puritanizam riješio svega onoga što je smatrao katoličkim uprizorenjima koji priječe uspostavljanje izravnog odnosa između vjernika i njegova Boga, personalizacija odnosa i autentičnost koju iziskuje učinit će da padnu maske: one zahtijevaju u isti mah samoizražavanje i samoovladavanje. Narcizam smješta modernu individuu u tenziju kalvinista koji više nema olakšanje "magije kao sredstva spasenja". Kalvinizam je odbijanje svake "divinizacije stvorenja": djelovanje kršćanina potvrđuje svoju milost samo ako djeluje na "veću slavu Boga" čiji su ciljevi neosobni. "Za svaki čisto afektivni osobni odnos između čovjeka i čovjeka"; piše Weber, "[...] može se vrlo lako, upravo u puritanskoj etici kao i u asketskoj etici, posumnjati na divinizaciju stvorenja." Takva vrsta odnosa čovjeka odvraća od božanskih ciljeva. Narcizam simbolizira obrnutu operaciju zadržavajući pritom asketski stav: promiče obožavanje stvorenja personalizacijom odnosa – to su Sennettove "tiranije intimnosti".

"Pitanje afektivnosti slično je u puritanizmu i u narcizmu", naglašava Sennett: "Pitanje: 'Što ja to osjećam?', postaje istinska opsesija. Rieff također govori o "permisivnoj" psihoterapiji kao nekoj "vrsti permanentnog institucionalnog aparata naše kulture – nekovrsnom sekularnom metodizmu za one kojima je ustrajno nelagodno zbog njihovih užitaka". Sjetit ćemo se svega što dugujemo osnivaču metodizma, Johnu Wesleyju, koji je naglasak stavio na afektivnost, na radost i koji je potaknuo vjernike da zarađuju novac otvorivši tako smireniji put nego što je put kalvinizma.

Novi protestantski asketizam, narcistički asketizam, to odbijanje ega usredotočenog na ego, dio je tradicije puritanske automahije, ali je obnovio jezičnu igru crpeći iz otkrića psihoanalize. Narcis se u svom stalnom samoispitivanju nalazi u bolnoj napetosti između osjećaja unutarnje praznine, koja izaziva patetičnu potrebu da drugi nadoknade tu novu samoću, i potrebe da izrazi svoje emocije, svoju osobnu autentičnost, koju tada doživljava kao intimnu prijetnju. A ako drugi to ne razumiju, onda to "učvršćuje uvjerenje da su naši vlastiti impulsi jedina stvarnost na koju možemo računati. Popravljanje onoga što se tada osjeća postaje predmet kompulzivne potrage. Narcis možda više ne poznaje krivnju, ali zauzvrat, poput kleinovskog dojenčeta shizoidno-paranoidne pozicije, progoni ga onaj drugi čije priznanje traži.

Sennett i Lasch slikaju u isti mah puritansku, političku i romantičnu sliku; oni nasljeđuju trostruki temelj američkog selfa koji dijagnosticiraju kao destruktivan. Narcis je sekularan potomak čovjeka kojem nedostaje vjere, a kojeg je John Cotton portretirao u svojem djelu Kršćanski poziv: s Narcisom koji oscilira između tjeskobe spram praznine i užitka u svojoj svemoći, rastrgan između svog jadnog ja i grandioznog ja, "isti taj nedostatak vjere tjera čovjeka da stenje na obratima fortune i še-

puri se u blagostanju." Narcistički pojedinac predstavlja krizu selfa, istodobnu uzdrmanost vjere u Ameriku i vjere u sama sebe.

Kriza *selfa* kriza je zajedničkog života. Rušenje ravnoteže između natjecanja, suradnje i neovisnosti dovodi u pitanje moralnu osnovu američkog individualizma. "Potraga za dobiti u natjecanju manipulacijom emocija zadire kako u osobne tako i u radne odnose", tvrdi Lasch. Humanističke terapije usredotočene na klijenta i terapije samoafirmacije eksploatiraju tjeskobu i doprinose oslobađanju od krivnje jer njihov uspjeh počiva na "psihološkoj manipulaciji [...] kako bi se dobila prednost u međuljudskim odnosima". Terapije doprinose gubitku moralnog osjećaja koje je Rieff sažeo u formulu: "prilagodljivi stav", koji je odmijenio "analitički stav". Vrijednosti izbora, ključne za demokratsku slobodu, degradirane su u osobne preferencije. Filozof Alasdair McIntyre u knjizi *Nakon vrline* pokazuje da u svijetu koji dolazi nakon vrline, našemu svijetu, vlada filozofija koja je izazov za razmišljanje o zajedničkom životu: emotivizam. "Prividna afirmacija principa ovdje funkcionira kao maska za izražavanje osobnih preferencija". "Danas ljudi misle, govore i djeluju kao da je emotivizam istinit. [...]. Emotivizam se uobličio u našoj kulturi." Da bi to objasnio, koristi pojam lika koji je, u nekoliko kazališnih tradicija, maska moralne filozofije što definira mogućnosti zapleta. Neke društvene uloge su likovi po tome što su "moralni predstavnici svoje kulture, jer se kroz njih u društvu oblikuju moralne i metafizičke teorije." Ti likovi opskrbljuju kulturu moralnim definicijama ne zato što se susreću s konsenzusom, nego "zato što pružaju žarišta neslaganja": apologija i kritika ključni su da bi društvena uloga postala lik. U našoj kulturi, emotivistička filozofija pokazuje se kroz lik Terapeuta (a on se poziva na Rieffa) i lik Menadžera. I za jednog i za drugog, neosobne moralne svrhe (naročito pitanje istine) stavljene su izvan dosega jer tvrde da djeluju isključivo na učinkovitost, dok je područje vrijednosti isključeno. To se dogodilo terapeutu kada je terapija postala poimanje svijeta, a ne samo liječenje mentalnih patologija. Samom tom činjenicom on postaje komplementaran menadžeru: obojica manipuliraju emocijama i ljudskim odnosima.

Ta se dva lika javljaju u mnogobrojnim analizama američkog individualizma. Savez ekspresivnog i utilitarnog, psihoterapeuta i menadžera ili poduzetnika postaje topos: više se ne mogu razlikovati manipulativni odnosi – utilitarni – od nemanipulativnih – ekspresivnih – odnosa, razlikovati biti dobar od osjećati se dobro. Tako Robert Bellah i njegovi suradnici opisuju, u knjizi *Navike srca (Habits of the Heart*), način života društvenih slojeva koji su se okoristili izobiljem: toliko su usmjereni na rezultate (outcomes) i postignuća (achievements) da je propitivanje o dobrom životu postupno posve skrajnuto. Poput Rieffa, Sennetta i Lascha, oni se suprotstavljaju američkoj tradiciji koja je kombinirala republikansko građanstvo, Bibliju i materijalni napredak (a koje personificiraju Thomas Jefferson, John Winthrop i Benjamin Franklin) s modernošću koja povezuje utilitarnu kulturu menadžera i ekspresivnu kulturu terapeuta.

U knjizi *Dobro društvo*, koja je nastavak knjige N*avike srca*, Bellah i njegov tim naglašavaju da je individualistička kultura Amerikanaca takva da imaju problema s razumijevanjem samog pojma institucije jer misle da su sve što im treba "kako bi se osigurala pravednost energični pojedinci i tek nekoliko impersonalnih pravila". "Klasično liberalno poimanje uzdizalo je jednu vrlinu, autonomiju, kao gotovo jedinu dobru vrlinu, ali je propuštalo prepoznati da čak i autonomija ovisi o određenoj vrsti institucionalne strukture i da ne izmiče institucijama." U obje te knjige njihov je cilj uvjeriti Amerikance da autonomni self nije sve što imaju, nego da imaju i institucije u koje su zapravo izgubili vjeru.

Menadžer birokratske tvrtke s poduzetnikom koji mu je prethodio dijeli aktivizam u rješavanju problema, ali se ističe prinudom da mobilizira ljudske resurse: "Njegova je uloga uvjeravati, nadahnjivati, manipulirati, mamiti i zastrašivati one kojima upravlja kako bi organizacija postigla kriterije učinkovitosti koje u konačnici oblikuje tržište. Slično tome, terapeut je stručnjak za mobilizaciju resursa koji "uzima funkcionalnu organizaciju društva onakvom kakva ona jest", a njegova je briga "učinkovitost sredstava". Jezik ove dvije figure prožima sve razgovore iz knjige *Navike srca*, a njihova knjiga nastoji opisati ga u svim njegovim aspektima i nijansama. Što to treba liječiti u terapiji? "U konačnici, radi se o liječenju nedostatka prilagodbe aktualne organizacije *selfa* i organizacije rada, intimnosti i smisla takvog kakvim se predstavlja. A ta briga mora zadobiti oblik optimizacije i jačanja *selfa* tako da on bude kadar uspješno se povezati s drugima." Osobna dobrobit, koja spaja samo-

izražavanje i samokontrolu, javlja se kao način djelovanja koji zamjenjuje stare moralne imperative. No, s druge strane, ton koji proizlazi iz razgovora jest "tjeskoba po pitanju onoga kamo nas vode". Razlog tomu je naročito činjenica da Amerikanci imaju tendenciju odvajati ideju o svojem selfu od obiteljskih, religijskih i profesionalnih interesa. Premda osporavaju tezu o narcizmu, oni smatraju, kao i Sennett i Lasch, da su stalno samopromatranje i cost-benefit računicu koje svi neprestano izrađuju "toliko asketski u svojim zahtjevima da postaju nepodnošljivi".

The Inner American, longitudinalna analiza koja uspoređuje podatke o mentalnom zdravlju između 1957. i 1976., izvještava da je 1957. godine 14 posto stanovništva izjavilo da je tražilo stručnu pomoć; do 1976. taj se postotak narastao na 26, a među populacijom s visokom i višom stručnom spremom, na 32 posto. Terapija se proširila na cijelu srednju klasu. Premda je vjerojatnije da će konzultacije potražiti oni na vrhu dohodovne ljestvice, a i u odnosu na one s niskim prihodima jaz se s vremenom smanjuje. Razina obrazovanja, koja je 1957. bila diskriminativna, 1976. godine ipak će to biti u mnogo manjoj mjeri. Nejednakosti, međutim, i dalje postoje jer su problemi mentalnog zdravlja učestaliji pri dnu društvene hijerarhije negoli na vrhu. Ova studija pokazuje porast brige za svoju budućnost, posebno među mladima, širenje psihološkog pristupa razumijevanju vlastitog ponašanja, kao "i pomak od 'socijalne' paradigme ka 'osobnoj' paradigmi u načinu razmatranja vlastite dobrobiti. Ljudi su više usredotočeni na samoizražavanje i više su zainteresirani za svoju autonomiju, svoju sposobnost samousmjeravanja. Što se njihove društvene integracije tiče, dolazi do pomaka od tradicionalnih oblika ulaganja u zajednicu ili udruživanja, a prema interpersonalnoj intimnosti. Veći udio populacije koji traži psihološku pomoć znači da će se ljudi, dakako, konzultirati kad su u pitanju vidljivi neurotični simptomi, ali učinit će to i za neodređenije vrste nelagode (ponuda stvara potražnju), pri čemu će svoje osobne probleme definirati kao psihološke. U razdoblju između 1957. i 1976. godine "pojavio se novi obrazac ponašanja pri traženju pomoći: mnogi ljudi [...] sada zapošljavaju profesionalce koji će im pomoći da istraže i razviju svoju ličnost." To istraživanje sugerira da je "psihološki čovjek" kao način samopercepcije postao stvarnost za Amerikance.

Američka psihijatrijska epidemiologija utvrdila je trend porasta depresije kod naraštaja rođenih nakon Drugog svjetskog rata. Simptomi "nelagode" kod odraslih mlađih od trideset godina porasli su s 31 na 45 posto između 1975. – 1976. i 1998. – 1999. Tisuću devetsto osamdeset i osme, psiholog Martin Seligman (izumitelj poznate formule o "naučenoj bespomoćnosti") tvrdi da se stopa depresije udeseterostručila u dvije generacije (to je boomer blues, stoji u naslovu članka) te vjeruje da ona kod mladih Amerikanaca proizlazi iz "puzajućeg individualizma": "Individualizam ne vodi u depresiju sve dok se možemo osloniti na velike institucije – vjeru, zemlju, obitelj. Kada ne uspijemo postići neke od svojih osobnih ciljeva, kao što se to događa mnogima, onda se možemo okrenuti prema tim velikim institucijama i ondje potražiti nadu. [...] Ali ako imate self koji se održava sasvim sam, bez pomoći većih vjerovanja i uvjerenja, bespomoćnost i neuspjeh mogu se odveć lako pretvoriti u beznađe ili čak očaj." U posljednjoj četvrtini dvadesetog stoljeća, zdravstvena istraživanja općenito su pokazala pogoršanje samoprocijenjenog zdravstvenog stanja, unatoč napretku medicine, a na loše zdravlje se ponajviše žale Amerikanci s najmanje društvenih veza. Sve u svemu, istraživanja pokazuju pad indeksa zadovoljstva, od čega polovica otpada na financijske brige, dok se druga polovica tiče opadanja socijalnog kapitala odnosno zajednice. Treba li ove podatke tumačiti kao dokaz osobne cijene koja se plaća za propast zajednice? Subjektivni indikatori nisu dio društvene povijesti i skloni su preuzimanju stereotipa ili vrijednosti koji u danom trenutku prevladavaju u javnom mnijenju bez povezanosti s konkretnim historijskim i institucionalnim promjenama. Možemo li ozbiljno shvatiti korelacije koje ukazuju na to da lične i psihološke osobine zamjenjuju karakterne i moralne osobine, u ispunjavanju društvenih uloga, iako indikatori koji su dokaz ove promjene nisu zabilježili povećanje rezultata koje bi bilo veće od 5 i 10 posto između 1957. i 1976. godine?

Svakako ne, ali mnoštvo studija ovoga tipa ukazuje na ukorijenjenost ideje psihološke kulture u analitičke instrumente američkog društva i povratno čini vrijednim i vjerodostojnim pomak s karaktera na osobnost.

Terapija je dakle pobjedonosna, ali trijumfira i industrija samopomoći. Dvije tisuće i pete godine, Amerikanci su potrošili oko 700 milijuna dolara na knjige o samopomoći. Knjiga *The Purpose Driven Life* (*Život vođen*

svrhom) autora Ricka Warrena, umjerenog evangeličkog pastora koji vodi jednu mega crkvu u Kaliforniji, ostala je pri vrhu liste najprodavaniji knjiga iz te kategorije skoro tri godine i s prodanih 25 milijuna primjeraka. Između 1972. i 2000. postotak knjiga za samopomoć porastao je s 1,1 posto do 2,4 posto od svih izdanja, ciljana publika proširena je na sve dobne skupine, a teme kojima se bave odnose se na sva područja života. U istom se razdoblju organizacija rada dubinski preobrazila, dovevši u pitanje nekadašnju stabilnost zaposlenja i obiteljskog života, znatno izmijenjenog razvodom braka. Kao što, ne bez humora, ističe sociolog Micki McGee "više nije dovoljno biti oženjen i zaposlen, sada je imperativ ostati i materijal za brak i zaposliv. Oblikovanje vlastitog profila tako da ostane poželjan supružniku i usavršavanje vlastitih tehnika leadershipa kako bi se održala vlastita vrijednost u tvrtki u kojoj radiš više nisu opcije, već imperativi nove ekonomije." Investiranje u inner-direction prinuda je čija težina raste kako se ritam promjena ubrzava i, iznad svega, kada sama promjena postane način života. "Umjesto socijalnog osiguranja, Amerikancima su ponuđene bezbrojne knjige o samopomoći koje će stimulirati njihovu duhovnost i održati ih na površini", smatra McGee. Ona kritizira Laschovu tužaljku zato što je odveć psihologijska i previše nostalgična. Predlaže da narcistički self zamijenimo izrazom prerađeni self, odnosno sebstvo podvrgnuto neprestanom radu na ponovnoj razradi povezanoj sa stalnim međuprožimanjem profesionalnog i obiteljskog života. Rad na sebi sastoji se u održavanju lične sigurnosti u novom kontekstu povećane neizvjesnosti pa stoga i sve jačeg emotivnog pritiska.

Ali izmijenilo se i značenje samopomoći. Tisuću devetsto osamdeset i prve, prva sociološka sinteza na ovu temu nosila je naslov: "Self-help and mutual aid. An emerging social movement" ("Samopomoć i uzajamna pomoć. Društveni pokret u nastajanju"). Naglasak je ujedno i na samopodršci i na uzajamnoj pomoći. Pitanje sociologa jest: je li na djelu novi društveni pokret? Dvadeset godina kasnije, jedino čime se bavi ova vrsta literature jest osobni razvoj. Ta literatura predstavlja praktičnu suprotnost žalopojci obilježenu nalogom da se bude pozitivan pronalaženjem resursa u samome sebi. Ona proglašava "pobjedu stava nad okolnostima". Impregnirana je gramatikom američke religijske tradicije, ali preoblikovanom pozitivnom psihologijom i, što je posve nova referenca, menadžmentom. Jer sada se radi o postajanju poduzetnikom sama sebe, CEO of me, riječima Toma Petersa, gurua menadžmenta, koji se nakon što je početkom osamdesetih godina objavio knjigu *U potrazi za izvrsnošću* preobratio na self-help. Preporučene ritualne prakse predstavljaju se kao resursi za suočavanje s nestabilnim svijetom koji je odmijenio sigurnost stabilnog svijeta i otklanjanje osobne nedostatnosti neprestanom preobrazbom sama sebe, ali ona je ujedno i izvor tjeskobe jer svakoga podsjeća na vlastitu nedostatnost. U nasljeđu pozitivnog razmišljanja, self mora neprekidno, ritualno raditi na sebi i kontrolirati se. Samopomoć je tako u skladu s kalvinističkim nasljeđem, koje predstavlja "mračni korijen američkog optimizma". Borba pozitivnog mišljenja protiv "negativnosti" koju nosi samopomoć zamijenila je kalvinistički grijeh. Samopomoć je, baš kao i kalvinistički grijeh stalna prijetnja što se skriva u raspoređenoj energiji a koju može uništiti i najmanje opuštanje – to je "nemirna aktivnost", kako napominje Tocqueville. Pozitivno razmišljanje je stalno samoispitivanje, po kalvinističkom modelu.

Dok će Francuzi, kao što ćemo kasnije vidjeti, devedesetih godina povezati sve raznolike oblike bolesti s pojmom društvene patnje, Amerikanci od osamdesetih umnožavaju sindrome po uzoru na religijske sekte s udruženjima pacijenata koji upravljaju sami sobom i konstituiraju se prema kategorijama Statističkog i dijagnostičkog priručnika Američke psihijatrijske udruge, čija treća verzija objavljena 1980., DSM-III, postaje biblija psihijatrijske klasifikacije. Za one koji se ne uklapaju u ove uredno iscrtane medicinske kategorije, one čija je patnja idiosinkratična, postoji čitavo mnoštvo funkcionalnih poremećaja koji su se raširili od osamdesetih godina, poput sindroma kroničnog umora, "funkcionalne bolesti najkarakterističnije za osamdesete godine". To umnožavanje događa se u psihoanalitičkoj konjunkturi koja je konjunktura kraja Psihologije ega i, istodobno, njezina neuspjeha da održi jedinstvo psihoanalize (pluralnost psihoanalizâ postaje stalna tema). Taj neuspjeh se događa u isto vrijeme kada počinje pad psihoanalize u Sjedinjenim Američkim Državama.

Čini se da sinteza Roberta Putnama empirijski potvrđuje dijagnozu Sennetta, Lascha i Bellaha: "U našim ličnim životima, kao i u našim kolektivnim životima [...] plaćamo golemu cijenu za četvrt stoljeća odmi-

canja jednih do drugih". Ondje gdje su društvene veze bogate, sve se poboljšava: smanjuje se utaja poreza, a zdravlje je bolje. Jednostavnom činjenicom učlanjenja u neku udrugu prepolovit ćete vjerojatnost svoje smrti naredne godine, jer društvene veze jesu zdravstveni faktor. Velike građanske udruge koje su revitalizirale civilno društvo potkraj prve krize individualizma već trideset godina postojano opadaju. Nadalje, udruge koje su se razvile od osamdesetih godina imaju tendenciju, s iznimkom pro life grupacija i pokreta koji su pratili konzervativnu revoluciju, koristiti Internet i razvijati simboličke veze, a ne stvarne veze, između svojih članova koji su više potrošači nego militanti velikih aktivističkih ciljeva. S druge strane, udruge za međusobnu pomoć, one u kojima se osjećate da niste sami, bilježe značajan rast. Taj rast je svojevrsna formalizacija "arene interpersonalnih odnosa". Udruge koje se razvijaju su one koje svoje članove vežu oko identiteta (binding), a ne one koje premošćuju šire kategorije u univerzalnijoj perspektivi (bridging). Kriza građanskog angažmana i cijena slabljenja društvene povezanosti imaju praktične posljedice na svim razinama.

Godine 1996., u novom uvodu knjige *Navike srca*, Robert Bellah i njegov tim ističu problem koji se nije pojavljivao osamdesetih godina: činjenicu da ekonomski rast više ne znači mogućnost iskorištavanja prilika za uspjeh u životu, nego strah od smanjenja broja zaposlenih i otpuštanja. Ta promjena međutim ne mijenja ništa po pitanju "vjere da je ekonomski uspjeh ili propast pojedinca samo i jedino njegova odgovornost". Društvene nejednakosti prilično su se povećale u posljednja dva desetljeća, ali američki san ne gubi na snazi.

Prema kojim se kriterijima, na epistemološkom planu, uspostavljaju veze između onoga što pokazuje psihopatologija i onoga što se događa u društvu, između samih ljudi? Ta se pitanja odnose na problem odnosa između kliničke prakse i sociologije: kako ta sociologija rezonira dok iz kliničke prakse nastoji izvući društvene ili političke zaključke?

"Ti karakterni poremećaji", misli Sennett, "proizlaze iz činjenice da novi tip društva potiče rast psihičkih komponenti na štetu društvenih susreta". "Proizlaze iz činjenice", dobro, ali što ovaj zaključak znači? Jer ništa nije definirano, ne navodi se nijedan detalj. A društvo, što je pak društvo? Neurotična, narcistička, tjeskobna ličnost "našeg doba", "kolektivna" psiha? Po čemu je to psihička komponenta u proturječju s društvenim susretima?

Oslanjanje na patologiju kao dokaz transformacije vrijednosti formulira se na sljedeći način: učestalost patološkog narcizma, obilježenog rasprostranjenom nelagodom i karakternim poremećajima, ukazuje na to da je narcizam društveni fenomen a ne samo patološki. Klinički radovi "opisuju tip ličnosti koji ćemo smjesta prepoznati, barem u umjerenijem obliku: vješt je u kontroliranju dojmova koje ostavlja na druge, željan divljenja, no prezire one kojima uspijeva manipulirati, nezasitan emotivnih avantura koje bi mogle ispuniti njegovu unutarnju prazninu, užasnut idejom starenja i umiranja". Postoji dakle sličnost između određene vrste bolesnika i pacijenata te normalnih, ispravno socijaliziranih (premda moralno nesimpatičnih) pojedinaca. Imaju istu "psihičku morfologiju", ali sličnost nije istovjetnost. Rezon je sljedeći. Lasch uzima primjer transformacije obitelji, mjesta na kojem se formira "temeljna ličnost" djece: "Današnji roditelji pokušavaju djeci uliti osjećaj da su voljena i željena, no to ne sakriva hladnoću koja se nalazi pod površinom, udaljenost onih koji imaju malo što prenijeti sljedećem pokoljenju i koji u svakom slučaju daju prvenstvo svom pravu na samoispunjenje.

Emocionalna ravnodušnost udružena s pokušajem da se uvjeri dijete u njegov povlašten položaj u obitelji, sjajan je recept za stvaranje narcističke strukture ličnosti." Lasch piše: o roditeljima općenito, a ne o "nekim" roditeljima. On tvrdi da "roditelji" čine sve da se djeca osjećaju voljeno, što nije isto što i voljeti svoju djecu, dobru ili lošu, svejedno, i da se osjećaju željenim, što nije isto što i željeti ih. Pomak od "nekih roditelja" do općenito "roditelja" volšebnom kolektivnom psihologijom koja agregira individualne psihologije teško uspijeva prikriti da je na djelu naprosto brzopleta generalizacija.

Potražit ćemo primjer kod Kernberga koji to dobro pokazuje. On objašnjava da pacijenti s narcističkom patologijom "često imaju beznadno hladne roditeljske figure, koje prikrivaju intenzivnu agresiju, [...] da su se borili s roditeljskom figurom, obično s majkom ili surogatom majke koja naizgled u kućanstvu dobro funkcionira, na prvi pogled je dobro organizirana, ali je preplavljena prezirom, ravnodušnošću i žestokom, ali prikrivenom agresijom". Otto Kernberg, dakle, objašnjava patologiju na osnovu pacijentova obiteljskog sustava. No

ništa ne ukazuje na to da nova društvena stvarnost proizvodi takav tip pojedinaca u većem broju. Autori bez krzmanja preskaču preko primjera pacijenata na opću društvenu sliku koja ni po čemu ne proizlazi niti se može osloniti na Kernbergov rad.

Premda su sociološke, ove knjige strukturirane su na način simboličke analize žalopojki: društvena kritika se ovdje spaja s pozivom na moralnu obnovu. No oni su organizirani oko snažnih opreka: između prošlosti i sadašnjosti, tradicije i modernosti, negdašnje zajednice, koja je također individualizam prošlih vremena, i individualizma današnjice. Umjesto božanske korekcije koju najavljuju puritanske propovijedi, to je psihološka korekcija koja se pokazuje u bolnom narcizmu selfa odvojenog od zajednice i koji se održava samo uz pomoć terapije. Kroz terapiju i narcizam, ovi autori daju oblik i naziv napetostima specifičnima za američki individualizam. Te napetosti tijekom sedamdesetih godina imaju kontekst koji prožima lik Narcisa: kriza liberalizma.

"Slobodna i jednaka individua s moralnom odgovornošću temelj je zajedničke solidarnosti", ta se rečenica jednog politologa može pripisati bilo kojem drugom američkom politologu, filozofu ili sociologu, jer oko te ideje vlada najširi konsenzus. Pojedinac prije svega ima svoje dužnosti prema društvu, kao što je ranije imao prema svom Bogu (to je moralni karakter), dok u Francuskoj društvo, preko države, ima dužnost zaštititi pojedinca. Jezična igra koja se razvila oko Narcisa simbolički formulira, u konfuznoj jasnoći koja je uvijek društveni stereotip, čitav niz problema koji su poljuljali taj temelj.

Liberalizam je ta politička filozofija koja se bavi društvenim napretkom (njegove pristalice nalazimo kako kod demokrata tako i kod republikanaca), on može biti, ovisno o povijesnom razdoblju, više okrenut prema javnom djelovanju ili više usmjeren na tržište. Međutim, sedamdesetih smo svjedočili krizi politikâ napretka koje su se razvijale pod vodstvom federalne države od tridesetih do šezdesetih godina dvadesetog stoljeća. Pokreti koji osporavaju sve oblike autoriteta razvili su se u trenutku najveće federalne aktivnosti obilježene zakonodavnim okvirom o građanskim pravima i ratu protiv siromaštva. Od kraja šezdesetih godina, ta politika je oštro kritizirana, uključujući i u demokratskim redovima: ona je u isti mah rasipnička i neučinkovita, povećavala je birokraciju i pogodovala štićeničkom mentalitetu. Federalna centralizacija izaziva bojazan da će pomoć siromašnima narušiti njihovo samopouzdanje i učiniti ih ovisnima o državnoj pomoći – mnogi programi podrazumijevaju definirane ciljne skupine što onda dovodi do stigmatizacije stanovništva. Politika afirmativne akcije, koja predviđa davanje prednosti manjinama kao skupinama, a ne kao pojedincima, izaziva najžešće protivljenje jer dovodi u pitanje moralni individualizam osobne odgovornosti. Svi se slažu da treba ponuditi prilike, no podijeljenih su mišljenja oko prinuda i ograničenja kojima treba postići jednakost. Javna intervencija, međutim, bila je prilično djelotvorna u smanjenju nejednakosti i predstavljanju napretka. Sredinom sedamdesetih godina "suvremeno američko društvo manje je rigidno u smislu društvenog napredovanja nego što je to bilo u prošlosti": tako se naglo povećao udio Amerikanaca skromnog porijekla koji pohađa sveučilište i potom zauzima odgovorne i upravljačke pozicije u tvrtkama, "ljestvica birokratskog uspjeha sve se više otvara onima koji su rođeni u oskudici."

U ovome razdoblju, američko je društvo podijeljeno u odnosu na rat u Vijetnamu dok su manjinska prava prometnula u culture wars (kulturne ratove). Potom skandal u Watergateu pokazuje da se predsjednik mogao ponašati i lagati kao obična bitanga. Kao šećer na kraju, ekonomska kriza sredinom sedamdesetih godina poljuljat će ekonomsko povjerenje – japansko preuzimanje velikih simboličkih tvrtki, u automobilskoj i filmskoj industriji, a osjećaj da američka moć kopni postao je gotovo opipljiv.

Čini mi se da je odjek koji će imati lik Narcisa povezan s asocijacijom na kritiku federalne intervencije i podjele američkog društva. Predstavlja kraj ciklusa big government (glomazne države). Upravo od Jimmyja Cartera (predsjednik od 1977. do 1981. ali i oduševljeni Laschev čitatelj), a ne od Ronalda Reagana, započeo je uspon onoga što ćemo nazvati neoliberalizmom: postavši središnji čimbenik napretka, federalna država se pojavljuje kao država koja majčinski tetoši i skrbi o pojedincima koji napuštaju zdravo individualističko natjecanje. Kriza liberalizma je stoga kriza oslanjanja na sama sebe.

Prijevod: Milena Ostojić

93

EHRENBERG, ALAIN
Društvo nelagode

UP&UNDERGROUND
Listopad 2023.

PHILONENKO, ALEXIS

Melankolija i utjeha kod Nietzschea

PHILONENKO, ALEXIS

Melankolija i utjeha kod Nietzschea

(*Mélancolie et consolation chez Nietzsche*, 1971)

Svi znaju da je Nietzsche autor najfrapantnijih paradoksa. U *S onu stranu dobra i zla* on piše: "Samotnik ne vjeruje da je filozof... i kada u svojim knjigama izrazi svoju istinsku i konačnu misao. Zar ljudi ne pišu knjige upravo zato da skriju ono što je u njima samima? -- Svaka filozofija i skriva filozofiju...". U sljedećem paragrafu dodaje i ove riječi: "Svaki duboki mislilac više se boji da će ga razumjeti nego da će ga razumjeti pogrešno." Tu misao vrlo loše potkrepljuje. Kaže da se filozof boji da će ga razumjeti jer to znači nanijeti drugome bol koju je osjetio na svojem putu: "Avaj, zašto i ti želiš patiti kao što sam ja?" Savršeno je jasno da učenik – ili onaj koji dolazi poslije – ili uostalom onaj koji će biti samo ostvaritelj ideja ne mora toliko patiti. Kant je nešto posve drugo, posve je drukčije biti kantovac. Opravdanje koje Nietzsche nudi za svoju tvrdnju nije baš logično. Prije svega treba zadržati želju da vas se ne razumije (das Verstandenwerden). Kao što znamo, u Nachlass [neobjavljenim tekstovima] iz 1880 – 1890. Nietzsche umjesto riječi stavlja zagonetne i dvosmislene kratice. Taj filozof ne krije svoje paradokse. Čak bismo mogli pomisliti da tvrdnja iz *S onu stranu dobra i zla* krije stvarno siromaštvo misli – da se Nietzsche pretvarao da sumnja da ga razumiju upravo zato što u svojim mislima nije imao ništa osim obične prizemnosti, ništa što bi uopće trebalo razumjeti u pravom smislu riječi! Ali nesporno je da je Nietzsche posjedovao visoke i bogate misli. To nam je i predobro dokazao. Zato naša zbunjenost postaje ekstremna. Ovdje bismo htjeli odrediti neke teme koje su podložne interpretaciji, i čini nam se da je jedina pogodna metoda za to – proučiti mladog Nietzschea.

Među autobiografskim bilješkama od 1856. do 1869. otkrivamo datum 11. kolovoza 1867., Nietzsche je imao dvadeset tri godine – jedinstven dokument. On piše da je napisao "pjesmicu" dok je mislio na domovinu (Heimat) – Heimat bi se možda moglo prevesti i kao zavičaj – i pitao sam se kakvo je bilo stanje duha čovjeka koji nema zavičaj. Pjesma nosi naslov: *Ohne Heimat*. [Bez zavičaja.] Ton joj je mračan i zlokoban i lako je vidjeti da se Nietzsche u njoj ne bavi politikom ni u kojem današnjem smislu. Čovjeku na kojega misli on govori da se nitko ne bi usudio pitati ga gdje mu je domovina. Nastavlja ovim neobičnim recima.

Das sich einst soll sterben
Küssen muss den herben
Tod, das glaub ich kaum :
Zum Grabe soll ich sinken
Und nimmermehr dann trinken.

Donosimo njemački tekst jer je tako dojmljiv: prijevod bi umanjio njegov dojam. Prepričajmo ga. Nietzsche izjavljuje da teško može povjerovati da će jednoga dana morati umrijeti, prigrliti (küssen) gorku smrt, sići u grob i više ništa ne popiti.

Poznata je sklonost njemačkih pjesnika mračnim temama – iznimka je uistinu samo Heine. Ali Nietzsche u toj pjesmi kaže nešto doista zagonetno. Znamo koliko ga je pogodila očeva smrt – on to nije ni krio. Kad je navršio trideset petu godinu, napisao je pismo P. Gastu u kojemu je izrazio svoju "intelektualnu i moralnu oporuku". Strahovao je da će sa ovoga svijeta otići poput svojeg oca, koji je umro u trideset šestoj. Zato nam Nietzsche mora govoriti o smrti – jer je Nijemac i jer je pjesnik, a svi njemački pjesnici vole o njoj govoriti – kao o nečemu očitom. No, on govori posve suprotno. On tvrdi: umrijeti? Ja teško mogu u to povjerovati. Iskustvo očeve smrti Nietzsche intenzivno doživljava i iznova proživljava. No, smrt za njega uopće nije apsolutno nedvojbena. On uistinu misli naglavce, ako smijemo tako reći, ako uzmemo u obzir njegovo iskustvo. Vidimo kako otada mladi Nietzsche uređuje svoje misli s istinski originalnoga gledišta. Moguće je da je kakav nepoznat njemački pjesnik rekao nešto slično, ali Nietzsche to nikako ne bi smio reći – u tome je čudnovatost. Dok mi polazimo od očitosti smrti i dolazimo do vjere u spasenje ili do stoičke rezignacije, Nietzsche slijedi suprotan put.

Veoma je važno što je smrt očita, riječ je stvarnoj smrti, koja se sastoji upravo u tome da će vas položiti u grob i usta će vam zauvijek biti zatvorena. To nam beskrajno pomaže. Smrt je dio prirodnog poretka i s obzirom na to, u nekom smislu je prihvaćamo – time nam ona postaje dobro poznat sudrug. No, kako je neobična i jedinstvena sudbina duha koji nam je blizak intelektualno i moralno, a koji se ipak, usprkos iskustvu, usuđuje reći da teško može povjerovati u smrt! Za njega, smrt ne pripada nedvojbeno carstvu prirode – i nema nikakvog carstva milosti koje bi je poništilo, kao što vidimo na primjer kod Tolstoja. Reći ćemo da je Nietzsche bio mlad, da je trijumfalno potvrđivao život i da je to objašnjenje. Pritom ćemo prikladno zaboraviti da je Nietzsche bio velik mislilac. Umjesto toga trebali bismo naglasiti da čovjek koji piše takve retke – naglasimo još jednom: usprkos svakom iskustvu! – mora doživjeti nemjerljiv užas: ono što se krije možda nije postojanje smrti nego njezin dokaz. Teško je pojmiti tu misao – a još više logički izvesti njezine posljedice.

Možda je moguće iznijeti zamisao koja će nam otvoriti put, makar i teško prohodan. Samo križanje dviju misli može nam omogućiti da napredujemo. Prvu imamo, a drugu je lakše formulirati. Ako pretpostavimo da postojati znači živjeti smislen život, onda Nietzsche nije baš siguran u postojanje. Beskorisno je sada razvijati duboke Nietzscheove ideje o životu – gotovo svatko zna da mu se život činio lišenim smisla. Ako je život u antici i imao smisla, u njegovim ga je očima izgubio. Nietzscheove refleksije ne nastavljaju se na ono što je upravo napisao; ali složit ćemo se i da je dopušteno izložiti ih kao putokaz ... kako bismo uspjeli otvoriti težak put. Što je dakle čovjek koji sumnja i u smrt i u život, i to iz dubine srca? To je melankolik. A melankolija, pojam koji Nietzsche upotrebljava, ali diskretno i odmjereno, temeljni je uvod u njegovu misao. Smrt izmiče, kao i smislen život. Nietzsche je duboko melankoličan.

Nietzscheova melankolija nije Schopenhauerova, a nije ni vrlo relativni pesimizam Kanta ili Tolstoja. Ona je nešto gotovo nedokučivo. Njezinu smislu približit ćemo se – ali ga nećemo spoznati – ako razlikujemo melankoliju od patnje. Naravno, *Rođenje tragedije* mnogo govori o patnji, ali ta knjiga ne završeđuje toliko pozornosti. Prije svega, patnja nije tako strašna kao što se misli, i stoici, ti maskirani ljudi, u velikoj su mjeri doprinijeli da to saznamo. Poslije toga se pokazalo i da se ona lako prenosi u kazalište. Na kraju, vrijednost života i smrti ne mjeri se zbrojem malih i velikih boli. Teodiceja jednog Leibniza, koji se brine zbog patnje, degenerirana je teodiceja. U nekom smislu, velika podvala platoničke filozofije u tome je što je jednom sekundarnom liku, koji jest patnja sama, dala prvo mjesto. Sokrat je bio logičko čudovište, eudaimonist. Njegovo plemenito prihvaćanje kukute posvećenje je svih banalnih ideja – banalnih u grčkom smislu. Jer Grci su bili melankolični, ali duboko ravnodušni prema tjelesnoj patnji – patnja je bila u poretku stvari, melankolija nije. Ili ako hoćemo, ona nije bila banalna, pa je upravo zato uznemirujuća. U *Jutarnjem rumenilu* Nietzsche je odlučno istaknuo svoju mi-

sao. On kaže da su filozofi mjerili sve stvari prema sreći i patnji, a razum je bio tu da sve to proračuna. Ali išli su toliko daleko da su se žalili na "*Schädlichkeit*" [štetnost] tragedije. Ona im se činila štetnom. U njihovim očima, pojačavala je patnju, a to nije bilo dobro – ako dobro znači korisno. Istodobno dok se tragediji oduzima smisao, razumu se oduzima cilj. Kako vidimo, melankolija nije samo posljedica biološke, tjelesne ili mentalne patnje; ona je s onu stranu korisnoga i nekorisnoga. Ona ide u "dubinu" stvari, poput istinskog razuma, koji je potraga za temeljem, za "Grund".

Nietzsche je melankoliji posvetio nekoliko tekstova. U osvit svojega intelektualnog života posvetio joj je pjesmu "An die Melancholie" [*O melankoliji*]. Bori se protiv nje i odaje joj počast posvećujući je kao "zlu božicu" – često posjećuje ljude, praćena strvinarom. Interpretacija tog teksta vrlo je osjetljivo pitanje. Prije svega, teško je odrediti datum kad je napisan. Nekoć smo mislili da je to Nietzscheova kasna poema, a elementi filološkog reda dopuštaju takvo mišljenje – u tekstu nalazimo neke pojmove iz razdoblja koje odgovara Zaratustri. Ali drugdje se argumentiralo u korist 1871. godine, i tome se formalno ništa ne može zamjeriti s filološkog gledišta, jer svi znamo da se Nietzsche u svojim posljednjim godinama često vraćao tekstovima iz mladosti. Kronologija utemeljena na proučavanju rukopisa tek će djelomično riješiti to pitanje. Zapravo, uvijek se može postaviti pitanje znamo li je li prvotni smisao zadržan ili pak promijenjen. Što se nas tiče, ocjenjujemo da nadahnuće za tu pjesmu potječe iz razdoblja Rođenja tragedije, ali da je pjesma napisana kasnije. Reći ćete da to rješenje ne rješava ništa i to je u određenom smislu točno. Ali mi ga zastupamo jer samo ono omogućuje ustvrditi da je melankolija bila stalna tema Nietzscheovog mišljenja.

Pjesmu je teško interpretirati jer se Nietzsche služi slikom koja je prodorna i zastrašujuća: slikom strvinara. Strvinar je simbol melankolije jer je on živo biće koje nema nikakvu drugu svrhu osim da proždire smrt; on u nepomirljivom proturječju miješa život i smrt te vrlo precizno simbolizira misao mladog Nietzschea, koju ta pjesma priziva. U strvinaru život i smrt postaju nesigurne, bez moći dokaza. Potom ćemo primijetiti znatnu razliku između Zaratustrinih životinja i strvinara. Orao simbolizira plemenitost, a zmija mudrost, ali kao što je dobro vidio Heidegger, to su Zaratustrine životinje. Strvinar nije čovjekova životinja. To je životinja gorke božice Melankolije. Vidimo da se tu postavljaju dva pitanja. S jedne strane, ako priznamo da su orao i zmija Zaratustrine životinje, možemo se pitati ne posvećuje li ta veza pripadanja jaz između čovjeka i životinjskosti. Isto tako, ako melankolija pobijedi, čovjek neće raskinuti sa životinjskošću. Božica Melankolija posjeduje strvinara – a ne čovjek, i s gledišta te gorke božice, čovjek je možda životinja poput svih ostalih. S druge strane postavlja se pitanje nije li čovjek, ako pretpostavimo da je i on samo životinja, zapravo najodvratnija od svih: strvinar. Kod Nietzschea nedvojbeno imamo ne dvije nego tri velike simboličke životinje: orla, zmiju i strvinara. I kao što u Zaratustri nema strvinara, osim možda na obzoru, tako orla ni zmije nema u pjesmi posvećenoj melankoliji, iako oni pripadaju njezinu obzoru. Inače, kako objasniti gorljivost kojom se Nietzsche obraća melankoliji, koju opisuje istim pridjevom koji je u pjesmi Ohne Heimat pripisao smrti.

> *Du herbe Gottin wilder Felsnatur.*
> [Ti, okrutna božice stjenovite prirode]

Pomno čitanje pjesme vodi do jednog proturječja. Premda je Nietzscheova gorljivost neprijeporna – jednako neprijeporna je i činjenica da on na kraju preklinje božicu Melankoliju. Glava nagnuta nad koljenom na početku pjesme znak je otpora i snage – dok na njezinu kraju izražava poniznost i preklinjanje.

Mnogo je neobičnoga u toj pjesmi, čije prevođenje bi bilo delikatan posao. Strvinar sanja o smrti i ta životinja, koja pozorno promatra i jasno vidi, ovaj put se prevari:

> *Du irrtest, wüster Vogel...*
> [Prevarila si se, divlja ptico...]

"Wüster Vogel" – ne pustinjska ptica, ni divlja ptica, nego možda ptica koja pustinju nosi u sebi, kao što izražava njezin nizak i melankoličan let. To je biće koje objavljuje prazninu u Daseinu.

Netko će reći da je ta pjesma nadahnuta Schopenhauerom. I primijetit će kako je to nadahnuće u sukobu sa željom za životom koju izražava Nietzsche. Složit ćemo se s time. Ali, kako je to zanimljivo! S jedne strane tu je zapravo "tema ništavila kao biti Volje, žudnje za

smrću upisane u cijelo naše postojanje" i to je schopenhauerovsko. No s druge strane postoji želja za životom koju izražava svjestan čovjek i filozof, i ona više ne pripada schopenhauerovskom svijetu. Ali kako vjerovati da takvo proturječje otkriva upravo točan smisao te jedinstvene Nietzscheove pjesme? Ili ipak treba priznati, što se čini mogućim, da se strvinar uvijek vraća. Ako u pjesmi i ima "oscilacija", ona je puna smisla, i taj smisao može biti samo sljedeće: čovjek vidi kako se strvinar približava i udaljava – on je biće koje u sebi nosi prazninu i vrtloge. To je ono strašno što spoznaje filozof i svjestan čovjek. I, u mjeri u kojoj nije sigurno da čovjek nije strvinar, on je možda biće praznine, blisko sebi i daleko od sebe, koje se oko sebe vrti. Tako čovjek ponosno stoji pred božicom Melankolijom, da bi je potom preklinjao.

Nietzsche govori naizgled proturječne stvari i u drugim ulomcima svojih djela. U *Jutarnjem rumenilu* piše ovako: "Možda ništa nije tako zamorno kao misao na vječnog osvajača – Rim je dva stoljeća podvrgavao narod za narodom, krug je bio zatvoren, činilo se da je sva budućnost već zadana – a kad se carstvo gradilo, gradilo se s idejom 'aere perennius'; mi koji poznajemo samo 'melankoliju ruševina' *(Melancholie der Ruinen*) teško ćemo shvatiti tu posve drukčiju melankoliju vječnih građevina (Melancholie der ewigen Bauten)". I taj tekst je zahtjevan. Nećemo se previše baviti tim začuđujućim paradoksom koji izražava. Filozofi , a posebno Fichte u svojoj kasnoj filozofiji, često su govorili o nostalgiji za vječnim – Nietzsche kaže da postoji melankolija vječnoga. No, važno je nedvojbeno sljedeće. Melankolija ima više lica, a neka od njih jedva prepoznajemo. U nastavku teksta pojavljuje se riječ utjeha (andere Trostmittel). Sigurno je da ćemo tu otkriti dragocjenu misao: kada Nietzsche piše riječ utjeha, on misli na melankoliju, i obratno. A budući da Nietzsche, kao što svi znamo, odbacuje neke modalitete utjehe smatrajući ih niskima i nedostojnima, kao što postoji površna utjeha, tako postoji i površna melankolija. To se podrazumijeva i stoga interpretacija postaje osjetljiva. Recimo samo da izdaleka strvinar nalikuje orlu. Ali čini se da u drugom tekstu Nietzsche govori suprotno onome što tvrdi u Svitanju. Slavni ulomak iz *Vesele znanosti*, posvećen "Shakespeareovoj slavi" vodi do posve drukčijih misli. "Najljepše što bih mogao reći o Shakespeareovoj slavi, napisao je Nietzsche, jest ovo: vjerovao je u Bruta, ne bacivši ni zrno nepovjerenja na tu vrstu vrline!... Što je sva Hamletova melankolija u usporedbi s Brutovom! - a možda ih je Shakespeare poznavao i iz iskustva. Možda je, poput Bruta, i on imao svoje mračne sate i zle anđele Ali kakve god bile te sličnosti i tajni odnosi, pred Brutovim uzvišenim likom i vrlinom Shakespeare se klanja do poda i osjeća se nedostojnim i dalekim: - u svojoj tragediji zabilježio je njegovu ispovijed. Dva puta je predstavio pjesnika i oba puta je na njega izlio takav prezir da je odjeknuo poput krika – poput krika samoprezira. Brut, upravo Brut gubi strpljenje kad se pojavi pjesnik, umišljen, patetičan, drzak, kakvi pjesnici obično i jesu, naime doimaju se obdareni mogućnostima da postignu veličinu, pa čak i moralnu veličinu, ali u filozofiji djelovanja i života rijetko postignu makar i moralnu ispravnost. "Ako on i poznaje duh vremena, ja poznajem njegovu ćud – maknite tu lutku!" viče Brut. To bismo trebali prevesti u dušu pjesnika koji je to ispjevao."

Čini se da je taj tekst znatno drukčiji od teksta u *Jutarnjem rumenilu* koji smo citirali. U *Jutarnjem rumenilu* on melankoliju shvaća kao nešto što ima više lica a samo jednu povijest – takvu da valja priznati da se svi njezini oblici ne mogu u potpunosti obuhvatiti. Ali u *Veseloj znanosti* on govori kao da osjećaj melankolije stječemo iskustvom. Tako je ona kod Hamleta slaba, a kod Bruta jaka. Otad se lice melankolije čini dostupnim. Reći ćete da je to proturječje. No, ono to nije u našem smislu. Nietzsche u *Veseloj znanosti* piše da zahvaljujući iskustvu posjedujemo znanje o značenju melankolije. Zahvaljujući iskustvu tog izvornog značenja smijemo reći da sva Hamletova melankolija nije ništa u usporedbi s Brutovom. To iskustvo nam omogućuje i da razmišljamo o Dürerovom djelu. Ono nas na kraju ovlašćuje da objavimo kako nam je to lice melankolije razumljivo, a to ne bismo mogli učiniti kad ne bismo mogli, oslonjeni na izvorno iskustvo, reći da je riječ o melankoliji. I tako se dva teksta spajaju – kao kad se u pjesmi posvećenoj božici Melankoliji kaže da se strvinar katkad udalji – tako daleko da ga možemo pobrkati s orlom – a katkad približi.

U drugom zanimljivom i važnom tekstu Nietzsche govori o prirodi i melankoliji. Taj tekst nalazimo u Schopenhaueru kao odgajatelju. Ondje piše: priroda općenito uvijek želi biti korisna, ali ona ne uspijeva pronaći najprikladnija i najbolja sredstva za to: "To je njezina najveća patnja, i možda zato postaje melankolična". Nietzsche precizira da je dovoljno konstatirati manjak: priroda želi stvoriti umjetnike i filozofe, ali postiže sa-

mo bijedne rezultate. Kako priroda ne bi postala melankolična nakon tvrdnje da se njezini najuzvišeniji napori okreću protiv nje? Mnogi filozofi i umjetnici preziru prirodu. Tu se širi i tematika melankolije. Priroda postaje melankolična jer ne može proizvesti duh, a duh je melankoličan jer ne vidi kako smisao prirode izranja iz nje same. Taj krug je ontološki moment misli mladog Nietzschea: problem prirode spaja se s problemom čovjeka, i obratno, u totalitetu koji jest svijet, sinteza kozmologije i psihologije. Nema dvojbe da priroda nije podložna melankoliji kao što je to čovjek, ali božica sa strvinarom postoji zbog nje. Vrlo prirodno se postavlja novo pitanje: ako je istina da tješiti čovjeka znači promišljati njegovu duboku melankoliju (*Schwermuth*), onda tješeći čovjeka tješimo i prirodu.

Sav je problem u tome da znamo što je autentična utjeha (*Trost*). Kao što je Nietzsche uglavnom malo govorio o melankoliji, a samu tu riječ bi rijetko napisao – više naznačujući tu misao pažljivom i prodornom duhu – čini se da u svojem diskursu nikada nije dao ni preciznu definiciju utjehe. O njoj govori samo tu i tamo. U vrijeme kada je pisao *Tako je govorio Zaratustra*, u pismu Ottu Eiseru iz siječnja 1880. napisao je ovo: "Moje postojanje strašno je breme." Meine Existenz ist eine fürchterliche Last. Što je to tako teško nositi u svojem postojanju? Nietzsche u tom pismu navodi troje. Na prvome mjestu: "Ne moći čitati! Vrlo rijetko pisati! Ne razgovarati s ljudima! Ne moći čuti nikakvu glazbu! Biti sam, i hodati sam..." Na drugome mjestu, treba se pridržavati stroge dijete. Na trećemu mjestu je sljedeće: "Moja utjeha (podcrtao Nietzsche!) su moje misli i moja gledišta." Mogli bismo pomisliti da čitamo kakva platoničara, ili čak ne baš uvjerena stoika: podvrgnuti tjelesnim patnjama, utjehu tražimo u platoničkoj i racionalnoj misli. No, sve to zvuči lažno: Nietzsche je u toj mjeri više stoik od samih stoika, tih maskiranih ljudi, da je zacijelo želio reći nešto drugo. Otto Eiser možda to nije mogao razumjeti – ili je ipak mogao? Postavlja se problem i lako ćemo se složiti da se Nietzsche, kojega možda proganja strvinar, nije želio do kraja izraziti. Izraziti se do kraja prije svega je nešto ponižavajuće. Osim toga, to je veoma teško učiniti. Nietzsche je stoga bio posve iskren kad je napisao: "Zar ljudi ne pišu knjige upravo zato da skriju ono što je u njima samima?" Melankolija je već bila zagonetka: utjeha koja je prati jednako je tajanstvena. O čemu govorimo kad govorimo o njoj?

Nietzsche se nije uvijek na isti način izražavao o temi utjehe, melankolijine dvojnice. Na primjer, lik Hamleta posve se različito predstavlja u *Veseloj znanosti* i u *Rođenju tragedije*. U *Rođenju tragedije* Hamlet je predstavljen kao dubok lik – dok je za čitatelja *Vesele znanosti* površan. No ipak, pažljivu čitatelju koji zna odbaciti beskorisne detalje otkriva se autentična Nietzscheova misao.

U Rođenju tragedije Nietzsche je napisao jednu dojmljivu stranicu.

"No, čim se ta svakodnevna stvarnost iznova pojavi u svijesti, osjećamo je kao takvu s gađenjem (*Ekel*), i plod takvoga stanja je asketsko raspoloženje koje sputava volju. U tom smislu, može se reći da dionizijski čovjek nalikuje Hamletu; obojica su prozrela istinsku bit stvari – oni su je spoznali (*sie haben erkannt*), ali su obuzeti gađenjem jer njihovo djelovanje ne može ništa promijeniti u vječnoj prirodi stvari; čini im se smiješnim ili sramotnim da se od njih zahtijeva da isprave iščašeni svijet. Znanje ubija djelovanje. Djelovanje zahtijeva koprenu iluzija – to je Hamletova pouka, a ne prizemna mudrost ... To je istinska spoznaja, vizija okrutne istine koja poništava svaki motiv za djelovanje, i kod Hamleta i kod dionizijskog čovjeka. Nikakva utjeha više nije dovoljna (*Jetzt verfängt kein Trost mehr*); on čezne za svijetom onkraj smrti, onkraj samih bogova; postojanje (D*asein)* poriče se isto kao i njegov varljiv odraz u bogovima ili u besmrtnom onkraju (*Jenseits*). Kada svjesno biće spozna istinu, čovjek više ne vidi ništa osim užasa i besmisla bitka (Sein); sada razumije simboliku Ofelijine sudbine i razabire mudrost šumskoga boga Silena, i obuzima ga gađenje.

Tu, u toj krajnjoj opasnosti za volju, prilazi umjetnost kao čarobna spasiteljica i vidarica; samo je ona kadra preobraziti te mučne refleksije o užasu ili besmislu postojanja u predodžbe koje nam omogućuju živjeti: to su predodžbe uzvišenoga, kao umjetničkoga kroćenja užasa, koje se razrješava u komičnome kao umjetničkom spasenju od gađenja nad besmislom. Zbor satira u ditirambu spasiteljski je čin grčke umjetnosti; opisani izljevi očaja blijede zahvaljujući Dionizijevim sljedbenicima."

U tom tekstu Nietzsche jasno tvrdi da samo umjetnost pruža istinsku utjehu i omogućuje nam da se obranimo od melankolije. Malo prije je pak ustvrdio "Metafizička utjeha (*der metaphysische Trost*) - koju nam,

kao što sam već rekao, ostavlja svaka istinska tragedija – da je unatoč trajnoj promjenjivosti pojava, život u osnovi neuništivo moćan i ugodan, ta utjeha pojavljuje se s tjelesnom lucidnošću kao zbor satira, kao zbor prirodnih bića koja žive neiskorjenjivo kao da su izvan svake civilizacije i koja, unatoč neprekidnoj izmjeni naraštaja i povijesti naroda, uvijek ostaju ista."

Zahvaljujući umjetnosti, tješiteljici, život postaje smisleno postojanje. U isti mah on se jasno razlikuje od smrti, koja postaje nedvojbena, ali više ne užasna: ona se vraća u prirodu stvari, i to zato što utjeha pruža životu vrijednost smisla. Nietzsche ne polazi od dokaza smrti kako bi došao do utjehe nego polazi od utjehe kako bi došao do dokaza smrti, različite od života kao smislenog postojanja. Stoga utjeha posjeduje moć metafizičkog razjašnjenja. Nietzsche misli posve drukčije od Pascala: kod Pascala se vjerska utjeha uzdiže iz poznatog pojma do nepoznatog pojma – a kod Nietzschea ona razjašnjava u svakom smislu. Stoga Nietzscheov pristup nije odbacivanje razuma nego pak uspostavljanje istinski superiornog razuma.

Očito je da time nije sve objašnjeno. Moramo napomenuti da je od *Rođenja tragedije* utjeha koja se predlaže posve drukčija od one koju predlaže Schopenhauer. Tematika utjehe kod Schopenhauera moguća je samo zato što on može, zahvaljujući jednom jedinom predavanju o *Transcendentalnoj estetici* kod Kanta, teatralizirati svijet i tako se riješiti njegovog zastrašujućeg bremena – sve te patnje samo su pojava, pa čak i privid. Tako se objašnjava i Ziellosigkeit, nepostojanje svrhe, koje izražava besmisao svijeta. Ako je svijet samo predodžba, logično je da nema nikakvu svrhu. Na kraju Schopenhauer iz tog čitanja *Transcendentalne estetike* izvodi dvije važne ideje. Prvo, on neutralizira smrt – u smrti vidi samo izlazak iz privida. Drugo, tvrdeći da se sva različitost korijeni u strukturi prostora i vremena, on izjavljuje da su s onu stranu pojavnosti sva bića jedno, i uvodi pojam sažaljenja, iz kojega izvodi etiku i utješiteljski moment, koji nužno nosi bića jedna prema drugima, jer odvojena vremenom i prostorom, dakle podijeljena prividima, ona su ipak jedno te isto biće. U *Rođenju tragedije* Nietzsche odbacuje ta shvaćanja. On ne želi utemeljiti utjehu oslanjajući se na teoriju prostora i vremena koja omogućuje teatralizirati svijet – istodobno, ne zanemarujući sveprisutnost života, on ne dopušta reducirati raznolikost bića niti od utjehe načiniti nešto slično sućuti. Ta Schopenhauerova shema koja Kanta stapa s Platonom uopće ne usmjeruje Nietzscheovu misao. Ono što ga odvaja od Schopenhauera nedvojbeno je katkad teško odrediti, ali suprotnosti su jasne. Tako kod Schopenhauera utjeha izranja iz spekulativne redukcije života na privid, i to je po našem mišljenju teatralizacija. Na kraju ćemo, kaže Schopenhauer, shvatiti da je svijet drama, commedia dell'arte. Ali Nietzsche izvodi tragediju iz života u cjelokupnoj njegovoj dubini, tragediju kao istinsko kazalište – jasno se vidi da je to posve drukčije. Iz života se neodoljivom snagom uzdiže tješiteljski lik umjetnosti. Sve te razlike odvajaju pesimističkog od tragičkog filozofa.

No, tu se postavlja i veoma važno pitanje istine. Mnogi Nietzscheovi tekstovi govore da je iluzija nužna ako se želimo suočiti s istinom i ako želimo djelovati. Ali, to nije jasno – to je čak dvostruko nejasno. Što znači taj poziv na iluziju? Nedvojbeno, sljedeće: da bi svijet imao smisla, treba živjeti u iluziji – tako ćemo moći djelovati, i na svijet će doći nove istine. Istina nije samo danost – ona je i projekt. Ali projekt istine očito ne može imati nikakva smisla ako se čovjek drži jedne besprijekorne istine. Dakle, besmisao nije jedina istina i s njom se možemo boriti besmislom, ako je istina da je iluzija besmisao. Tko ne poznaje Nietzscheove riječi: "Iluziju moramo i željeti – u tome je tragedija." Dakle, nietzscheovska filozofija istine pretpostavlja refleksiju o budućnosti.

No to nije jedina poteškoća. Pretpostavimo li da bi takav trebao biti Nietzscheov odgovor na pitanje istine, ostaje nam da se zapitamo što objašnjava to neobično prvenstvo djelovanja – Fichte bi rekao, praktičnog razuma. To pitanje se osobito postavlja kod mladog Nietzschea. Zašto težiti djelovanju? Zato što smo živa bića? Ali to nije dobar odgovor; on bi više vodio prema nemiru nego prema djelovanju. Dionizijska mudrost, duboka radost srca – sve to na kraju je lirika bez znatnog dosega. Kad Nietzsche kaže da spoznaja ubija djelovanje, on kaže upravo to: između spoznaje s jedne strane i djelovanja s druge strane postoji nepremostivo proturječje. Ono izmješta čovjeka i čini tragički element njegova bića. Možda je ono zato i prožeto melankolijom i izloženo strvinaru. Tu postoji duboka neodređenost koju Nietzscheove izjave, bez obzira na sve fanfare u njegovim kasnijim djelima, mogu samo prikriti. U pjesmi *O melankoliji* Nietzsche ne skriva da želi živjeti. Ali, iz kojeg

dubokog razloga? Ako prihvatimo da se ta želja za životom, za radošću, za djelovanjem – kako hoćete – utemeljuje filozofski, onda je Nietzscheova misao uistinu izvanredno koherentna. Ako ona to nije, pitanje ostaje jedinstveno teško. Mislimo da se Nietzscheovo divljenje zločincima, kako ih prikazuje Dostojevski, dobro objašnjava paradoksalnim idejama, ali dovoljno različitim od onih koje se obično zastupa. U *Sumraku idola* on piše o Dostojevskom: "Taj duboki čovjek cijenio je sibirske uznike, istinske i velike zločince, među kojima je dugo živio...". U najkasnijim tekstovima piše: "Dostojevski nije imao krivo kad je ustvrdio da zatvorenici sibirskih tamnica čine najživotniji i najdragocjeniji element ruskog naroda." Nietzsche je nedvojbeno priznao, što na prvi pogled začuđuje kod tako istančana i osjetljiva duha, da veliki zločinci nisu melankolična bića i da oni u njegovim očima predstavljaju ljude koji djeluju.

Ali ta tvrdnja – koja znači da se djelovanje utemeljuje na njemu samome – dakako, postavlja teško pitanje koje se pojavilo u djelu mladog Nietzschea. Jesu li ljudi melankolični? Također, treba li im govoriti o utjesi? I je li moderan čovjek neutješan jer, bačen u glupost – koju je započeo Sokrat – više ne zna što melankolija jest? I više u sebi ne nalazi želju da bude utješen, iz vrlo dobrog i vrlo jednostavnog razloga što je, prožet lažnim izvjesnostima, postao u svojim očima neproblematično biće? Strvinar je zgrabio ljude jer su pali u zaborav svojega vlastitog bića. Zahvaljujući sokratskom moralu, a potom kantovskom, zapali su u neznanje o moći melankolije. Tako se uspostavlja neobičan kontrast između zločinca i običnog čovjeka. Prvi, budući da djeluje, ne misli na melankoliju, a drugi možda djeluje, ali prije svega je biće zaborava. Lažna utjeha je zaborav. Metafizički zaborav koji pruža moral i koji je, kako to dobro kaže Šestov, sredstvo da se otkloni opasno iskustvo života. I to kaže Nietzsche: "Iza tog načela stvarnog moralnog modusa: moralna djela su činovi suosjećanja s drugima" ja vidim da prevladava društveni nagon straha koji tako poprima intelektualnu krinku: taj nagon kao vrhovno i najvažnije načelo postavlja da iz života treba ukloniti opasan značaj (alle Gefährlichkeit) koji je prije imao. Kaže i da je sav sokratski moral u biti životinjski. Jer životinja poznaje samo svakodnevicu i tjeskobu. Ona ne zna za sreću jer ne zna za povijest. I nedvojbeno – Nietzsche to izričito kaže – djelovanje pretpostavlja zaborav: "Zu allem Handeln gehört Vergessen." [Svakom djelovanju pripada zaborav.]

Ali čovjek ne može ne znati, ne može u potpunosti zaboraviti svoju vlastitu povijest – riječju "bio je" čovjek u biti priziva svoje postojanje. Sva filozofija koja kao temeljnu utjehu predstavlja zaborav, sve do zaborava čovjekove povijesnosti, jest lažna filozofija. Povijest filozofije bez ikakve dvojbe u očima mladoga Nietzschea slijedila je put lažne utjehe. A najslavniji obrat vrijednosti ponajprije je sjećanje "Erinnerung" – unutarnje prisjećanje prošlosti. Čovjek koji je ponovno postao melankoličan može primiti istinsku utjehu.

Sav Nietzscheov problem u nekom smislu može se postaviti u tom pitanju koje je smatrao sve težim kako su godine prolazile: nisu li ljudi ispod svake melankolije i svake utjehe? Nije li strvinar u biti pobijedio? Možda se time može objasniti neumjerenost nekih Nietzscheovih djela, posebno onih nakon *Tako je govorio Zaratustra.* Nietzsche je možda vjerovao da nema nade za ljude. Kad u *Ecce homo* izjavljuje: "Obećavam tragično stoljeće", to je u svakom slučaju dokaz da još nije uspio u ljudima probuditi svjesnost o melankoliji, o tragediji, i da sumnja da će ih za njihova života dovesti do istinske utjehe. Možda počinjemo shvaćati smisao Nietzscheove tvrdnje: "Svaka filozofija skriva i drugu filozofiju."

Viđena iz tog kuta, *Jutarnje rumenilo* je uistinu jedinstvena knjiga. Duhovita je. Usporedimo li je s ranijim Nietzscheovim tekstovima, zaprepastit će nas humor koji autor pokazuje. On je o toj knjizi rekao dvije važne stvari. Prvo, "ovom knjigom počinje moj obračun s moralom". To je apsolutna neistina. Drugo, "u cijeloj knjizi nećete naći nijednu negaciju, nijednu pakost, nijedan napad". To nije baš istina – ali gotovo da jest.

Jutarnje rumenilo označava kraj prvog razdoblja Nietzscheove misli. Mogli bismo se pitati zašto nije izbjegao komičan ton, zašto je tako često odstupao od svečanog tona koji tako voli, zašto je tako žestoko napao svetog Pavla da je šokirao i odvratio mnoge srodne duhove; zašto je radije govorio posve beznačajne stvari koje su izazivale smijeh? Na primjer: "Iznimno i nesigurno vrijeme čini da ljudi budu sumnjičavi jedni prema drugima; postaju željni novina jer moraju promijeniti navike. Zato despoti vole sve zemlje u kojima je vrijeme moralno." "Životinja koja zna govoriti rekla je: 'Čovječanstvo je predrasuda od koje mi druge životinje ne patimo ni u najmanjoj mjeri." I još ovaj beznačajan tekst – u kojemu je šala čak i besramna: "Dokaz protiv povjesničara – Pouzdano je utvrđeno da ljudi izlaze iz majčina trbuha:

unatoč tome, odrasloj djeci koja stoje uz svoju majku ta hipoteza bila bi prilično apsurdna: ona je dokaz protiv nje." Naravno, *Svitanje* je katkad i sarkastična knjiga. Ali činjenica je i da se iz nje može citirati mnoge šale – o braku, o ženskoj inteligenciji i ljepoti. Svi znaju tekst u kojem Nietzsche izjavljuje: "Sve zakletve ljubavnika trebalo bi javno proglasiti nevaljanima i zabraniti im brak."

Zašto se Nietzsche, pogotovo u toj knjizi, upuštao u pošalice i veselo se poigravao s predrasudama? Paragraf 380 navodi na razmišljanje: "Od svih sredstava utjehe (Trostmittel) nijedno nije djelotvornije za onoga koji ima potrebu za njom od tvrdnje da u njegovu slučaju utjehe nema (*für ihren Fall gäbe es keinen Trost*). Ta tvrdnja ga naime u toj mjeri ističe da on odmah podiže glavu."

"Eine solche Auszeichnung"; Nietzsche u *Jutarnjem rumenilu* gradi filozofiju uljudnosti. Schopenhauer nije uljudan; propovijedajući sažaljenje on zapravo propovijeda promiskuitet. Kant je uljudniji, suzdržaniji, i lako bi se moglo pokazati da neki odlomci *Jutarnjeg rumenila* ponavljaju riječ po riječ pouke iz Tugendlehre. No, to nije najgore! Neki Nietzscheovi aforizmi, nemojmo to prešutjeti, kao da su izašli iz kakva priručnika za samopomoć. Nietzsche zahtijeva da znamo biti diskretni, smjerni – a za to je potrebno mnogo duha, takta i istančanosti. Pritom bi zatitrao i dušu Dostojevskoga (radije se dati raspeti na križ nego s bilo kim podijeliti sobu i postelju). Schopenhauerovsko stapanje je sušta netaktičnost – pustimo radije jedni druge na miru. Nietzscheu je Schopenhauerovo stajalište besmisleno: on udvostručuje patnju, i paragraf 137 *Jutarnjeg rumenila* strogo je kantovski: "...tako da bismo patili istodobno i zbog sebe i zbog drugoga i dobrovoljno se izložili dvostrukoj nerazumnosti". Kant to kaže u paragrafu 34 *Doktrine o vrlini*: "Nemoguće je da bude dužnost povećati zlo u svijetu i tada činiti dobro suosjećanjem."

Na pitanja koja postavljamo nedvojbeno će se odgovoriti u okviru sljedećih pojmova: potresen prekidom s Wagnerom, a i mnogim drugim neugodnim stvarima, Nietzsche bi htio da svi budemo uljudni i diskretni. To i jest istina, ali Nietzsche je i dublje promišljao to razdoblje. Kad je izjavio da nikakva utjeha ne postoji, nije htio – kao što pokazuje strpljiva analiza njegovih shvaćanja o zaboravu – ustvrditi da nikakve utjehe nema nego da je ona nedostupna u svijetu u kojemu on živi. Stoga nam ostaje otvoren put uljudnosti. Zašto je uljudnost uopće put? Zato što uz nju površan čovjek ne postaje bestijalan. Citirat ćemo dva teksta, od kojih prvi nije Nietzscheov i predlažemo da čitatelj sam otkrije čiji je. "Uljudnost prema nepoznatima sastoji se dakle u tome da im se ni u kakvim okolnostima ne nanese nikakva nevolja... Budući da svatko ima pravo na svu svoju slobodu, svaki put kad ometete slobodu drugih, dugujete im ispriku." "Vrlo dobri ljudi, koji su malo presirovi da bi bili uljudni i ljubazni, skloni su tome da na ljubaznost odgovore djelotvornom uslugom." Ne zabrinjavajte se ako niste prepoznali citate: strvinar je krajnje neuljudan.

Ta filozofija uljudnosti nadahnjuje sve Nietzscheove refleksije u *Jutarnjem rumenilu* – čak i onda kada nas šokira. U jednom neobičnom tekstu Nietzsche hvali Indijance. Oni ubijaju neprijatelje koje poštuju, ali kukavicama uskraćuju smrt te ih tako osuđuju na život u sramoti. Stoga je itekako moguće da su ti divljaci uljudniji od nas i ozbiljniji od naših priručnika za samopomoć. Doista uvredljiva izjava, no je li i pogrešna? Svakako se čini da za Nietzschea postoji univerzalna uljudnost, u mnogim oblicima. Biti uljudan ne znači utješiti se niti steći radost srca, ali znači izbjeći sućut, sažaljenje, lažnu utjehu, a iskreno govoreći, i sramotu. Tako Nietzsche još jedanput dovodi u pitanje kršćanstvo, pri čemu opravdava smisao svoje knjige. *Jutarnje rumenilo* nije agresivna knjiga, nego uljudna. Kršćanstvo je pak agresivno i neuljudno. U paragrafu 356 *Jutarnjeg rumenila* Nietzsche govori o "osjećaju moći" (d*as Gefühl der Macht*). Ali u paragrafu 113 on govori o "požudi za moći" velikih kršćanskih mislilaca (*Wollüste der Macht*). Razabrao ju je kod svetog Pavla, Dantea i Calvina. Požuda za moći suprotna je volji za moći (povezuje ih osjećaj moći). Požuda za moći učvršćuje svoju snagu na temelju životinjskog zaborava i gradi hram lažne utjehe. Zauzvrat, volja za moći povijesna je mjera vremena i dosegnuti nju znači osjetiti istinsku utjehu. Jer požuda za moći zanemaruje melankoliju koju poznaje volja za moći. Ona nam pruža ono što uljudnost zahtijeva: hladnoću i ironiju – to je prvo spasenje. Ono je teško i opasno. Biti uljudan znači: odreći se koračanja po tuđem vrtu, postati egoist i tako se pripremiti da postanete ego. U uljudnosti se izražava poštovanje i distanca, a možda i ova prva istina: "Osama, moja domovina!"

Ali osjećaj moći još nije volja za moći; možemo ga shvatiti kao požudu za moći. I zato nam se uljudnost doima površnom. Ima toliko važnijih stvari: država, vjera,

kultura –a ne zaboravimo ni kuhinju. Jesu li one duboke ili isprazne? Uljudnost je vedra i, rečeno descartesovskim jezikom, jasna i razgovijetna: ona jača čovjekovo dostojanstvo, njegovu mirnoću, i omogućuje mu da se vrati samome sebi kako bi meditirao sam, ako smijemo tako reći.

Nasuprot tome, *Ave Maria* Nietzscheu se činila vrhuncem neuljudnosti i nametljivosti. Kad čovjek meditira, kad razmišlja na obali beskrajnoga mora, tihog i nenametljivog, koje nikad ne šalje nijeme misli prezira vrijednim ljudskim ušima – koliko se takve uljudnosti zanemaruje u "buci" Ave Maria!

Pitanje koje u *Jutarnjem rumenilu* postavlja taj neobični filozof uljudnosti – do te mjere da naznačuje da bi trebalo biti uljudan i prema samoj melankoliji – od velike je važnosti. Što kod Nietzschea znači filozofija smijeha? U *Tako je govorio Zaratustra* pročitat ćemo ove riječi: "Wer auf den höchsten Bergen steigt, der lacht über alle Trauer-Spiele und Trauer-Ernste." Ne možemo ih prevesti kao: "Tko lebdi nad najvišim planinama smije se svim tragedijama u kazalištu i u životu." Mogli bismo pokušati prevesti ovako: "Tko stoji na najvišim planinama, taj se smije tužnim predstavama i svim tužnim stvarima." Ali očito je da "Trauer-Spiele" na našem jeziku može značiti tragediju, dramu, pa i tužnu predstavu. Osim toga, je li to preziran smijeh?, tad bi se uklopio u filozofiju uljudnosti – ili je taj smijeh s onu stranu prezira – u kojem slučaju, zašto se ne bismo čuvali njega kao uvredljiva čina? Ne možemo razmatrati to pitanje jer bi nas to odvelo iza granica koje smo sebi postavili, ali dobro se vidi da putem meditacije o utjesi izranjaju glavne Nietzscheove ideje. Mogli bismo se i pitati što znači tako čest Zaratustrin očaj – ne samo njegov gnjev, koji još češće naznačuje da nije shvaćen, ili točnije rečeno, da je suočen s neumitnom pometnjom, ukorijenjenom u jeziku.

Po svemu tome vidimo da Nietzscheova misao nije ontologija u uobičajenom smislu. Ona je istraživanje ljudske egzistencije kao prisutnosti u svijetu. Ono što ne možemo sa sigurnošću ustanoviti je sljedeće: Nietzsche, ponavljamo, obećava tragično stoljeće, i to obećanje nas se dojmilo. Ostaje činjenica da je to obećanje, dakle – nada. Ali s druge strane, Nietzsche je izjavio sljedeće: "Pustinja vjeruje." A time je sve postalo hipotetično. Na primjer, obrat nihilizma koji doseže svoju krajnju granicu – preobraćujući se i sam – nije jasan dokaz. Zamah melankolije ne može se proračunati, a ne treba zaboraviti da je velika snaga melankolije upravo u tome da se bude zaboravljen.

Sada se postavlja pitanje u kojem je tekstu Nietzsche počeo sumnjati u utjehu. Vidjeli smo melankoličnog Nietzschea – kako u *Rođenju tragedije* otkriva umjetnost kao metafizičku utjehu – i u *Jutarnjem rumenilu*, kako se odriče utjehe i zastupa filozofiju uljudnosti. Kada se to dogodilo – govoreći filozofski – između *Rođenja tragedije* i *Jutarnjeg rumenila*? Mi procjenjujemo da je glavni tekst u *Drugom nesuvremenom razmatranju* [O koristi i štetnosti historije za život], koje se odnosi na probleme povijesti. No, taj tekst pun je poteškoća i nedorečenosti.

Umjetnost čak i iluziji daje snagu djelovanja, tako da na kraju istina proizlazi iz svoje suprotnosti. Ali djelovati znači postojati povijesno. Što je to povijesna egzistencija? Nietzsche je želi definirati na temelju triju danosti: nepovijesno biće – povijesno biće – metapovijesno biće (veliki čovjek). Već možemo ustanoviti što gotovo da nije sporno: nepovijesno biće (životinja) je tek zaborav vremena i nesporno je ispod svake melankolije – isto vrijedi i za metapovijesno biće (velikog čovjeka) jer su veliki ljudi onkraj svake melankolije i svakog zaborava. Nietzsche nije baš određen u vezi s pojmom velikog čovjeka (*überhistorisch*); taj poriče uobičajen pojam napretka. Ali to "ne!" dvosmisleno je – počiva li na filozofiji sreće, na rezignaciji ili na vrlini? "O tome se metapovijesni ljudi ne slažu... Ali uvijek se slažu o ovome: to je jedna te ista stvar – prošlost i budućnost." Barem jedno je jasno: treba iznova promisliti smisao povijesti, nasuprot prosvjetiteljstvu, dakle – smisao djelovanja. Ali Nietzsche proturječi sam sebi. Postavio je takve uvjete za razumijevanje povijesnog bića, srednji pojam, a možda i sintezu trans-historiciteta i infrahistoriciteta, da je pojam povijesti postao mutan, a s njim i pojam djelovanja.

Nietzsche prije svega kategorički odbija filozofiju napretka iz prosvjetiteljstva. Poslije će reći: "Napredak je tek moderna ideja, to jest, lažna ideja". Tako će objasniti – ne baš posve jasno u našem smislu – da je za njega napredak "povratak prirodi", koji je zapravo čin kojim se čovjek uzdiže do prirode. Dakle, Nietzsche citira Napoleona. Ali u isti mah on pronalazi dvosmislenost koju je uočio Eugen Fink. Njegov pojam "velikog čovjeka" ne slaže se dobro s njegovom idejom ljudske veličine. Ljudska veličina sastoji se u tome da se spozna istina svijeta,

ali drugdje o "veličini" govori kao da je ona zasluga pojedinca. Drugo, Nietzsche se protivi ideji vječnoga vraćanja. Podsjeća na Pitagorinu misao da ista konstelacija povlači iste događaje. Cezar neće biti dvaput ubijen. No, ta misao dobra je samo za astronome koji su prešli u astrologe. Ali na trećem mjestu, Nietzsche se suprotstavlja Schopenhaueru. Dobro je poznato da vječno vraćanje ne može biti vječno vraćanje sadržaja. No, Nietzsche ne pristaje uz Schopenhauerovu tezu, koji izjavljuje da bi deviza povijesti trebala biti: Eadem sed aliter. Sadržaj povijesti nedvojbeno nije uvijek isti – ali u tome je za Schopenhauera laž povijesti: pod izlikom da nam predstavlja različite likove, ona nas hoće navesti da povjerujemo u novinu. A zapravo, "Onaj tko je čitao Herodota dovoljno je proučio povijest da od nje načini filozofiju; jer u njoj već nalazi sve što čini povijest svijeta: nerede, činove, patnje i sudbine čovječanstva". Schopenhauer možda ide i dalje kad piše: "Na kraju ćemo otkriti da je u svijetu kao u Gozzijevim dramama [*commedia dell arte*]; uvijek se pojavljuju isti likovi, koji imaju iste strasti i istu kob; motivi i događaji variraju u različitim komadima, to je istina, ali duh tih događaja uvijek je isti: likovi u svim komadima ne znaju ništa više o onome što se dogodilo u prethodnima, u kojima su imali istu ulogu; stoga, usprkos iskustvima koja su stekli u prethodnim komadima, Pantalone nije ni vještiji ni velikodušniji, Tarlafia nije savjesnija, Brighella nije hrabrija, ni Colombina ćudorednija.

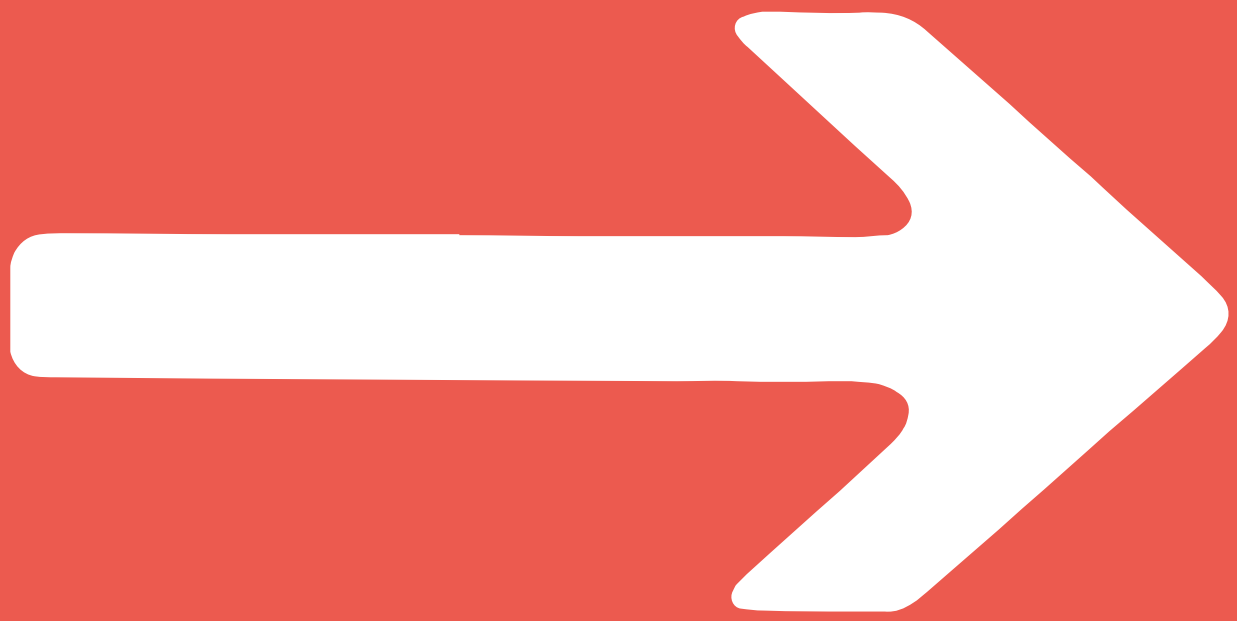
Štoviše, povijest kao znanost u trima formama koje Nietzsche razlikuje (eruditska povijest, monumentalna povijest i kritička povijest), koliko god katkad bila bliska historicitetu, dakle djelovanju, izobličena je do te mjere da predstavlja gubitak povijesnog smisla. Nietzsche s rijetko viđenom silinom napada i kulturu. Daleko od toga da ona ispuni svoj zadatak ukorjenjenja čovjeka, ona ga iskorjenjuje – do te mjere da bi trebalo obrnuti Terencijevu formulu kako bismo razumjeli modernu povijest: u povijesti, naime u "kulturi", sve što je ljudsko postaje mi strano. S toga gledišta, Schopenhauer je nedvojbeno svojim sudovima o povijesti i ljudskim djelima imao pravo iskorijeniti iskorijenjenost. Ali nije mogao biti uspješan odgajatelj jer nije vidio kako ukorijeniti čovjeka i dati mu tlo. Takva bi bila autentična, istinska utjeha: dati čovjeku tlo, stanište. I Nietzsche u prisutnosti Bodenlosigket u *Koristi i štetnosti historije za život* vraća naglaske iz svoje mladosti. On piše – pročitajmo prvo na njemačkom: "Der junge Mensch ist so heimatlos geworden und zweifelt an allen Sitten und Begriffen". Mladi čovjek je do te mjere postao lišen domovine da sumnja u sve običaje i pojmove. Problem utjehe zapravo je problem staništa, domovine. "Ohne Heimat".

Ali u tom tekstu, koji gomila negacije, čini se da je Nietzsche izmjerio golemo breme melankolije, gubitka osjećaja historiciteta koji slijedi iz toga, te zastrašujućeg zaborava u kojemu živi. Okovi su bili preteški za nošenje – i prečvrsti da bismo uopće mogli pomisliti da ih raskinemo. Zaključku u *Koristi i štetnosti historije za život*, gdje Nietzsche priziva kulturu budućnosti, manjka životnosti. Odatle i obrat koji predstavlja *Ljudsko, odviše ljudsko,* odatle možda i filozofija uljudnosti u *Jutarnjem rumenilu*. No, on više ne sumnja u značenje postojanja kao prije. Sada su tu dvije slavne afirmacije: *Memento mori*, *Memento vivere*. U *Memento vivere* nalazimo misao bez plemenitosti, a u *Memento mori* nešto što izdaje osjećaj povijesti. Tako Nietzsche oponaša dobro poznatu Kantovu rečenicu "Dajte mi tvar i načinit ću vam svijet" tvrdeći "Dajte mi život i načinit ću vam kulturu". Dakako, to je nemoguće. Kako dati život?, pogotovo ako on treba biti autentičan? Nietzsche govori o svojoj misli kao o potrazi za doktrinom o svetosti života. Tu kao da je postao liječnik. Ali, čini mu se da je slučaj beznadan. Zadaća pred njim ne sastoji se samo u tome da "uredi kaos" – što je bila nadobudna pustolovina grčke tragedije – nego u tome da kaos pokaže. Jer ljudi vjeruju da su pobjednici nad kaosom, a u tome se varaju. Ali svi znaju da moralni bolesnik ne želi ništa čuti, da odbija savjete, da ne želi biti izliječen. Nietzsche doživljava nešto neobično: on kao liječnik čovječanstva razumije da malo toga može učiniti za njega. A to je istinski jaz. Nietzsche je sumnjao u utjehu, no bez ikakve sumnje vjerovao je da ona više nije moguća u svijetu.

Nema tla, nema domovine, nema bratstva. "Osama, moja domovina."

Prijevod: Goran Vujasinović

FATALIZAM I TRAGIČNA ŽUDNJA



RUDA, FRANK

Ukinimo slobodu! Pledoaje za suvremenu upotrebu fatalizma

RUDA, FRANK

Ukinimo slobodu! Pledoaje za suvremenu upotrebu fatalizma

(Izvornik: Frank Ruda, *Abolishing Freedom. A Plea for a Contemporary Use of Fatalism*, University of Nebraska Press, Linkoln/London 2016)

Nebo koje želi! Nikada ne znamo što Nebo želi ili ne želi, a možda to ne zna ni samo Nebo.
— Denis Diderot, *Jacques fatalist i njegov gospodar*

Ništa, manje nego ništa, bez ikakva daljnjeg određenja. U ovoj knjizi [1]argumentirat ćemo da bi svaki racionalist trebao početi od te pretpostavke kako bi pojmio slobodu. *Fatalizam, čisti fatalizam* koji ćemo zastupati, teži ukidanju slobode u svim prevladavajućim značenjima toga pojma. Motivacija za otpočinjanje ove knjige na tako neprivlačan način povezana je s dijagnozom koju dijele mnogi suvremeni mislioci, naime da je "sloboda" postala (ili jest) označitelj dezorijentiranosti. Stoga označitelj *sloboda* može funkcionirati kao označitelj dezorijentiranosti, to jest, krajnje represivno. Ali kako ne biti za slobodu? U doba kad sloboda funkcionira kao označitelj koji omogućuje razgradnju svih oblika društvene zaštite, važno je razumjeti kako sloboda zapravo djeluje. Činjenica da danas ljudi često dobivaju samo privremene radne ugovore, na primjer, predstavlja nam se kao prilika da slobodno istražujemo različite mogućnosti zapošljavanja. Slično tome, uvođenje univerzalne zdravstvene zaštite u Sjedinjenim Državama napadalo se izjavom da je čovjek samo u odsutnosti takvog sustava slobodan odabrati kakvu zdravstvenu njegu želi. Tu bismo se mogli prisjetiti onoga što je Karl Marx ustvrdio već u prvom svesku *Kritike političke ekonomije*. Unutar odnosa razmjene između radnika i kapitalista postoji "upravo raj urođenih ljudskih prava. Tu vladaju samo sloboda, jednakost, vlasništvo i Bentham". Ime tog utilitarističkog filozofa naznačuje što je konstitutivno za taj niz pojmova. Marx i Engels bili su još jasniji u *Komunističkom manifestu*: "Pod slobodom se podrazumijeva – u sadašnjim buržoaskim uvjetima proizvodnje – slobodna trgovina, slobodno prodavanje i kupovanje." Sloboda se za većinu ljudi sastoji od slobode da prodaju svoju radnu snagu (što smatraju jednostavno nužnim, jer bi inače ugrozili sâmo svoje postojanje). S druge strane, sloboda kapitalista sastoji se u tome da slobodno kupuje tuđu radnu snagu. Dakle, postoji fundamentalna jednakost između te dvije skupine slobodnih agensa uključenih u tu razmjenu – ali jedna od nje profitira, a druga nema izbora nego mora sudjelovati u njoj.

Ali što su pojmovni temelji tog uređenja? Argumentirat ću da je fundamentalni pojmovni manevar ko-

ji je nužno uključen u pretvaranje slobode u označitelj dezorijentiranosti tendencija da se sloboda shvati kao sposobnost koju osoba ima. No, definirajući slobodu kao osobnu sposobnost, pretvaramo slobodu u nešto što osoba ima i posjeduje – nešto što je nečije vlasništvo i može se uložiti na više načina. No, postoji još jedna posljedica te definicije slobode. Čim shvatimo slobodu kao sposobnost (koja se može ostvariti kad god i na bilo koji način), pretpostavljamo da sloboda nije samo sposobnost nego i mogućnost. No, razumijevajući slobodu kao mogućnost, poimamo je kao da već jest stvarna i postojeća u obliku te mogućnosti (koja se tada može ostvariti). Svedena na sposobnost, sloboda već ima svoju stvarnost (možda čak i svoju punu stvarnost) u svojoj mogućnosti. Tim konceptualnim potezom, sloboda kao mogućnost izjednačuje se sa slobodom kao ostvarenošću. No, to je brkanje pojmova jer vodi do ideje da je sloboda već stvarna a da nije doista ostvarena. Nasuprot tom brkanju pojmova, koje je, kao što ću ustvrditi, u biti aristotelovsko, u ovoj knjizi pokušat ću iz suvremene misli istjerati i posljednje ostatke aristotelizma. Jednostavno rečeno, ova knjiga teži tome da bude bitno antiaristotelovska.

U filozofiji je to svojstvo aristotelizma u novije vrijeme postalo ono što povezuje čak i u najvećoj mjeri suprotstavljene tabore: s jedne strane, ljudi polaze od pretpostavke da su ljudska bića uvijek već upisana u prostor razuma (pa stoga ne mogu drugo nego ostvariti razum, jer se svaki korak koji načine odvija u tom prostoru); s druge strane, ljudi pretpostavljaju da bitak kao takav jest dinamičan i omogućava određena ostvarenja. Obje strane poistovjećuju bitak s vremenom kao konačnom verzijom mogućnosti i stoga su obje po prirodi radikalno aristotelovske.

Jedan od naziva za brkanje pojmova koje je na djelu u gotovo svakoj vrsti aristotelizma, bilo da je naturalistička ili transcendentalna, je "sloboda izbora". Rezultat razumijevanja slobode kao slobode izbora koja je već ostvarena u tome što se *ima* izbor (dakle, prije nego što se odabere) jest "indiferentnost". To je barem često ponavljana tvrdnja u povijesti filozofije, od Descartesa, preko Kanta, do Hegela. A to "širenje indiferentnosti u europskoj civilizaciji" – koje Marx i Badiou opisuju kao divovsku proizvodnju i administraciju indiferentnosti – moglo bi imati izvor u bitno pogrešnom razumijevanju pojma slobode. Francuski filozof Gilles Châtelet u svojoj posljednjoj knjizi prikazao je ishod tog pogrešnog razumijevanja brutalnim ali prelijepim sloganom koji se poziva na staru platonsku debatu između Sokrata i Glaukona. Ako slobodu poistovjetimo sa sposobnošću, piše Châtelet, počinjemo "živjeti i misliti poput svinja". I sam Marx dokazao je da je u buržoaskom društvu čovjek reduciran na to da bude životinja. No, stvari nisu tako jednostavne. Nismo jednostavno svedeni na dân oblik animalnosti – na primjer, govoreći kantovski, na naše patološke sklonosti i potrebe koje su na kraju uvijek dijametralna suprotnost slobodi – nego na animalnost koja nastaje samim činom koji nas reducira, i unutar njega. No ako ozbiljno shvatimo dijagnozu sadašnjeg stanja indiferentnosti, animalnost koja nastaje i na koju smo reducirani može se paradigmatski adekvatnije prikazati pribjegavanjem ne svinji nego magarcu. U zloglasnoj logičkoj anegdoti koja se često (pogrešno) pripisuje Johannesu Buridanu, takozvani Buridanov magarac nalazi se u sljedećoj situaciji: gladan je, a pred njim, na jednakoj udaljenosti, dva su jednako primamljiva stoga sijena. Budući da ne može odlučiti kojemu da pristupi, magarac na kraju umre od gladi. Tu se anegdotu obično shvaća kao primjer logičkog problema razumijevanja slobode kao slobode izbora. Ako je indiferentnost posljedica razumijevanja slobode kao sposobnosti koju osoba ima, naime sposobnosti da slobodno bira, onda je sama sloboda ukočena i takoreći umire, jer čak i ako se poduzme konkretna akcija, ona se poduzme tako da sloboda nestaje. Upravo u tom smislu, može se reći da je današnja situacija *vrijeme univerzalizirane buridanizacije*.

No, priča o Buridanovu magarcu implicira i da se istinska odluka uvijek temelji na paradoksu. Izgladnjevši na smrt i ne donijevši odluku, magarac donosi odluku da ne odabere nijednu opciju. Iz tog odbijanja slijede dvije posljedice. Prvo, kao što smo već naveli, sloboda izbora zapravo je jednaka neizboru koji umrtvljuje slobodu. Drugo, izbor postoji i na razini koja je dublja od dviju opcija koje se prikazuje kao da čine taj izbor. Upravo potonji odabir – odabir da nije moguće odabrati – u ovoj knjizi vidimo kao način bijega iz slijepe ulice poistovjećenja slobode sa slobodom izbora. Naziv koji pridajem tom rješenju jest *fatalizam.* Da budem eksplicitan: ne zastupam nikakvu helderlinovsku paradigmu misli (političke itd.) koja bi pretpostavila da "gdje je opasnost, tu niče i snaga spasenja". Ja se zapravo izravno zalažem za to da se protiv vatre borimo vatrom.

Kako bih taj manevar učinio razumljivijim, posvetimo se na trenutak rijetko spominjanoj noveli markiza de Sadea *Florville i Courval ili fatalizam*. U njoj se pripovijeda priča o plemiću Courvalu koji odlučuje ponovno se oženiti mnogo godina nakon što ga je ostavila supruga, koju smatra mrtvom. Njihovo dvoje djece, dječak i djevojčica, također su "nestali". Djevojčicu su izgubili brzo, a dječak je u dobi od petnaest godina ostavio Courvala i pošao svojim putem. Pokazat će se da je Courvalova priča osobita komedija o novom braku. Sve počinje kad on naizgled pronađe savršenu ženu: Florville, trideset šest godina staru, čije su dvije mane to što joj preci nisu poznati, iako je smatraju nećakinjom uglednika po imenu Saint-Prât, i to što je u dobi od šesnaest godina rodila dijete koje je potom umrlo. Osim tih mana, čini se da je ona anđeo koji kroči zemljom. Osvjedočivši se o njezinoj plemenitosti i dražesti, Courval se odlučuje oženiti njome. Florville pristaje, ali mu želi ispripovijedati svoju životnu priču, koju počinje jednim priznanjem. Ona nije Saint-Prâtova nećakinja i ne zna tko su joj preci. Ostavili su je kao novorođenče i on ju je usvojio, ali u dobi od petnaest godina morala je otići i poslali su je njegovoj sestri, koja je živjela promiskuitetno i upoznala je Florville s nekim mladićem. S njim je zatrudnjela, ali mladić ju je ubrzo ostavio i sa sobom poveo i njihova sina. Florville je otišla pobožnom Saint-Prâtovu rođaku, s kojim je provela sljedećih nekoliko godina. Taj rođak zanosio se Bogom i volio je citirati Pascalov argument: "Ako Boga nema, kakve onda ima veze vjerujemo li u njega, kakvu štetu činimo time? Ali ako Bog postoji, kakvoj opasnosti se izlažemo odbijajući vjerovati u njega?" U dobi od trideset i četiri godine Florville je upoznala mladića koji se zaljubio u nju. Odbila ga je, ali jedne noći pokušao ju je silovati. U samoobrani, ubola ga je nožem i on je umro. Florville je otišla od pobožnog rođaka i odsjela u obližnjem hotelu, gdje je slučajno vidjela kako neka žena nožem ubada nekoga. Priveli su je i na temelju Florvilleina svjedočenja osudili na smrt.

Saslušavši njezinu priču, Courval se i dalje želi vjenčati s njom jer vidi samo tragične događaje koje nije ona skrivila.

Jednoga dana, nakon vjenčanja, dolazi Courvalov sin Senneval kako bi mu priopćio vijesti o obiteljskoj nesreći. Govori mu kako je i sam imao sina kojega je ostavio na brizi nekoj ženi, ali kad se vratio po njega, već ga je ubila žena koju je pokušao silovati. Potom je Senneval doznao i da je njegova majka osuđena na smrt jer je počinila ubojstvo. U svojim posljednjim trenucima na životu, odala mu je da je imala sestru koju je kao novorođenče dala Saint-Prâtu. Shvativši da je Senneval otac njezina sina, Florville uzvikuje: "To su moji zločini... ili vidim ljubavnika u svojemu bratu ili muža u ocu... Vidim samo odvratno čudovište koje je nožem ubilo vlastita sina i vlastitu majku osudilo na smrt." Ona posegne za pištoljem i počini samoubojstvo.

Florvilleina fantastična priča doista je ekscesivna. Kad se na kraju razotkriju svi identiteti, doznajemo da je, ne znajući to, prouzročila smrt vlastite majke, imala dijete s bratom, silovao ju je vlastiti sin kojeg je potom ubila, a na kraju se udala za svojega oca. Sve ide sa zla na gore, ali sve je ipak posljedica najboljih namjera. To je priča o katastrofi, u vezi s kojom sam u iskušenju vratiti se paskalovskim pitanjima: ako Boga nema nego postoji samo slobodan izbor, kakve veze ima vjerujemo li u Boga? Kakvo zlo nastaje ako to činimo? Prvi odgovor glasi: ako vjerujemo u Boga iako on ne postoji, i ako zbog svojih slobodnih čina na kraju poubijamo svoje rođake ili spavamo s njima, zlo povezano s našim djelima u tome je što nismo preuzeli punu odgovornost za svoja djela jer smo ih pripisali tajanstvenim Božjim putovima (ili nekom dubljem smislu njegovih planova). Ali ako Bog postoji, kakvoj opasnosti se izlažemo ako ne vjerujemo u njega? Drugi odgovor: ako ne vjerujemo u Boga nego samo u svoju nesputanu slobodu, moguće je da odbijanjem vjere u njega bivamo kažnjeni (ubijanjem i svojih rođaka i spavanjem s njima) jer smo sami krivi. Treći odgovor mogao bi glasiti: postoji Bog u kojega vjerujemo, ali naša vjera je beskorisna jer nam on ne može ili ne želi pomoći. Možda ga nije briga, ili mrzi čovječanstvo. Ako postoji Bog u kojega bi Florville trebala vjerovati, nije li on sadist?

Nije nikakvo čudo što je tu novelu napisao markiz de Sade. Florvillein Bog zacijelo je "Vrhovno Biće Izopačenosti", središte "destruktivne teologije", sadist koji omogućuje tu pojačanu verziju Edipa. Pojačanu, jer Florville ne samo da ubija i majku i sina nego još spava i s ocem i s bratom. Čini isto što i Edip, ali obratno – i to dvaput. Pojačavanje je prouzročeno ponavljanjem, uz dodanu razliku (otac *i* brat, itd.). Nismo suočeni samo s Florvilleinim činovima nego i s time da se njezin otac oženi svojom kćeri, brat zavede i oplodi sestru, sin siluje majku, a majka ostavi dijete. Čini se kao da se edipovska

struktura proširila u svim smjerovima, a pokušaj da je se svlada samo je pojačava. Edip kojega susrećemo u Florvilleinoj priči stoga je već post-edipovski.

Tu nailazimo i na niz neobičnih ponavljanja: Florvillein sin ponavlja strast svojega oca (Sennevala) i djeda (Courvala), koji pak ponavlja strast te dvojice. Ili, obratno, budući da imamo posla s ponavljanjem koje preokreće logički poredak srodstva i zamućuje tko koga ponavlja: *izopačeno ponavljanje*. Florvilleina majka ponavlja Florvillein zločin (ubojstvo žene), a Florville je već ponovila i ostvarila ubojstvo koje je njezina majka *namjeravala* – to je *obratno ponavljanje* u kojemu Florville ponavlja djelo koje nije učinjeno (ubojstvo svojega djeteta) i tako ostvaruje ono što je prije bilo samo namjeravano. Ona čini što je majka planirala učiniti i tako ubija ne samo svoje dijete nego i svoju majku. Florville pak također ponavlja čin spavanja s rođakom: s bratom, sinom i ocem – *prisilno ponavljanje*. Tu nailazimo na "prekid prirodnog ciklusa stvaranja i razaranja". Taj ciklus ponavljanjâ potiskuje biološko srodstvo i logički slijed, pa čak i samu logiku ponavljanja: to je ponavljanje koje začudno prethodi onome što ponavlja.

Zbog tog čudnog ponavljanja, stvari idu sa zla na gore i "naznačuju svojevrsnu nezamislivu, pa i nemoguću ekscesivnost" koja utemeljuje sve gori niz zlodjela koja na kraju postaju tako pretjerano tragična da su zapravo komična. Gori ishod teško bismo mogli i zamisliti. A čini se da se najgore od svega krije u tome što (poput samih likova) tek na kraju doznajemo da se najgore već dogodilo – neznatna promjena gledišta koja mijenja sve. Prije tog otkrića čitatelji vjerojatno pretpostavljaju da bi sve moglo dobro završiti. No kad bismo promijenili tu pretpostavku, zar bi se sve unaprijed promijenilo? Nitko ne očekuje da možemo "birati samo između raznih vrsta zla". Čini se da nada (u sreću itd.) ovdje nudi nov horizont, samo da bi nas silovitije skršila. Upravo zbog te nade ne pretpostavljamo (spoznaju da se) najgore (već dogodilo). Slijedeći tu logiku, Florville ostvaruje svoju sudbinu upravo pokušavajući pozitivno utjecati na nju. Stoga je istinska pouka priče, kako se čini, da doista kreposno djelo uvijek treba početi od pretpostavke da bez obzira što učinim, na kraju će me silovati vlastiti sin, spavat ću s bratom i ocem, i ubiti majku i sina. Čini se da je krepost moguća samo ako pođemo od te pretpostavke, to jest, ako pretpostavimo njezinu nemogućnost.

To znači da je jedini Bog u kojega možemo vjerovati izopačeni Bog koji utjelovljuje "mračne ekscese okrutnog božanskog sadizma". Ta je spoznaja temelj de Sadeova "istinski transcendentalnog fatalizma". Njegov fatalizam postaje eksplicitan na kraju novele, u obliku zbora iz Sofoklova *Edipa na Kolonu*: "Po svemu sudeći, najbolje je uopće se ne roditi... a kad se čovjek već rodi, najbolje je da se što brže vrati odakle je i došao." Stoga Kathy Acker s pravom tvrdi: "De Sade nam je želio pokazati ili nas poučiti tko smo; htio je da naučimo željeti da ne postojimo." Naučiti željeti ne postojati lekcija je koju možemo izvesti iz pretpostavke da se najgore već dogodilo i da nemamo nade da ćemo ikada transcendirati ovaj svijet, ili, da se poslužim ružnim neologizmom, ovaj *zlosvijet*. Stoga transcendentalni fatalizam treba biti fatalizam transcendencije.

Ova knjiga prihvaća tu ideju i stoga zastupa fatalizam ne samo kao sredstvo suprotstavljanja indiferentnosti i poistovjećenju slobode sa zadanom sposobnošću nego i kao preduvjet za artikuliranje istinskog pojma slobode. Stoga ne tvrdim da ću ovdje razviti pojam slobode, premda ću se povremeno pozivati na neke njegove ključne sastavnice. Samo ću naznačiti njegove nužne preduvjete. Ustvrdit ću da je fatalizam pretpostavka koja omogućuje da se pripremimo za ono za što se nije moguće pripremiti – naime, za ono što Badiou naziva "događajem". Moj argument do neke mjere nalikuje onome što Jean-Pierre Dupuy naziva "prosvijetljenim predviđanjem kraja svijeta". Dupuy tvrdi da je ono što se možda doima nemogućim, to jest konačna (na primjer ekološka) katastrofa koja bi okončala postojeći poredak, ipak apsolutno sigurna s obzirom na naše današnje spoznaje. Pretpostavimo li da je ta katastrofa naša sudbina, možda bismo mogli retroaktivno promijeniti uvjete mogućnosti same te sudbine. Tako bismo retroaktivno omogućili promjenu onoga što nam se čini kao kôb. Moj argument vrlo je sličan i onome što Slavoj Žižek naziva "inverzijom apokalipse" – manevru koji ne shvaća apokalipsu kao nešto s čime ćemo se morati suočiti u budućnosti nego kao nešto što se već dogodilo.

Najistaknutiji filozof te retroaktivne inverzije, mislilac koji ju je, strogo govoreći, i izmislio, jest Hegel. Stoga je ova knjiga napisana u hegelovskom duhu (uostalom, zar je ikad postojao neki drugi?) a govoreći metodološki, u njoj želim predstaviti svojevrsnu hegelovsku protupovijest racionalizma u filozofiji. No, izraz

protupovijest ne treba shvatiti u foucaultovskom smislu, koji bi nas navodio na prekapanje po životima zloglasnih ljudi koji su okusili moć i odmah stradali od nje. Ovdje predstavljena protupovijest prije svega uzima jednu trivijalnu i očitu činjenicu iz povijesti filozofskog racionalizma, činjenicu tako očitu da je gotovo svi ignoriraju. Govorim o tome da glasoviti (ili zloglasni) racionalisti u zapadnoj filozofiji (na primjer, Descartes, Kant i Hegel) nisu bili samo zastupnici razuma i slobode, nego i predestiniranosti, božanske providnosti i sudbine.

Presudno, ali jednostavno konceptualno pitanje koje ovdje postavljam glasi: kako spojiti predestiniranost, slobodu i razum. Ako uspijemo dosljedno pokazati da su veliki filozofi racionalizma i slobode istodobno bili i fatalisti, imat ćemo potreban pojmovni aparat za intervenciju protiv problematičnog shvaćanja slobode kao sposobnosti. Tako ćemo imati sredstvo za ukidanje tog poimanja slobode. Stoga je moj cilj obnoviti taj filozofski fatalizam kako bih se suprotstavio brkanju pojmova koje rezultira indiferentnošću. Svoj argument za fatalizam kao preduvjet slobode razvijat ću oponašajući Hegelovu povijest filozofije – ali u skraćenom obliku – povijest koja je sama po sebi već i protupovijest. Stoga ću rekonstruirati neka paradigmatska stajališta u povijesti racionalizma – Descartesova, Kantova i Hegelova – i završiti poglavljem o Freudu. No budući da je sâm Hegel tvrdio da je zadaća filozofije pojmovno artikulirati ono što je Luther izrazio osjećajima, počinjem poglavljem o Lutheru.

Ovdje predstavljena povijest zamišljena je kao protupovijest i zato što je ona *povijest pogoršavanja*. To ne znači jednostavno da sve neprekidno postaje sve gore nego da u ovoj knjizi predstavljam niz stajališta o tome kako možemo razumijevati da se najgore uvijek već dogodilo. U toj povijesti pratit ćemo promjene u imanentizaciji fatalizma, pomak s fatalizma transcendencije na fatalizam imanencije, o kojemu će se pokazati da je to istodobno i fatalizam imanencije koji sam sebe transcendira, ili čija se imanencija ne može razlikovati od autotranscendencije. Taj pomak vodit će nas od fatalizma s obzirom na apsolut do apsolutnog fatalizma; prijeći će s teologije na različite filozofske prikaze fatalizma koji će dostići vrhunac kod Hegela, a na samom kraju obratit ćemo se psihoanalizi, koja će cijelu priču pogoršati još i više.

Tako struktura knjige oponaša ono što je Hegel u *Znanosti logike* nazvao "četverostrukost": u dijalektičkom razvoju nemamo samo tri koraka (Luther, Descartes, Kant) jer potpun razvoj zahtijeva da uzmemo u obzir totalitet koraka (Hegel). No budući da se "negativ razlike računa kao dvojnost", moramo završiti dvaput (Freud) – argument koji ćemo razviti u poglavlju o Hegelu.

Stoga argumentacijski stil knjige mora biti svjesno redundantan – drugim riječima, pomalo tautološki. To nije zato što bih želio dosađivati čitateljima nego zato što protupovijest racionalizma koju izlažem mora u novim, drukčijim oblicima ponavljati istu argumentaciju. Tako neće nastati samo sve veća određenost načina na koji poimamo ideju da se najgore uvijek već dogodilo nego će njezina nova određenja također ono najgore još dodatno pogoršavati. Hegela ćemo prikazati kao *konačnog de-terminatora* s kojim nam neće ostati čak ni Ništa uz koje bismo prionuli: ostat će nam manje nego ništa, to jest – apsolutni fatalizam.

Tekst koji slijedi strukturalno je srodan onome što je Hegel nazvao "spekulativnim iskazom" u kojemu, počinjući od subjekta rečenice, prelazimo na predikat koji bi trebao određivati subjekt. Tako se pretpostavlja da je subjekt stabilan i pasivan temelj predikacije. No kada dođemo do predikata, nailazimo na osobit efekt, naime "nešto o subjektu" ponavlja se u predikatu. Premda smo pretpostavili da smo prelaskom na predikat ostavili subjekt kakav jest, nepromijenjen, ponovno pojavljivanje "nečega o subjektu" u predikatu frustrira nas i vraća nas na subjekt – jer smo ga upravo opet susreli. No, tim nasilnim povratkom moramo promijeniti ono što smo prije mislili o subjektu jer je on izgubio svoju stabilnost, utemeljenost i pasivnost. Dakle, ako se još jedanput vratimo subjektu (samo da provjerimo je li još tu), ne možemo ne primijetiti da on više nije ondje gdje smo mislili da jest niti je ono što smo mislili da jest (a možda to i dalje mislimo). Tako se čini da nam je ostao samo predikat. No predikat nije ništa drugo nego subjekt, samo na drukčiji način. Tako vidimo da misao luta naokolo, a istodobno je i sputana. Na kraju "upravo sâmo to lutanje postaje objekt" misli. Sâmo to gibanje čini objekt ove knjige. Dakle, u Hegelovu smislu, to je spekulativna knjiga.

Ovaj spekulativni prikaz protupovijesti racionalizma – kao preduvjet pravog pojma slobode – stoga neće sadržavati povijest pojma fatalizma niti pokušaj razlikovanja fatalizma od determinizma. Izraz *fatalizam* u ovoj knjizi označava samo pretpostavku da se najgore već dogodilo i stoga funkcionira kao sredstvo koje će nam omogućiti da razlikujemo različite artikulacije te pretpostavke. No, rekonstruirati povijest fatalizma u racionalizmu kao povijest pogoršavanja nemoguće je a da ne nastane svojevrstan komični učinak. Ipak, taj učinak nije epifenomenalan nego esencijalan. Zato će knjiga završiti objašnjavanjem zašto fatalizam kao jedino racionalno obranjivo stajalište mora biti upravo komični fatalizam. Na putu kroz paradigmatska racionalistička stajališta, dakle, na putu obrane racionalizma u obliku komičnog fatalizma oponašat ćemo konceptualnu gestu koja se može naći u Descartesovim djelima. Kad je započeo svoju potragu za stabilnim i sigurnim temeljem znanja i posumnjao u sve u što se može sumnjati – fatalistički sumnjajući da išta može biti siguran temelj spoznaje – Descartes je uočio sljedeće: "Prije no što počnete pregrađivati svoju kuću, nije dovoljno samo rušiti, osigurati građevinski materijal i graditelje (ili i sami postati graditelj) te nacrtati tlocrte; morate i pronaći neko drugo mjesto gdje ćete moći udobno živjeti dok gradnja bude trajala. U skladu s tim… za sebe sam oblikovao privremeni moralni kod." Provizorna moralnost na koju se oslonio Descartes poprimila je oblik skupa pravila ponašanja nalik na slogane. U ovoj knjizi, u kojoj želimo razgraditi pojmovno slabu kuću u kojoj još navodno živi sloboda, na kraju svakog poglavlja također predlažemo provizorno moralno pravilo. Ta pravila ne čine etički kod nego su to orijentacijska pravila koja se može izvesti iz povijesti racionalizma i koja mogu ponuditi "minimalnu osnovu za konzistentno subjektivno stajalište".

Na kraju, da napokon počnemo: dobro poznata izreka, koju se često pripisuje Fredricu Jamesonu, glasi da ljudi danas lakše mogu zamisliti da Zemlju pogodi komet nego radikalnu transformaciju temeljnih (sociopolitičkih, ali i ekonomskih) koordinata naše svakodnevice. Svjesni smo toga da vjerujemo da će transformaciju potaknuti prije neki komet iz svemira, dakle izvana, nego nešto što bi se dogodilo iznutra. No, kao što se može izvesti iz spomenute izreke, djelujemo kao da ne znamo da to znamo: to jest, i dalje djelujemo kao da se nadamo da će se svijet promijeniti iznutra. U ovoj knjizi želimo istaknuti ključni aspekt povijesti racionalizma koji je omogućio usvajanje znanja o kojemu nismo svjesni da ga imamo. Ukratko, pokušavamo zamisliti upravo taj komet koji bi mogao razoriti zemlju, ali ne zamišljamo da će doći iz svemira u nekom budućem trenutku nego ga poimamo kao događaj koji se, iako nepriznat, već dogodio. Takvom inverzijom mogli bismo uspjeti zamisliti ne samo druge oblike transformacije nego i drugi oblik slobode. No da bismo to učinili, prvo moramo ukinuti slobodu i prihvatiti katastrofu, nesreću i apokalipsu. U ovom uvodu pokušali smo pokazati ono što je Hegel često isticao u svojim predgovorima, naime to da su predgovori posve beskorisni u filozofskim djelima, ali je apsolutno nužno pokazati i razumjeti njegovu beskorisnost da bismo mogli prijeći na samo djelo. Kako bih usmjerio čitatelja, predlažem samo ovo: očekujte najgore!

Prijevod: Goran Vujasinović

BASTERRA, GABRIELA

Zavođenje sudbinom: tragička subjektivnost, etika i politika

BASTERRA, GABRIELA

Zavođenje sudbinom: tragička subjektivnost, etika i politika

(Izvornik: Gabriella Basterra, *Seduction of Fate: Tragic subjectivity, Ethics and Politics*, Palgrave, 2004)

Uvod: kreativnost koja poriče samu sebe

U današnjem svijetu često pribjegavamo tragičnom modusu uređivanja iskustva kako bismo traumatičnim događajima dali uzvišen smisao. Kad pojedini događaj (genocid, teroristički napad) tumačimo kao tragičan, u biti ga opravdavamo pozivajući se na transcendentno djelovanje. Izvlačeći taj traumatski proboj u naš život iz njegova povijesnog konteksta, objavljujući da nam je neumoljivo nametnut, mi u biti prikrivamo svoje vlastito sudjelovanje u procesima donošenja odluka koje su dovele do toliko mnogo patnje, kao i do naše odgovornosti za njihov ishod.

U ovoj knjizi argumentiramo da je tragično tumačenje iskustva i dalje na djelu unatoč katastrofalnim posljedicama koje ono povlači, a to je zato što ono ne samo da tvori modus stvaranja smisla koji možemo prihvatiti ili odbaciti, nego i oblikuje naš subjektivitet.

Od osvita modernosti, kao ključnog dijela prosvjetiteljskog prikaza zapadne kulture, razum i umjetničko stvaranje dijele emancipacijsku zadaću oslobađanja pojedinaca od otuđujuće sudbine. Samo oslobođenjem od otuđenosti od svakog bitnog oblika moći, bilo monarhijske, vjerske ili utemeljene na običajima i tradiciji, ljudi su mogli preuzeti pojedinačnu i kolektivnu odgovornost za povijest, ili se barem tako činilo. No ipak, ako se osvrnemo na ono što upravo moderno izmišljanje tradicije otkriva kao prvo fikcionalno djelo, grčku tragediju, vidimo da zapadno sebstvo kao svoju prvu autoreprezentaciju paradoksalno uzima poricanje ljudske sposobnosti za djelovanje i odlučivanje. Kada tragički protagonist djeluje, njegovo djelovanje uspijeva tek privremeno odgoditi ispunjenje sudbine. Premda tragički junaci poput Agamemnona ili Eteokla djeluju, njihove odluke i činovi vraćaju im se sa smrtonosnim posljedicama. Njihovo djelovanje u biti uzurpira i preokreće neumoljiva sila, sudbina, koja im donosi smrt.

Upravo u trenutku kad se pojavilo kao pojam, autonomno djelovanje reducirano je na prolazan izazov moći sudbine, na kratkotrajan otpor koji samo ojačava kôb. S obzirom na to poricanje ljudskog djelovanja, zašto se tragediju smatra rođenjem djelovanja i racionalnosti? Zašto bismo i dalje trebali oblikovati svoj identitet prema modelu u kojemu sudbina uzurpira ljudsko djelovanje i navodi likove na smrt, očito poričući mo-

gućnost autonomije, taj važan izum modernosti? Ovdje propitujem zanimanje modernosti za pronalaženje izvora emancipacijske političke inicijative upravo u tragičnom sklopu u kojemu se odlučivanje i djelovanje radikalno poriču. No, ne zanima me toliko što moderni filozofi imaju reći o tragediji (to jest, o teoriji tragedije). Umjesto toga, istražujem ono što vidim kao tragičke temelje njihovih opisa modernog subjektiviteta i ispitujem povezanosti između dva takva naizgled nepomirljiva pojma kao što su moderni autonomni subjekt i determinizam sudbine kojoj se tragični subjekti pokoravaju.

U *Zavođenjima sudbine* na početku izlažem dva povezana argumenta. Prvo, iako emancipacijski projekt modernosti pretpostavlja sposobnost sebstva da donosi racionalne odluke te stoga očekuje individualnu i kolektivnu odgovornost za povijest, moderno sebstvo tvori se pokoravajući se nesmiljenim silama koje djeluju poput tragičke sudbine. Taj moderan i suvremen sklop autoidentiteta nazivam *tragičkim subjektivitetom*. Iako bi se moglo činiti da bi odbacivanje vjere u Boga trebalo eliminirati potrebu za svakim izvorom transcendencije koji nam daje identitet, tvrdim da zapravo sekularni moderni subjekt prihvaća tragičku sudbinu kako bi postao nerazumljiv. Subjekt stječe položaj u društvenom poretku preuzimajući krivnju u okviru sudbine. No budući da u moderno doba tragička sudbina više ne vrijedi, subjekt je zamjenjuje esencijalizirajućim konstruktima poput prava, moći, povijesti ili države. Odatle i paradoksalna činjenica da se subjektivno djelovanje koje omogućuje demokratsku politiku temelji na determinističkom osjećaju.

Moje drugo polazište jest da tragička sudbina ili *objektivna nužnost* izvodi svoj dojam neizbježnosti iz napetosti između esencijalnosti i artificijelnosti koja je strukturira. Prepoznati tu napetost teže je nego jednostavno demaskirati esencijalizirajući proces, jer upravo ta napetost tvori nas same. Ako se čini da je tragička sudbina neizbježan izvor kontrole, držim da je to zato što smo izbrisali tragove našeg sudjelovanja u njegovoj gradnji. Stoga se čini da imaginacija istodobno omogućuje i sputava djelovanje tako što stvara destruktivne izume, kao što je tragička sudbina, izume koji usprkos tome što su i sami stvoreni, radikalno proturječe ljudskoj sposobnosti za djelovanje i stvaranje. To brisanje našeg stvaralačkog djelovanja događa se i u svim drugim navodno bitnim izvorima kontrole. Ono zapravo jamči djelotvornost esencijaliziranih lokacija autoriteta koje nas stvaraju kao subjekte, i za čiju prisilnu prirodu moramo ostati slijepi. Što je moć koja nas pokorava nevidljivija i djelotvornija, to je naše sudjelovanje u njoj aktivnije.

Dakle, što bismo dobili kad bismo postali svjesni svojega sudjelovanja u silama koje nas pokoravaju, stvaraju nas kao subjekte? Doista, pretpostavljajući da je objektivna nužnost ljudska izmišljotina, da nije nužna nego kontingentna, čini se da bismo neutralizirali neizbježnost i obnovili ljudsku moć djelovanja. Ako je objektivna nužnost fikcija, moglo bi se zaključiti da izvor odlučivanja i inicijative prelazi s neizbježne sudbine u ljudske ruke. No ipak, to priznavanje kontingentnosti postavlja beskrajnu odgovornost na pleća ljudskog sebstva, koje postaje odgovorno drugima. Sebstvo više ne može svoje djelovanje pripisivati vanjskom izvoru kontrole i prikazivati sebe kao žrtvu. No naše osvješćivanje kontingentne prirode sudbine neće nas nužno osloboditi od snažnog stiska kojim nas ona sputava. Premda izvori moći koji sliče sudbini možda i jesu izmišljotina, ta izmišljotina tvori nas kakvi jesmo.

Taj heteronomni odnos s nužnom fikcijom moći vrlo je plodan jer stvara autonomiju i moć djelovanja. No iako taj tragički model stvara ljudske agense društvene i političke emancipacije, on se temelji na izbjegavanju odgovornosti te stoga onemogućuje etičke odnose za stvarne ljude. Stoga je moj cilj istražiti bi li nam spoznaja da je objektivna nužnost rekonstruirana mogla pomoći da ponovno preuzmemo pojedinačnu odgovornost, te kako bi priznavanje naše političke moći djelovanja moglo obnoviti proces demokratizacije. Svijest o našem vlastitom prilogu političkom odlučivanju i djelovanju doista bi mogla oživiti uvijek prisutan proces revidiranja, osmišljavanja i implementacije političkih inicijativa utemeljenih na univerzalnosti (koliko god njihove posljedice bile problematične, ili upravo zato što su problematične).

No premda je to ključno, ipak nije dovoljno. Jer, kako može odgovornost sebstva – njegova obveza da odgovara – koegzistirati sa subjektivnom moći djelovanja koju pretpostavlja poredak političke racionalnosti, koju omogućuje upravo premještanje odgovornosti na vanjski izvor prisile? Nadilazeći poštovanje društvenih pravila, pozvani smo djelovati u skladu s individualnom odgovornošću koju nam nameće zahtjev živoga drugo-

ga. Taj zahtjev nalazim ponajprije kod Levinasa, u dijalogu s Kantovim moralnim zakonom. Samo pokušavajući djelovati u skladu s tim zahtjevom i ispunjavajući tu beskrajnu dužnost možemo stvoriti prostor za političke odluke koje nadilaze institucije i pravila, prostor za političku invenciju. S toga gledišta, ostati vjeran "iskustvu bezuvjetnoga u posve uvjetovanom univerzumu" prvi je korak prema "nadilaženju političkoga unutar političkoga". Sama mogućnost političke kreacije ovisi o napetosti između djelovanja u skladu s nečijom političkom odgovornošću i osjećaja neizbježne kontroliranosti.

Veza između tragedije, subjektiviteta i politike utemeljene na subjektu može se pratiti sve do grčkog *polisa*, gdje je isti val kreativnosti izumio tragediju, stvorio pravo i demokraciju, uspostavio racionalnu filozofiju i predstavio samodostatnog čovjeka. Sudovi, natjecanja *trageda* i sportaša, te tri društvene institucije polisa – prema Walteru Benjaminu, sve tri bile su poprište borbe i pomirenja. Nadalje, Martha Nussbaum tvrdi da su dijalektički, debatni i sporni aspekti javne rasprave koja se izvodi u tragediji sukladni političkom diskursu Atene. Taj kontinuitet potkrepljuje činjenica da je kod Platona odbacivanje tragedije povezano sa šibanjem atenske demokracije. Dok je tragička drama neodvojiva od javnih političkih rasprava, politika se oslanja na tragična istraživanja različitih izvora moći, njezinih dvosmislenih susreta s ljudskom samodostatnošću i nastajuće mogućnosti ljudskog djelovanja. Na primjer, ako pomislimo na to kako Sofoklova *Antigona* prikazuje Kreonta, kvintesencijalnog pravnog i političkog vladara, kako se koleba između toga da djeluje, objavljuje zakone i nadzor nad svojim djelovanjem pripiše bogovima, moći ćemo početi razlikovati u kojoj mjeri je tragedija zacijelo bila laboratorij za eksperimentiranje s nastajućim pravnim i političkim pojmovima kao što su autonomija, racionalnost i pravo. Na pozornici su se vrijednosti grada istodobno uvježbavale i revidirale, bez pritiska da se mora ponuditi rješenje ili zaključak.

Izvodeći slijepe ulice subjektivnog djelovanja, političkog odlučivanja i odgovornosti, tragedija ima potencijal otvoriti moguće prostore za djelovanje. Taj kreativni potencijal u velikoj mjeri proizlazi iz činjenice da je tragedija prije svega invencija. Omogućuje ju činjenica da umjetnički okvir unutar kojega tragedija izvodi etičke i političke napetosti otvoreno objavljuje svoju fikcionalnost. Kao umjetničko djelo, tragedija razotkriva mehanizam ljudske imaginacije čak i kada ta imaginacija poriče samu sebe, stvarajući uvjerljivu fikciju kao što je tragična kôb. Dok, s jedne strane, tragedija anticipira određenja modernog subjektiviteta uvježbavajući podjelu sebstva i suradnju s nužnošću, kao i potvrđujući superiornu uzročnost po cijeni smrti pojedinca, s druge strane, kao umjetničko djelo, ona razotkriva fikcionalnu prirodu nužnih ograničenja subjektiviteta. No, važno je imati na umu da ono dano i ono fikcionalno često supostoje u nerazmrsivoj napetosti, kao što je slučaj u strukturi tragične sudbine. Moramo biti svjesni i da pojmovi kao što su *objektivna nužnost*, tragična sudbina ili kôb, kao i *tragični subjektivitet* ili *moderni subjekt*, imaju paradoksalan status *nužnih fikcija*.

Budući da umjetnički okvir tragedije prikazuje djelovanje ljudske imaginacije, on naznačuje ključna filozofska pitanja koja se tiču prirode djelovanja i kreativnosti. Bi li se shvaćanje da su konstitutivni pojmovi koji su naizgled esencijalni – poput sudbine, zakona ili subjekta – zapravo konstruirani, pokazalo na bilo koji način oslobađajućim? Što se krije iza stvaranja i mistifikacije izvora autoriteta kao tragičke sudbine? Što poetsko stvaranje doprinosi našem odnosu prema drugim esencijaliziranim artefaktima (određenim institucijama, bogovima), posebice onima koji su, poput modernog subjekta, istodobno stvoreni i nužni? Koje spoznaje može umjetnost, djelujući kao samosvjestan repozitorij koji su načinili ljudi, pružiti ljudskoj moći djelovanja, kao i našim odnosima s drugim ljudima, odnosima koje stvaramo, ali nisu fikcionalni?

Nužna sudbina

Tragični subjektivitet pojavljuje se u napetosti s esencijaliziranom sintezom moći. Bilo da ga nazivamo sudbinom, kôbi ili objektivnom nužnošću, konstrukt koji tvori pokretačku silu tragedije obuhvaća suparničke izvore moći odgovorne za unutarnje napukline koji osiguravaju njegov autoritet. U prvom poglavlju istražujem proces stvaranja ideje sudbine i tragički svjetonazor u grčkoj klasičnoj drami, ponajprije se oslanjajući na Eshilova *Agamemnona* i *Sedmoricu protiv Tebe*, te na Sofoklovu *Antigonu*. Distancirajući se od tradicionalnog tumačenja koje vidi tragediju kao obnavljanje početnog po-

retka, tvrdim da kompleksnost tragične sudbine i napetosti koje ju strukturiraju proturječe svakom jednostavnom shvaćanju da je riječ o obnavljanju poretka.

No ako sudbina nije nepogrešiva, kako trebamo razumjeti suradnju likova s objektivnom nužnošću? Ako protagonisti tragedija surađuju u vlastitoj smrti, tvrdim da to čine kako bi prikrili činjenicu da su krivi upravo bogovi. Drugim riječima, teologija tragedije je pokušaj maskiranja transcendentnog izvora krivnje, izvora koji možemo nazvati i Ocem, Prošlošću, Objektivnom Nužnošću ili Zakonom. (Riječju *bogovi* ili *Bog* služim se u tom širokom smislu transcendentnog izvora autoriteta.) Temeljeći se na premještanju krivnje s bogova na ljudsko sebstvo, viktimizacija u tragediji stoga mora prikrivati taj obrat odgovornosti tako što uvodi nevinog protagonista koji surađuje u tom obratnom iskupljenju. On dobrovoljno preuzima krivnju za koju nije odgovoran kako ne bi morao priznati pogrešivost bogova. Budući da bi priznavanje božanske krivnje dovelo do kaosa, protagonist vlastitom smrću sprečava urušavanje tragičkog univerzuma o kojemu ovisi njegova vlastita razumljivost. Ako tragični subjekt namjerno ne vidi prijenos krivnje bogova na sebe, to je kako bi očuvao integritet poretka tragedije koji mu pruža identitet.

Što je supstancija te transcendentne prvotne krivnje? Ništa. Božanska krivnja zadržava svoju moć upravo svojom nesupstancijalnošću, prazninom koju prikriva uvjerljivim obećanjem sadržaja (što se naznačuje u pitanju "što su bogovi učinili?"). Transcendentno skrnavljenje je funkcija koja strukturira tragički sustav razumljivosti upravo svojom prazninom, činjenicom da nema sadržaj. U osnovi, suradnja tragičkih subjekata sa sudbinom može se objasniti kao njihov pokušaj da budu slijepi za ono što nazivam *drugom stranom* kôbi. Izbjegavaju vidjeti da je upravo objektivna nužnost koja ih konstituira kao tragičke subjekte putem prijenosa krivnje – prazna struktura.

Ako se shvati iz perspektive očuvanja integriteta tragičkog svijeta koji omogućuje da subjekti budu razumljivi, tragička smrt više se ne doima tako visokom cijenom, jer se njome izbjegava nešto strašnije. Uviđanje praznine objektivne nužnosti poništilo bi likove kao tragičke subjekte, potisnulo osjećaj uzvišenosti i od likova zahtijevalo radikalniju predanost djelovanju na koje su se odlučili. Gurnulo bi ih u bezdan nerazumljivosti koji se doima gorim od tragičnoga.

Privlačnost tragičke krivnje

Trebamo li, dakle, zaključiti da tragički likovi žude za smrću? Nadahnuta Lacanovom analizom tragedije u *Seminarima VII, VIII* i *XI*, u drugom poglavlju čitam tragičku suradnju s objektivnom nužnošću kao pokušaj subjekta da ispuni nespoznatljivu žudnju Drugoga, društvenog simboličkog poretka. U čitanju Racineove *Fedre* izlažem da prihvaćanje tragičke smrti predstavlja konačno prihvaćanje konstituiranja sebstva kao subjekta (subjektivaciju koju Edip i Antigona, zbog svojega iznimnog odnosa prema smrti, na kraju odbijaju). Tako tragedija otkriva heteronomno određenje subjektiviteta koji na smrti utemeljeni moderni subjekt ponavlja.

No ipak, koliko god da je strašna i uvjerljiva, tragička smrt nije junačka nego je izbjegavanje, bijeg. Bijeg od čega? Što bi moglo biti tako užasno da radije postajemo tragičke žrtve? Možda naše činove legitimira djelovanje izvan društvenih uloga. Možda je to činjenica da se usuđujemo odlučiti što je naša dužnost, dati joj supstancijalni sadržaj te djelovati u skladu s njim bez ikakve vanjske potvrde ili podrške. Možda je to preuzimanje rizika djelovanja bez duga prema sudbini, bez skloništa koje pruža okvir krivnje u kojemu imamo svoje mjesto, onkraj sigurnog područja institucija i zakona. Kad smo suočeni s tom beskonačnom odgovornošću koja nas poništava kao razumljive subjekte, tragička smrt koja potvrđuje naš položaj u simboličkom poretku dokazi kao olakšanje.

No kako se tragička sublimacija ostvaruje u praksi? Kako tragička umjetnost uspijeva naturalizirati tragičku strukturu interpretacije stvarnosti? U drugom dijelu prvog poglavlja istražujem tragički zaplet opisan u Aristotelovoj *Poetici* kao mehanizam tragičkog stvaranja smisla i reprezentacije općenito, pokušavajući objasniti njegov uspjeh. Postavlja se pitanje, s obzirom na relevantnost tragičke uzročnosti kao načina tumačenja ljudskog djelovanja u sadašnjosti, kako tragička autoreprezentacija uspijeva preživjeti modernu prevlast razuma. Jedan od argumenata u ovoj knjizi jest da se moderni razum i samosvijest temelje upravo na njoj. Budući da moderni subjektivitet slijedi tragičke modele, istraživanje slabosti tragičkog zapleta kao generatora smisla može otkriti ranjivost razuma i njegovih načina zahvaćanja stvarnosti. Tako ispitujem tragički zaplet u odnosu prema Kantovim antinomijama čistoga uma, koje se poja-

vljuju u trenutku kad sinteza fenomena koje je ostvarila imaginacija više ne uspijeva. Govoreći pojednostavljeno, teorijski razum ne uspijeva ponuditi uvid u moralni zakon koji konstituira praktičan um ili etiku, jer je moralni zakon prema Kantu nespoznatljiv. Etička obveza koja izmiče razumu, beskonačna odgovornost koja se ne može zahvatiti kao objekt znanja, upravo je ona forma od koje tragička smrt omogućuje bijeg.

Tragički moderni subjektivitet

To tragičko izbjegavanje odgovornosti i dalje utječe na moderne i suvremene subjektivitete. Bilo da ju se opisuje u okviru konstitutivne podjele u Hegelovoj nesretnoj svijesti, Kantove podjele na čisti i praktični um, Nietzscheove savjesti, Freudove razlike između Ja i nad-Ja i njegova opisa melankoličnog samoosuđivanja ili Althusserove ideološke interpelacije kao izvornog preuzimanja krivnje, subjektivacija pretpostavlja postojanje transcendentne sile drugosti (moći, zakona, države) koja proizvodi izmješteni i sputani identitet, samosvjesni moderni subjekt. Premda većina modernih filozofa nudi teoriju tragedije (koja je glavno žarište istraživanja tragedije i modernosti), izvođenje tragičkoga ne vidim tu, nego u njihovim opisima procesa kojima subjekt stječe identitet. Samosvjesni subjekt mora internalizirati autoritet, postati slijep za uvjete svojega nastanka, prihvatiti dvostruko uvjetovanu moć djelovanja, odreći se odgovornosti paradoksalno preuzimajući krivnju te donositi ograničene odluke pod prividom slobodnog izbora. Slijedeći gramatiku sudbine, premještanje krivnje s izvora autoriteta na subjekt ovisi o prikrivanju izvora oskvrnuća kako bi ga pojedinac mogao vidjeti samo kao ono što pruža društvene identitete i građanske slobode. U tragičkom stilu, postajemo slijepi za izvornu krivnju koja dolazi od oca ili zakona tako što je preuzimamo na vlastita pleća, radije nego da je spoznamo. Tako se čuva društveni simbolički poredak koji čini subjekta razumljivim. Postoji izravna korelacija između postajanja subjektom, preuzimanja krivnje i prikazivanja sebe kao žrtve. Stoga je krivnja posljednje čega bi se tragički subjekti (i klasični i moderni) bili spremni odreći.

Taj samoprikaz kao žrtava omogućuje nam, (tragičkim) modernim subjektima, da prizivamo neizbježnu sudbinu kao alibi – "djelovao sam pod utjecajem sudbine", "postupao sam prema zakonu (ili provodio ga)", "učinio sam to po dužnosti, koliko god mi je to bilo teško" – i tako se odreći odgovornosti za svoja djela. Biti odgovoran za svoja djela implicira biti odgovoran prije nekoga drugoga, a ako poričemo svoju odgovornost, poričemo i odgovornost prema drugima. Za razliku od krivnje, koja potvrđuje sebičnu istost sebstva, odgovornost izlaže sebstvo drugima, *djeluje za* druge. Kad preuzmemo krivnju i prikažemo se kao žrtve, postajemo slijepi za stvarne ljude na koje naša djela utječu. Etička posljedica je brisanje patnje nanesene stvarnim ljudima s kojima tragičko sebstvo ne stupa ni u kakav odnos.

No, što je možda i važnije od odbijanja odgovornosti, tragički samoprikaz odgovara neodoljivoj težnji prema razumljivosti. Sebstvo želi društveni simbolički poredak koji ga proizvodi kao subjekt zaštititi od potencijalnog remećenja stvarnih ljudi. Dok apstraktna drugost sudbine, zakona ili oca oblikuje sebstvo kao razumljiv subjekt, stvarni ljudi svojom prisutnošću i potrebama dovode u pitanje središnje mjesto sebstva. Paradoksalno, spremnost da se prikaže sebe kao neumoljivo kontroliranog – kao žrtvu – unatoč obesnaženju koje to povlači, odaje strah od napuštanja sebe, nagon da se očuva prevlast istosti koju može poremetiti samo stvarna osoba. Ta poremetnja mogla bi probiti autonomiju sebstva i gurnuti ga u prazninu koja je teže podnošljiva od tragičke. Ona bi izložila sebstvo strašnoj *drugoj strani* sudbine i zakona koju uzvišeni tragički osjećaj teži prikriti. To je paradoks heteronomije u službi očuvanja autonomije.

Pitam se je li tada moguće razbiti model autoviktimizacije i obnoviti mogućnost djelovanja? Dok god djelovanje ovisi o fikciji modernog subjekta, čini se da je odgovor negativan. S obzirom na svoju povezanost s autonomnim sebstvom, koje je i sâmo heteronomna konstrukcija, moramo pretpostaviti da ljudska sposobnost djelovanja postoji samo kada je se poriče, kad je u neposrednoj opasnosti, suočena s ograničenjima. Samo ta ograničena ideja djelovanja pruža temelj za prihvatljivu autoreprezentaciju kao agensa koji ostavlja osjećaj autonomije netaknutim.

Koliko god bio problematičan, taj *autonomni* subjekt, koji se zasniva na preuzimanju krivnje i sebe prikazuje kao žrtvu, temelj je demokratske politike jer je on lokus racionalnih načela univerzalnosti i jednakosti. Dakle, sama egalitarna načela koja su temelj demokraci-

je i omogućuju ustav, vladavinu prava i sudove za ljudska prava, mogu paradoksalno rezultirati nemogućnošću da segnemo prema drugima, ako ne i njihovim potlačivanjem. No to ne implicira da se trebamo odreći subjektiviteta jer je on nužna kreacija koja tvori ono što jesmo. Čak i ako pretpostavimo da bismo ga se mogli odreći, time bismo izgubili i moć djelovanja (koliko god bila nestabilna), mogućnost političke borbe i vladavinu prava (koliko god bila nesavršena), kao i sav rad koji univerzalije obavljaju u naše ime. Prije svega bismo se odrekli ustavnih odrednica koje jamče tjelesnu nepovredivost drugoga, kao i mene samoga. Odričući se subjektiviteta odustali bismo od samih sebe, to jest od samog položaja s kojega se to odricanje obavlja.

To premještanje odgovornosti obilježje je tragičke svijesti o nadzoru neumoljivom silom, s kojom koegzistira. Tako tragedija izvodi međuigru između dviju naizgled suprotnih napetosti, jedne koja pretvara likove koji nemaju sposobnost djelovanja u žrtve (kada činove likova prisvaja sudbina) i jedne u kojoj potencijalno djelujući i odgovorni likovi odbacuju moć djelovanja i odgovornost (projicirajući narativ prošlosti na sadašnje vrijeme drame). Istodobno prikazujući moć sudbine i pokazujući da je ona ljudska fabrikacija, drama preobličava ljudske odnose prema drugosti, odmičući se od viktimizacije od strane transcendentnog Drugog i ističući odgovornost sebstva za stvarne ljude. S toga gledišta, likovi se više ne doimaju kao žrtve sudbine.

Čini se da bi spoznaja da je sudbina kontingentna potkopala iluziju vanjske kontrole, premjestivši inicijativu i odgovornost u ljudske ruke: sebstvo je sada odgovorno stvarnim ljudima. No premda to potencijalno oslobođenje potvrđuje sposobnost ljudskog djelovanja protiv kontrole sudbine, ono je uvjetovano svojom interakcijom s pobjedom sudbine. Stoga tragedija istodobno sprečava i omogućuje djelovanje putem međuigre između nužne i fikcionalne sudbine. Koegzistencija fikcionalnosti sudbine i pobjede sudbine naznačuje da koliko god ljudsko djelovanje bilo odgovorno i dobronamjerno (fikcionalna sudbina), djelovanje je krhko i potencijalno destruktivno (pobjeda sudbine).

Drugim riječima, svijest o našoj ulozi u kreiranju sudbine ne poništava moć sudbine, kao što bi se možda očekivalo. Ukidanje objektivne nužnosti bilo bi samo naličje – a time i komplement – njezina potvrđivanja. Trenuci pobjede sudbine i njezine fikcionalnosti, koji simetrično sprečavaju i zahtijevaju djelovanje, nerazmrsivo su isprepleteni. Ta međuigra između esencijalne i konstruirane sudbine stoga govori o ranjivosti djelovanja, djelovanja koje moramo poduzeti usprkos njegovoj tendenciji prema propasti.

U okvirima subjektiviteta, spoznaja da subjekt nije nužan nego kontingentan znači da je subjekt shvaćen kao beskonačno odgovoran agens, kojeg se poziva da se izlaže opasnostima, poput opasnosti odlučivanja kako da reagira na druge, u odnosu koji je asimetričan i nije recipročan (Levinas), usuđujući se postaviti svoju dužnost izvan svake legitimizirajuće paradigme (Lacan), djelujući u odsutnosti svake vanjske podrške, radikalno se izlažući. Iz tog novog čitanja tragedije politika može naučiti kako da se posveti situacijama koje nadilaze sublimaciju (tragičku i drugu). U tom smislu, djelovati politički značilo bi preuzeti odgovornost za odluke i radnje čiji neuspjeh se više ne može pripisati transcendentnom izvoru kontrole, pa čak ni poštovanju pravila. Politička emancipacija zahtijeva odolijevanje privlačnosti tragičkog uzvišenog dojma.

Tragička autonomija susreće etičku heteronomiju

Vidjeli smo različite moduse razumljivosti na djelu: tragički subjektivitet koji je pretpostavka racionalnog političkog poretka i beskrajnu odgovornost koju sebstvu nameće etički zahtjev koji prethodi svakoj subjektivaciji. Prije i onkraj identiteta koji sebstvu pruža regulirano društvo, poredak poslušnosti koji dolazi od drugoga pretvara ga u beskrajno odgovoran subjekt. Bilo da taj etički zahtjev postavlja moralni zakon (Kant), lice drugoga (Levinas) ili vjernost svojoj žudnji (Lacan), on obvezuje sebstvo da djeluje na načine koji su izvan društvene legitimacije i podrške. Ti odvojeni modusi razumljivosti pretpostavljaju dvije različite forme heteronomije (ili obveze drugome) koje privremeno nazivam *tragičkim* i *etičkim.*

U petom poglavlju dajem početni razgovor između *tragičke* heteronomije koja je pretpostavka autonomije i *etičke* heteronomije koja se izbjegava tragičkom smrću. Tu strukruru etičkog zahtjeva i odgovora pratim kod Levinasa, u razgovoru s Kantovom teorijom morala. Prema tim prikazima, subjekt se konstituira naredbom koja dolazi odnekud, odlukom koju je donio drugi, koje-

ga sebstvo nalazi u sebi samo u mjeri u kojoj reagira na njega. Znači li to da smo u potpunosti odgovorni za odlučivanje, premda odluka ne ovisi samo o nama?

Taj heteronomno konstituirani subjekt postaje autonoman i slobodan vjerujući da je on sâm autor onoga što je dobio. No, Kantov i Levinasov prikaz razlikuju se po položaju koji pripisuju načelu autonomije. Budući da je autonomija temelj Kantove teorije morala, slobodnim subjektom postaje se žudeći za zakonom, kako bi se volja podudarala s dužnošću. Dok Kantov samosvjesni, racionalni subjekt preoblikuje obvezu koja ga konstituira kao samodanost, kao odluku koju je sebstvo slobodno donijelo, Levinasov osjetljivi subjekt traumatiziran je i opsjednut svojom beskrajnom odgovornošću za drugoga, do te mjere da sebe zamjenjuje drugim. Dajući prednost heteronomiji nad autonomijom, Levinas ističe konstitutivnu strukturu heteronomne obveze koja prožima Kantovu filozofiju morala, ali koju Kant ostavlja po strani, u korist autonomije.

Tragička heteronomija sastoji se u tome da se umire kao žrtva strašne sudbine s kojom se surađuje kako bi se postalo subjektom. Ako tragička smrt, kao što ovdje tvrdim, konstituira izbjegavanje *etičke* heteronomije, kakav je točno odnos između tih dviju heteronomija? Budući da se obje pozivaju na *izvana* nametnutu obvezu, ne bi li se u nekoj točki mogle susresti? Po čemu bi se etički zahtjev u konačnici razlikovao od heteronomije koju nameće sam tragički subjektivitet koji ona dovodi u pitanje, remeti i nadmašuje? Kako treba shvatiti moju tvrdnju da je konačan cilj tragičke heteronomije uspostavljanje autonomije? Smatram da se obje heteronomije odnose na isto iskustvo, iz različitih perspektiva. Tragička heteronomija konstituira percepciju, iz ograničene perspektive autonomije i znanja (to jest, iz perspektive samosvjesnog racionalnog subjekta) o etičkom iskustvu koje se pojavljuje izvan vremena i izmiče razumijevanju. Prema Levinasu, svijest se rađa prisutnošću trećega između moje odgovornosti za tebe. Ulazak trećega je "rođenje pitanja" o svijesti i politici.

Čini se da problemi nastaju upravo u odnosu prema životu u zajednici i politici. Kako može radikalna odgovornost koju uspostavlja zahtjev koegzistirati sa društvenim pravilima koja omogućuju politički život, a čije oslanjanje na autonomni subjekt može dovesti do izbjegavanja odgovornosti do te mjere da se tlači druge ljude? Je li moguće poštovati društveni ugovor a da se ne izda beskrajna odgovornost koju nameće zahtjev? Drugim riječima, kakav je odnos između Levinasove etike, koja je asimetrična, i suvremenosti i univerzalnosti koje su pretpostavke institucije pravde i političkog života?

Tragički i *etički* subjekt sreću se upravo u političkom prostoru. Heteronomiju se mora naglasiti upravo zato da bi se politika mogla uspostaviti na temelju autonomije. Za razliku od *etičke* heteronomije, autonomija nije primordijalno iskustvo. Postajući manifestna u dimenziji razuma, a ne etičke odgovornosti, autonomija se sastoji od iluzije o donošenju odluke koju je drugi donio u meni. Samosvijest konstruira zahtjev drugoga kao samonametnut. Budući da je autonomija temelj moderne liberalne politike, politika je neodvojiva od prvotno *etičke* heteronomije na kojoj počiva. A budući da je treći već prisutan u zahtjevu, moja politička odgovornost uvijek je već nametnuta (primordijalno i anarhično) kao odgovornost za drugoga. U tom smislu odnos između etike i politike uvijek se već događa unutar subjekta, unutar mene.

Već tvoreći subjektivitet, napetost između heteronomije i autonomije, između etike i politike, utječe na politički prostor. Dok kao subjekt, podanik države, moram slijediti pravila zajednice koja diktiraju i legitimiziraju moje djelovanje, reagirajući na zahtjev drugoga (koji uključuje i zahtjev trećega) moram nadići ta pravila i djelovati po dužnosti koju postavljam bez ikakva vanjskog priznanja ili potvrde. U tom smislu je reagiranje na zahtjev drugoga nemoguće, i moja odgovornost se povećava što više djelujem u skladu s njom. Sagledano iz perspektive političkog prostora stvorenog pokušajem sebstva da odgovori na taj zahtjev, ono što se na razne načine teoretiziralo kao udaljenost ili jaz između etike i politike, s mojega gledišta čini napetost unutar političkoga.

Sada se možemo odmaknuti od podjele na etiku i politiku i energiju posvetiti gradnji političkog prostora koji je oblikovan etičkim zahtjevom. Djelovati politički u tom smislu značilo bi donositi neizvjesnu odluku i izvoditi neizvjestan čin s punom sviješću o njihovoj kontingentnosti. To bi značilo davati supstancijalan sadržaj mojoj dužnosti u svakom pojedinom kontekstu, bez ikakva *vanjskog* priznanja i podrške. To bi značilo djelovati kreativno u skladu s tom dužnošću, bez jamstva za uspjeh, gledajući kako moja odgovornost raste što se više ispunjava.

Prijevod: Goran Vujasinović

125

BASTERRA, GABRIELA

Zavođenje sudbinom: tragička subjektivnost, etika i politika

UP&UNDERGROUND

Listopad 2023.

BRONFEN, ELISABETH

Femme fatale – pitanje tragičke žudnje

BRONFEN, ELISABETH

Femme fatale – pitanje tragičke žudnje

Tragedija je slika zle kobi kao što je komedija slika dobre sreće.
— Susanne Langer

Jedna od najstarijih tema tragedije, tvrdi Stanley Cavell u svom čitanju Shakespeareovog *Kralja Leara*, je "da naša djela imaju posljedice koje nadilaze naše najbolje, ili najgore namjere... razlog zašto nas posljedice nesmiljeno progone nije samo to što smo poluslijepi i nesretni nego i to što i dalje činimo ono što je već prouzročilo te posljedice". Ako Cavell time prisilno ponavljanje postavlja u srž tragične teme koja ga zanima, on to čini jer za njega tu nije riječ samo o moralnoj pouci koju bismo trebali naučiti od tragedije nego i o pitanju što bi odlazak s tragičke pozornice mogao značiti. Stoga on tvrdi "nije nam potrebno ponovno rođenje niti spasenje nego hrabrost, ili obična promišljenost dovoljna da otvorimo oči i zastanemo. Da abdiciramo. Ali što nam je potrebno za to? To bi bilo spasenje."

Razlikujući spasenje koje proistječe iz otvaranja očiju i zastajanja od onoga koje proistječe iz ponovnog rođenja, Cavell postavlja dva povezana pitanja. Prvo, što to neprekidno činimo, a podhranjuje tragediju? I drugo, što bi impliciralo zaustavljanje prisile ponavljanja koja je u osnovi tragičke žudnje? Za Cavella se oba pitanja odnose na ljudsku sklonost tome da se ne obraća pozornost na posebnost osobe koja je pred nama jer se to izjednačuje sa zanemarivanjem svoje vlastite posebnosti. "Prepoznati osobu", glasi njegova tvrdnja, "ovisi o tome da dopustimo da ona prepozna nas" u dijaloškoj gesti u kojoj samootkrivanje implicira i samoprepoznavanje. Ako za Cavella tragički čin služi tome da se spriječi da jedna osoba vidi drugu (a time i sebe samu), onda je spoznaja koja se tako otklanja upravo ona koja se odnosi na nečiju ljudskost – u smislu prepoznavanja nečije pogrešivosti i nesavršenstva, što znači – smrtnosti. Jer, ono što se izbjegava, slično situaciji kad trajno održavanje tragičnog neprepoznavanja sprečava osobu da zastane i pogleda svijet pred sobom, jest priznanje vlastite neopozive ograničenosti.

Tako u igru ulazi praznina, u smislu da osoba nikada ne može poznavati drugu nego je samo priznati kao utjelovljenje upravo granice svojega znanja, a time i svojega postojanja, kao oznaku prepreke koja se može svladati samo tako da je se prepozna kao takvu. Istodobno,

(Izvornik: Rita Felski (ur.): *Rethinking tragedy*, John Hopkins University Press, str. 287-302, 2008)

odbijanje da se prizna drugi u dramu uvodi još jedan aspekt smrtnosti. Jer, tragička trupla, čiji nastanak je neizbježan zaključak odbijanja da se zaustavi taj narativ izbjegavanja, samo učvršćuju činjenicu da je ne vidjeti drugoga jednako poricanju njegove ljudskosti. Logika poricanja koja je na djelu može se ovako formulirati: priznavanje vlastite smrtne praznine otklanja se tako što se drugoga pretvara u lik čija je funkcija održavati iluziju samoosnaživanja. No ipak, kako tvrdi Cavell, tragedija ne samo da prikazuje fatalne posljedice odbijanja prepoznavanja drugoga i sebe, nego i postaje mjesto gdje junaci i junakinje – a implicitno i mi kao publika – ne možemo izbjeći te posljedice. Jer ako su mrtva tijela na kraju tragičkog teksta dokaz poricanja ljudskosti drugoga, ona znače i smrt naše sposobnosti da priznajemo, a to znači – i poricanje nas samih.

U tekstu koji slijedi želim razmotriti temu fatalnog pogrešnog prepoznavanja, posljedice koje ono povlači, kao i mogućnost da okončamo prožetost njima, tako što ćemo raspravljati o žanru *film noir* – koji teoretičari tragedije obično ignoriraju. U tome ću slijediti preporuku Rite Felski za ovu knjigu, naime to da se tragediju ne shvati samo u usko definiranom tragičkom žanru nego kao modus, kao senzibilnost, kao strukturu osjećaja.

Kako napominje Vivian Sobchack, "Danas je opće mjesto shvaćati *film noir* u godinama vrhunca njegove proizvodnje kao pesimističan filmski odgovor na promjenjive društvene i ekonomske uvjete u desetljeću nakon drugog svjetskog rata." Doista, junaci *film noira* uvijek iznova nalaze se u situacijama u kojima prodiru u mrak fascinantnog, ali i prijetećeg protusvijeta korupcije, intrige, izdaje i dekadencije, iz kojega mogu pobjeći jedino smrću. No, dojam paranoidnog svijeta koji se prenosi u *film noiru* ne treba shvatiti isključivo kao filmsku preobrazbu političke nestabilnosti poslijeratnog razdoblja, posebno ako uzmemo u obzir transformaciju tog žanra u *neo-noir* 1980-ih godina. Fantazijski scenariji koje *film noir* veliča, sa svojim junacima koji su sudbinski zarobljeni u klaustrofobičnom svijetu i ne mogu ovladati svojom sudbinom, zapravo se mogu razumjeti kao primjer rezonancije koju tragički izričaj i dalje održava, posebice u svijetu popularnog filma. Štoviše, ako poslušamo sugestiju Rite Felski da tragediju ne treba toliko shvatiti kao žanr koliko kao stav koji se odnosi na ograničenja modernih snova o usavršivosti, onda se *femme fatale* može shvatiti kao posebno otporan suvremeni primjer tragične senzibilnosti. Jer, u svijetu *film noira* kao što je *Dvostruka obmana* (1944.), gdje se djela odvijaju "slučajno namjerno", ona funkcionira i kao projekcijsko platno za fantazije o svemoći i kao agens koji, na kraju se suočavajući s posljedicama svojih *noir* djelâ, otkriva krhkost ne samo u smislu krhkosti svake svemoći koju donosi kršenje zakona, nego i krhkosti onoga što znači biti ljudsko biće.

Za mene, problem u istraživanju pitanja tragične senzibilnosti u *Dvostrukoj obmani* Billyja Wildera je način na koji se *femme fatale* pojavljuje kao lik koji izvodi tragičko prihvaćanje kako ga shvaća Stanley Cavell, naime kao "ne provođenje sudbine nego odgovornosti, uključujući i odgovornost za sudbinu". Za lik kao što je Phyllis Dietrichson, to znači ustrajanje na tvrdnji svom ljubavniku da, kad krenu sa svojim transgresivnim djelovanjem, "put vodi samo prema dolje, za oboje". Premda je riječ o tome da se oboje susreću sa svojom sudbinom, njihovo odigravanje kriminalne igre do kraja (ubojstvo muža, prijevara osiguravajućeg društva) na kraju znači priznavanje da su oboje odgovorni za fatalne posljedice do kojih će dovesti njihova transgresija. No kod Wilderove *femme fatale* posebno je značajno da, suprotno ljubavniku kojeg je očarala, ona uvijek odabire destruktivnost i tako privlači pozornost na pitanje neizbježnosti u tragičnom nizu. Budući da je ona radikalno i trajno slobodna odlučiti da ne žrtvuje druge, a tako na kraju i sebe, njezino prizivanje smrti navodi nas da se upitamo zašto bi netko odabrao smrt ako je može izbjeći. Slijedeći Cavellovu sugestiju da "tragedija izrasta iz nesreća koje odlučujemo protumačiti i prihvatiti kao neizbježne", ja se kod *femme fatale* zanimam za dvostruko ulaženje u problematično sučelje između djelovanja i sudbine. Jer iako u klasičnom *film noiru* Phyllis Dietrichson odlučuje protumačiti svoju propast kao nešto neizbježno, ona znakovito otkriva svoju slobodu upravo u svom prihvaćanju neizbježnosti uzročnosti.

Usredotočiti se na *femme fatale*, naravno, znači i u raspravu o tragičnoj senzibilnosti uvesti pitanje rodne razlike, u smislu da, dok žena prihvaća svoju odgovornost, junak kojega ona uključuje u svoj transgresivni zaplet obilježen je posve suprotnim stavom, naime željom da po svaku cijenu otkloni spoznaju o svojoj pogrešivosti. U klasičnom zapletu *film noira* junak posve slučajno sreće neodoljivu *femme fatale* – u *Dvostrukoj obmani* on prolazi pokraj njezine vile i ulazi da pita njezina supruga

hoće li obnoviti policu auto-osiguranja. No, njihov susret slijedi kobnu logiku ljubavi na prvi pogled. Kako uočava Mladen Dolar, ono što se naizgled događa nenamjerno i posve slučajno, prekasno se shvaća kao ostvarenje najdublje žudnje: "čisti slučaj zapravo uopće nije bio slučaj: upad nečeg nepredviđenog pretvorio se u nužnost". Od trenutka kad junak ugleda *femme fatale*, oboje bivaju zahvaćeni u niz događaja koji mogu krenuti samo jednim smjerom. Oboje su tragično određeni narativom sudbine i mogu samo prihvatiti zakon uzročnosti. No ako se kontingentan prijelaz iz slobodnog izbora u neizbježnost izjednači s muškim pogledom koji prisvaja zavodljivo žensko tijelo, ne smijemo previdjeti činjenicu da, kao podnositeljica junakova pogleda, *femme fatale* manipulira ishodom njihova fatalnog susreta. Možda je slučajno što je ona ušla u vidno polje upravo tom konkretnom muškarcu, ali očekivala je da to bude upravo netko poput njega. Ona cijelo vrijeme zna da je fatalna i da stoga može ono što je neizbježno pretvoriti u izvor moći. Štoviše, klasična *femme fatale* ne uživa toliku popularnost samo zato što je seksualno nesputana nego i zato što je otvoreno nezavisna i nesmiljeno ambiciozna, služeći se svojim čarima i inteligencijom kako bi se oslobodila od robovanja u nesretnom braku. Nadalje, iako stječe moć nad junakom *noira* hraneći njegove seksualne fantazije, njezin interes tek je na površini erotske naravi. Ona ostvaruje narcistički užitak primjenom svoje sposobnosti da vara muškarce koji se zaljube u nju, premda bez milosti manipulira njima u svrhu ostvarenja svojih vlastitih ciljeva. Tako se dvoličnost pojavljuje kao njezina ključna vrijednost ne samo zato što je ona spremna dovoditi u zabludu kako bi dobila novac i slobodu koju traži nego i zato što nikome ne odaje svoje prave namjere, pogotovo ne junaku kojega je zaslijepila, čak i ako to ne znači samo njegovu smrt nego i njezinu.

O tragičkoj senzibilnosti može se govoriti u povezanosti s *femme fatale* dijelom i zato što ona neizbježno uviđa da je njezino radikalno inzistiranje na nezavisnosti zabluda koja je trebala ukloniti spoznaju svoje vlastite pogrešivosti. Kako napominje Paula Rabinowitz, "ona je lažna, prevarantica, pa ako i teži za nečim, sve će joj izmicati". I doista, ona postaje u potpunosti tragički lik u trenutku *anagnorisis*, jer tu shvaća da je njezina žudnja za slobodom ostvariva samo u smrti. Istodobno, time što se služi svojim čarima kako bi uvela junaka *noira* sa sunca u mračni svijet transgresija, izdaja, a na kraju i dovela do njegove smrti, ona utjelovljuje i nagon za smrću, premda na ambivalentan način. S jedne strane, o njoj bismo mogli govoriti kao o liku muške fantazije koji artikulira i fasciniranost seksualno agresivnom ženom i tjeskobe u vezi sa ženskom dominacijom. Kako argumentira Joan Copjec, da bi se obranio od opasnosti seksualnosti, junak *noira* ponaša se prema njoj kao prema svom dvojniku, kojemu predaje fatalni užitak koji sam ne može podnijeti. S druge strane, *femme fatale* nije samo simptom junakove erotične ambivalentnosti. Ona održava njegovu zabludjelost, ali i daje glas ženskoj žudnji koja može uključivati i njega kako bi ostvarila svoj cilj, ali i nadilazi područje njegove fantazije. Ustrajući na tome da "put vodi prema dolje, za oboje", ona se kreće prema etičkom činu koji bi trebao radikalno potkopati sljepilo samoočuvanja koje njezin ljubavnik želi po svaku cijenu zadržati.

Slavoj Žižek naznačuje da, zbog te funkcije dvoličnosti u narativima *noira*, *femme fatale* funkcionira kao simptom fatalnog užitka junaka *noira*, tako da se on, ubijajući je – Walter Neff ustrijelit će Phyllis Dietrichson ravno u srce – nada da će se očistiti od žudnje koju je ona nadahnula i od krivnje koju to povlači. No, time junak *noira* ne samo da je ne prepoznaje kao odvojenu od sebe (te joj tako poriče ljudskost) nego i ostaje slijep za skrivenu poruku o krhkosti svojega postojanja koju ona utjelovljuje za njega. Međutim, kao ženski subjekt sam po sebi, *femme fatale* preuzima nagon smrti u "radikalnom, najelementarnijem etičkom stavu beskompromisne ustrajnosti, 'neodustajanja'". Povlačenje junaka *noira* od *femme fatale*, dodaje Žižek, "zapravo je povlačenje od nagona smrti kao radikalno etičkog stava". U potpunosti preuzeti nagon smrti za *femme fatale* znači pokazati da je potraga za novcem i slobodom neizbježno neuspješna, kao i priznavanje da se nikada ne možemo očistiti od posljedica naših djelâ tako što ćemo ih prebaciti na drugoga. Želim reći da se i u svojoj funkciji simptoma unutar muške fantazije i u funkciji subjekta onkraj muške fantazije *femme fatale* pojavljuje kao lik tragičke senzibilnosti. U prvom slučaju, u fantazijskom scenariju junaka poriče joj se ljudskost jer je cilj tog scenarija izbjeći priznavanje smrtnosti i krivnje tako da se smrt prenese isključivo na njezino tijelo. U potonjem slučaju ona je lik koji prihvaća svoju smrt kao logičnu posljedicu svojeg ustrajanja na radikalnoj potrazi za osobnom slobodom – novcem i smrću muža po svaku cijenu. Kao takva, ona

utjelovljuje tragičku senzibilnost kako je vidi Felski, naime suprotno struji američkog optimizma koji pojedince vidi kao gospodare svoje sudbine koji imaju pravo tragati za srećom po svaku cijenu – koju ne moraju platiti.

Dvostruka obmana postala je prototip *film noira*, dijelom i zbog toga što provodi retoričku dvoličnost povezanu s *femme fatale*, predstavljajući Phyllis Dietrichson (Barbara Stanwyck) i kao simptom Waltera Neffa (Fred MacMurray) i kao ženski subjekt koji neće odustati i tako nadilazi narativ fatalnih posljedica njihove uzajamne transgresije. Čujemo samo priznanje koje on povjerava svom nadređenom, Bartonu Keyesu (Edward. G. Robinson) nakon što je ubio partnericu u zločinu; to je samoopravdavajući narativ koji uspostavlja tragički kod neuspjeha. Počinje izjavom: "Ubio sam Dietrichsona. Ubio sam ga radi novca i radi žene. Novac nisam dobio, a nisam dobio ni ženu. Šteta, zar ne", i nastavlja se kao glas pripovjedača kroz film. No ipak, u ključnim trenucima u fatalnoj sekvenci koja završava dvama truplima, Wilder nam nudi i krupne planove Phyllisina lica koje vizualno artikulira drukčiju perspektivu od one njezina *noir*-ljubavnika. Wilder tako u dramu uvodi dodatnu dvoličnost. Potičući Walterov narcizam u svoje vlastite svrhe, Phyllis potkrepljuje njegovo odbijanje da je prepozna. Početna scena zavođenja odigrana je tako da odredi dojam fatalnog pogrešnog prepoznavanja koje je u osnovi cijele tragedije *noira*. Wilder u prvi plan ističe činjenicu da, budući da se jedno prema drugome ponaša kao da je lik u drami koju žive, čak i kad se dva fantazijska scenarija uopće ne podudaraju, nijedan protagonist zapravo nije u prisutnosti onoga drugoga. Kad Walter ulazi kroz njezina ulazna vrata, Phyllis se pojavljuje na vrhu stuba, zaogrnuta samo ručnikom. Erotična razmjena rečenica koja će uslijediti signalizira nam ne samo da je on vidi kao plijen koji će željeti osvojiti, nego i da ona to zna i poslužit će se time što ga je zarobila načinom na koji ga je pogledala ne bi li u njegov romantični scenarij ubacila svoj scenarij smrti. Dok ona silazi stubama, Wilderova kamera zumira na njezina stopala kako bi istaknula narukvicu oko njezina lijevoga gležnja prije nego što joj vidimo cijelo tijelo, koje je sada odjeveno u bijelu haljinu, kako hoda prema njemu i izazovno zakopčava gornji gumb. Na pozornicu su izašli zajedno i jedno će htjeti prevariti drugo jer njihova žudnja uvijek ima različite svrhe. Kako će joj Walter Neff objasniti u njihovu konačnom sukobu: "Razgovarali smo o auto-osiguranju, ali ti si mislila na ubojstvo, a ja na onu nanogvicu."

Fokusirajući se na Phyllisinu nanogvicu, kamera priziva kôd fetišizma i time nudi sliku tog dijela tijela kao prijelaz s pogleda na njezino polugolo tijelo na prizor potpuno odjevene žene u kojemu Walter može vizualno uživati bez stubišta između njih. Ta vizualna fragmentacija u prvi plan ističe junakovo svojevoljno sljepilo. Kako napominje Laura Mulvey, "Fetišizam se rađa iz odbijanja da se vidi, odbijanja da se prihvati razlika koju žensko tijelo predstavlja za muškarca. Zamršen niz otklanjanja, prekrivanja, ne očiju nego razumijevanja, fiksiranja na zamjenski objekt koji zadržava pogled, ostavlja žensko tijelo kao enigmu i prijetnju", kao simptom tjeskobe, figuru na mentalnom ekranu promatrača. Što se tiče pitanja tragičke senzibilnosti u mojem argumentu, moglo bi se dodati da se ambivalentnost osjećaja koju Wilder uspostavlja tim početnim prizorom zavođenja sastoji u tome što njegov junak *noira* želi uzbuđenje transgresije, iako odbija shvatiti ženu koja nadahnjuje njegovu žudnju kao drugu osobu nego pretpostavlja da je ona zagonetni lik iz fantazije koji će ga zavaravati i izmicati mu. "Kako sam mogao znati da ubojstvo katkad miriše kao cvijet kozje krvi?" pita njegov pripovjedački glas dok ga gledamo kako se u automobilu udaljava od kuće. "Nisam to znao. Osjećao sam se kao milijun dolara." Samozaslijepljenost koju on tako izražava ne treba iščitati samo kao zakašnjeli pokušaj opravdavanja. Činjenica da je bio tragički zahvaćen u zamku *femme fatale* ukazuje i na njegovu želju da bude doveden u zabludu, ili drukčije rečeno, ona znači njegovu žudnju – po svaku cijenu – da je ne gleda nego da se fiksira na zamjenu, kako se ne bi doveo u njezinu prisutnost. Čak i kada nakon nekoliko dana prihvati njezin prijedlog, on to čini jer time hrani svoju taštinu. Wilderova režija ponovno vizualizira tragički aspekt njegova *noir* para na način da oni ne dijele isti fantazijski prostor. Phyllis dolazi u Walterov stan i služi se svojim čarima da ga zavede. Nakon početnog poljupca Walter se odlučno otima iz njezina zagrljaja i pokreće niz narativa. Pokušava je uvjeriti da ako osoba koja ima osiguranje od nesretnog slučaja iznenada umre, njegov nadzornik Keyes učinit će sve da okrivi suprugu. Kad Phyllis odgovori ocrtavajući svoju fantaziju o fatalnoj nesreći koja se događa mužu koji je maltretira i isključio ju je iz nasljedstva, Walter je grli i iznenada se smiješi dok joj polaže glavu na svoje rame. On tako izbjegava pogledati je. Kako bi još jedanput istaknuo da to dvoje kobnih ljubavnika za-

pravo nisu prisutni jedno za drugo, Wilder povlači kameru u okvir naracije, gdje Walter izgovara svoje priznanje u Keyesov diktafon. Objašnjava kako je prihvatio Phyllisin prijedlog ne zbog erotske želje prema njoj, niti iz sažaljenja, nego zbog profesionalne taštine. Svih tih godina pitao se kako bi mogao "izigrati kuću", ali "pametno". Phyllisin ulazak u njegov stan te večeri bio je samo utjelovljenje prilike koju je čekao.

Poljubac koji je zapečatio njihov dogovor nije ništa drugo nego prazna gesta koja im omogućuje da poriču svoje uzajamno izbjegavanje, jer Wilder nam pokazuje i da s jedne strane, Walterov fetišizam prekriva svako razumijevanje Phyllisine situacije u korist njegova *hybrisa*, dok s druge strane, u igri zavođenja *femme fatale* riječ je upravo o tome da se nešto i vidi. Nakon prvog poljupca, dok joj Walter govori o ženi koja je završila u zatvoru nakon muževe smrti jer je njihov slučaj istraživao Keyes, Wilder uključuje kratak krupni plan Phyllisina lica dok ona tužno odgovara: "A možda joj se isplatilo." To je prvi u nizu krupnih planova *femme fatale*, koji vizualno izražava činjenicu da, dok se igra s Walterom, emocionalno je daleko od njega. Dok vješta gluma Barbare Stanwyck afektiranim gestama zavođenja ističe kako okrutno manipulira Walterom, ti krupni planovi izazivaju nam sažaljenje na drukčiji način nego što to čini njezina priča o nesretnom braku. Oni prenose tragičku senzibilnost ne samo tako što ističu koliko je ona usamljena nego i time što nas tjeraju da vidimo ono što Walter izbjegava, i u svojim odnosima s njom i u svojoj naraciji. Moramo je pogledati, a tada, budući da nikada ne vidimo predmet kojemu su usmjerene njegove misli, pratimo njezin pogled u apstraktnu stvarnost. Time se udaljavamo od toga da je shvaćamo kao fetišku sliku i umjesto toga dijelimo njezin mentalni prostor kao prostor naslućivanja neizbježnosti njezine sudbine. Dok Walteru fetišizam dopušta da nešto čini – smišlja savršen plan da ubije gospodina Dietrichsona, a kad se suoči s činjenicom da bi ga mogli otkriti, snuje kako bi Phyllis preuzela krivnju za njegovu pogrešku – ti krupni planovi pozivaju nas da krenemo suprotnim smjerom. U oba slučaja vidimo kako Phyllis zastaje i gleda, ali – u tome počiva tragička senzibilnost njezine strane priče – ne u svojeg *noir* ljubavnika nego, proročki, u posljedice koje će imati njezina djela.

Slijedimo li te krupne planove i tako iščitamo *Dvostruku obmanu* "uz dlaku" Walterova samoopravdavajućeg priznanja, cijeli film može se pročitati kao tragički scenarij koji pitanje slobodnog izbora – smrt muža i njegov novac – pretvara u shvaćanje da su svi izbori prisilni i u njima se radi o preuzimanju odgovornosti za svoju sudbinu. Nakon što vidimo kako muž potpisuje policu osiguranja od nesretnog slučaja, misleći da je to obična obnova police auto-osiguranja, vidimo kako Phyllis vodi Waltera prema vratima, i na trenutak, nakon njegova odlaska, Wilder nam pokazuje njezino lice koje zablista na pomisao da će željeznička nesreća značiti udvostručenje iznosa. U supermarketu, gdje se žali Walteru koliko joj je teško čekati (objašnjavajući, "Tako je teško bez tebe, kao da je zid između nas"), on jednostavno odlazi od nje, skrećući pogled, očiju u sjeni šešira. Vidimo kako ga ona tužno gleda, svjesna da je on izbjegava. Što je najvažnije, sâmo ubojstvo gospodina Dietrichsona prikazano je tek u naznakama, putem promjena u izrazima njezina lica. Dok Walter, skrivajući se na stražnjem sjedalu Dietrichsonova automobila, davi muža, Wilder nam nudi krupni plan Phyllisina lica koji prati fine promjene emocija, kako se odlučnost na početku pretvara u tužno prihvaćanje smrti koju je izazvala, a potom postaje tiha radost koja naznačuje njezino zadovoljstvo ostvarenim planom. Na kraju, u noći nakon istrage, kad mrtvozornik potvrđuje da je muževa smrt bila nesretan slučaj, ona posjećuje Waltera u njegovu stanu. Shvativši da je kod njega Keyes, ona čeka iza vrata. Kad ih Walter otvori da isprati Keyesa, ona uhvati kvaku kako bi mu naznačila da je prisutna. Dok je u supermarketu pokušala navesti Waltera da uvidi emocionalni zid koji ih razdvaja, vrata koja su sada doslovno između njih, potvrđuju njezine sumnje. Walter je želi ostaviti, okrenuti joj leđa. Kad čuje Keyesa kako najavljuje da će joj poslati policiju, vidimo kako joj lice prvi put bilježi određenu zapanjenost rizikom koji je preuzela. Ako ih se iščita kao sekvencu, ti krupni planovi naznačuju postupan razvoj njezina tragičkog čitanja uzročnog lanca koji je pokrenula, to jest, njezino čitanje tih događaja u odnosu prema neizbježno tragičkom ishodu.

Walter priređuje drugi susret u supermarketu kako bi je uvjerio da se želi povući jer je Keyes prozreo njihov plan. Ona tad odgovara skidanjem sunčanih naočala. Gledajući izravno u njega, trijeznim i odlučnim pogledom, ona inzistira, opet s licem u krupnom planu: "U to smo ušli zajedno i zajedno ćemo i izaći. Ne zaboravi,

put ide prema dolje za oboje!" Ovaj put ona okreće leđa njemu. Dok su ih vrata u Walterovu stanu štitila jedno od drugoga, ona mu sada pokazuje da je takvo odmicanje nemoguće, iako kraj o kojemu govori nije život s obiljem novca nego smrt. Intuicija me navodi da gestu skidanja sunčanih naočala čitam kao trenutak istinskog, doduše tragičkog samoprepoznavanja u smislu koji je predložio Jacques Lacan. On tvrdi da upravo u situacijama lažnog izbora, kad je subjekt prisiljen donijeti odluku koja je neizbježna, subjekt uviđa svoju neopozivu pogrešivost. Prototipski prizor toga bila bi pljačka, kada se u izboru "novac ili život", nužno odabire život. Drugi, relevantniji prizor je revolucionarno djelovanje, kada izbor između slobode i smrti nužno zahtijeva da se odabere smrt "jer tu se pokazuje da imate slobodu izbora". Za raspravu o tragičkoj senzibilnosti koju utjelovljuje *femme fatale*, ova formulacija osobito je plodna jer *femme fatale* svjesno uvodi faktor smrti u pitanje izbora te tako izvodi etički čin koji joj omogućuje da odabere smrt kao način biranja stvarne slobode tako što neizbježnost svoje sudbine pretvara u svoju odgovornost.

Kako bi se pripremila za posljednje suočavanje s Walterom, Phyllis stavlja revolver pod kauč u dnevnoj sobi, ispravno pretpostavivši da će i on doći naoružan. Kada on, nakon što je implicitno zaprijetio da će je ubiti, odlazi prema prozoru da ga zatvori, ona puca prva. Iako se isprva obratila Walteru jer je željela nesputan život i mužev novac, sada donosi drukčiju odluku. Sloboda koju tako uporno traži pojavljuje se kao pretpostavka nagona smrti u njegovu najčišćem obliku, bez ikakvog truda da se smrt izbjegne. Dok ranjeni Walter tetura prema njoj, ona spušta revolver i grli ga posljednji put, odlučivši da neće ispaliti drugi hitac, koji bi joj spasio život. Još jedanput vidimo krupni plan njezina lica, dok ona objašnjava: "Ne, nikada te nisam voljela, kao ni nikoga drugoga. Pokvarena sam do srži. Iskorištavala sam te, baš kao što si rekao, sve do maloprije, kada nisam mogla ispaliti taj drugi hitac. Nikad nisam mislila da bi mi se to moglo dogoditi." To bi se moglo pročitati kao gesta abdikacije, jer u tom trenutku ona doista zaustavlja svoju igru zavođenja kako bi vidjela i sebe i svojeg ljubavnika. Ona ga priznaje, tako što izravno priznaje kako ga je iskoristila, a time od njega traži da misli na nju. No, Walter odgovara lakonski: "Žao mi je, to ti ne prolazi." Dok ona predlaže razmjenu, koja nije radi ekonomske koristi nego radi uzajamnog priznanja – "Ne tražim da mi prođe nego samo da me zagrliš" – on se do kraja drži svojega fetišističkog izbjegavanja. Ubijajući je umjesto da se postavi u njezinu prisutnost, on se nada da će potisnuti i svoju vlastitu žudnju za uništenjem, kao i svoj dosluh s njom. To što ona pak spremno prihvaća smrt od njegove ruke ne samo da čini vidljivom nekompatibilnost njihovih fantazijskih scenarija nego nam i omogućuje da odlučimo hoćemo li dati prednost Walterovom mizoginom opisu *femme fatale* ili priznati nju kao posebno ljudsko biće koje nadilazi njegovo prisvajanje te time izražava vlastitu moć djelovanja.

S jedne strane, samoopravdavajući narativ koji nudi Walter odgovara gesti psihičkog i moralnog olakšanja. Žrtvujući partnericu u zločinu, on odbacuje i svoj osjećaj krivnje i svoju odgovornost za njihovu zajedničku transgresiju. Ako je, kad ju je prvi put ugledao, morao shvatiti da ne može pobjeći svojoj sudbini, njezina žrtva omogućuje mu da se riješi svoje žudnje za erotički kodiranom smrću. Umjesto toga, sada se može predati simbolički kodiranom nagonu smrti – smrtnoj kazni po zakonu. S druge strane, Phyllis Dietrichson pojavljuje se kao subjekt radikalno tragičke senzibilnosti, upravo zato što izravno prihvaća nagon smrti upisan u narativu *noira* koji je cijelo vrijeme provodila. Ona eksplicitno imenuje opscenu jezgru u srži svojeg bića ("pokvarena do srži"), odbijajući sve moralizirajuće izgovore za svoju transgresiju. Odlučivši da neće opaliti drugi hitac, Phyllis Dietrichson izvodi čin kojim aktivno i svjesno prihvaća vlastitu pogrešivost. Kao vrhunac svih krupnih planova Phyllis Dietrichson, na licu joj prvo vidimo izraz zaprepaštenosti, pa boli, a tada čujemo dva hica koje joj Walter ispaljuje ravno u srce; njezina smrt, kao i smrt njezina muža, bilježi se samo u naznakama, kao izraz lica. Tako nam ostaje dvostruki smisao tragičke senzibilnosti. S jedne strane, nekompatibilnost njihovih fantazija učvrstila se u njezinu truplu, a time i Walterovo tragičko izbjegavanje samoprepoznavanja. S druge strane, upravo način na koji izraz njezina lica u trenutku smrti prikazuje njezino konačno tragičko prihvaćanje koje izaziva naše sažaljenje prema Wilderovoj *femme fatale,* njezinoj posljednjoj slici daje afektivnu snagu koja odjekuje i nakon kraja filma. Jer, ona je potkopala fetišističku kvalitetu fantazije Waltera Neffa, oduzela joj temelje i umjesto nje ponudila nešto drugo – nesmiljeno priznavanje svoje vlastite ranjivosti. Na kraju se sjećamo upravo te geste viđenja i zaustavljanja.

Prema Janey Place, *film noir* trebalo bi čitati kao "mušku fantaziju", a *femme fatale* kao mitsku "crnu damu, ženu-pauka, zlu zavodnicu koja iskušava muškarca i uništava ga" i koja je prisutna u našem repertoaru slika još od Eve i Pandore. No, Place ističe upadljivo proturječje. Premda *film noir* nudi pozornicu opasnoj ženi, uljepšavajući njezino zavođenje i žudnju za moći, on također nesmiljeno prikazuje njezinu propast. To je zato što "mit o jakoj, seksualno agresivnoj ženi prvo dopušta senzualan izraz njezine opasne moći i njezinih zastrašujućih rezultata, a potom je uništava, čime izražava potisnute strahove od ženske prijetnje muškoj moći". No, moglo bi se reći i da, iako tijekom svake filmske priče *femme fatale* gubi svoju moć i na pripovjednoj razini (ona umire) i na vizualnoj razini (ona tone u sjenu, smanjuje se, nema vlastiti pripovjedni glas), remetilačka moć koju ona utjelovljuje ostaje sve do kraja. Obnova koju bi njezina žrtva trebala donijeti nužno je opterećena napuklinama. Uostalom, *femme fatale* uspješno potkopava hegemonski moral obiteljskih vrijednosti koji je prevladavao u poslijeratnom razdoblju, tako da, iako ona na kraju bude kažnjena, u sjećanju nam ostaju njezine transgresije protiv muškog autoriteta – ubojstvo muža, varanje osiguravajućeg društva, uništenje nevjernog ljubavnika. Kako ističe Sylvia Harvey, "Unatoč ritualnom kažnjavanju transgresivnih činova, životnost kojom su oni prožeti stvara višak značenja koji se na kraju ne može obuzdati. Narativna razrješenja ne mogu umanjiti njihov subverzivni značaj."

Stoga se u feminističkoj filmskoj kritici *femme fatale* pojavila kao bitno nestabilan lik. Ona ne samo da ne dopušta da njome vladaju muškarci koji robuju njezinim čarima, nego se ne da fiksirati ni značenje koje ona poprima u svakom danom tekstu. Kao što ona ne zauzima jednoznačno mjesto u fantazijskom životu junaka *noira*, tako se ni poremećaju koji nameće njezina nesmiljena ženska moć ne može nametnuti nijedna jedinstvena interpretacija. Mary Anne Doane činjenicu da se obično objavljuje kako je ona utjelovljenje zla, te biva kažnjena ili ubijena, razumije kao čin "očajničkog vraćanja nadzora od strane ugroženog muškog subjekta". Njezina sposobnost da zavede junaka *noira* i navede ga na djela koja na kraju proturječe njegovim interesima otkriva radikalnu pogrešivost muškog subjekta. Stoga Doane tvrdi da *femme fatale* ne bi trebalo čitati kao modernu junakinju, obdarenu vlastitom moći djelovanja, nego kao "simptom muških strahova u vezi s feminizmom". No, s obzirom na dvostrukost kojom Billy Wilder prikazuje prototipsku *femme fatale* poput Phyllis Dietrichson u *Dvostrukoj obmani*, ja ću iznijeti protutvrdnju. *Femme fatale* uporno čuva svoj položaj u našem repertoaru slika upravo zato što prisiljava gledatelja da odluči djeluje li ona kao osnažen moderni subjekt ili je treba shvatiti jednostavno kao izraz nesvjesnog nagona smrti – štoviše, trebamo li je razumjeti kao nezavisan lik ili tek kao lik projekcije muške tjeskobe. S obzirom na to da ona nema čvrsto mjesto ni jednoznačno značenje u narativu klasičnih *noir* filmova, *Dvostruku obmanu* može se iščitati ili kao mizogini scenarij iz noćne more (narativ Waltera Neffa o tome kako ga je očarala zla žena) koji vraća moć ugroženom muškom subjektu, ili kao ironijska demontaža takvih maskulinističkih tjeskoba (pogled Phyllis Dietrichson) koja nam otkriva da je *noir*-ljubavnik želio samo iskoristiti *femme fatale* i podmetnuti joj tako da preuzme njegovu krivnju. Štoviše, kako uočava Elizabeth Cowie, *femme fatale* služi kao "simbol opasnosti od spolne razlike te zahtjevâ i rizikâ koje žudnja nameće muškarcu. Muški junak često se svjesno podvrgava 'ženi pauku' – kao što čini i Neff u *Dvostrukoj obmani* – jer on želi upravo njezinu opasnu seksualnost, tako da upravo njegova perverzna žudnja postaje njegova propast."

No ipak, problem sa čitanjem *femme fatale* kao stereotipa ženskog zla, kao simptoma muške tjeskobe, ili kao simbola opasnosti od spolne razlike u tome je što ono vidi tu tragičku junakinju kao kodirani lik koji postoji samo kao fantazmatska emanacija drugih, koja je objekt djelovanja, a po potrebi i uništenja, umjesto da je se vidi kao poseban subjekt koji ima moć djelovanja i odgovoran je za svoje odluke. Tako feminističke kritičarke nesvjesno oponašaju upravo gestu fetišizma koju je izveo Walter Neff na samom početku *Dvostruke obmane*, kada je pogledom fiksirao zlatnu narukvicu koju je Phyllis Dietrichson nosila na gležnju umjesto da je prizna kao posebno ljudsko biće. Jer, i oni su se našli u zamršenom nizu okretanja pogleda, prekrivanja ne samo očiju nego i razumijevanja, kada svodeći je na simptom iščitavaju *femme fatale* ili kao utjelovljenje prijetnje ili kao tekstualnu enigmu te tako izbjegavaju doista je vidjeti kao odvojenu ne samo od fantazija junaka *noira* nego i od svih kritičarskih prekoncepcija koje oblikuju čitanje danoga teksta. No, služeći se trajnom moći tragičke sen-

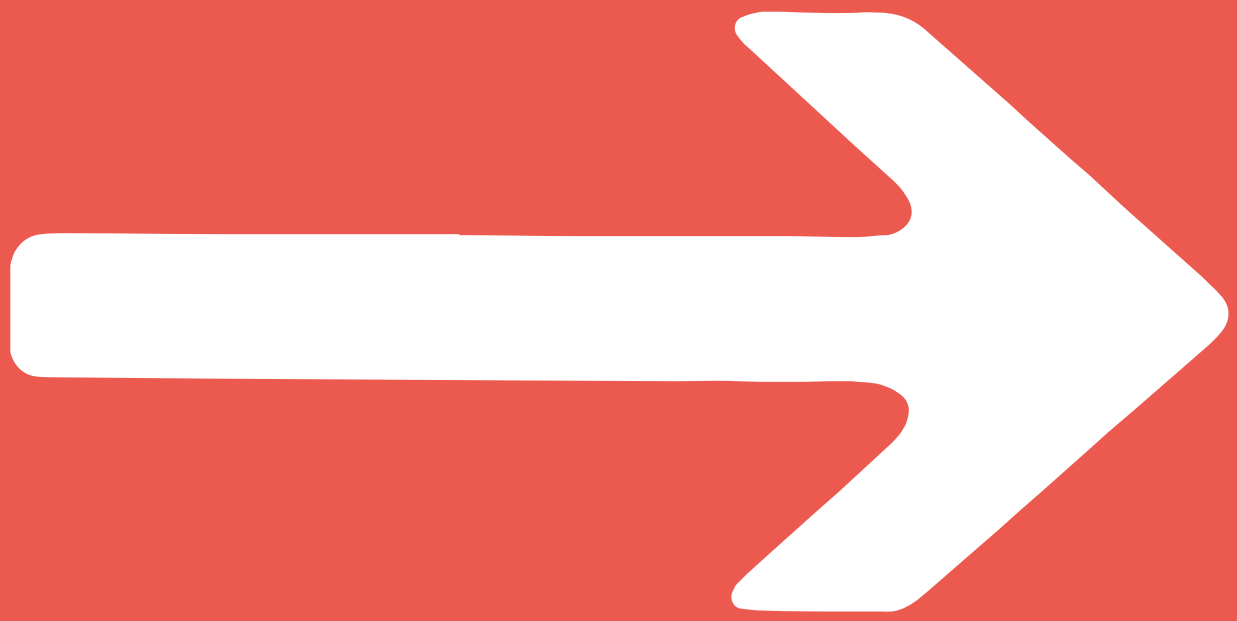
zibilnosti utjelovljene u *femme fatale* kao polazištem, mogli bismo se pitati: što bi bilo kad bismo, umjesto da je vidimo kao fetiš, projekciju ili simptom, vidjeli je kao subjekt svoje vlastite naracije? Što bi bilo kad bismo slijedili ključ koji nam nudi Wilder i pročitali priznanje njegove *femme fatale* o svojoj "pokvarenosti" kao samoopis koji bismo trebali shvatiti ozbiljno? To bi značilo *femme fatale* pripisati žensku moć djelovanja, vidjeti je kao autentičnu modernu junakinju i inzistirati na tome da je u svojim djelima ona sve samo ne slijepa. Jer ako se fetišizam, kako tvrdi Laura Mulvey, sastoji od odbijanja da se vidi, Phyllis Dietrichson u svom završnom priznanju suprotstavlja se takvoj samoobmani nesmiljenim pogledom u razornu moć svoje žudnje.

Stoga je na nama odluka želimo li slijediti Doane i druge feminističke kritičarke te čitati *femme fatale* kao simptom partijarhalne tjeskobe zbog feminizma, ili pak slijediti Žižeka i čitati je kao simptom ambivalentnosti osjećaja junaka *noira* i kao njegovo povlačenje od nagona smrti. Sljedeća opcija bila bi smatrati je prototipskim primjerom moderne ženske subjektivnosti. To bi nas navelo, slično tome kako Stanley Cavell predlaže za tragediju, da je priznamo upravo tako što ćemo uvidjeti da, daleko od toga da bude žrtva koju se kažnjava zbog transgresija ili zbog želja koje izaziva, *femme fatale* odlučuje pirihvatiti tragičke posljedice svojih djela. Ona tako postaje lik *par excellence* za prepoznavanje ljudske pogrešivosti kojoj nas, prema Cavellu, poučava tragedija. No ako je tako prevrednujemo, time nećemo samo utjecati na svoje semantičko kodiranje nje kao protagonistice u narativu nego ćemo i istaknuti način na koji smo implicirani kao gledatelji filmova kao što je *Dvostruka obmana*. Jer, kao što napominje Cavell, u tragediji "ljudi koji pate su u našoj prisutnosti, ali mi nismo u njihovoj. Tragedija nam pokazuje da smo odgovorni za smrt drugih čak i kad ih nismo mi ubili." Imajući na umu taj opis tragedije, može se smatrati da film poput *Dvostruke obmane* postavlja sljedeće pitanje. Što bi nam značilo kad bismo zaustavili niz skretanja pogleda koji se odnose na *femme fatale*, kad bismo odbacili gestu fetišizma koja podržava odbijanje da se *femme fatale* vidi kao posebno ljudsko biće i odbijanje da prihvatimo njezinu razliku?

Kao što sam predložila u svojem čitanju niza krupnih planova lica Phyllis Dietrichson, pogledamo li prvo nju, a zatim s njom, postat ćemo implicirani u vlastitom gledanju, u smislu da ćemo biti pozvani da otklonimo vlastito izbjegavanje da je vidimo. Možemo se postaviti u njezinu prisutnost na razini estetske reakcije – u afektivan treći prostor koji se otvara između onoga što se odvija na filmskom platnu i emocija koje to izaziva u publici – upravo odbacujući odbijanje da je vidimo, koje je svodi na status simptoma ili simbola. Priznati je kao subjekta svojih djela znači više ne biti slijep za način na koji je ona sve samo ne žrtva; ona svojim svjesnim odabirom smrti daje glas neizbježnosti patnje, gubitka i krhkosti. To znači i nadići kritičarsku prerasudu koja, videći je kao simptom muških tjeskoba a ne kao subjekt ženske žudnje, omogućuje kritičarima da previde tragičku poruku koju ona neumoljivo utjelovljuje. Kako napominje Cavell, tragedija se odnosi na pojedinačnu smrt koja nije ni prirodna ni slučajna. Čak i kad se prouzroči smrt, "ona se nije morala dogoditi. Stoga radikalna kontingentnost prožima svaku priču u tragediji." Istodobno, nastavlja Cavell, svaku priču u tragediji prožima i radikalna nužnost, tako da upravo mutno sučelje između kontingentnosti i nužnosti proizvodi "događaje koje nazivamo tragičkima: nužnima, ali ne znamo zašto; moglo ih se izbjeći, ali ne znamo kako". Ako trajnost završne slike Phyllis Dietrichson u *Dvostrukoj obmani* počiva na činjenici da je kao svoju odgovornost prihvatila kob smrti koju nije znala kako izbjeći, to je upravo zato što je razumjela da je biti skriven, nijem i ne u prisutnosti drugih – pitanje odluke. Tu iluzornu sigurnost može se i odbaciti, čak i ako to znači – prihvatiti smrt s kojom je ionako cijelo vrijeme očijukala. To je njezino spasenje.

Prijevod: Goran Vujasinović

ESEJI i RAZGOVORI



NANCY, JEAN-LUC

Što je užitak?

Razgovor s Adèle Van Reeth

NANCY, JEAN-LUC

Što je užitak?
Razgovor s Adèle Van Reeth

(*La jouissance*, 2014.)

ADÈLE VAN REETH: *Jouissance*, užitak, kako je samo teško rukovati tom riječju! Možemo u njoj čuti zadovoljenje i preplavljenost, nezasitnost ili sladostrašće, nasladu. To je prilično nepristojna riječ, sumnjiva: razdražujuća je. Gotovo je nemoguće baratati njome.

JEAN-LUC NANCY: Točno, ne stavlja pred nas lak zadatak; bilo da ima opscenu rezonanciju, bilo da evocira neutaživu želju za dominacijom… No možda i nije slučajno što nas tako uznemiruje: zacijelo iz bojazni da nas može odvesti predaleko, da zahtijeva previše…

— Ili je barem takva situacija danas, kada se užitak povezuje sa izvjesnim seksualnim iskustvom za kojim tragamo ili od kojeg, naprotiv, strahujemo. Međutim, jouissance, etimološki, uvelike nadilazi područje seksualnosti.

U etimološkom smislu, ne postoji povlašteni odnos između francuske riječi *jouir* (uživati), koja dolazi iz latinskog *gaudere*, i seksualnosti. Dugo vremena je uživanje imalo prije svega pravni smisao, dakle uživati nešto, i označavalo je učinak potpunog posjedovanja neke stvari, posjedovanja koje omogućava potpunu i neograničenu upotrebu onoga čega sam vlasnik: vlasnik sam svoje olovke i ako je želim uništiti, mogu je uništiti.

Pokušat ćemo vidjet kako i zašto se prvobitno značenje riječi uživati postepeno pomaknulo prema seksualnom planu. Štoviše, imam dojam da tu postoji dvostruko kretanje: ponajprije pomak prema seksualnom, ili senzualnom, a onda, nešto recentnije, proširenje riječi prema potrošnji, konzumaciji, u ime kritike potrošačkog društva. Danas se užitak razumijeva kao potrošnja, ali zaboravlja se da se na kraju potrošnje nalazi konzumacija, dakle kraj užitka. Iznenađen sam kada vidim kako se često uživanje shvaća u kritičkom i pežorativnom smislu, i kako se upotrebljava za sve: pametni telefoni se na primjer percipiraju kao objekti užitka.

Prisjetimo se da francuska riječ *jouissance* evocira dva pojma koji pripadaju istom leksičkom polju: s jedne strane *joie* (radost), s druge *réjouissance* (zabava ili veselje). Čini mi se čak da se između ta dva termina nije uvijek pravila razlika: pomislimo samo na veselje trubadura koja označava radost koja je dakako senzualna, čak i seksualna, ali radilo se upravo o izbjegavanju užitka u smislu orgazma. Štoviše, kavalir bi kurtoaznu ljubav dokazao tako što bi spavao sa svojom damom – ali ne bi vodili ljubav!

Znate što mi je tu zanimljivo? To što je radost zamisliva bez užitka. Rekao bih štoviše da je danas radost, joie, za nas postala čak oprečna užitku: radost nas uzdiže, dok je jouissance, užitak, tjelesniji, više zemaljski.

— Dakle, radost bi bila deseksualizirana, dok bi užitak bio seksualiziran.

Rekao bih da je tako. Radost je deseksualizirana, vrlo duhovna. Riječ "radost" gotovo da zaziva pridjev "duhovna". U svakodnevnom jeziku, kada kažemo "kakva radost što…", vrlo je različito od "kakvo zadovoljstvo!" Ako nekome kažem: "Vaš dolazak je za mene zaista bio velika radost", to nije ista stvar kao da kažem: "Bilo mi je veliko zadovoljstvo susresti vas".

— Pokušajmo definirati termine koji će nam trebati za promišljanje užitka. Kako razlikujete zadovoljstvo od radosti?

Čini mi se da zadovoljstvo odgovara onome što se kod Kanta naziva ugodnim, onome što upućuje na mene kao subjekt: ugoda mi se sviđa, dakle odgovara nečemu u meni. Radost me pak prenosi izvan mene, prema nekoj drugoj stvari. Da se izrazim još preciznije, možda trebamo zazvati još jednu riječ koju ne koristimo često u svakodnevnom životu: to je riječ blaženstvo. Po upotrebi, "blažen" je kritična riječ koju općenito povezujemo s optimizmom: govorimo o blaženom optimizmu. U stvarnosti, blaženstvo je stanje onoga koga nazivamo sretnim, to je iz latinskog *beatus*. U katoličkoj crkvi blaženstvo označava stanje koje prethodi stanju svetosti. Ako mislim o toj riječi, to je zato što je nalazim kod Spinoze, kod kojeg radost zauzima veoma važno mjesto, počevši od fundamentalne razlike između radosnih strasti i tužnih strasti. No blaženstvo je, kod Spinoze, ponajprije stanje u koje dospijevamo kada smo u ljubavi s Bogom, koji je za njega sinonim za intelektualnu ljubav. Danas je taj termin otrcan, gotovo komičan, ali Spinoza ga definira u posljednjem poučku *Etike,* na način koji nalazim izuzetno lijepim: "Blaženstvo nije nagrada za vrlinu, nego vrlina sâma". Ovdje ne treba shvatiti vrlinu u moralnom smislu, kao savršeno podudaranje s određenim moralnim zahtjevom. Latinski virtus jest prakticiranje sile koja je pozitivna, sile koja se napreže u toj ljubavi prema Bogu, koja je u isto vrijeme (jer Bog je, za Spinozu, priroda) ljubav prema prirodi, ljubav prema svijetu, biću općenito. Zajedno sa Spinozom možemo reći da je, dok je zadovoljstvo ponajprije centripetalno i prisvajajuće, radost pak centripetalna i razvlaštujuća, što je dispozicija ujedno aktivna i u stremljenju prema izvanjskom.

— No, čemu bi onda jouissance, užitak, bio bliži? Radosti ili blaženstvu?

U Spinozinoj perspektivi, rekao bih da je bliži radosti, jer ona je izvjesno kretanje, zanos i prolazak, dok blaženstvo (koje se također naziva *félicité*, sreća) označava stanje, stanje spoznaje Boga ili čitavog poretka prirode. To je ista ona razlika koju nalazimo između napetosti i postignuća, ili između kretanja i odmora. Međutim, vrlina također označava, u skladu s njezinim latinskim značenjem, aktivnu moć, napor i nastojanje za nešto, kao što to naznačava posljednji poučak *Etike* koju sam citirao. To je dakle, također, želja ili apetit: ne žudnja za predmetom nego žudnja da "ustrajemo u svome biću", dakle da u svojem činu postojanja odemo što je dalje moguće. Blaženstvo je, dakle, stanje u kojem se čin žudnje neprestano obnavlja, nanovo pokreće. Spinoza precizira da "mu se radujemo" koristeći glagol gaudere (iz kojega dolaze francuske riječi joie, radost, i jouissance, užitak) a ne laetare (premda je radost ponajprije imenovao laetitia, što je duhovniji, manje živahan i manje bučan termin).

Primijetimo da Spinoza nikako ne ispisuje pohvalu seksualnom užitku, ali njegova misao o želji bića u beskonačno obnavljanom zanosu suglasja sa samom beskonačnošću, s viškom koji čovjek može pronaći u sebi, ima nešto izrazito seksualno, iako to ni sam Spinoza ne primjećuje.

— Evocirate i bliskost između užitka i zabave ili veselja. Kako definirate to veselje?

Taj se termin danas nešto rjeđe koristi, ali često je bio povezivan s onim što je pučko: mislim na izraz pučka zabava ili pučko veselje. Ideja réjouissance upućuje na pretjerivanje u slavlju, na izvjesnu suspenziju svakodnevne aktivnosti, ali također i na obvezu i konačnost. Upravo tu nalazimo jouissance, u smislu radosnih klicanja i aklamacija kojima se pozdravlja dolazak neke značajne osobe, kao užitak puka po dolasku kralja.

— Zajedničko je radosti i veselju, dakle, to što su bliski prelijevanju, preplavljenosti, baš kao i *jouissance*, užitak. No, razvoj pojma *jouissance* možemo razmatrati na osnovu pojma prisvajanja: užitak se više danas ne širi na svojinu, možemo uživati i nešto što ne posjedujemo. Dapače, on je blizak eksproprijaciji.

Upravo tu, nedvojbeno, postoji proturječje u upotrebi termina koje upućuje na proturječje unutar same stvari. Upravo ste mi rekli da ne posjedujete ono što uživate. Ali zakon kaže točno suprotnu stvar! Pravo propisuje da ga, ako govorimo o nekom predmetu koji posjedujete, možete uživati u potpunoj slobodi. Sloboda – u smislu neograničenog prava – implicirana je u ideji užitka. Dakle, u nekom predmetu možete uživati samo ako ste njegova vlasnica. Nemam pravo učiniti bilo što s vašim mikrofonom, na primjer, jer je vaš.

* * *

— *Jouissance* kao iskustvo podrazumijeva rastakanje subjekta kao i nemogućnost prisvajanja objekta. Kako onda definirati ono što nas nagoni da uživamo? Ali prije svega, budući da pitanje o objektu upućuje na pitanje o subjektu: tko uživa?

Upravo zato što su, u užitku, ta dva pitanja objekta i subjekta povezana, užitak može biti tako blizak ne samo radosti, nego i veselju, bujnosti i obilju (exuberance). Francuska riječ exubérance označena je ženskošću: upućuje na nadimanje grudi (*uber*, na latinskom), mlijeko koje izbija u mlazu. Možemo također pomisliti na ekstazu, Heideggerovu i Schellingovu riječ koja označava "biti izvan sebe", ili prije "polet i skok izvan sebe". U tome izvan sebe postoji izvjesna nemogućnost prisvajanja, jer subjekt nije stvar, niti tvar, nego jednostavno precizno i pojedinačno "ja", koje nam omogućava da objedinimo svoje predstave. No, takav odnos prestaje funkcionirati u užitku, *jouissance*, koji pak, podrazumijeva izlazak iz predstave, pa time i izvan toga "ja" koje više ne može slijediti iskustvo užitka. Vjerujem da se zaista radi o tome, o tom gubitku subjekta koji je sposoban reći "ja".

— Međutim, užitak, koji nipošto nije apstraktan, uvijek je iskustvo, što znači da ima smisla samo za nekoga. Na primjer, ako govorimo o seksualnom užitku, onaj koji uživa može reći "Ja uživam..." Tko je dakle to "ja" koje uživa?

To ključno pitanje na poseban je način ilustrirano kod de Sadea, za koga onaj koji uživa ulazi u dvostruki odnos uništenja. Ponajprije, odnos uživatelja prema onome u čemu uživa jest odnos posjedovanja doveden sve do uništenja, on uživa u riziku otvaranja zjapećeg ponora na mjestu gdje se drži ono u čemu uživa. Ali taj odnos uništenja se obrće oko onoga koji uživa, i koji se može pokušati sasvim približiti vlastitoj smrti. Kod de Sadea nalazimo junake koji se dadu objesiti kako bi ejakulirali, nakon što su zatražili od svojih sluga da u pravom trenutku presijeku uže. Upravo u takvim situacijama, de Sadeov junak vrlo često kaže: ja uživam. To znači, odnesen sam užitkom. Otima mu se usklik. Često to prati bogohulna psovka koja također svjedoči o njegovoj zabludjelosti i zastranjenju.

— Ali, znači li to da je užitak neodvojiv od boli? Ovdje osoba koja kaže "ja uživam", kaže to dok istodobno prolazi kroz iskustvo boli.

Bol je uvijek prisutna u užitku, na tangencijalan ili asimptotski način. Krajnji intenzitet postaje nepodnošljiv, a možda se uživa upravo u tom bivanju na granici: vrhunac uzbuđenja se prekoračuje, nadmašuje a ujedno i odbija, da bi na koncu klonuo.

Sadovski junak udvostručuje ambivalenciju tog trenutka kada uzvikne foutre, što znači "jebati", i što koristi kao neku vrstu kletve ili uvrede za ono što upravo čini ili trpi. Danas se na francuskom više ne govori ta riječ foutre, ili se eventualno koristi u značenju sperme. Sadovski junak dakle kaže Foutre! Za ime boga, uživam!... To je usklik. Pronalazimo te usklike u mnogobrojnim erotskim poemama, na primjer u Apollinaireovim *Pjesmama za Lou* gdje su one upućene drugima: "Ti uživaš!" Čujemo to i u Deguyjevom (degijevim) "Dođi!" odnosno "Svrši", što smo maloprije spomenuli. Uostalom, na engleskom se svršiti kaže *come*, što znači "doći". Kao i na francuskom.

— ... što je ideja koju ipak ne čujemo u francuskoj riječi *jouissance*.

Doista, termin *jouissance* je teško prevesti na neke jezike. Na engleskom i njemačkom jeziku ne postoji riječ iz iste porodice. Bilo da je registar seksualni ili, nešto rjeđe, juridički. Na njemačkom riječ *Genuss* priziva više ideju nekakvog zadovoljstva ili zadovoljenja. No biti zadovoljan nečim znači imati dovoljno toga, što nas vodi u suprotnost užitku. Naravno, posjedovna strana užitka je također povezana s idejom zadovoljenja: želim ga imati dovoljno. Ali što to znači imati dovoljno nečega? To pretpostavlja ideju objektivne mjere, koja može biti mjera mojih sredstava: posjedujem toliko novca i bit ću zadovoljan ako dobijem sve što mi taj novac dopušta da posjedujem. Ali mogu li imati dovoljno nečega što nije mjerljivo? To nema smisla. Ako je moja žudnja nemjerljiva, nikad je neće biti dovoljno, nikada neće doseći taj prag. Isto se događa s užitkom: on dolazi izvan svake mjere ili ideje nekog praga. To ne znači da nikada ne okončava, nego da je vrlo važno znati od čega je načinjena točka zaustavljanja.

Rekao bih čak da je svojstvo užitka njegovo neprestano obnavljanje. Vrlo je to dojmljivo u slučaju estetskog užitka koji nalazimo u umjetničkim djelima, i na koje ćemo se vratiti. Zašto se umjetnost ne zaustavlja, zašto je ljudi nastavljaju stvarati? Zato što za umjetnost, baš kao ni za seksualni užitak, nikada ne kažemo da ga imamo "dovoljno". Ta zamisao nema nikakvog smisla. Ako čovjek nastavlja stvarati i uživati, to je zato što se želja ne zaustavlja kada zadobije neki posebni oblik. Jer postoji neprestano obnavljana žudnja, žudnja za stvaranjem novih oblika, želja da osjetilnim učinimo novi senzibilitet. A taj novi senzibilitet je žuđen i stvaran ne zato što nam nešto manjka, niti iz prinude za ponavljanjem, nego zato što ono za čim se žudi jest obnavljanje smisla kao takvog. Dakle, ono o čemu svjedoči umjetnost, ono što izražava umjetnost jest naša želja na beskonačnim stvaranjem smisla.

— Mislite li da užitak izražava žudnju za smislom? Ako je tome tako, svakako je nužno da ta želja izvire iz nekoga, što opet pretpostavlja neki subjekt užitka. No, vi ste inzistirali na rastakanju subjekta u užitku. Ne postoji li tu proturječje?

Osim ako se ne pitamo nije li sama žudnja to što subjekt jest. Na isti način na koji je jezik taj koji govori i koji nas navodi da govorimo, upravo je žudnja subjekt naše žudnje. Ta žudnja nema odnos za sobom: ona je nagon. Kada Freud kaže: "Nagoni su naši mitovi, a naša doktrina o nagonima je naša mitologija" – što je izvanredno odvažno, čak i provokativno, on tu govori nešto izrazito važno. Ovdje treba razumjeti "mit" u smislu fikcije, dakle tog prostora u kojem objašnjenje postaje izlišno; ali također kao mythos, kao izgovorenu riječ. Upravo Platon definira mit kao lažljivu bajku, dok kod Homera mythos upućuje na govor. Logos i može postojati samo zato što mu je u jednom određenom trenutku mythos otvorio put, naročito s Platonom. Uostalom, Platon se dao u izradu svog vlastitog mita, koji se zove filozofija.

Vratimo se na Freuda: što je to nagon? Pojam označava činjenicu da se ne možemo misliti drugačije osim kao nagnani nečim, bilo da to zovemo bogovima ili materijalnim silama (možemo odabrati svoj mit). Heidegger bi rekao da smo nagnani, pokretani samom činjenicom bivanja. Freud nam pak ne kaže što nas to nagoni, ali je to kretanje točno ono što pronalazimo u užitku.

— Prema tome, ne samo da užitak nema precizan subjekt, nego bi on bio znak pripadanja nekoj zajednici, nečemu što nadilazi subjekt i združuje nas s bićem? Vrlo smo blizu kantovskom iskustvu lijepoga, koje se poziva na sensus communis zajednički svima. Užitak bi bio mjesto jednog takvog sensus communis, jednog zajedničkog senzibiliteta.

Točno, jer, usprkos tome što nisam vlasnik svog užitka, ipak ću pokušati biti ondje gdje se međutim ne nalazim. Nije dovoljno reći da bi subjekt bio izgubljen u užitku nego prije da se on tu nalazi kao podčinjen u starom značenju riječi subjekt – podanik monarha. Užitak je snažniji od mene, ali to podčinjavanje, znam da dolazi odnekud drugdje. Dolazi mi od drugoga, od drugih. Upravo zato ne postoji samotni užitak. Već čujem prigovore: "Naravno da postoji samotni užitak, pa govorimo o samotnom zadovoljavanju!" Ali upravo, zadovoljenje koje je u pitanju nipošto nije samotno, jer ne može se dogoditi ako se subjekt ne smjesti u izvjesnu izvanjskost spram sebe samoga – što može zadobiti različite oblike. Ponajprije, taj je odnos uvijek imaginaran, fantazmatski. Zatim, priuštiti zadovoljenje samome sebi pretpostavlja udvostručenje. To je pomalo kao onaj čuveni Merleau-Pontyjev hijazam: kada dodirnem svoju ruku, ja sam u isto vrijeme ruka koja dodiruje i ruka koja je dodirnuta,

ja sam ujedno unutra i izvan. A kada dotičem samoga sebe, imam iskustvo toga ja kao da je izvan mene. Odnosim se prema sebi samome. To iskustvo zaziva jedno klasično pitanje: imam li svoje tijelo, ili ja jesam svoje tijelo? Na to vrlo pertinentno pitanje valjda odgovoriti: oboje. Jer kada kažem da jesam moje tijelo, ne mogu zanemariti činjenicu da ga također posjedujem; a kada kažem da imam svoje tijelo, obvezan sam ustvrditi kako to tijelo… ja jesam. Imati tijelo upućuje na objekt, biti tijelo upućuje na subjekt. No i sam jesam objekt utoliko što sam subjekt. Barem utoliko što smatram da moje tijelo nije samo oruđe. Ako dodirujem moje tijelo, i ako se moje tijelo dodiruje da bi izazvalo užitak, ono je izvan sebe. Međutim, bez obzira na to, masturbacija nije točno ista stvar kao seksualni odnos, baš zato što je drugi sveden na stanje fantazme. No, u seksualnom odnosu drugi nije fantazmatski – premda određeni pravac psihoanalize kaže da ne postoji seksualni odnos bez fantazme.

— Ali moguće je voditi ljubav s nekim fantazirajući da je ta osoba drugačija, čak i da je netko drugi. Nije li fantazma uvijek prisutna?

Nesumnjivo, ali to je uvijek tek mogućnost, a ne nužnost. Jednoga dana mi je jedan psihoanalitičar rekao da nužno postoji neka fantazma u seksualnom odnosu. Odovorio sam mu: "Ali ne, to je odvratno!" Poskočio je od radosti. U stvarnosti, vjerujem da je tijelo drugoga uvijek tu, u svojoj izvanjskosti i svojoj singularnosti, kao tijelo koje nije moje. Užitak se dijeli upravo s izvanjskim tog tijela. Dijeli u smislu u kojem je ono u čemu uživam podjednako užitak drugoga koliko i moj.

U *Nepriznatljivoj zajednici*, Blanchot spominje priču Marguerite Duras, *Bolest smrti*. U tom tekstu, žena pristaje spavati s muškarcem u zamjenu za novac. Upravo muškarac traži da plati, čitatelj ne zna zašto žena prihvaća, ako ne možda zato da pomogne tom muškarcu dosegnuti nešto čemu nema pristupa, dakle ljubav ili užitak. U Durasinoj priči ne doznajemo hoće li u tome uspjeti, ali ono što znamo jest da žena uživa u tome. Blanchot ne analizira odlomak koji opisuje ženu koja uživa, nego odlomak o pogledu muškarca na užitak žene. To je začuđeni pogled onoga tko vidi užitak ali ne može mu pristupiti niti može u njemu sudjelovati. Ne znam što je Duras imala na umu, ali opažam dosljednost s drugim njezinim tekstovima koji kao da nam govore da samo žena istinski može doseći užitak – ili pak da pristup užitku, bilo za muškarca ili za ženu, može postići samo kroz žensko. Blanchot pak izvlači zaključak da je *jouissance* nužno samotan, premda u isti mah dolazi iz odnosa s drugim. Tako on piše: "Užitak je, u osnovi, ono što izmiče". Tu možemo uočiti proturječje: ako je užitak ono što izmiče, onda je uživanje nemoguće. Ali mislim da Blanchot hoće reći upravo obrnuto: užitak izmiče, ali upravo u izmaknutom postoji užitak. I upravo tu nalazimo drugog: izmaknuto izvan sebe upućuje na drugog, onoga kome kažem "Dođi!" i tko mi odgovori.

Pitam se nije li dimenzija *sensus communis* koju ste spomenuli u svom pitanju, fundamentalni ulog užitka, shvaćen u širem značenju termina, a ne isključivo u seksualnom smislu. Zato što *sensus communis* seksualnog užitka ne znači nužno istodobni užitak, u smislu orgazma. Možda bi se trebalo osloboditi odveć orgazmičkog pogleda na stvari, i pitati se gdje počinje i gdje završava seksualnost. Ona počinje možda vrlo, vrlo daleko od samog seksualnog čina.

— Primjeri koje ste odabrali ponajviše upućuju na seksualni užitak kao iskustvo radikalne drugosti u odnosu na pojavu sensusa communisa. U primjeru Marguerite Duras, kao i u Blanchotovu čitanju tog teksta, distinkcija između muškog užitka i ženskog užitka kao da je posve očigledna.
Lacan međutim predstavlja ženski užitak kao iskustvo drugosti u njegovu najradikalnijem pa stoga i najnedokučivijem aspektu.

Mislim da ono što Lacan kaže o ženskom uživanju ne znači da uživa samo žena. Ako to prepišem vlastitim riječima, o ženskom bih užitku rekao da on nije posjedovanje, niti prisvajanje nečega, nego prije otvaranje prema drugosti, s obzirom na to da je žena u poziciji koju Lacan naziva "Drugi", veliki Drugi. Užitak bi dakle ženu pretvorio u velikog Drugog, dakle onoga tko se drži izvan jezika i smisla, i koji stoga izmiče svakom zauzimanju od strane subjekta. Lacan kaže istu stvar o seksualnom odnosu kao takvom, odakle dolazi njegova slavna rečenica; nema seksualnog odnosa. Muški užitak, pak, bio bi tek nešto što ima veze sa željom za zadovoljenjem, koje je i samo iluzorno, čime se nadomješta manjak kastracije. Ova se analiza može učiniti pojednostavljenom, ali ona se upisuje u nastojanja koja smatram u potpunosti pohvalnima: pokušati pronaći smisao užit-

ka, onkraj postizanja zadovoljenja, u nekoj vrsti izlaska iz sebe, bujnosti, ekstaze…

— Ali zašto nam je potreban taj kvalifikativ ženskog da bismo mislili užitak kao ekstazu? Zašto zazivati rod da bismo mislili jedno iskustvo koje ujedno univerzalno i singularno?

Sjetimo se što kaže Freud: postoji i žensko i muško u svakoj biološki i društveno definiranoj individui. To supostojanje muškog i ženskog u svakome ne treba misliti kao dva kromosoma jedan naspram drugoga, nego kao ispreplitanje, kao složenost koja je i sama beskonačna.

— Rekli ste da užitak nikada nije samotan. Da kada uživam, i kada sam onkraj subjekta, uživam također u drugosti, ali tko je taj drugi? Jedna od dvije stvari: ili je taj drugi u najapstraktnijoj dimenziji, kao ideja koju stvaram o drugome, ili kao fantazma; ili je to drugi kao tijelo, koje tako postaje instrument mog užitka. Vraćamo se na prisvajanje. U oba slučaja, drugi je dakako neophodan za užitak, ali u isto vrijeme, jedva da ga se to tiče… Ono što bih htjela reći, jest da mi se čini da užitak ostaje nešto samotno, da je iskustvo nesvodivo na drugog, dubinski subjektivno i koje se ne može dijeliti. Ne mogu znati da onaj koji (možda) uživa sa mnom živi isto iskustvo kao ja. To je iskustvo osamljenosti. Nedjeljivo.

Ali u toj osamljenosti ne nalazite se sami sa sobom. Jer iskustvo također prolazi kroz govor, bilo da je to "svrši" ili "uživam". A zatim postoji i tijelo drugoga, za koje ste rekli da može postati instrument užitka. Instrument sam postaje druga stvar, jer tijelo drugoga se miješa sa mojim tijelom. U seksualnom se odnosu stvara tijelo koje je blisko tijelu bez organa Antonina Artauda, dakle tijelo pojmljeno ne više kao organizam, nego kao proizvodnja žudnje. Možda dvostruko tijelo bez individuâ… bez osobâ… Užitak nosi do te točke to iskustvo drugosti, kao drugost tijela koja nisu više sukladna svojoj funkcionalnoj organizaciji. Uspostavila se sasvim nova funkcionalnost: gledamo se, no ne više na isti način, i vrlo brzo se ne gledamo više, dodirujemo se. Pokatkad možda na rubu ozljede. U filmu *Trouble Every Day*, Claire Denis ispliće do kraja metaforu poljupca kao ugriza. Film počinje sa slikom ramena mlade žene, na kojemu primjećujemo trag ugriza. Kasnije ćemo shvatiti da se upravo vjenčala s muškarcem koji je upravo dobio bolest koja ga čini antropofagom, i da mu ju je prenijela druga žena. Vidimo ga kako ugriza mladu ženu, a onda se naglo odmiče kako je ne bi pojeo, u doslovnom smislu. Kasnije, vidimo Béatrice Dalle kako zavodi nekog drugog, mlađeg dečka. Dečko uživa jer ga ljubi i miluje a onda zaurla kada ga ona duboko ugrize. Na kraju ga ona proždre. Poljubac kao ugriz postoji, on nije samo metaforičan. Erotsko, ljubavno milovanje može ići do ogrebotine. Dotičemo opasnu krajnost, jer ljubavnici mogu ići dotle da se požele ubiti međusobno. Ta želja da podijelimo hotimičnu ili pretrpljenu smrt je pozadina većine ljubavnih priča, i to ne samo u zapadnom i kršćanskom svijetu. Neke kineske, japanske i kečuanske legende pripovijedaju o toj zajedničkoj smrti ljubavnika. Messiaen je tako adaptirao kečuansku legendu u kojoj dvoje ljubavnika dijele smrt, za svoj ciklus za sopran i klavir, *Harawi*. Nije tu riječ o kanibalizmu, nego o toj želji da se zajedno uđe u smrt, dakle da se prođe u apsolutnu izvanjskost. Evo zašto je fantazma o užitku koji bi bio apsolutno zadovoljenje opasna, jer to je smrt i smrtonosan užitak. Ali to je obrnuti smisao užitka.

U toj želji za dijeljenjem smrti, nalazimo ideju zajednice, ali također i ideju osamljenosti ili izolacije koju ste spomenuli. Jer u smrti će biti jednako sigurno ujedinjeni kao i potpuno odvojeni, uključujući i od sebe samih. Rekao bih da je užitak samotan u mjeri u kojoj sam također odvojen od sebe samoga. To je krajnje teška osamljenost, osamljenost u odnosu na sve, subjekt ili objekt, dakle u odnosu na samu izolaciju. Apsolutna samotnost (*Absolitude*).

— Kako razumijevate Lacanovu rečenicu u kojoj tvrdi da nema seksualnog odnosa. Ako nema seksualnog odnosa, nema ni seksualnog užitka. No, ne bi li bilo ispravno shvatiti ne da je užitak nemoguć, nego da je nepojmljiv? Baš kao što bi i činjenica da nema seksualnog odnosa značila da nema mislivog odnosa. Bio bi to način da sačuvamo vlastiti prostor za užitak kao iskustvo.

To je nesumnjivo ono što Lacan želi reći. "Nema seksualnog odnosa" formulira se na različite načine: nema razmjera, nema sumjerljivosti, nema ni zaključka. Seksualni odnos se ne ispisuje. Podrazumijeva se: nema prikaza, nema "odnosa". Ali upravo u toj mjeri postoji

istinski odnos, koja zahtijeva nesumjerljivost i neku vrstu ne-zaključka. Odnos se održava. On se ne dovršava. Dovršen odnos, zaokružen, značio bi prijelom, ili stapanje. A u stapanju više nema odnosa. Bilo bi onda ispravnije reći da je užitak nepojmljiv, a ne nemoguć.

Nemoguće, to je naslov Batailleve knjige u kojoj se erotizam uzima u unutarnjoj napetosti, katkad proturječnoj, utoliko što je za njega istinska želja, želja za stapanjem, što se nikada ne dogodi. Zaključuje: "Erotizam je komedija", baš kao što zaključuje: "Žrtva je komedija". To je Bataillev urođeni grijeh: odveć je katolik, ima preveliku potrebu neprestano promišljati transgresiju, prijestup. (Ali razgovarat ćemo još o tome, to je također način da osjetimo intenzitet svojstven izvjesnom kršćanskom užitku ili radosti…). Na kraju on ne vidi da ako se stapanje dogodi, neće se više imati što stopiti, neće više biti žudnje. Ali ima izoštren smisao za višak, za eksces, za beskraj žudnje.

Ali ako ovaj raskoraka unutar samog odnosa – dakle unutar žudnje – dovedemo do krajnosti, moramo priznati da kada raskorak iščezava u užitku, tada nema više što uzeti, nema više ništa osjetiti. Sve izmiče. To je također točka u kojoj se uživa sam. Ali ta osamljenost je osamljenost upravo u nepojmljivom. Ili u nedostižnom: uspijevamo li biti "sami" ako ne u "apsolutnoj osamljenosti" koja bi značila "osamljenost apsolutno izložena drugoj osamljenosti"? Bataille kaže da dospijevamo, ili da mu pristupamo, ali da nam se to čemu pristupamo otima i izmiče. Pa ipak pristupamo u nepristupno.

— **Uzbudljiva je ambivalentnost užitka. Iskustvo drugosti bilo bi u izvoru užitka, uključujući tu i drugost prema sebi u slučaju masturbacije; ali u isto vrijeme užitak je nedjeljiv. Kant, u *Kritici rasudne snage*, objašnjava da, kada prosuđujem neko djelo ili lijep odlomak, unaprijed postuliram određenu univerzalnost svoje prosudbe: nepojmljivo mi je da bi netko mogao smatrati da ovaj zalazak sunca nije lijep. Međutim, ne mogu podijeliti to iskustvo lijepoga, baš kao što ne mogu uvjeriti nekoga u ljepotu nekog zalaska sunca ako je sâm ne osjeća. Mogu naprosto postulirati, okladiti se da svi mogu doživjeti to iskustvo lijepoga, a onda i da postoji neka vrsta sensus communis u svim ljudima. Baš kao i za užitak, koji je singularno iskustvo za koje ne mogu pojmiti da ne može biti (po)dijeljeno. Znači li to da postoji estetska dimenzija u užitku.**

Freud izričito uspostavlja prijenos estetskog užitka na seksualni užitak. Ide čak dotle da objašnjava jedno drugim, i to u oba smjera: jednom u *Dosjetka i njezin odnos prema nesvjesnome,* drugi put u *Tri eseja o teoriji seksualnosti,* dvije knjige koje je napisao u isto vrijeme paralelno. U svakoj od tih knjiga stoji zabilješka: "o ovom sam se pitanju izjasnio u drugoj knjizi…", što je zabavno ali u isti mah nam otkriva mnogo toga: jer to je pitanje, pitanje zadovoljstva ili ugode kao napetosti…

Počnimo sa seksualnim aspektom. Nakon što je govorio o dječjoj seksualnosti i oralnom, analnom i genitalnom stadiju, Freud analizira seksualni odnos kao odnos zavođenja. Začudo, i ne rekavši to, slijedi poredak osjetilne dekompozicije: kaže da odnos počinje pogledom, potom putem sluha, zatim dodirom, što mu omogućava da opiše erogene zone, i da kaže da čitavo tijelo može biti erogena zona. Tek na kraju dolazimo do genitalnosti. Na tom tragu, Freud to ne kaže ali ponovno smo u dekompoziciji u stadije seksualnog sazrijevanja, a Freud objašnjava da zaustaviti se u nekom od ovih stadija u napredovanju zavođenja znači perverziju ili izopačenost. Perverzijom ne želi označiti patologiju nego devijaciju u odnosu na cilj, koji je genitalan. Upravo tu je, za mene, prva Freudova slabost: ostaje u teleologiji, kao da postoji put koji treba slijediti i koji bi se imao okončati na određeni način. Neka napetost koju treba otpustiti.

Ali u tom trenutku Freud postavlja ovo pitanje: kako razumjeti da ono što je napetost priskrbljuje zadovoljstvo? Lacan preuzima tu ideju u formi paradoksa. Freud pak odgovara: zadovoljenje dolazi jer subjekt zna da će se napetost razriješiti u finalnom zadovoljenju. Ta tvrdnja kao da postavlja problem, nanovo. U *Dosjetka i njezin odnos prema nesvjesnome,* Freud objašnjava da dosjetka – koja mu služi kao estetički model – priskrbljuje zadovoljstvo provodeći nagonsko pražnjenje u obliku ugode. Sastoji se iz konjunkcije pristanka i značenja koje provodi (i koje po sebi nije prijatno). Ali Freud ne objašnjava zapravo tu vezu između zadovoljstva i napetosti. Propušta vidjeti, ponajprije s estetičke strane, da je tenzija koja odgovara proizvodnji forme, estetska gesta (sjetite se samo geste crtača), jest sama po sebi ugoda – ona je ugoda želje. Želja se sviđa sama sebi. Ali kako bismo je shvatili, upravo ne treba misliti želju isključivo na teleološki način, dakle kao da stremi prema nekom objektu,

rezultatu, nego prije – sad se vraćam na Spinozu – kao conatus, kao napor, kao polet, dakle također i virtus, "sila". Kada Spinoza govori o "ustrajavanju u svom biću", o čemu on govori? To biće, to biti, znači postojati. To ne znači ustrajati u svom biću onoga tko je u svojem naslonjaču i tko se više ne može ni pomaknuti. To je u pravom smislu estetička ugoda u bivanju u napetosti, nastojanje za jednim oblikom koji se upravo stvara i koji se, na određen način, nikada ne mora postići. Ono u čemu uživamo u estetskom obliku, jest kretanje tog oblika, čak i ako se on na koncu postigne i dovrši. Zacijelo se uostalom estetski oblik nikada ne iscrpljuje i nikada ne prestaje, naprotiv, uživati u samom sebi.

— Dakle, baš kao što nema recepta ili formule za lijepo, utoliko što je lijepo nesvodivo na spoj elemenata, boje i oblike, ni sad užitak nije ishod nekog puta koji valja slijediti, bilo seksualno ili estetički. U oba slučaja, od ugode do uživanja, postoji skok koji je kvalitativnog reda, dakle prelazak s ugode na uživanje nije nužan ni bjelodan. Nije dostatno imati puno ugode da bismo uživali...

Naravno. Pomislite samo na erotsko umijeće, koje dolazi iz želje da se "dobro" uživa, i koje, kada se pretvori u diskurs, oscilira između savjeta za one koji ne znaju kako postupati i takoreći nepogrešivog recepta. Postoji uostalom model, *Kama Sutra*, koji Zapadnjaci vrlo loše razumiju, jer nije načinjena kako bi se naučilo kako dobro voditi ljubav, nego se upisuje u religijsku praksu. Taj model je izrazito povezan sa praksom seksualnog odnosa bez orgazma. To je estetski užitak, kao užitak oblika u oblikovanju. U knjizi *Oblikovanje oblika*, Juan Manuel Garrido, mladi čileanski filozof, postavlja pitanje kako se proizvode Kantovi apriorni oblici. Propitivanje koje otvara vrlo širok prostor mišljenja, mišljenja o formi kao o nečemu što se formira, prije nego kao o onome što je formirano. Ovaj tekst uostalom odgovara na Focillonovu definiciju forme, u *Životu oblika*: "Oblik znači sam sebe, dok znak znači drugu stvar". Ova je rečenica vrlo bremenita značenjima. Jer značiti samog sebe, znači izaći iz registra znaka, upravo.

Moglo bi se reći da je subjekt užitka subjekt koji isključivo znači samoga sebe i to je sve. Ili čak da je užitak taj koji znači samoga sebe, dakle neka vrsta čistog oblika, ali s tom razlikom da u seksualnom užitku, upravo, nema više distinktnih oblika, ni vizualnih, ni zvučnih, čak ni taktilnih...

— Ako je svojstvo estetike igra sa oblikom ili oblicima, u seksualnom užitku postoji izvjesno izobličenje.

To sam htio reći kada sam govorio o tijelima. U užitku ona postaju gotovo bezoblična. Što je radikalno suprotstavljeno tim pozivima na erotizam, u oglašivačkoj ili filmskoj industriji, koja uvijek traga za lijepim, dovršenim oblicima. Dok se u erotizmu, u erosu, ti oblici rastvaraju.

— Što nas ponovno dovodi do odnosa između užitka i nagona ka smrti, uništenja.

Da, postoji destrukcija, čak i bez modrice ugriza, jer u svakom slučaju mi zapravo ne gledamo tijelo koje nam je sučelice, nije oblik drugoga ono što nam je važno. Ali to "uništenje" proizvodi nešto drugo a ne nužno smrt. Postoji izvjestan skok van univerzuma forme, zato može biti puno žudnje i erotske snage s nekim tko nije "bomba". I, koliko znam, samo je David Hume to shvatio. On piše: "Ljepota neke osobe dolazi iz njezinog osjećaja da je željena". To je fantastično. Izvanredno.

— Ustvari... Kao da ljepota neke osobe dolazi iz osjećaja, ili čak sigurnosti, da budi želju.

Na dan kada sam pročitao tu rečenicu, shvatio sam kako zanemariti moć navodno erotične ljepote, slika, tekstova i pornografije. Erotizam ili pornografija su dva režima zadanih, definiranih oblik. No, u činu odnosa, oblici se izumljuju – a izumljuju čak i svoj višak, svoj prijestup ili transgresiju.

Ali, vratimo se na Freuda. Za njega estetski oblik služi samo kao prijenosnik pražnjenja nagona. Zbog toga estetski oblik ostaje u zastoju, suspendiran. Sa seksualne strane, sve što odgovara estetskim formama također iščezava, ali njihova je korisnost u dospijevanju do genitalnosti, kojom dominira ono što Freud naziva Entladung, dakle pražnjenje. Model je ovdje ponajprije muški, jer je muško pražnjenje vidljivije. Za Freuda je to točka dovršetka i vrhunca, trenutak kada napetost nestaje. Ono što ga zanima jest ta potreba za napetošću koja će nas dovesti do pražnjenja. Mogli bismo tu prigovoriti: zašto se uopće proizvodi napetost ako će se samo isprazniti? Freud bi nedvojbeno odgovorio da se napetost

ne proizvodi, da je ona već tu… Pitanje je dakle čemu služe nagoni: je li njihov smisao u iščekivanju vlastitog razrješenja?

— Osim ako ne vidimo u nagonu najbolje sredstvo nastavljanja žudnje, jer je svako zadovoljenje tek kratkotrajno. Užitak, zato što je načinjen bez ugode, jest nužno punktualno, precizno vremenski određeno. Upravo ga to čini fascinantnim: s jedne strane, ekstaza, koja prelazi sve granice; s druge strane, želja da se onamo neprestano vraćamo, dakle nezadovoljstvo par excellence.

Veze između zadovoljstva ili ugode i zadovoljenja su složene. A zadovoljstvo ima više značenja. Uzmite termin uzbuđenja, ekscitacije. *Excitere*, na latinskom, znači pozvati na izlazak, pozvati van. To nije slučaj s ugodom ili zadovoljstvom u najširem smislu. Platon pokazuje da zadovoljstvo ne dolazi samo od zadovoljenja potrebe. Objašnjava: ako sam žedan, mogu piti dok ne zadovoljim žeđ, a kada više ne budem žedan, bit ću zadovoljan. Ovdje imamo sasvim jednostavno zadovoljenje, koje znači da više nemam potrebu piti. Ali, ako nastavim piti, to znači da tražim nešto drugo, zadovoljstvo pijenja zarad samog pijenja. I baš zato pijanice piju. Što to zapravo znači? Znači da kod čovjeka nikada ne možemo jasno i nedvosmisleno razlikovati potrebu od želje. Naravno da postoje elementarne potrebe, a žeđ onoga tko je u pustinji i onoga tko sjedi uz čašu vode nipošto nisu iste. Ali mislim da u svakodnevnim situacijama osjećamo svi da se zadovoljenju potrebe, ublažavanju suhoće u ustima, pridružuje taj suvišak koji je svježina vode, okus te vode… Zadržimo se na primjeru vode, koja je bliska potrebi. Zašto, na primjer, neki radije piju gaziranu vodu, čak i onda kada su vrlo žedni? Jer škakljanje mjehurića proizvodi izvjesno uzbuđenje. Što objašnjava izum mjehurića. Ili šampanjca. Uostalom, upravo na šampanjac misli Freud kada u pismu Marie Bonaparte govori o svojoj kučki i kaže: kako je samo sretna i mirna ova kučka! Ona si ne postavlja nikakve probleme… Tom prilikom joj piše da smo, čim si postavimo pitanje o smislu života, pomalo bolesni. I mislim, kaže on, na ariju o šampanjcu, Mozartova *Don Giovannija*. Freud gotovo da uživa u tom odlomku pisma; uživa upravo u animalnosti koja je pored njega, i evocira tog heroja uživanja par excellence.

— Mjehurići su luksuzni baš utoliko što nisu nužni. Upravo suvišnost donosi višak ugode, zadovoljstva. Užitak bi dakle bio ujedno nešto u pravom smislu animalno, u mjeri u kojoj ne odgovara nezadrživoj žudnji sve do htijenja za proždiranjem drugog, a u isti mah i apsolutni luksuz koji bi bio svojstvo čovječanstva. Uživati, nije li to ugoda što osjećamo ugode, zadovoljstvo što osjećamo zadovoljstvo?

Zadovoljstvo što osjećamo zadovoljstvo… apsolutno je to! Sartre kaže: "Nema zadovoljstva koje se ne prepoznaje kao zadovoljstvo". Možemo uostalom reći i obrnuto: nema boli koja se ne prepoznaje kao bol. Ugoda je stanje koje teži vlastitoj perpetuaciji, vlastitom neprestanom trajanju, dok bol stremi vlastitom prestanku, ali to je točno ista stvar u dva različita smjera. Osim tog aspekta koji ste već maloprije spomenuli, gdje užitak može biti patnja, upravo zato što dolazi do granice koja se može samo prekoračiti kako bismo dospjeli do viška koji može postati nepodnošljiv, i koji to uvijek pomalo ili letimice postane. To prelijevanje, preplavljenost, bolje razumijemo kroz krajnost boli, u kojoj mi se čini da možemo, iako vrlo nakratko, proniknuti u njezinu bliskost s ugodom. Što bi odgovaralo dvostrukoj vrijednosti onoga što imenujemo "nadraženošću", "razdraženošću" ili "iritacijom".

— Na početku Proustove *Sodome i Gomore*, pripovjedač *U potrazi za izgubljenim vremenom*, prisluškuje Baruna de Charlusa i Jupiena kako se izrazito glasno podaju seksualnim zadovoljstvima. Uspoređuje krike koje čuje s kricima čovjeka kojeg upravo kolju i zaključuje da "ako ima nešto glasno kao patnja, to je zadovoljstvo". Bol i užitak dijele izvjesni intenzitet?

Vrlo snažna bol uvijek ima izvjesnu oštrinu. Užitak također. Na izvjestan se način, taj užitak ili ta bol gube u oštrini jedne točke koja po definiciji nema dimenzije, i to u onoj točki u kojoj tijelo izlazi iz sebe sama. Ponekad čitavo tijelo svršava, i dogodi se da poželimo nestanak čitavog prostranstva tijela kao u smrti.

— Mogli bismo to vidjeti, naprotiv, kao skok života u tijelu koje pati ili uživa. Osim toga, užitak može stvoriti još života, čak i drugi život: u nekim slučajevima, seksualni odnos pokreće prokreaciju…

Za mene je to u potpunosti otvoreno pitanje. S jedne strane može se reći da je čovječanstvo oduvijek opažalo seksualni užitak u njegovim iznimnim, izvanrednim, bujnim i preplavljujućim značajkama, na mnoštvo načina, prokreacijskih ili ne. Pomislite samo na sve te različite oblike sakralizacije seksualnosti, svete prostitutke, od Babilona do hinduizma. Pomislite na djevičanstvo, na genitalnu mutilaciju. Nije sve uvijek vezano jedino za prokreaciju. Ali u našoj kulturi, mislilo se da je seksualno zadovoljstvo u osnovi sredstvo kojim priroda nagoni muškarce da se reproduciraju. Kant se naprotiv ne zadovoljava ipak ovim objašnjenjem pa piše, u jednoj bilješci *Antropologije*, da kada filozof promatra sustav seksualnosti, može samo ostati paraliziran pred ponorom, jer ne shvaća zašto je priroda odabrala nešto tako složeno za reprodukciju.

Danas smo prošli s druge strane. Mislimo da je seksualnost po sebi – rekao bih također u pravnom smislu – potpuno neovisna od reprodukcije, dakle da tražimo seksualno zadovoljstvo zbog njega samoga. Muškarci su oduvijek znali tražiti seksualno zadovoljstvo zbog njega samoga, premda je dugo bilo neizbježno povezano s reprodukcijom. Tehnička istraživanja kontrole oplodnje su puno starija nego što si predočavamo, ali sve do dolaska pilule ona nisu bila učinkovita. S pilulom je započelo razdoblje u kojem se seksualnost oslobodila neprestanog straha od trudnoće, jedna slobodna seksualnost. Ali sida je dokončala to kratko razdoblje od izuma i širenja pilule, koje se naziva "očarani intermeco" (parenthèse enchantée).

Seksualno zadovoljstvo i njegove preplavljujuće, izvanredne značajke povezane s užitkom uvijek su bile prisutne. Kako onda možemo misliti dijete? Mogli bismo se pitati nije li dijete užitak, ali smješten u drugoga. Ili kao drugi. Jer zašto, u osnovi, stvaramo djecu? Bjelodano je da ih radimo sami za sebe. Jer u želji za djetetom, ono što je željeno je izvjesni oblik drugosti, drugost spojena za sebe, ali za koju želimo da je odvojena od nas.

— Upravo tako i jesmo opisali iskustvo užitka!

Zapravo, imati dijete znači iskusiti sebe kao da smo izvan sebe, a to izvan sebe jeste i samo netko. To je dokaz u kojem ponovno pronalazimo pitanje patnje u užitku – patnja koja ostaje vremenski ograničena, dok je dijete u bitnom ono što odlazi, kao što je užitak ono što izmiče. Ali dijete koje je otišlo postaje "ono samo" i to je radost. Dijete bi bilo ta utjelovljena drugost, koje je uistinu drugi, ali drugi do kojeg je dovela žudnja za užitkom, i tko bi odnio užitak sa sobom.

— ... ili bi ga produžio. Pružajući mu izvjesno trajanje, koje nije samo trajanje trenutka tog čina, orgazma, nego trajanje cijelog života.

I koji će postati svoj vlastiti užitak. Zato se u svim društvima pridaje tako velika važnost ulasku u pubertet a potom i mogućnosti užitka. Danas, u našemu društvu, zapravo nema više istinske inicijacije, seksualnost dolazi sve ranije i ranije. Mnogi se roditelji pitaju je li njihovo dijete već "spavalo s nekim"... Možemo tu uočiti znatiželju, nemir, ali i neki oblik voajerizma, izraz želje da se povrati nešto od užitka koji je odnijelo dijete. A kako dijete raste, to se i odrasla osoba, roditelj, sve više udaljava od mogućnosti da ponovno stvori dijete. Pa čak i od užitka, u najneposrednijem smislu.

Taj osjećaj nije u proturječju s idejom da se zapravo reproducira vrsta. Sve se vrste reproduciraju. Ali, samo ljudska vrsta vodi ljubav u bilo koje vrijeme, u bilo kojem trenutku. Dakako, majmuni bonobo poznaju masturbaciju, sodomiju, homoseksualnost... ali nisu zabranili incest. Ta zabrana, u našoj vrsti, ne sprječava događanje velikog broja stvarnih incesta, ali to su ipak transgresije. No, incest je povezan s egzogamijom, s otvaranjem srodstva. S druge strane, u ljudskoj vrsti seksualna želja nije, ili gotovo nikada nije povezana s plodnim razdobljima.

Naravno, biološka reprodukcija ostavlja tragove: djeca nose određene karakteristike svojih roditelja. No, biološka reprodukcija kod ljudi ima slabu stvarnost. Važnije su društvena i psihološka reprodukcija. Sam sebi predočavam ono što su moja djeca i to je u izvjesnom smislu presudno: ona u velikoj mjeri postaju djeca kakvu smo si predočavali i zamišljali kao našu.

Zato je odnos užitka i djeteta stvaran, a ne naprosto odnos koji instrumentalizira želju za užitkom kako bi naveo čovjeka da se reproducira. Što vrlo dobro objašnjava činjenicu da homoseksualni par može htjeti djecu koju sami ne mogu stvoriti ali koja će im biti izvor radosti i užitka.

* * *

— Užitak je iznimno plodno iskustvo. Osim prokreacije, stvaralačka moć užitka izražava se u samoj gesti stvaratelja, baš kao i u umjetnosti. Od rastvaranja subjekta do preplavljenosti ugodom, što je to zajedničko seksualnom užitku i estetskom užitku?

Možda im je zajedničko to što je svako umjetničko djelo znak izravnog ili neizravnog užitka, a svakako na način koji nema nikakve veze sa sublimacijom. Psihoanalitičari danas govore da je sublimacija slabi Freudov koncept. Zapravo nije tu riječ o "spiritualizaciji" želje, već o drugačijem ulaganju seksualne energije. Vasari kaže da je slikar Rafael, dok je radio za jednog princa, redovito napuštao posao i odlazio posjetiti svoju ljubavnicu. Princu je to dojadilo pa je poslao po ljubavnicu i onda ju je, skupa sa svim njezinim slugama, smjestio u palaču. Pripremio joj je apartman kako bi uvijek bila Rafaelu nadohvat ruke… Upravo je čitanje ove Vasarijeve anegdote nagnalo Nietzschea da kaže kako "bez te svoje goleme seksualne energije, jedan Rafael ne bi bio moguć", što je iznenađujuće kad dolazi od Nietzschea znamo li da mu seksualnost nije bila jača strana. Dakle ne morate biti posebno seksualno nadareni da biste shvatili što se događa…

Ono što je apsolutno zajedničko umjetnosti i seksualnosti jest odnos sa beskonačnošću. U smislu dobre beskonačnosti, kako kaže Hegel, aktualne beskonačnosti, nebrojive beskonačnosti. Upravo zato pitanja kao "zašto ljudi nastavljaju stvarati umjetnost?" i "zašto uvijek iznova vodimo ljubav?" imaju jedan te isti odgovor, koji se smješta u projekciju jedne nepomične beskonačnosti, vječne, jedne slike vječnosti koja nije neprekidno trajanje (perpétuité). U srednjem su vijeku vrlo dobro razlikovali vječnost od beskonačnosti (sempiternité); vječnost nije beskonačna, ona je izvan vremena. Stoga ona više nalikuje na trenutak nego na uvijek. *Jouissance*, užitak, pak, svakako jest u trenutku, premda je to trenutak koji traje vrlo kratko… Kao mig oka, koji je prema Husserlu trenutan, dok za Derridu ima trajanje, i baš u tom migu oka on nalazi *différance*, razluku (a ne razliku). No, razluka, upravo je odnos sa sobom kao onim što je odgođeno od sebe. Rekao bih čak da je *différance – jouissance*, (razluka – užitak) i obrnuto. U užitku, odvojenost od mene je toliko apsolutna da me upućuje na drugo ja onkraj svakog mogućeg identiteta. U tom se trenutku postavlja pitanje odnosa prema sebi: tko ja jesam, dakle ja, koji postavljam to pitanje? To pitanje je pitanje pisca, umjetnika, i čini svaku raspravu o autonomnoj ili biografskoj naravi umjetničkog djela posve izlišnom, jer premda je umjetničko djelo uvijek djelo umjetnika, ono ipak nije prevođenje njegove osobnosti. Djelo se stvara, ono ima ili jest svoje vlastito "sebstvo", ono ne izražava neko drugo – ali može vas nagnati da uživate ili patite. U nekom smislu, samo djelo jest uživanje i patnja.

Ta želja za izlaskom iz sebe može se izraziti na različite načine, za nekoga će to biti muzika, netko drugi posegnut će za bojom. U svakom slučaju, uvijek postoji nešto što nam pokazuje da ono što najsnažnije žudimo, jest izaći, otići izvan.

— Uzmimo za primjer *Sexus*, roman Henryja Millera. Beskrajna moć prelijevanja koja izvire iz pisanja ovog teksta dvojaka je: s jedne strane seksualnost, s druge strane pisanje. Obje su zahvaćene u istom porivu prema višku, ekscesu, kao jedna te ista stvaralačka moć. Pripovjedač je uostalom neprestano u pokretu, baulja ulicama i pita se zašto ne piše. U međuvremenu, prepušta se seksualnom užitku… kao u ovom odlomku:

> ***Bila je topla noć pa sam se izvalio na leđa i zagledao u zvijezde. Prošla je neka žena, ali me nije opazila. Kurac mi je visio iz hlača i počeo se opet micati na toplom vjetriću. Kad se Mara vratila, podrhtavao je i skakao. Ona je klekla do mene zavojima i jodom. Kurac ju je gledao ravno u oči. Sagnula se i lakomo ga uzela u usta. Odgurnuo sam stvari na stranu i povukao je na sebe. Kad sam se ispucao, ona je još svršavala, orgazam za orgazmom, dok nisam pomislio da neće nikad prestati. Legli smo i otpočivali na toplom povjetarcu. Nakon nekog vremena ona je ustala i namazala mi ogrebotine jodom. Pripalili smo cigarete i tako sjedili tiho razgovarajući. Napokon smo odlučili poći. Otpratio sam je do vrata njene kuće i, dok smo tu stajali grleći se, ona me spontano zgrabila i oprašila me. – Ne mogu te još pustiti – reče. I tada se baci na mene ljubeći me strastveno i posegnu u***

moj šlic ubitačno točno. Ovaj put nismo se potrudili da potražimo neki pust komad zemljišta, nego smo se svalili na pločnik ispod jednog velikog drveta. Na pločniku nije bilo baš udobno – morao sam ga izvaditi i premjestiti se nekoliko koraka dalje gdje je bilo malo mekane zemlje. Pokraj njena lakta bila je jedna barica i ja sam se spremao da ga opet izvadim i premjestim se koji pedalj dalje, ali kad sam ga pokušao izvući, ona je pomahnitala.
– Nemoj ga nikad više vaditi – zamoli me – jer ću inače poludjeti. Jebi me, jebi me! Izdržao sam dugo na njoj. Ona je, kao i prije, neprestance svršavala cičeći i rokćući kao priklano svinjče. Činilo se da su joj usta postala veća, šira, posve lascivna; prevrtala je očima kao da je spopada padavica. Ja sam ga izvadio da se ohladi. Ona je stavila ruku u baricu do sebe i poškropila ga vodom. To je bilo divno. Odmah je zatim stala četveronoške i zamolila me da je opalim s guza. Spustio sam se iza nje na sve četiri; ona je zavukla ruku ispod sebe; zgrabila me za kurac i turnula ga. Zatjerao sam joj ga pravo do maternice. Malo je prostenjala od mješavine boli i užitka.

Primjećujete da koristi grub, vulgaran, ponekad ironičan rječnik, blizak pornografskom, jer pornografsko bi bilo izravno pokazivanje onoga što se ne smije i ne može prikazati. Zamjerka pornografskim filmovima jest što je slika koja pokazuje spolovila toliko usiljena da postaje nekoherentna ili nevjerojatna. Jedini cilj im je pokazati kako neko spolovilo ulazi ili ne ulazi u drugo. Miller, naprotiv, uspostavlja alternaciju između skarednih riječi i ostatka scene, mačke, žene koja prolazi, trave, detalja na trotoaru… što sprečava čitatelja da se osjeća uvučenim u neku vrstu voajerske vrtoglavice. Čitava se Millerova umjetnost sastoji od uranjanja čitatelja u kretanje opisa, tako da povjeruje da se osim jebanja događaju druge stvari, premda je zapravo riječ samo o tome.

— Kontekst je ustvari vrlo uobičajen: trotoar, garaža, mačka, drvo… Ali, taj kontekst prima iskustvo užitka, tu neograničenu snagu koja je opisana opsceno i s humorom. Ljepota ovog odlomka proizlazi iz kontrasta između komičnog i skarednog; ne zaboravimo tu ženski lik koji ne prestaje svršavati, orgazam za orgazmom, u lančanim orgazmima. Tu nalazimo i ideju beskraja koja nas je dovela do Millera, taj izlazak iz sebe kroz ponavljanje. To je sušta suprotnost zadovoljenju kako ga je razumijevao Freud.

Uostalom, ženski lik kaže “nema veze ako boli”. Jedna fraza mi je posebno zanimljiva: “posve lascivna”. To je prijevod, ali “lascivan” je snažna riječ, kako na francuskom tako i na engleskom, u svojoj zvučnosti: to “sc” koje miješa dva oblika piskavih suglasnika ima nešto vijugavo, valovito, isprepleteno. Prenose mi zaplitanje i prepuštanje, zadovoljstvo kušanja užitka. Zadovoljstvo je osjećati zadovoljstvo… I ovu rečenicu nalazim izrazito upečatljivom: “pravo do maternice”. “Pravo” evocira, kao usklik, udarac koji ide sasvim ravno. A maternica označava dubinu vagine, uterus ili maternica. A riječ “maternica” ima nešto vrlo snažno, što evocira porođaj. Zabavno je utvrditi da Miller upotrebljava riječ koja evocira materinstvo kako bi označila anatomsku stvarnost. Riječi “maternica” i “pravo” su neskladni i ne bi time trebalo biti mjesta u čisto erotskom ili strogo anatomskom registru. Maternica… kao lascivna, ta riječ ima određeni učinak… poput “kiseline”, rekao bih…

— Te su riječi gotovo poetske u svom bogatstvu. Upućuju nas na samu gestu pisanja, na onu verbalnu gestu koja izaziva prelijevanje sebe i značenja kroz riječi. No, premda je ovaj tekst vrlo seksualan, užitak pisca (i čitatelja) također je iz drugog reda. Koja je razlika između čisto seksualnog užitka i estetskog užitka?

Inzistiram na tome da razlika o kojoj govorite nema nikakve veze sa sublimacijom. Zajedničko umjetničkoj gesti i seksualnoj gesti jest to što prolaze kroz subjekt: užitak počinje iza mene i nadilazi me. Zato uvijek imamo jednak broj razloga da autoru uskratimo autorstvo njegova djela koliko i da mu pripišemo; jer, na neki način, stvaranje prolazi kroz njega. Veliki umjetnik dopušta da želja prođe kroz njega. Matisse je na primjer govorio kako se uvijek treba pokoriti želji linije. Linija je

ta koja želi, a ne gospodin Matisse. Linija, zvučnost, melodija, boja ritma… to je ono što nas obuzima. Slikar Hantaï inzistirao je na činjenici da umjetnik – u ovom slučaju on – nije ništa; on se spušta na sve četiri i širi svoje platno. Jednog sam mu dana rekao da bih i ja mogao učiniti isto. "Ali, ne! Ne, ne!", odgovorio mi je. "Ali, zašto ne?" – Zato što sam to ja!" Je li to paradoksalno? Čini mi se da nije, jer je u svome radu on sve napravio, i najmanja gesta je njegova gesta – a u tome nema ništa "subjektivno". Dakle, ono što je zajedničko seksualnom užitku i estetskom užitku jest nevjerojatno snažno ulaganje singularnosti i nešto što ga, kroz tu singularnost, nadilazi i prenosi drugamo. Ali velika opreka između to dvoje, jest u tome što je djelo koje stvara estetski užitak više usporedivo s djetetom nego sa seksualnim užitkom, utoliko što proizvodi nešto izvanjsko sebi. Umjetnik djeluje izravno svojim radom, u zbiljnosti je u svom radu, i uživa upravo zato što radi. Također pati, jer rad je uvijek naporan. Slikar se na primjer mora neprestano kretati od skice oblika do pripreme boje, do instrumenata, do platna… Njegovo djelo mu je izvanjsko, prolazi kroz njegovo tijelo, dok je s druge strane seksualni užitak bez djela, osim ako nema oplodnje, ali to je druga priča. Seksualni užitak nema oblik, nego preobražaj, izvedbu, izobličenje oblika, svih osjetnih oblika i načina. Pomislimo samo na izraz "voditi ljubav": kada vodimo ljubav, ne proizvodimo nešto izvanjsko sebi. "Voditi" odnosno "raditi ljubav", kako sintagma glasi na francuskom jeziku, ima također opsceni smisao. U francuskom se modalni glagol "raditi" rabi u mnogim kontekstima: raditi ljubav, nagnati nekog da uživa, raditi dijete… Tu se nalazimo u registru djelotvornosti, pune stvarnosti, čina i prisutnosti.

Fascinantnom smatram tu izoliranu jezgru koju bih nazvao spolom prije nego seksualnošću. Govoriti o seksualnosti znači podrazumijevati je kao funkciju manje ili više svojstvenu čovjeku. Dok spol ne označava ništa drugo nego razliku među spolovima, ili razliku unutar spola. Sedamdesetih se godina prošloga stoljeća čak govorilo o "seksionu". Znate da su neki lingvisti pokušavali pokazati da "seks" odnosno "spol" potječe od *secare* (rezati) – ali to nije točno… No, riječ "spol" označava podjelu. U Platonovoj *Gozbi*, Aristofan predstavlja ljudska bića kao izvorno podijeljena u tri kategorije: muškarci, žene i androgini. Svi su sferičnog oblika s četiri ruke, četiri noge i dva lica na jednoj glavi. Toliko su snažni i moćni da prijete da će zauzeti položaj bogova. Da bi kaznio njihovu oholost, Zeus ih prereže na dva dijela, a onda zatraži od Apolona da im zašije trbuh u predjelu reza, ostavljajući u sredini otvor. To je pupak. Spolni organi ostali su na drugoj strani. Tako odvojeni od svojih drugih polovica, ljudi se nisu prestajali grliti i ispreplitati, nostalgični za svojim izvornim jedinstvom, i dopuštali su si da umru od gladi. Zeus nije htio odumiranje i kraj čovječanstva, pa je odlučio postaviti spolne organe na prednju stranu tijela, omogućivši tako muškarcima i ženama sparivanje i rađanje djece. Tako su polovice androginih mogle osigurati opstanak čovječanstva, dok su muškarci koji vole muškarce porađali, ali ne novi život, nego duh.

Ovaj mit nam omogućava promišljati čin užitka kao želju da izađemo iz sebe i krenemo prema drugome ne bismo li prevladali podjelu. Učiniti podjelu uvjetom užitka, znači misliti užitak kao želju da nadvladamo odvojenost i pređemo je, da je iskusimo – a ne poništimo.

— Osim u slučaju umjetnika, čiji rad zahtijeva određenu samoću.

Da, ali umjetnost uvijek stvara za drugoga: gledatelja, čitatelja, slušatelja. Duchamp je vrlo dobro pokazao nužnost te geste: uzima pisoar, pretvara ga u fontanu i proglašava ga umjetničkim djelom. Duchampov rad posveta je gesti prezentacije, koja sama po sebi ne bi bila ništa bez onoga što on naziva "rendez-vous". Umjetnik koji predstavlja svoje djelo zakazuje rendez-vous gledatelju, nakon što je imao rendez-vous s objektom. Što znači da ready-made nije naprosto bilo kakav rad s običnim predmetom, jer tako se rendez-vous nikada ne bi dogodio. Rendez-vous u isto vrijeme znači činiti i pustiti da dođe.

No, kod mnogih umjetnika, čak i kada se dogodi rendez-vous i kada proizvede užitak kod publike, preostaje stalno obnavljano nezadovoljstvo koje ih nagoni da rade i rade, i sve više rade, da iskušavaju druge puteve, a da nikada ne postignu zadovoljenje, čak ni letimično. Kad je slikarstvo u pitanju, mislim na Cézannea. Ponekad, kao u muzici, kod Lachenmanna na primjer, to nezadovoljenje može izazvati pomamni bijes koji na koncu može uništiti i samu mogućnost djela. Nadvladati odvojenost zapravo znači obnoviti je, intenzivirati.

— U *Pismima mladom piscu*, Rilke nudi savjete mladiću koji želi postati pisac. U jednom od pisama koja piše, a koja su inače izvanredno lijepa, tvrdi da su pisanje i seksualnost jedan te isti užitak. Odgovara svojem prijatelju s kojim se dopisuje i koji potražuje njegovo mišljenje o djelu pjesnika Richarda Dehmela pa piše ovo:

> ***Viarregio, blizu Pise (Italija),***
> ***23. travnja 1903.***
> ***S njegovim knjigama mi se događa (kao uzgred rečeno i s njim kao čovjekom, kojeg letimično poznajem) da se, naišavši na jednu od njihovih lijepih stranica, uvijek plašim sljedeće, koja će i opet sve razoriti i ljupkost pretvoriti u nevrijednost. Posve ste ga dobro opisali riječima "nagonski živjeti i pjevati". – I zaista: umjetničko doživljavanje nevjerojatno je blisko spolnom doživljavanju, njegovim bolima i radostima, da su obje pojave zapravo tek različiti oblici jedne te iste žudnje i jednog te istog blaženstva. I kad bi se umjesto riječi "nagon" smjelo reći "spol", spol u dubljem, širem, čistom smislu, u kojem nema ni traga sumnjičenjima kojima ga u svojoj zabludjelosti zasipa crkva, tad bi njegova umjetnost bila velika i beskrajno važna. Njegova je pjesnička snaga velika i jaka poput pranagona, krije u sebi bezobzirne ritmove i provaljuje iz njega kao planina.***

Fascinantno je to potpuno poistovjećivanje seksa i želje, uključujući i želju za pisanjem.

Kada Rilke poziva na upotrebu riječi "spol" umjesto "nagon", ili "želja", hoće reći da je riječ "želja" eufemizam, naročito u njegovo vrijeme. No, želja znači seksualnu želju, odnosno spolnost. Za Rilkea je jedan od spisateljskih zadataka, između ostalog, nazvati stvari njihovim imenom, i želi je spojiti s očitom tjelesnošću koju evocira riječ "seks". To čini i Henry Miller, koji inače ne može biti dalje od eufemizacije seksa. Sjetite se one lokve vode u koju je Mara umočila ruku kako bi poškropila spolovilo pripovjedača i ublažila njegov žar kako bi nanovo prionuli i obnovili aktivnost. Rastapanje tijela, pretvaranje u tekućinu, u seksu je fundamentalno – ako to mogu reći – jer je to ono što nas vodi prema bezobličnom, prema onome što gubi oblik. Mnogi mitovi i predodžbe pripisuju posebnu ulogu tekućem, poput pjene iz koje se rađa Afrodita. Drugdje Miller također koristi ovaj izraz "mokar kao konj koji se pjeni"... Ne otpušta napetost tekućina iscjetka, ili ne isključivo, nego taj sami mlaz i izbijanje koje traje.

Rilke također govori o pisanju kao radu prema nepoznatom, bez cilja. Isto vrijedi za slikara i za glazbenika. Što ne isključuje prisustvo projekta – koristim tu riječ iako je Bataille mrzi. Možemo imati projekt, možemo projicirati, ali na koncu, etimološki, to se uvijek svodi na baciti (pro – jeter). To je Millerov jet de baleine, mlaz koji izbacuje kit... a on nedvojbeno misli na Melvilleova kita.

— Rilke inzistira na ritmu pisanja. Možemo ga čuti i osjetiti u svim umjetnostima: u ritmu neke melodije, ali i ritmu nekog crteža i slike. Postoji li umjetnost koja je bliža ili sklonija iskustvu užitka od ostalih?

To je pitanje mnoštvenosti osjetilnih režima. Naš odnos prema osjetilima izvorno je mnoštven, a osjetila zbog njihove raznorodnosti ne možemo poredati prema hijerarhiji, prema kojoj bi neko od njih, vid ili sluh, bilo superiornije od ostalih. Filozofi su često rangirali osjetila po hijerarhijama, iz metafizičkih razloga. No, u umjetnosti je naš odnos prema osjetilima nužno pluralan, jer postoji raznolikost umjetničkih oblika i praksi, koja je esencijalna za samu ideju "oblika", ali također i zato što osjetilni režimi cirkuliraju među svim umjetnostima.

Umjetnički mediji naširoko se koriste u metaforičkom smislu: linija, melodija, boja... Rilke inzistira na ritmu jer je prisutan i u umjetnostima i u seksu. Pomislite samo, primjerice, na milovanje. Naprijed-natrag, tamo i amo, kretanje koje evocira i Gainsbourgova pjesma: "Je vais et je viens, entre tes reins, et je me retiens..." ("Dolazim i odlazim, između tvojih slabina, i suzdržavam se"). Milovanje ne može biti nepomično, ono je po definiciji uvijek u pokretu. Jednostavni kontakt nije dovoljan, on je uvijek iščekivanje ili obećanje milovanja. Pokret milovanja prelazi preko cijelog tijela, zaustavlja se na određenim zonama, zonama koje nazivamo erogenim. Prema Freudu, cijelo tijelo može postati erogena zona, ali ipak govorimo o "zoni" kako bismo označili ono što nije funkcionalni dio, što nije organsko. Milovanje, dakle, ima dvostruko kretanje: prelazak i naprijed-

-natrag. Taj naprijed-natrag sastoji se iz ponavljanja, repeticije, što dakle na latinskom znači ponovno tražiti. Zona je ono što prolazimo, gdje se zaustavljamo, gdje se vraćamo u "zonu"...

Ritam se općenito rađa iz onoga što nikada definitivno nije tu, iz onoga što se ne postavlja i što nas vraća, onoga što vodi u užitak. Ritam je fundamentalan za čovjeka, ali i za prirodu, pomislite samo na ritam zvijezda. Uostalom, seks i noć su često povezani, vjerojatno zbog nevidljivosti: u Millerovom tekstu, noć omogućava pripovjedaču i Mari da vode ljubav na pločniku. Noću ulazimo u drugi prostor, manje vidljiv ali gušći, kao i u drugo vrijeme, koje ne prolazi na isti način, što unosi poseban ritam u seksualni čin, čak i ako ljubav vodimo samo noću.

— Ritam koji vodi do užitka možemo također misliti na vizualan način, čak i obojen. Mislim na ritam koji je prisutan u bojama, na primjer.

Da, ritam boje prisutan je u slici. Paleta nekog slikara izražava njegov ritmički odnos s bojama. Ali, boja ima vrlo posebnu kvalitetu: to je oblik koji treba nešto drugo od sebe samog kako bi postojao. Da bismo razlikovali jednu boju od druge, potreban nam je prekid, što crtanje u najširem smislu jest, odnosno crta, bila ona voljna ili nehotična, inače, nikakva boja ne bi postojala osim kao mješavina. Često zamišljam platno na kojem su sve boje počele kapati dok nisu postale posve nerazgovijetne, bez ikakve međusobne razlike. Dakle, boji su potrebne precizne linije da bi uopće postojala, ali i obrnuto, bez boje ništa ne bi bilo vidljivo. Bezbojna crta više nije crta, cvijet bez boje ne može biti viđen. Boja je izraz, ekspresija u najdoslovnijem smislu riječi: to je iz- tiskanje, istiskivanje, presija koja stvari gura prema van, poziv prema van. Naravno, to se može objasniti kemijskim terminima: cvijet ima određenu boju kako bi privukao kukce i leptire. No, ovo objašnjenje ne omogućuje nam da izrazimo intenzitet neke crvene ili zelene, ili gustoću koja tim bojama daje njihovu izvanrednu senzualnost. Važnost teksture shvatit ćemo pokušamo li na primjer prenijeti zelenilo nekog lista sa stabla na list papira ili na tkaninu. Na drugačijoj podlozi, zelenilo mijenja svoj izgled, svoju svjetlinu, svoje tijelo.

Upravo u tom smislu boju možemo shvatiti kao bujnost, kao užitak, *jouissance* stvari. To vrijedi i za nježne boje. Prvo značenje riječi chroma, što znači boja na grčkom, jest ten, nijansa boje kože, dok color, boja na latinskom označava ono što pokriva za razliku, ili u suprotnosti s onim što označava corpus. To je distinkcija, isticanje.

— Boja je također zavođenje tijelom, s rumenilom, sa šminkom.

Boja privlači i otvara prema mogućim užicima. Ali, zato što zavođenje samo po sebi može biti užitak, upravo zato može biti i predmet osude. Postoji čitava jedna složena povijest boje u religijama...

Osuda užitka

— Vidjeli smo kod de Sadea da se užitak može roditi iz boli nanesene drugoj osobi ili samom sebi. Stoga zlo može biti izvor zadovoljstva. Iz tog se izvora rađa moralna osuda, religije ili društva, koja objašnjava zašto užitak može biti zabranjen i stoga proživljen s krivnjom. Kršćanstvo se zasniva na izvornoj osudi užitka koji se poima kao čin neposluha prema Bogu, kada Eva zagrize zabranjenu voćku i osudi čovjeka na grijeh i krivnju od rođenja. Ovdje se više ne radi o estetičkom nego o moralnom: u ime čega se užitak može osuditi?

Kršćanstvo označava veliku cezuru u povijesti čovječanstva. Zašto je kršćanstvo pobijedilo? Više puta sam postavio to pitanje povjesničarima. Paul Veyne u svojoj knjizi *Kad je naš svijet postao kršćanski* (Quand notre monde est devenu chrétien), objašnjava da, nasuprot onome što se uvriježeno vjeruje, obraćenje Rimskog carstva na kršćanstvo pod utjecajem Konstantina nije bio manevar od političkog interesa, jer kršćani u ono doba nisu predstavljali istinsku političku silu. Konstantin je ustvari bio okružen intelektualcima, izrazito sposobnima, koji su riječ što su je pronosili kršćani vidjeli kao pacificirajući odgovor na nemire i duboka pobunjenička gibanja narodnih masa onoga vremena. Bilo je to vrlo turbulentno razdoblje. Na pamet mi pada rečenica njemačkog povjesničara koju citira Freud u svojoj knjizi *Mojsije i monoteizam* i koji u osnovi kaže: "U dva stoljeća koja su prethodila kršćanstvu, činilo se da je velika tuga zahvatila sve narode Sredozemlja". Ta se dva stoljeća podudaraju ne samo s nastupanjem stoicizma, tada domi-

nantne misli, nego i epikurizma i kinizma. Ta filozofska mišljenja su u potrazi za onim što je Foucault nazivao brigom za sebe, koja su bila poput bedema protiv netrpeljivosti svijeta koji je ušao u stanje gubitka, lutanja i tjeskobe. Bio je to kraj velikih teokratskih režima, a s njima i nestanak agrarnih kultova. Kako će se nadalje organizirati svijet lišen svog božanskog poretka? Jer u tom se trenutku javlja sada klasično pitanje kako voditi svoj vlastiti život. Stara pravila ponašanja više se ne podrazumijevaju. Valjalo je iscrtati svoj put usred svijeta koji se bio promijenio, koji se dezorganizirao, i kao kozmički i kao ljudski svijet. A ljudski svijet je već bio postao mjesto na kojem su dominirali nasilje i moć, ali i bogatstvo koje Marx naziva predkapitalističkim i koje zadobiva oblik akumulacije i profita, prije negoli razmetljivosti i svetosti.

Ova torzija svijeta dovela je, u isti mah, do procvata tehnoloških izuma, od pisanja preko upotrebe željeza do navigacijskih tehnika, koji se podudaraju s pojavom politike i filozofije. No, i one će ući u krizu, kao što je vidljivo u Rimskom Carstvu. Carstvo je već znak da se Republika loše drži, jer divinizira čovjeka i proglašava ga carem. U tom kontekstu, kršćanstvo se javlja kao moguće rješenje političkog problema: dok Rim divinizira suverena, kršćanstvo, naprotiv, humanizira Boga. A to sasvim razvidno vodi do posve drugačijeg odnosa čovjeka prema svijetu. Kršćanstvo donosi jednu novinu, a to je poimanje ljudskog života kao prolaska kroz zemlju, s idejom da je ono bitno drugdje, u drugom svijetu, u svijetu duha.

Malo sam proširio ova povijesna razmatranja, zato što ih smatram značajnima za našu temu, za bolje razumijevanje podjele između dva svijeta, podjele koja nije bila slučajna nego je nastala iz naše povijesti.

— Život kao prolazak, ali i kao patnja, kao što svjedoči Kristova pasija, pa čak i sam biblijski tekst.

U Kristovoj pasiji se nalazi izvor doloristićkog užitka koji se proteže kroz cijelu povijest slikarstva, kao da postoji izvanredna ambivalentnost u ovom okrutnom smaknuću koje je htio Bog i koja je posvećenje onoga koji tvrdi da je Sin Božji. Bog je ispražnjen svojeg božanskog, postao je smrtnik. Ta smrtnost se u isti mah osjeća kao smrt Boga samoga, kao što će mnogo kasnije govoriti Luther, ali također kao divinizacija čovjekova života. Ljudska je istina sada podijeljena na dvoje: treba proći kroz patnju kako bi pristupio spasenju. Patnja je, dakle, povezana s ovim našim svijetom i, na neki način, tijelo ne može biti krivo. Prisjetimo se da krivnja nije kršćanski izum: postoje mnoge seksualne regulacije u stoičkom ili čak epikurejskom okruženju. To je osnovno za promišljanje užitka, zato što, na određen način, od tada nadalje svi zemaljski užici postaju loši i zli: seksualni užitak, ali također uživanje u moći.

Loši, a tim snažniji i primamljiviji. Jer, grijeh je manje greška u uobičajenom smislu (kršenje zakona) koliko suparništvo između dva svijeta (tijela i duha); suparništvo po intenzitetu. Nebeska radost i ushićenje natječu se s ljudskom radošću i užitkom. Možda u tome postoji višak, dodatno zadovoljstvo…

— Od libido sentiendi, senzualne žudnje, do libido dominandi, želje za dominacijom…

Potonja je više presudna nego što se obično misli. Uostalom, u današnje vrijeme moć ima negativnu konotaciju. Ne priznaje joj se više pravo da bude moć. Ali današnja politička scena sve više pokazuje potrebu za povezivanjem sa *libido dominandi*: bez te žudnje za moći, ne bismo imali političare. Danas se ta želja manifestira posve ogoljena, gotovo na opscen način, kao što je slučaj s Berlusconijem. Sklonost dominaciji nedvojbeno je konstitutivna u užitku ali više je tu na djelu nadvladanost viškom. Problem je što opća slika seksualnosti interpretira moć-kao-potenciju kao suštinski mušku. Druge strane moć nije nužno svemoć: može se također manifestirati u vidu modulacije energije, ritmičke igre koja je ponekad zadržava a ponekad oslobađa.

Valja imati na umu da je osuda tijela, tjelesnosti, koja se vremenski podudara s pojavom kršćanstva, koje smatra užitak nečim lošim – posljedica iščezavanja svijeta uređenog božanskim i svetim prisustvom, u kojem je seksualnost bila visoko kodificirana, ali ne i osuđena. U *Tužnim tropima*, Lévi-Strauss opisuje parove naroda Nambikwara koji, nakon večere na kojoj se okupi cijelo selo, odlaze voditi ljubav u grmlje, zapravo više nego kako bi se osamili nego kako bi se sakrili. U tom kontekstu Lévi-Strauss govori o sretnom smijehu, odnosno smijehu koji izražava želju proživljenu bez krivnje.

— No, iako kršćanstvo uvodi poimanje seksualnosti koja je nužno negativno i blisko grijehu, to ipak ne znači da se odriče svake ideje užitka. Radost je vrlo prisutna u kršćanstvu, premda je uvijek asocirana s onostranim, naročito u vidu mističnog zajedništva (communion) s Bogom (u pričesti).

Apsolutno. Zajedništvo je kršćanska riječ koja se često koristi u ljubavnom i erotskom kontekstu: ljubavnici su zajedno u ljubavi. Ta riječ je kamen smutnje između Bataillea i Blanchota u njihovom promišljanju o zajednici. I sâm sam u ono doba pisao da je communion riječ koju pokušavamo izbjeći ali oko koje se vrti cijeli svijet. Pokušava je izbjeći jer je kršćanska, ali također i zato što ukazuje na nešto nemoguće: ako je zajedništvo jedinstvo u jednom tijelu, onda to tijelo postaje jedinstveno i dolazimo do brisanja onoga "co", onoga "sa" koje je nužno za mišljenje dva bića. No kršćansko zajedništvo u pričesti sastoji se u ulasku u ono što nazivamo mističnim tijelom Krista, kako bismo postali dijelom tog tijela ali istodobno ostavši punopravno tijelo, subjekt. Mistično tijelo Krista podsjeća na Hobbesova Levijatana: veliki broj u kom-poziciji, sas-tavu, tijelo sačinjeno od tijela.

Da bismo razumjeli u kojoj je mjeri kršćanstvo utjecalo na naše poimanje užitka, ispitajmo što se događa u nekršćanskim kulturama. Čitajmo egipatske i mezopotamske ljubavne pjesme, kineske erotske tekstove… Jedna stvar je sigurna: nigdje se seks ne tretira jednostavno kao na primjer hrana, uvijek zaodijeva sakralni karakter, odvojen, apartan. Međutim, ta sakralna narav čini se manje opterećenom zabranama i strahovima. Mislim na onaj veliki kineski roman čija je središnja radnja o čovjeku koji si na penis nacijepi dio psećeg penisa nakon što je opazio da se kada pas penetrira u kučku, njegov penis nabubri na način da ga više ne može izvaditi – zato, kada vidimo da se dva psa pare, ne možemo ništa učiniti. Taj lik, opremivši se tim novim atributom, misli da će povećati svoju muževnost.

— No, iako je seksualnost naizgled slobodnije opisana u nekršćanskim tekstovima koje spominjete, možemo li ipak reći da u njima ima više pitanja užitka? Jer jedno nužno ne podrazumijeva drugo…

To je slučaj s japanskim drvorezima. Mnogi od tih drvoreza prikazuju užitak pretjeranim isticanjem spolnih organa, ponekad čudovišno uvećanih i u različitim položajima. Čin je u cijelosti predstavljen, često s likom koji promatra iza paravana, što dodaje izvjesnu voajersku dimenziju.

Čini mi se da u zapadnoj antici, unatoč sakralnom statusu seksualnosti, ne postoji zabrana koja se odnosi konkretno na činjenicu uživanja. (Dovoljno je sjetiti se Platonova Fedra.) Kršćanstvo, međutim, izričito izražava tu zabranu, zaodijevajući je jedinstvenim aspektom: kopulacija je dopuštena samo u svrhu stvaranja djece. Muškarci iznimno mogu kopulirati naprosto kako bi se rasteretili, jer Pavle kaže da je bolje ženiti se nego na mjestu izgorjeti. Ne aludira pritom na žensko zadovoljstvo. Kasnije će otići mnogo dalje, kada izume spavaćice s rupom u visini pubisa, tako da se žene ne moraju skinuti u trenutku čina… Dogodio se na neki način žestoki povratak suparništva između tijela i duha, o kojemu sam govorio: kršćanska je radost postala mračna, loša… Počela je strahovati od sebe same.

Izvan kršćanstva, užitak je predstavljen i opisan kao potres i podrhtavanje, i to ne samo u književnosti. U *Fedru* Platon opisuje ljubavnika kao pticu koja širi krila i potom ejakulira… u određenom smislu, to je prilično skaredna slika. Uvijek sam se pitao kako se taj Platonov tekst uklapa u književnost tog vremena. Jer kasnije, u *Gozbi*, užitak postaje superioran, duhovnog reda. Kako objasniti takav razvoj? Možda Platon tu svjedoči o onome što će postati boljka antičke civilizacije koja nije uspjela obnoviti božanski poredak pa se okrenula civilnoj religiji. Sokrat pak raskida s civilnom religijom ne poštujući ni bogove grada. Možda kod Platona možemo uočiti početak tog kretanja što vodi do ideje duhovnog užitka koji se razlikuje od fizičkog užitka. Pascal kaže da nas Platon priprema za kršćanstvo.

— Valja primijetiti da, kada god je fizički užitak zabranjen ili prekoren, on je odmah usmjeren prema nečemu drugome, bilo Bogu ili prema moći. Kao da se čovjeku ne može oduzeti ta želja za uživanjem, koja je prije nužnost nego tek potreba.

Apsolutno. I tako je nedvojbeno bilo uvijek, u svim vremenima i svih društvima.

— No, kako onda razumjeti tu osudu? Rekli ste da je želja za moći neophodna za pravilno funkcioniranje politike. Dakle, da postoji dobra upotreba uživanja u moći, koje prati ljudsku civilizaciju. Užitak bi prema tome bio konstitutivan za čovjeka, ali kao da ne može prihvatiti sebe kao onoga tko uživa, kao da se mora spriječiti da uživa iako zna da je to u stanju. To nije samo moralni, nego i antropološki problem.

U pravu ste kada kažete da ova osuda užitka nije samo moralne naravi. Ali, možda je zabrana nužna za užitak. Od svih stranica koje Platon ispisuje o seksualnom zavođenju i zadovoljstvu, o zadovoljstvu ispijanja vina u *Gozbi,* nijedna ne osuđuje užitak. Međutim, možemo li doista govoriti o uživanju. Svakako postoji potres, podrhtavanje, neka zbunjenost, ali koji kulminiraju u ljepoti. Grč nije baš ona "mala smrt", petit mort, o kojoj govori na primjer Hemingway, osim ako to "mala" ne znači upravo unošenje ljepote u "smrt"...

Ali, da bi postojao moral, dakle osuda, mora postojati ideja zla, i zlo mora moći biti predstavljeno kao opasnost. To je začarani krug: postoji opasnost jer je zlo, a zlo postoji jer postoji opasnost. Potrebno je za početak prestati pretpostavljati da postoji ponajprije estetska ili čak duhovna vrijednost koja bi bila povezana sa zadovoljstvom ispijanja vina, ili pogleda na lijepo tijelo, jer tu se radi o prelasku sa lijepih tijela na lijepe duše. Taj prelazak užitku pruža smisao i vrlinu. Ono što se s kršćanstvom izvrće, jest ulazak tih zadovoljstava u poredak morala, kroz osudu koja se izriče u ime opasnosti: smrt bez uskrsnuća. Ali, kao da je to ista ona gesta koja istinski oslobađa jezgru užitka. Točka ekscesa, prekomjernosti ili viška, koja je svojstvo užitka ujedno je ekstatična i opasna. Odvojimo li užitak od radosne i ugodne dimenzije, ostaje ono od čega drhtimo. Drhtaj, potres, kojeg nije pošteđen ni Platonov ljubavnik. Stvarnost užitka je stvarnost grča koji se dogodi kada dosegnemo krajnost, u vidu kontrakcije i eksplozije. Ali na koncu, ne možemo je odvojiti od nelagode potresa, niti smijemo zanemariti prag sramežljivosti.

Za Platona je ovo točka od koje možemo krenuti dalje. Možemo, upravo kao Sokrat, piti i ne napiti se... Drugi su se već srušili i hrču na stolu, dok je on već na ulici, nastavlja sa svojim poslima premda je popio isto koliko i oni. Tko je uživao u ovoj priči? Ili piće nema nikakvog učinka na njega, u kojem slučaju ne shvaćamo zašto uopće nastavlja piti, ili mu se sviđa piti, pa treba razumjeti da ga piće dovodi u drugu vrstu opijenosti, duhovne opijenosti koja nije pad.

Vraćamo se na ideju pada, koja je prisutna u grijehu. Najvažnija promjena u razdoblju od Platona do kršćanstva jest subjektivacija užitka. U kršćanstvu se užitak događa subjektu, što nije slučaj s Platonom. Naravno, postoji netko tko je zahvaćen silom užitka i tko ga doživljava, no ispravnije bi bilo reći da se nalazi između veselja i radosti, a ne u užitku koji se može izraziti samo u prvom licu: ja uživam... Platonov ljubavnik ne kaže: ja uživam. Ali Platon ne pripisuje nikakvu privilegiju djevičanstvu. Dok čak i nakon kršćanstva Duchamp govori o svojoj *Nevjesti* (*Mariée*) kao onoj koju će "užitak uniziti".

— Ali, onaj tko se osjeća grešnim dok uživa, kaže li to? Nema na to pravo!

Sade je "dobar" kršćanin, i ako je Sadeov junak bogohulan, to je zato što zna da ima posla sa zabranjenim. Platonov ljubavnik pak to ne zna. Tu istodobnost svijesti o zabranjenom i rođenja subjekta promišlja sveti Augustin, s izumom intimnosti. Sjetimo se poznate Augustinove rečenice, *interior intimo meo superior summo meo*, "ti si više unutarnji od moje vlastite intime i uzvišeniji od vrhunaca mojih". Tu rečenicu nalazimo u obraćanju Bogu, to je dakle usklik. Ispovijesti su u cijelosti obraćanje jednog "ja" "Bogu": ja se ispovijedam, ja ti govorim, prije nisam znao da jesi, ali sada te poznajem. A sad kada te poznajem kažem: više si unutarnji od moje vlastite intime.

— *Ispovijesti* označavaju rođenje "ja" u književnosti, kao da se sa kršćanstvom osuda užitka podudara sa rođenjem subjekta, s tim "ja" koje nema pravo uživati.

Kada Augustin kaže "više unutarnji od moje vlastite intime" i "uzvišeniji od vrhunaca mene samoga", mogli bismo pomisliti da je u užitku, kao taj subjekt kojeg prožima *jouissance* o kojemu smo govorili maloprije. On se prepušta Bogu dok istodobno uživa u vlastitoj pobjedi nad silama Zla, dok uživa u vlastitom obraćenju i onome za što se optužuje na početku Ispovijesti, dakle svojoj retoričkoj vještini".

Retorika je grijeh taštine i estetski grijeh, grijeh prevelikog uživanja u baratanju riječima. Među ostalim

grijesima za koje se optužuje Augustin, najvažniji je grijeh što je volio ljubav više nego što je volio Boga. Ta formula je sinteza kršćanskog morala, ali zar se ne može shvatiti i kao formula za užitak? "Voljeti ljubav" ne znači da volimo jednu osobu, nego da volimo ljubav, što će reći da volimo voditi ljubav... ili da ljubav voli da se vodi.

Jedina osoba koja zaslužuje biti voljena je Bog, i ako volimo nekoga drugoga to mora biti u odnosu s Bogom. Augustin kaže da voli svoju majku, koja je sveta žena, ali zabrana incesta je prisutna i to nije potrebno ni spomenuti.

Što nam to kaže Augustin? Da je užitak nužno užitak subjekta, premda mu subjekt nije izvorište. To je iskustvo koje subjekt može doživjeti, iskustvo gubitka samog sebe, iskustvo u kojem neće biti prisutan u sebi. Evo zašto Augustinova formula, interior intimo meo, označava užitak posredstvom dva puta koja su intimnost i uzvišenost. U stvarnosti, oba su na istom mjestu, jer ako predstavljamo intimnost kao nešto unutar tijela (pomislite samo na intimne dijelove), dakle više unutarnje od intime, to je nužno izvan. To je Augustinov retorički podvig! Evo zašto težimo veličini, uzdizanju ponad vrhunaca. Sva ta bujnost nagoni me da se sjetim Bataillea koji uspoređuje Isusa s planinom čiji vrh eksplodira, kao Vezuv – on kaže "Jezuv". U oba slučaja to je orgijastička slika. Ne zaboravimo lik koji opsjeda tu priču o užitku, to je Dioniz, lik orgije, orgijazma, koji nam daju riječ orgazam. Na vrhuncu intime, na samom vrhu dolazi do preokreta.

Uostalom, riječ *jouissance* je supstantiv, imenica koja se čini nedostatnom u odnosu na snagu uživanja i usklik "ja uživam!", čiji se subjekt gubi u glagolu. Subjekt postaje u cijelosti uživanje samo, kao kada dijete kaže "ja" po prvi puta: to je neki oblik slavlja.

Ono što vrijedi za užitak, vrijedi i za vrlo velike boli. Tu prekomjernost na isti način, već stoljećima, osjećaju svi oni koji uživaju i svi oni koji pate. Ali, jedina razlika, koja je možda teško uočljiva, jeste u tome što nije isto reći da se to nekome događa, i reći da se to naprosto događa. Trebamo početi razmišljati o užitku i boli kao o fenomenima koji se tiču društva u njegovoj cijelosti: ili cjelina društva dijeli osjećaj, kanalizira ga i simbolizira, ili pak, naprotiv, on upućuje na svakog pojedinačno, on bježi u svačiju intimnost. Kao da je čovječanstvo u određenom trenutku reklo: ali to je meni naneseno, baš meni.

Prijevod: Milena Ostojić

159

NANCY, JEAN-LUC
Što je užitak?
Razgovor s Adèle Van Reeth

UP&UNDERGROUND
Listopad 2023.

HÄGGLUND, MARTIN

Ovaj život: sekularna vjera i duhovna sloboda

HÄGGLUND, MARTIN

Ovaj život: sekularna vjera i duhovna sloboda

(Uvod knjige *This life: secular faith and spiritual freedom*, 2019)

Moja porodica potječe iz sjeverne Švedske. Kuća u kojoj je rođena moja majka, i u kojoj sam provodio svako ljeto svojeg života, nalazi se na Baltičkom moru. Dramatični krajolik – s beskrajnim šumama, krševitim planinama i formacijama visokih litica što se uzdižu nad morem – isklesan je povlačenjem leda iz posljednjeg ledenog doba, prije 12.000 godina. Zemlja se još uvijek uzdiže, jer se zahvaljujući povlačenju ledenjaka pojavljuju novi dijelovi kr jolika. Ono što je nekoć, dok je moja majka bila dijete, bilo pješčano morsko dno sada je dio našeg vrta. Kamenje pod mojim stopalima podsjetnik je na geološko vrijeme u kojem smo samo jedna točkica. Kada sam ondje, vremenske forme na koje me sve podsjeća jasno pokazuju kratkoću mojeg života. Kada zakoračim u kuću u kojoj živi moja baka, na zidu vidim naše porodično stablo – krhke linije seljaka i seoskih radnika koje sežu do 16. stoljeća. Kada se penjem na planine što se uzdižu iz mora, vidim razmjere ledenog doba, koje još uvijek daje oblik krajoliku u kojem smo se našli.

Vratiti se u kuću moje porodice znači podsjetiti se na to koliko moj život ovisi o povijesti: kako o prirodnoj povijesti tako i socijalnoj povijesti onih koji su došli prije mene. Ono što mogu biti i ono što mogu činiti nisam stvorio samo ja. Moj život ovisi o prethodnim generacijama i o onima koji su brinuli o meni, a uz to smo svi mi ovisni o povijesti Zemlje, koja je tako lako mogla biti drukčija i koja nije morala dovesti do bivstvovanja ikoga od nas.

Uz to, moj je život povijestan i u tom smislu što je orijentiran prema budućnosti, koja nije dana. Svjetovi čiji sam dio, projekti koje održavam i koji održavaju mene, mogu na dinamičan način uspijevati i mijenjati se, ali mogu se i raspasti, atrofirati i umrijeti. Svjetovi koji se otvaraju putem moje porodice i prijatelja, projekti koji oblikuju moj rad i politički angažman, nose sobom obećanje mojeg života ali i rizik da se moj život raspadne ili ne bude smislen. Jednom riječju, i moj život i projekti u kojima sam angažiran su konačni.

Biti konačan znači prvenstveno dvije stvari: biti ovisan o drugima i živjeti u odnosu spram smrti. Konačan sam jer ne mogu sasvim sam održavati svoj život i jer ću umrijeti. Na sličan način, projekti kojima sam se posvetio konačni su jer žive samo kroz napore onih koji

su im se obavezali, i ako budu napušteni neće ih više biti.

Pomisao na moju smrt i na smrt svega što volim krajnje je bolna. Ne želim umrijeti jer hoću održavati svoj život i život onoga što volim. Istodobno, ne želim da moj život bude vječan. Vječan život nije samo nedostižan, nego i nepoželjan, jer bi eliminirao brigu i strast koje mojem životu daju život. Taj se problem može pronaći i u religijskim tradicijama koje priznaju vjeru u vječni život. Članak u časopisu U. S. Catholic pita "Raj: hoće li biti dosadan?" Članak odgovara da neće, jer duše nisu pozvane u raj na vječan odmor nego na vječnu aktivnost – vječnu socijalnu skrb". Ipak, taj odgovor samo podcrtava problem, jer u raju nema ničega o čemu bi se brinulo. Briga pretpostavlja da nešto može poći krivo ili da se nešto može izgubiti; inače ne bismo brinuli. Ne brine me vječna aktivnost – baš kao ni vječni odmor – jer je se ne može zaustaviti i nitko je ne mora održavati. Problem nije u tome što bi vječna aktivnost bila "dosadna", nego u tome što ne bi bila pojmljiva kao moja aktivnost. Bilo koja moja aktivnost (uključujući i dosadnu aktivnost) traži da je održavam. U vječnoj aktivnosti ne može biti osobe kojoj se dosađuje – ili je na bilo kakav drugi način uključena – jer vječna aktivnost ne ovisi o tome da je bilo tko održava.

Vječnost moj život nipošto ne bi učinila smislenim; učinila bi ga besmislenim, jer moje djelovanje ne bi imalo svrhe. Ono što činim i ono što volim može mi biti važno samo zbog toga što sebe shvaćam kao smrtnog. Shvaćati sebe kao smrtnog ne mora biti eksplicitno ni teorijsko ali je implicitno u svim mojim praktičkim opredjeljenjima i prioritetima. Pitanje što treba da učinim sa svojim životom – pitanje o kojem se radi u svemu što činim – pretpostavlja da svoje vrijeme razumijevam kao konačno. Da bi pitanje kako treba da vodim svoj život bilo pojmljivo kao pitanje, moram vjerovati da ću umrijeti. Kad bih vjerovao da će moj život trajati zauvijek, nikad ne bih mogao uzeti da mi je život u pitanju i nikad me ne bi obuzela potreba da učinim bilo što sa svojim vremenom. Ne bih čak mogao razumjeti što znači učiniti nešto prije a ne kasnije u svojem životu, jer ne bih imao osjećaj konačnog vremena života koji bilo kojem projektu ili aktivnosti daje hitnost.

Osjećaj mojeg nezamjenjivog života neodvojiv je, dakle, od mojeg osjećaja da će on završiti. Kad se svakog ljeta vratim istom krajoliku, on je za mene tako dirljiv i zbog toga što ga možda više nikad neću vidjeti. Uz to, stalo mi je do očuvanja krajolika jer sam svjestan da čak ni trajnost prirodnog okoliša nije zajamčena. Slično tome, moja odanost ljudima koje volim neodvojiva je od osjećaja da ih ne mogu uzeti zdravo za gotovo. Moje vrijeme s porodicom i prijateljima dragocjeno je upravo zbog toga što ga moramo iskoristiti na najbolji mogući način. Naše vrijeme skupa osvjetljava osjećaj da ono neće trajati vječno i da trebamo brinuti jedni o drugima jer su naši životi lomni.

U srži onoga što nazivan sekularnom vjerom leži osjećaj konačnosti – osjećaj lomnosti svega do čega nam je stalo. Imati sekularnu vjeru jest biti odan životu koji će svršiti, biti odan projektima koji mogu ne uspjeti ili propasti. U rasponu od konkretnoga (kako se odnosimo prema sprovodima) do općega (onoga zbog čega vrijedi živjeti), pokazat ću kako se sekularna vjera izražava u tome kako oplakujemo svoje voljene, kako preuzimamo obaveze i kako brinemo o održivu svijetu. Nazivam je sekularnom vjerom jer je posvećena formi života koja je omeđena vremenom. Prema značenju latinske riječi saecularis, imati sekularnu vjeru jest biti posvećen osobama i projektima koji su svjetovni i vremeniti. Sekularna vjera je forma vjere koju svi održavamo brinući o nekome ili nečemu izloženome mogućnosti gubitka. Svi brinemo – za sebe, za druge, za svijet u kojem smo se našli – i briga je neodvojiva od rizika gubitka.

Nasuprot tome, zajednički nazivnik onoga što nazivam religijskim formama vjere jest obezvređivanje naših konačnih života kao nižih formi bivstvovanja. Sve svjetske religije (hinduizam, budizam, judaizam, islam i kršćanstvo) drže da je najviša forma egzistencije ili najpoželjnija forma života onaj vječni, a ne konačni. Biti religiozan – ili usvojiti religijski pogled na život – jest smatrati našu konačnost nedostatkom, iluzijom ili propalim stanjem bivstvovanja. K tome, takav religijski pogled na život nije ograničen na institucionaliziranu religiju ili na zbiljske vjernike. Čak i mnogi ljudi koji nemaju religijske vjere prihvaćaju shvaćanje da je naša konačnost ograničenje i da patimo od nedostatka vječnog života.

Iz religijske perspektive našu se konačnost smatra žaljenja vrijednim stanjem koje bi bilo idealno prevladati. To je premisa koju osporavam. Nastojim pokazati da svaki život vrijedan življenja mora biti konačan i iziskuje sekularnu vjeru.

Sekularna vjera vezana je uz osobe i projekte koji mogu biti izgubljeni, uz to da im se omogući da nastave živjeti i u budućnosti. Sekularna vjera nipošto nije rezignirana pred smrću; ona teži odložiti smrt i poboljšati uvjete života. Kao što ćemo vidjeti, nastavljanje života ne valja brkati s vječnošću. Angažman na održanju života nije izraz aspiracije na vječni život nego na to da se živi duže i živi bolje, ne da se prevlada smrt nego da se produži trajanje i poboljša kvalitetu neke forme života.

Angažman da se živi dalje nosi u sebi osjećaj konačnosti. Koliko god moglo trajati kretanje života – i koliko se god kvaliteta nastavka života mogla poboljšati – on uvijek može završiti. Čak i kad se borimo za neki ideal koji se proteže onkraj naših života – političku viziju za budućnost, održivo nasljeđe za buduće generacije – posvećeni smo nekoj formi života koja može prestati ili nikad ne mora ni nastati. Taj osjećaj konačnosti čini suštinu razloga zašto je važno da bilo tko ili bilo što živi i dalje. Ako tragamo za tim da stvorimo, produžimo ili poboljšamo egzistenciju nečega – da to dalje živi na bolji način – pokreće na osjećaj da bi to, ako ne djelujemo, moglo biti izgubljeno. Bez tog rizika gubitka ne bi bili potrebni naši napori i naša vjernost projektu.

Imati sekularnu vjeru jest priznati da je predmet naše vjere ovisan o praksi vjere. Nazivam je sekularnom vjerom jer predmet odanosti ne postoji neovisno o onima koji vjeruju u njegovu važnost i koji ga svojom vjernošću održavaju živim. Predmet sekularne vjere – npr. život koji nastojimo voditi, institucije koje nastojimo izgraditi, zajednica koju nastojimo ostvariti – neodvojiv je od onoga što činimo i načina kako to činimo. Praksom sekularne vjere vezujemo se uz normativan ideal (poimanje onoga što bismo trebali biti kao individue i kao zajednica). Sam ideal, međutim, ovisi o tome kako održavamo vjeru u svoj angažman i ostaje otvoren prema izazovima, preobrazbama i obratima. Predmet religijske vjere, nasuprot tome, uzima se kao neovisan vjernosti konačnih bića. Predmet religijske vjere – bio to bog ili bilo koja druga forma beskonačnog bića – u najvišem se smislu smatra odvojivim od prakse vjere jer ne ovisi ni o kakvoj formi konačnog života.

Najtemeljniji primjer konačnosti u našem povijesnom trenutku jest mogućnost da bude uništena sama Zemlja. Kad bi Zemlja bila uništena, bile bi istrijebljene sve forme života koje su nam važne. Nitko ne bi nastavio živjeti i nijedan aspekt naših života ne bi bio upamćen.

No sa stajališta religijske vjere takav kraj života samo je pojavan. Čak i ako se prekinu sve forme življenja, ne bi bilo izgubljeno ništa bitno, jer je ono bitno vječno a ne konačno. Kako primjećuje William James u zaključku svojeg klasičnog djela *Raznolikosti religioznog iskustva,* podređenost konačnoga vječnome zajednički je nazivnik kako ortodoksnih religija tako i svih formi religijskog misticizma. “Ovaj bi svijet, kako nas uvjerava znanost, doista jednog dana mogao izgorjeti ili se smrznuti”, piše James, ali za one s religijskom vjerom “postojanje Boga je jamstvo idealna poretka koji će biti trajno očuvan”. U skladu s tim, s religijskog gledišta kraj svijeta u najvišem smislu i nije tragedija. Posve suprotno, mnoge religijske doktrine i religijske vizije raduju se kraju svijeta kao trenutku spasa. Taj se trenutak može zamisliti ili kao kolektivni kraj ljudske vrste, kada se odlučuje o prokletstvu ili spasu (kao u judaizmu, kršćanstvu i islamu), ili kao kraj pojedinca kao upijanje u bezvremensko stanje bitka (kao u hinduizmu i budizmu). Ovako ili onako, naše živote kao konačnih bića ne smatra se ciljevima po sebi nego sredstvima za postizanje kraja ljudske povijesti.

Iz istog razloga, promjene klime i moguće uništenje Zemlje ne može se smatrati egzistencijalnom prijetnjom sa stajališta religijske vjere. Da biste shvatili egzistencijalnu prijetnju sebi i budućim generacijama, morate vjerovati ne samo da je život konačan nego i da sve što je vrijedno – sve što je važno – ovisi o konačnom životu. To je upravo ono što religijska vjera negira. Ako ste religiozni vjernik, vjerujete da sav konačni život može prestati, a da ono istinski vrijedno ipak ostane.

To je savršeno sažeo Dalai Lama kada su ga pitali kako budist – za kojega je konačni svijet iluzija i koji teži da se odvoji od svega što prolazi – može brinuti o našoj sadašnjoj ekologijskoj krizi. “Budist bi rekao da to nije važno”, odgovorio je Dalai Lama. To može djelovati iznenađujuće, jer je poznato da se budistička etika zalaže za miran odnos s prirodom i svim živim bićima. Ipak, budističku etiku ne motivira briga za prirodu ili živa bića kao ciljeve po sebi. Njena je briga prije da se oslobodi karme, s ciljem da se u cijelosti oslobodi života i pomogne drugima da postignu isti taj cilj. Cilj budizma nije da se bilo tko održi na životu – ili da i sama Zemlja nastavi živjeti – nego postizanje stanja nirvane, u kojem ništa nije važno.

Budistička perspektiva nije iznimka, no ona čini eksplicitnim ono što je implicitno u svakoj religijskoj posvećenosti vječnosti. Ako vam je cilj vječni život, konačni život nije važan radi sama sebe nego služi kao sredstvo za postizanje spasenja.

Dakako, čak i ako se identificirate kao religiozna osoba može vam ipak biti veoma stalo do sudbine vašeg života na Zemlji. Moja je teza, međutim, da ako vam je stalo do naše forme života kao cilja po sebi, djelujete na osnovi sekularne vjere, čak i ako tvrdite da ste religiozni. Religiozna vjera može za posljedicu imati pokoravanje moralnim normama, ali ona ne može priznati da je krajnja svrha onoga što činimo – ili krajnji razlog zbog kojeg je važno kako se odnosimo jedni spram drugih ili spram Zemlje – naš lomni život zajedno. Iz religijske perspektive, krajnja svrha onoga što činimo jest služiti bogu ili postići spas, prije nego brinuti o našim zajedničkim životima i budućim generacijama za koje smo odgovorni. Čim priznamo da su naši konačni životi – i generacije koje mogu nastaviti naše konačno nasljeđe – ciljevi po sebi, činimo eksplicitnim da je naša vjera sekularna, a ne religijska.

Stoga se našu ekologijsku krizu može uzeti ozbiljno samo sa stajališta sekularne vjere. Samo sekularna vjera može se posvetiti procvatu konačnog života – održivih formi života na Zemlji – kao cilju po sebi. Ako je sama Zemlja predmet brige u naše vrijeme ekologijske krize, to je zato što smo počeli vjerovati da je ona resurs koji se može iscrpiti, ekosistem koji se može oštetiti i uništiti. Bilo da nam je stalo do Zemlje radi nje same, ili radi vrsta koje ovise o njoj, svijest o njenom nesigurnom postojanju suštinski je dio razloga što se brinemo zbog nje. To ne znači da nam je stalo do Zemlje samo zbog toga što ona može biti izgubljena. Ako nam je stalo do zemlje, to je prije zbog pozitivnih svojstava koja joj pripisujemo. Međutim, suštinski dio razloga što se brinemo o pozitivnim svojstvima Zemlje jest što vjerujemo da ona mogu propasti, bilo za nas ili po sebi.

Isto važi i za to kako se brinemo o vlastitim životima, životima onih koje volimo, ili onih za koje smo odgovorni. Briga za nekoga ili nešto traži da vjerujemo u njegovu vrijednost, ali traži i da vjerujemo da ono što se cijeni može nestati. Da bismo brinuli, moramo vjerovati u budućnost ne samo kao priliku nego i kao rizik. Samo u svjetlu rizika – samo u svjetlu mogućeg neuspjeha ili gubitka – možemo se posvetiti održavanju života onoga što cijenimo. Sekularna vjera nije po sebi dostatna za vođenje odgovorna života – i ne dovodi automatski do poboljšanja uvjeta u svijetu – ali je nužna za motiviranje moralnog, političkog i srodničkog angažmana.

U skladu s tim, nastojat ću pokazati da u srži osjećaja odgovornosti leži sekularna vjera. Uzmimo osnovan primjer: Zlatno pravilo. Postupati s drugima onako kako želite da se postupa s vama temeljno je načelo kako sekularnog tako i religijskog moralnog učenja. Međutim, Zlatno pravilo ne iziskuje bilo kakvu formu religijske vjere. Obrnuto, istinska briga za druge mora se zasnivati na sekularnoj vjeri. Ako postupate po Zlatnom pravilu zbog toga što vjerujete da je to božja zapovijed, motivirani ste poslušnošću spram boga a ne brigom za drugu osobu. Slično tome, ako postupate po Zlatnom pravilu jer vjerujete da će to donijeti božansku nagradu (npr. oslobođenje od karme), ne djelujete zbog brige za dobrobit drugih nego zbog brige za vlastiti spas. Ako se vaša briga za drugu osobu zasniva na religijskoj vjeri, prestat ćete brinuti za nju ako izgubite religijsku vjeru i time pokazati da nikad niste brinuli za nju kao cilj po sebi.

Kao i u svim argumentima u ovoj knjizi, obraćam se kako religioznoj tako i sekularnoj publici. Pozivam čitateljice i čitatelje koji se identificiraju kao religiozni da se upitaju je li njihova briga za druge motivirana vjerom u božansku zapovijed ili božansku nagradu. K tome, pozivam i religiozne i sekularne čitaoce i čitateljice da svoju obavezu spram konačnog života priznaju kao uvjet odgovornosti. Zlatno pravilo ne ovisi o religioznom smislu vječnosti. Obrnuto, ono ovisi o sekularnom smislu konačnosti.

Postupati s drugima onako kako bismo htjeli da se postupa s nama traži da priznamo našu zajedničku konačnost jer samo konačna bića mogu potrebovati uzajamnu brigu. Beskonačnom biću nikada ne treba ništa i ono ne može brinuti o tome kako se postupa s njim. Prema tome, Zlatno pravilo zahtijeva da priznamo jedno drugo kao konačne i ustrajemo u vjeri jednih u druge kao ciljeve po sebi. Upravo zbog toga što sam konačan imam potrebu i može mi biti značajno kako me se tretira. Slično tome, upravo stoga što te priznajem kao konačnu/konačnoga mogu razumjeti da si potrebit/a i da ti je važno kako te tretiram. Ako ne priznajemo svoju zajedničku ranjivost i konačnost, ne može se shvatiti zahtjev za uzajamnost i ne može nas se prisiljavati da brinemo jedni za druge kao ciljeve po sebi.

Stoga ću izložiti viziju emancipacijskog potencijala priznavanja naše sekularne vjere i naše suštinske konačnosti. Emancipacijski potencijal sekularne vjere je mogućnost i nipošto nije ostvaren u našem sadašnjem stanju sekularizacije, koju ne valja miješati s emancipiranom formom sekularnog života. Štoviše, čak i kad je ostvaren, sekularni život će uvijek ostati krhak, jer ga se održava samo našim angažmanom. Priznanje konačnosti ne pruža nikakvu garanciju da ćemo jedni o drugima brinuti na pravi način. Priznanje naše zajedničke konačnosti samo je nužan uvjet da bi zahtjev uzajamne brige bio shvatljiv, ali to priznanje nipošto nije dovoljno za zbiljsku uzajamnost. Naša ovisnost jednih o drugima i krhkost naših života pozivaju nas zapravo da razvijamo institucije socijalne pravde i materijalnog blagostanja. Naša sposobnost da se spram drugih odnosimo pravedno ovisi o tome kako su se s druge strane odnosili prema nama i brinuli o nama, sve od prvih iskustava roditeljske ljubavi pa do organizacije društva u kojem smo se našli. Samo nam sekularna perspektiva omogućuje da se usredotočimo na tu normativnu praksu – naše forme odgoja, obrazovanja, rada, političkog upravljanja i tako dalje – kao u biti stvar onoga što mi činimo, kao djelovanje za koje smo mi odgovorni i koje mi trebamo održavati, dovoditi u pitanje ili revidirati, a nije dano prirodom ili natprirodnom odlukom.

Iz istog razloga sekularna vjera je uvjet slobode. Biti slobodan, objašnjavam, ne znači biti suveren ili biti oslobođen svih ograničenja. Umjesto toga, slobodni smo jer se možemo pitati što bismo trebali činiti sa svojim vremenom. Sve forme slobode – npr. sloboda djelovanja, sloboda govora, sloboda da volimo – pojmljive su kao sloboda samo utoliko što smo slobodni baviti se pitanjem što bismo trebali činiti sa svojim vremenom. Kad bi ono što trebamo činiti, što trebamo reći, koga trebamo voljeti bilo dano – ukratko: kad bi bilo dano što trebamo činiti sa svojim vremenom – ne bismo bili slobodni.

Sposobnost da postavljamo to pitanje – pitanje o tome što treba da činimo sa svojim vremenom – osnovni je uvjet onoga što nazivam duhovnom slobodom. Da bih vodio slobodan, duhovan život (a ne život koji određuju samo prirodni nagoni), moram biti odgovoran za ono što činim. To ne znači da sam slobodan od prirodnih i društvenih ograničenja. Nisam odabrao da budem rođen s ograničenjima i sposobnostima koje slučajno imam. K tome, nisam imao kontrolu nad time tko brine o meni, što čine meni i za mene. Moja obitelj – i širi povijesni kontekst u koji sam rođen – oblikovali su me prije nego što sam mogao učiniti išta u vezi s njim. Na sličan način, socijalne norme i dalje uobličuju ono što mogu biti za sebe i što mogu činiti sa svojim životom. Bez socijalnih normi – normi koje nisam samo izmislio i koje oblikuju svijet u kojem se nalazim – ne mogu razumjeti tko bih trebao biti ili što bih trebao činiti. Pa ipak, ja sam odgovoran za poštivanje tih normi, njihovo dovođenje u pitanje ili njihovu promjenu. Nisam tek uzročno determiniran prirodom ili normama nego djelujem u svjetlu normi koje mogu dovoditi u pitanje ili preobražavati. Upravo to znači imati duhovni život. Čak i po cijenu svojeg biološkog opstanka, svoje materijalne dobrobiti ili svojeg društvenog položaja, mogu dati život za neko načelo koje usvajam ili za stvar u koju vjerujem.

Prema tome, moja sloboda traži da se pitam što bih trebao činiti sa svojim vremenom. Čak i kad sam posve obuzet onime što činim, što govorim i što volim, u meni mora živjeti mogućnost tog pitanja. Baveći se svojim aktivnostima moram riskirati da mi bude dosadno – inače bi moja aktivnost bila stvar kompulzivne nužnosti. Kada sam posvećen nečemu što volim, moram riskirati da to izgubim ili odustanem od toga – inače u održavanju i aktivnom odnošenju spram onoga što volim ništa ne bi bilo u igri. Što je najtemeljnije, moram živjeti u odnosu spram svoje neopozive smrti – inače bih vjerovao da je moje vrijeme beskonačno i ne bi bilo ničega što bi me tjeralo da svoj život posvetim bilo čemu.

Dakle, uvjet naše slobode jest to da sebe razumijevamo kao konačne. Samo u svjetlu shvaćanja da ćemo umrijeti – da naše trajanje života nije beskonačno nego konačno – možemo sebi postaviti pitanje što bismo trebali činiti sa svojim životima i založiti se u vlastitim aktivnostima. To je razlog što su sve religijske vizije vječnosti, kao što ćemo vidjeti, u krajnjoj liniji vizije neslobode. Bili bismo zauvijek obuzeti ushićenjem i time lišeni bilo kakva moguće djelatnosti. Umjesto da se slobodno odnosimo spram onoga što činimo i što volimo, bili bismo nužno prisiljeni da u tome uživamo.

II

Ovaj život obraća se i religioznoj i sekularnoj publici. Religiozne (i one sklone religioznosti) pozivam da se upitaju mogu li zbiljski vjerovati u vječnost te je li ta vjera kompatibilna s brigom koja pokreće njihove živote. Nadalje, potičem i religiozne i sekularne čitateljice i čitaoce da uvide zbog čega konačnost naših života ne bi trebalo smatrati manjkom, ograničenjem, ili stanjem pada. Umjesto žaljenja zbog odsustva vječnosti trebali bismo priznati posvećenost konačnom životu kao uvjet da išta bude značajno i da itko vodi slobodan život.

Moja kritika religiozne vjere ne poziva se prvenstveno na znanstveno znanje niti se moja kritika religijskih vrijednosti prvenstveno poziva na znanstvene činjenice. Umjesto toga, pružam novu perspektivu na ono što vjerujemo i što cijenimo. Kada brinemo o bilo kome ili bilo čemu, već u praksi provodimo implicitnu formu sekularne vjere u ono što činimo, jer smo posvećeni nekome ili nečemu lomnome. Moj je cilj učiniti našu sekularnu vjeru eksplicitnom u našem razumijevanju onoga što činimo i time otvoriti emancipatorske mogućnosti za preobrazbu naše prakse skrbi kao i našeg života u zajednici.

Moja argumentacija dovodi u pitanje najšire prihvaćene pretpostavke o religiji. Po mnogim istraživanjima, više od 50 posto Amerikanaca smatra da je religijska vjera nužan uvjet vođenja moralna, odgovorna života. Ista ta pretpostavka dio je šireg oživljavanja političke teologije, kako među prominentnim filozofima tako i u općoj javnosti. Intelektualni historičar Peter E. Gordon pružio je najobuhvatniju definiciju političke teologije, prateći njeno ponovno pojavljivanje kod mislilaca kao što su Charles Taylor, Jürgen Habermas i José Casanova. U Gordonovom prikazu političku teologiju definiraju dvije teze. Prva teza postulira normativan deficit: sekularni život pati od nedostatka moralnog sadržaja i ne može uspostaviti trajnu osnovu za naš politički život skupa. Druga teza postulira religijsko obilje: da bi nadoknadio svoj normativni deficit, sekularni život mora se okrenuti religiji kao jedinstvenom i povlaštenom resursu moralno-političke pouke bez koje se društvo ne može održati skupa. Kako Gordon pokazuje, te dvije teze političke teologije izvanredno su postojane ne samo u povijesti ideja nego i u suvremenoj filozofiji i sociologiji.

Takva politička teologija pridonosi široko prisutnom negativnom narativu o mogućnostima sekularnog života. U naše sekularno doba govori se da je vjera u vječni život ili vječno bivstvovanje u opadanju. Ipak, postoji prošireno shvaćanje da je gubljenje religijske vjere velik gubitak i da nada u vječnost izražava našu najdublju žudnju, pa makar ju i ne bi bilo moguće ispuniti. Dakle, sekularni bi život bio obilježen kako normativnim tako i egzistencijalnim deficitom. Zbog sekularizacije smo navodno izgubili kako moralno utemeljenje koje je potrebno da bismo svoje društvo držali na okupu, tako i izbavljujuću nadu koja je potrebna da bismo u svojim životima našli smisao.

Najutjecajniju verziju takve negativne procjene sekularnog života formulirao je početkom 20. stoljeća sociolog Max Weber. Weberova znamenita tvrdnja da sekularni život pati od "raščaranosti" svijeta i danas služi kao alibi za političku teologiju i za ulijevanje osjećaja da je društvo bez religijske vjere beznadno manjkavo. Po Weberu, raščaranost ima tri glavne implikacije. Prvo, raščaranost znači da se za ono što se događa u svijetu više ne pozivamo na ikakve "tajnovite neproračunljive sile" - ili bilo kakve druge forme natprirodnog objašnjenja. Umjesto toga, formom uma postaje instrumentalan um, koji uzima da "u načelu možemo sve kontrolirati pomoću proračuna". Drugo, Weber uzima da raščaranost znači "da su se iz javnog života povukle najviše i najuzvišenije vrijednosti", tako da smo lišeni bilo kakve forme "istinskog zajedništva". Treće, Weber žali što raščaranje ima za posljedicu da smrt više nije "smislena pojava".

Weber drži da su ljudi koji su živjeli u opčinjenom svijetu (njegov je primjer "Abraham ili neki seljak iz prošlosti") imali "smislen" odnos spram smrti jer su navodno umirali "puni života" i smatrali da pripadaju "organskom krugu". Kada je Abraham ili seljak iz prošlosti bio na rubu smrti, mogao je smatrati da je imao "dovoljno" života jer mu je život "dao ono što je imao ponuditi" te za njega nije ostalo zagonetki koje bi možda htio riješiti". Nasuprot tome, osoba koju Weber opisuje kao raščaranu ("civiliziran čovjek") nikad ne može svoj život smatrati dovršenim, jer je odana mogućnosti napretka ("stalnog obogaćivanja kulture idejama, znanjem i problemima") u kojem želi sudjelovati. Takva će osoba uvijek biti nezadovoljna, uvjerava Weber, jer njen život nikad ne može biti dovršen: "ono što osvaja uvijek je nešto

privremeno, a ne definitivno, pa je prema tome smrt za nju besmislen događaj". Umjesto da se u njoj vidi smislen zaključak života i uzašašće u vječnost, smrt se počinje smatrati besmislenim prekidom života. Do Webera dovodi zaključak da predanost zemaljskom napretku ne čini naše živote smislenima nego besmislenima: "Budući da je smrt besmislena, besmislen je civilizirani život kao takav; samom svojom progresivnošću on smrti daje otisak besmislenosti."

Sve otkako je Weber početkom 20. stoljeća izložio svoju dijagnozu, mnogi su mislioci pokušavali ponuditi lijek za raščaranost i osjećaj besmisla koji je navodno inherentan sekularnom životu. Moj je argument, nasuprot tome, da je sama dijagnoza u dubokoj zabludi i da bi je po svemu trebalo dovesti u pitanje.

Osnovni je problem što Weber propušta shvatiti odanost slobodi koja je izrazito povijesno dostignuće modernog, sekularnog života. Za Webera, sve što ostaje kad od svojih života oduzmemo religijske norme i vrijednosti jest osiromašen instrumentalni um koji onemogućuje bilo kakvu "najvišu vrijednost" ili "istinsko zajedništvo". No, ideja nekog instrumentalnog uma koji djeluje sam o sebi je nepojmljiva. Ne možemo instrumentalno rezonirati bez neke svrhe radi koje vodimo svoje živote, jer ništa ne može važiti kao sredstvo osim u svjetlu neke vrijednosti za koju držimo da je cilj po sebi. Kad ne bismo imali definirajuće svrhe – kad bi sve bilo svedeno na instrumentalna sredstva – bilo bi nemoguće razumjeti poantu ikakvog djelovanja. Nasuprot religijskoj vjeri, sekularna vjera priznaje da svrhe što definiraju naše živote ovise o našim angažmanima. Autoritet naših normi ne može se uspostaviti božanskim otkrovenjem ili prirodnim svojstvima, nego ih mora instituirati, provoditi i opravdavati naša praksa. Ako se ne pozivamo na tajnovite sile ili na natprirodni autoritet, to ne znači (kako tvrdi Weber) da vjerujemo da se svime može ovladati pomoću proračuna. Upravo suprotno, imati sekularnu vjeru jest priznati da smo bitno ovisni o drugim osobama – i odgovorni njima – osobama kojima se ne može vladati ili ih kontrolirati, jer smo svi slobodna, konačna bića.

U istom smislu, norme u svjetlu kojih vodimo svoje živote može se dovoditi u pitanje, osporavati, i revidirati. Umjesto da je prepreka "istinskom zajedništvu", priznanje da smo odgovorni za formu našeg zajedničkog života u srži je moderne, sekularne opredijeljenosti za demokraciju. Međutim, poput drugih političkih teologa, Weber nema vjere u demokraciju kao zbiljsku moć puka nego vjeruje da demokracija mora biti podčinjena karizmatskom vođi (Führeru, kako je Weber tu funkciju označio 15 godina prije Hitlerovog dolaska na vlast). Bez vođe koji zauzima ulogu religijskog autoriteta, demokracija navodno ne bi imala pokretačku "dušu", jer za Webera ne postoji nikakva značajka samog sekularnog života koja može povezati ljude u istinsku zajednicu.

Stoga, premda Weber prikazuje sebe kao nekoga tko nudi "vrijednosno neutralnu" dijagnozu, njegova negativna ocjena mogućnosti sekularnog života odaje njegove religiozne pretpostavke. Pod religioznim pretpostavkama ne mislim da Weber vjeruje u Boga ili u vječnost, nego da našu konačnost smatra negativnim ograničenjem i uzima da sekularni život nužno pati od manjka smisla. Weber se ponosi time što iza hrabrosti da se suoči s "prazninom" života bez religije – postavljajući se nasuprot onima koji "ne mogu podnijeti sudbinu vremenā" i bježe u "ruke starih crkava" - ali njegova ideja sekularnog života kao praznog ili besmislenog i sama je religiozno shvaćanje.

Tako, kada Weber tvrdi da predanost zemaljskom napretku čini naše živote besmislenima a ne smislenima, autoritet na koji se poziva je duboko pobožni pisac Lav Tolstoj. Cijela Weberova argumentacija ovdje pokazuje upadljivu nesposobnost da razumije dinamiku vođenja slobodna, konačna života. Weber po svemu sudeći misli da bi ispunjujući život trebao čovjeka dovesti do osjećaja konačnog zadovoljenja ili dovršenja, gdje je čovjeku "dosta" života te može srdačno dočekati i samu smrt kao "smislenu". To je duboko zabludjeo nazor na to što znači biti osoba koja vodi svoj život. Biti osoba nije cilj koji se može ostvariti nego svrha koju se mora održavati.

Na primjer, ako uzmem da je moj poziv sociologija (kako je učinio Weber), značaj svojeg života razumijem u svjetlu svoje predanosti tome da budem sociolog. Biti sociolog nije projekt koji se može završiti nego svrha radi koje vodim svoj život i bavim se onime što činim. Ako je moj život kao sociologa zadovoljavajući, to ne znači da mi je dosta toga da budem sociolog. Upravo suprotno, to znači da sam predan tome da održavam svoj život kao sociolog. Čak i kad se kao sociolog povučem u mirovinu i posvetim se drugim aktivnostima, i dalje sam odan tome da sam sociolog utoliko što se identificiram s radom

koji sam obavio (a ta identifikacija može obuhvaćati i revidiranje vlastitih pogleda ili uvažavanje da je rad drugi nadmašio moj). Da sam doista prestao biti sociolog – da mi je doista bilo "dosta" - to bi značilo da sam se odrekao bilo kakve "brige" za rad koji sam obavio i za to tko sam bio kao sociolog. Međutim, čak i ako sam završio s tim da budem sociolog, moj život nije dovršen. Dokle god vodim svoj život, moram biti predan jednoj svrsi ili više njih – npr. da sam penzioner, da sam djed ili baka, da sam građanin, da sam prijatelj – koje određuju tko sam ja za sebe. Vođenje mojeg života nije proces koji može završiti konačnim ispunjenjem, nego aktivnost koju moram održavati radi nečega što mi je važno. Čak i ako svrha koja definira moj život propadne, ta mi je propast važna jer težim za tim da imam neku svrhu. Aktivnost vođenja mojeg života – moja težnja da imam svrhu – ne može se dovršiti čak ni načelno. Kad bi moj život bio potpun, to ne bi bio moj život, jer bi bio gotov. Vodeći svoj život ja ne težim za nemogućim dovršenjem onoga tko sam nego za mogućom i krhkom koherencijom onoga što pokušavam biti: ostati cjelovit i biti otvoren spram obaveza koje definiraju tko sam ja sam za sebe. Voditi zadovoljavajući život ne znači postići stanje ispunjenosti nego angažirati se u onome što činim i založiti se u aktivnostima koje su mi važne.

Iz istog razloga, ako dođem do točke kad s radošću dočekujem smrt jer mi je potpuno dosta sebe, to ne znači da je moj život ispunjen ni da otkriva svoje konačno značenje. Upravo suprotno, ako mi je "dosta" vlastitog života, to znači da ne uspijevam voditi smislen život. Smrt ne može biti smisleno dovršenje mojeg života, jer moj život nije nešto što može "biti" potpuno. Moja smrt nije nešto što mogu doživjeti kao ispunjenje bilo čega, jer ona isključuje moju egzistenciju. Dokle god je moj život moj – dokle god vodim svoj život – knjiga mojeg života je još uvijek otvorena, i nije ni moguće niti poželjno da budem "gotov" sa sobom.

Suprotno onome što drži Weber, nema korelacije između vođenja smislenog života i prihvaćanja smrti kao navodnog dovršenja života. Dokle god su nam naši životi važni, posvećeni smo nastavljanju (a ne dovršenju) svojih života.

Iz istog razloga, predanost mogućnosti napretka – koja znači da se ono do čega nam je stalo proteže onkraj našeg životnog vijeka i ne može u njemu biti "dovršeno" - ne čini naše živote besmislenima. Obrnuto, dio smisla onoga što činimo jest da to može imati značaja za buduće generacije i učiniti njihove živote boljima od našega.

Uzimamo li ozbiljno mogućnost demokratskog napretka, trebali bismo se stoga usprotiviti Weberovoj konzervativnoj nostalgiji za predmodernim, začaranim svijetom. Kako je u pronicavoj analizi Webera objasnio kritičar Bruce Robbins, "postavka da je nekoć postojala 'istinska zajednica' ispušta bilo kakvo razmatranje o onima koji su bili isključeni iz takve zajednice – robovima i ženama u antičkoj Grčkoj, da nasumce izaberemo iz dugog niza primjera. Mnijenje o istinskoj naravi zajednice ovisilo bi o tome na čije se iskustvo oslanjamo. Da ste pitali radnike bezemljaše u srednjem vijeku, takva zajednica možda ne bi izgledala tako neupitno istinski." Nadalje, ako suvremeni radnici izražavaju veće nezadovoljstvo svojim životima nego Weberov zamišljeni seljak u prošlosti, to je "prije rezultat povišenih očekivanja nego raščaranosti – proizvod demokratskog napretka koji treba gledati nasuprot stoljećima pomirenosti siromašnih s njihovom neizbježnom društvenom sudbinom. Ne, tada nije bilo depresije. Zašto? Jer su ljudi znali gdje im je mjesto." Tako možemo ponuditi dijagnozu svojeg neugodnog stanja posve različitu od one koju su predložili Weber i njegovi sljedbenici. Nezadovoljstva našim sadašnjim stanjem nisu posljedica ideje napretka. Kako naglašava Robbins, nezadovoljstva su prije posljedica "neuspjeha napretka", naime našeg "neuspjeha da postignemo razinu socijalne pravde koju predmoderni svijet nije čak ni težio postići".

Ključ takvog razumijevanja obećanja sekularnog života može se naći u djelu Karla Marxa. Marxovu misao često se brka s totalitarnim komunističkim režimima dvadesetog stoljeća, ali objasnit ću da je on najvažniji nasljednik sekularnog angažmana za slobodu i demokraciju. Nasuprot Weberu i drugim političkim teolozima, Marx nije nostalgičan spram predmodernog svijeta. Umjesto toga, on dokazuje da su i kapitalizam i liberalizam povijesni uvjeti mogućnosti za emancipaciju koju usvaja. To je razlog što Marx u svojoj kritici kapitalizma i liberalizma osporava te forme života pod njihovim uvjetima. On nastoji pokazati da kapitalizam i liberalizam traže vlastito prevladavanje zahvaljujući sekularnom opredjeljenju za slobodu i demokraciju koje nose u sebi.

U vrijeme kada je Marx živio – a potom nadahnuto njegovim tekstovima – postojalo je sve veće sekularno

priznanje da smo ono što činimo i da možemo djelovati i na drukčiji način. Ne moramo biti podčinjeni zakonima religije ili kapitala nego možemo kolektivnim djelovanjem preobraziti svoje povijesno stanje i stvoriti institucije za slobodni razvoj društvenih individua kao cilja po sebi.

Tako su u kasnom devetnaestom i ranom dvadesetom stoljeću – tokom istih onih decenija u kojima je Weber lamentirao nad navodnim gubitkom "istinskog zajedništva" - radnici formirali demokratske socijalističke organizacije koje su pružale osjećaj praktičkog identiteta i solidarnosti, kao i moralne i političke svrhe. Radnički pokreti organizirali su omladinske grupe, čitalačke klubove, sportske timove i druge zajedničke aktivnosti. Provodili su demokraciju u bazi objavljujući dnevne novine i časopise koji su pružali forum za stalnu otvorenu debatu o interesima i ciljevima pokreta. Radnicima svih struka ponuđeno je daljnje obrazovanje, žene su se okupljale da djeluju na svojoj emancipaciji, a postojao je i opći cilj zajedničkih napora na izgradnji boljeg društva. U riječima njemačkog rudara starog 33 godine, oca osmero djece, odjekuju svjedočanstva mnogih radnika iz tog perioda. "Moderni radnički pokret", rekao je 1912., "obogaćuje i mene i sve moje prijatelje sve jačom svjetlošću priznanja. Shvaćamo da više nismo nakovanj nego čekić koji oblikuje budućnost naše djece, a taj osjećaj je vredniji od zlata." Taj smisao duhovne slobode – da možemo biti subjekti svoje povijesti, a ne tek podređeni svojoj povijesti – u srži je Marxovog shvaćanja emancipacije.

Rastuću međunarodnu solidarnost radničkih pokreta velikim je djelom razbio Prvi svjetski rat, koji je izbio 1914. U vrijeme Ruske revolucije 1917. materijalni i društveni uvjeti za stvaranje nove forme društva bili su uglavnom u ruševinama. Kako je u to vrijeme zapazila velika politička mislitelica, feministkinja i aktivistkinja Rosa Luxemburg, Rusija je bila "izoliran otok, iscrpljen svjetskim ratom, ugušen imperijalizmom, izdan od međunarodnog proletarijata." U takvim okolnostima bilo je praktički nemoguće ostvariti uzoran demokratski socijalizam. Kako je rekla Luxemburg, nije se moglo očekivati da revolucionari "izvode čuda" nego ih valja shvatiti "u granicama povijesnih mogućnosti". Ipak, već i tokom prvih stadija Ruske revolucije Luxemburg je s pravom upozoravala na opasnosti da se od nužnosti pravi vrlinu i da se izgubi odanost demokraciji. Bilo bi fatalno, uporno je tvrdila, kad bi revolucionari "u cjelovit teorijski sistem zamrzli sve taktičke poteze na koje ih prisiljavaju te fatalne okolnosti" i kad bi "u svoje spremište kao nova otkrića spremili sva iskrivljenja propisana u Rusiji nužnošću i pod prinudom – u krajnjoj analizi samo nusproizvode bankrota međunarodnog socijalizma u sadašnjem svjetskom ratu".

U vrijeme Staljina i Maoa bankrot će već dosegnuti punu snagu. Nitko tko danas prihvaća Marxove ideje ne treba ničim opravdavati takve totalitarne režime koji Marxove uvide nisu shvatili ne samo u praksi nego ni u teoriji. Da bismo ponovo zadobili Marxove uvide i razvili ih u novom pravcu, moramo se umjesto toga pozabaviti temeljnim pitanjem slobode kojim se on bavi.

Taj je zadatak tim važniji što su pozivanje na slobodu posljednjih decenija prisvojili programi političke desnice, u kojima ideja slobode služi obrani "slobodnog tržišta" i uvelike se svodi na formalno poimanje individualne [negativne] slobode. U reakciji na to, mnogi mislioci na političkoj ljevici odustali su od ideje slobode ili je čak izričito odbacili. To je fatalna pogreška. Bilo kakva emancipatorska politika – kao i bilo koja kritika kapitalizma – iziskuje neku koncepciju slobode. Samo u svjetlu odanosti slobodi možemo postići da se bilo što pojmi kao tlačenje, eksploataciju ili otuđenje. K tome, samo u svjetlu odanosti slobodi možemo jasno pokazati što nastojimo postići i zbog čega je to važno.

Dakle, Marxovu kritiku kapitalizma ne možemo razumjeti ako ne razumijemo pojam slobode kojem je odan. Razumijevanje tog pojma iziskuje da se razumije zbog čega su pitanja ekonomije i materijalnih uvjeta neodvojiva od svih duhovnih pitanja slobode. Ekonomska organizacija našeg društva nije tek instrumentalno sredstvo ostvarivanja individualnih ciljeva. Naša zajednička ekonomija zapravo i sama izražava na koji način shvaćamo odnos između sredstava i ciljeva. Ekonomska pitanja nisu apstraktna nego se tiču najopćenitijih i najkonkretnijih pitanja o onome što činimo sa svojim vremenom. Kao što ću podrobno pokazati, način kako organiziramo svoju ekonomiju bitan je za to kako živimo skupa i što kolektivno cijenimo.

Od ranih do kasnih njegovih radova, Marxove analize ekonomskih pitanja polaze od filozofijskog shvaćanja što znači biti živ i slobodan. Sva živa bića su konačna, kako u tom smislu da nisu samodovoljna tako i u smislu da mogu umrijeti. Živo biće ne može naprosto

postojati nego mora nešto činiti da ostane živo. Potreba živog organizma da se održava – rad potreban da se održimo na životu – minimalno određuje ono što Marx naziva carstvom nužnosti. Budući da smo živa bića, moramo raditi da se održimo. Ipak, sve vrijeme koje imamo nije nužno potrebno za osiguravanje našeg biologijskog opstanka te je za nas otvoreno pitanje što trebamo činiti s viškom vremena. To je za Marxa razlog što živimo i u carstvu slobode. Sposobni smo baviti se svojom životnom aktivnošću kao slobodnom aktivnošću, jer se možemo pitati što da činimo i je li opravdano činiti to što činimo.

K tome, pomoću tehničkih inovacija (od jednostavnog alata do visoko razvijenih strojeva) možemo smanjivati vrijeme koje trebamo trošiti za osiguravanje opstanka, zamjenjujući velike dijelove svojeg rada za život sposobnostima koje nisu nužne za život nego proizvode socijalna dobra. Možemo time smanjivati svoje carstvo nužnosti (vrijeme potrebno da se održavamo na životu) i povećavati svoje carstvo slobode (vrijeme raspoloživo za aktivnosti koje smatramo ciljem po sebi, koje obuhvaća i vrijeme za bavljenje pitanjem o tome što nam je važno i koje aktivnosti treba smatrati ciljevima po sebi).

Praksa naše duhovne slobode ovisi kako o materijalnim uvjetima proizvodnje tako i o socijalnim odnosima priznavanja. Utoliko što svoje vrijeme provodimo obavljajući posao koji ne ispunjava nego tek služi kao sredstvo opstanka, naše radno vrijeme je neslobodno jer ne možemo potvrditi da je ono što činimo izraz onoga tko smo. Umjesto da smo slobodni baviti se pitanjem što naš život čini vrijednim življenja – pitanjem što bismo trebali činiti sa svojim vremenom – naši su životi pod hipotekom one forme rada koja je potrebna za naš opstanak. Da bi se živjelo slobodnim životom, nije dovoljno da imamo pravo na slobodu. Moramo imati pristup materijalnim resursima kao i onim formama obrazovanja koje nam dopuštaju da provodimo svoju slobodu i "priznamo" pitanje što činiti sa svojim vremenom. Ono što pripada svakoj od nas – što je nesvodivo vlastito naše – nije imovina ili dobra nego vrijeme naših života.

Da ne bude zabune, naglašavanje mojeg vlastitog života – ili tvojeg vlastitog života – nije u suprotnosti s društvenošću. Kako ističe Marx,"Moja vlastita egzistencija jest društveno djelovanje, pa prema tome ono što učinim sa sobom činim sa sobom za društvo i sa sviješću o sebi kao društvenom biću." Dakle, biti "vlasnik" svojeg života ne znači biti neovisan nego moći priznati svoju ovisnost. Dobar je primjer doživljaj ljubavi. Kad nekoga volite – npr. kao prijateljica, kao roditelj, kao životna partnerica – vaša ovisnost o drugome nije ograničenje koje vas sprečava da budete slobodni. Vaša ovisnost o drugome prije pripada životu koji potvrđujete kao vlastiti. Djelovanje u ime osobe koju volite nije tuđa svrha nego izraz odanosti u kojoj možete prepoznati sebe, jer briga za interese i dobrobit drugoga dio je vašeg vlastitog razumijevanja onoga što jeste. Na sličan način, ako rad koji obavljate služi nečemu u što vjerujete kao cilj po sebi – kao što za mene znači to što držim svoja predavanja ili kad pišem ovu knjigu – onda čak ni teški ili iscrpljujući zahtjevi rada nisu izvanjski nametnuti prethodnoj slobodi. Suprotno, zahtjevi mojih studenata i poteškoće mojeg pisanja suštinski su dio forme života kojem sam odan. Tako čak i kad je teško održati svoj rad mogu te izazove priznati kao one kojima sam vjeran.

Ako ne možete vidjeti sebe u svrsi svojeg zanimanja, onda je vaše vrijeme rada otuđeno, pa makar vaš posao donosio visoku plaću i velik društveni ugled. U usporedbi s radnim uvjetima većine ljudi koji proizvode robe kojih je pun naš svijet, to može izgledati kao malen problem. Svakako postoji bolna razlika između onih koji sastavljaju naše kompjutere u tvornicama ili industrijski proizvode našu odjeću pod teškim uvjetima i onih među nama koji uključuju kompjutere ili navlače odjeću zaboravljajući radne uvjete pod kojima su proizvedeni. Ipak, iz Marxove perspektive svi su ti problemi povezani, jer se odnose na to kako je organiziran naš zajednički ekonomski život i kako je neprijateljski spram naše slobode. Da bismo mogli voditi slobodne živote i stajati iza onoga što činimo, moramo biti kadri vidjeti sebe kako u svrsi svojeg zanimanja tako i u socijalnim uvjetima rada koji održava naše živote; prepoznati svoj angažman za slobodu u institucijama o kojima ovisimo i kojima pridonosimo. Takva identifikacija traži da svi budemo slobodni sudjelovati u mogućim preobrazbama svrhe onoga što činimo – demokratskim preobrazbama društvenih institucija rada – kao i slobodni da odbacimo ili dovedemo u pitanje svoj pretpostavljeni poziv u korist drukčijih zanimanja.

Ukratko, naša sloboda traži da možemo stati iza pitanja što činiti sa svojim vremenom. Za Marxa, politički napredak mjeri se time do kojeg stupnja omoguću-

je takvu slobodu. To je razlog što sva čitanja Marxa koja neko konačno rješenje postavljaju kao cilj politike – bilo u formi neke totalitarne države bilo kao utopijski život koji bi prevladao konačnost – iznevjeruju najvažnije uvide njegovog djela. Cilj nije prevladati konačnost, nego kvalitativno preobraziti našu sposobnost da vodimo slobodne živote. Čak i u svojem najidealnijem stanju naši životi će morati računati s rizicima konačnosti – rizicima da se izgubi ono što volimo i da izgubimo sposobnost da činimo ono što volimo – jer su ti rizici u suštini same slobode.

Uz to, ne radi se o pitanju da ostavimo za sobom carstvo nužnosti. Način kako vodimo svoje živote u carstvu slobode neodvojiv je od toga kako živimo svoje živote u carstvu nužnosti. Kao živa bića, uvijek ćemo morati obavljati nekakav rad radi održanja života, a rad po sebi nije loš. Obrnuto, sve forme slobodnih aktivnosti – kao u mojim primjerima poučavanje i pisanje – i same su forme rada. Emancipiran život nije život koji je slobodan od rada, nego život u kojem obavljamo rad na osnovi vlastitih opredjeljenja. Čak i društveno nužan rad može biti izraz naše slobode ako ga se obavlja u zajedništvu radi zajedničkog dobra. Cilj je dakle smanjiti carstvo nužnosti i povećati carstvo slobode time što se odnos između toga dvoga pretvara u demokratsko pitanje. Uvijek ćemo morati raditi – na sreću ili nažalost – ali što će važiti kao nužan rad a što kao slobodan rad pitanje je naših opredjeljenja i naše društvene organizacije. Iz istog razloga odnos između nužnosti i slobode ne može se razriješiti jednom zauvijek nego ga se uvijek mora savladavati. Kod Marxa nema definitivnih političkih rješenja nego razjašnjavanja vitalnog problema. Ono što trebamo savladavati – kako individualno, tako i kolektivno – jest kako kultivirati konačno vrijeme koje je uvjet naše slobode.

Tako možemo razumjeti zbog čega je nastanak kapitalizma za Marxa jedan oblik napretka. Najamni rad u kapitalizmu povijesno je prva društvena forma koja u načelu priznaje da je svatko od nas "vlasnik" vremena svojih života i da je naše životno vrijeme u sebi "vrijedno". Za razliku od robova – kojima je vlasništvo nad vlastitim vremenom izričito uskraćeno – mi smo "slobodni" prodavati svoj rad nekome tko ga je voljan kupiti. Uz to, najamni rad je izričito pojmljen kao naše sredstvo da ostvarimo cilj vođenja slobodna života.

Obećanje postizanja slobode putem najamnog rada, međutim, u nužnom je protuslovlju s time kako u kapitalizmu mjerimo vrijednost naših života. Marxova kritika mjere vrijednosti u kapitalizmu najvažniji je argument u cijelom njegovom djelu, ali ujedno i najslabije shvaćen. Suprotno široko prihvaćenoj pretpostavci – kako među njegovim sljedbenicima na ljevici tako i među kritičarima na desnici – Marx ne usvaja opću radnu teoriju vrijednosti, koja drži da je rad nužni izvor sve vrijednosti. Umjesto toga, Marx argumentira da proizvodnja vrijednosti u kapitalizmu uzrokuje povijesno specifičnu mjeru vrijednosti (društveno potrebno radno vrijeme), koja protuslovi vrijednosti slobodnog vremena i mora radi naše emancipacije biti prevladana.

Razvijajući Marxovu kritiku kapitalističke mjere vrijednosti, argumentiram da ona traži prevrednovanje vrijednosti. Prevrednovanje o kojem je riječ ne iziskuje samo teorijsku nego i praktičku preobrazbu načina kako vodimo svoje živote. Sve od naše društvene organizacije rada i tehnologijske proizvodnje dobara pa do formi obrazovanja trebamo provesti prevrednovanje koje priznaje naše konačno životno vrijeme kao uvjet da bilo što bude važno i da bilo što bude vrijedno. Sam je Marx notoran po tome koliko je malo imao reći o tome kako bismo mogli voditi svoje živote s onu stranu kapitalizma. Međutim, izvodeći iz onoga što Marx naziva komunizmom ocrtavam konture jedne nove vizije demokratskog socijalizma koji je posvećen osiguravanju materijalnih i duhovnih uvjeta da svatko od nas vodi slobodan život, u uzajamnom priznavanju naše međusobne ovisnosti. Kritikom kapitalizma i liberalizma pod njihovim vlastitim uvjetima pobliže određujem opća načela demokratskog socijalizma i razrađujem njihove konkretne implikacije. Ono što nazivam demokratskim socijalizmom nije ni nametnuti nacrt niti apstraktna utopija. Umjesto toga, načela demokratskog socijalizma izvodim iz opredjeljenja za slobodu i jednakost koje već usvajamo.

Politički projekt demokratskog socijalizma traži sekularnu vjeru. Imati vjeru u mogućnost ozbiljenja slobode ne znači vjerovati da je to zajamčeno ili da se može osigurati. Vjerovati u mogućnost slobode znači vjerovati u nešto što će, i kad je u cijelosti ozbiljeno, uvijek biti krhko i osporivo.

Borba za slobodu je čin sekularne vjere jer je posvećena nekoj formi individualnog i kolektivnog života

koji je bitno konačan. Ta posvećenost slobodnom, konačnom životu implicitna je u svim formama otpora eksploataciji i otuđenju. Jedina sposobnost koju se može eksploatirati ili otuđiti – i jedina koju se može osloboditi – jest naša sposobnost da sami postavljamo pitanje što da činimo sa svojim vremenom, jer tu sposobnost pretpostavljaju sve forme slobode. Ta sposobnost je svakako razvojna i potrebno joj je kulturno formiranje, ali bez vjere u takvu sposobnost ideja slobode nije shvatljiva. Da biste bili u stanju reagirati na eksploataciju ili otuđenje u životu neke osobe, morate vjerovati u krhku mogućnost i u suštinsku vrijednost njezine sposobnosti da bude vlasnicom svojeg vremena. Istu tu sekularnu vjeru pokazuje bilo tko tko se upusti u borbu protiv vlastitog tlačenja. Da biste sebe razumjeli kao nekoga tko je eksploatiran ili predmet otuđenja, morate vjerovati da za život imate konačno, dragocjeno vrijeme i da vam, kad vam oduzimaju to vrijeme, oduzimaju vaš vlastiti život.

U skladu s tim, za progresivnu politiku je neophodno kultivirati sekularnu vjeru. Nastojanje na emancipaciji traži da se posvetimo poboljšavanju materijalnih i društvenih uvjeta slobode kao cilja po sebi. To je razlog što Marx naglašava da kritiku religije mora pratiti i kritika postojećih formi našeg života. To što onima koji su porobljeni ili žive u siromaštvu može biti potrebna vjera u boga da bi i dalje živjeli nije razlog za promicanje religijske vjere nego razlog da se ukine ropstvo i siromaštvo.

Potreba za takvom kritičkom i emancipacijskom perspektivom ne može biti preča. Živimo u epohi kada se socijalne nejednakosti, promjene klime i globalna nepravda isprepliću s ponovnim izbijanjem religijskih formi vlasti koje negiraju najvišu važnost ovih problema. Dominantan je odgovor odustajanje od sekularne vjere u mogućnost napretka, u korist potvrđivanja nužnosti osjećaja "ispunjenosti" radi održanja našeg moralnog i duhovnog života. Ova se knjiga nastoji boriti protiv svih takvih formi političke teologije. Nasuprot tome, nudim sekularnu viziju razloga zbog kojih sve ovisi o onome što skupa činimo sa svojim vremenom. Opadanje religiozne vjere u vječnost nije razlog za žaljenje. Ono zapravo daje priliku da učinimo izričitom i ojačamo svoju sekularnu vjeru u ovaj život kao cilj po sebi.

Prijevod: Srđan Dvornik

MARRAMAO, GIACOMO

Nesuvremeni Pasolini: tijelo, moć, vrijeme

MARRAMAO, GIACOMO

Nesuvremeni Pasolini: tijelo, moć, vrijeme

(Izvornik: *Pasolini inattuale: corpo, potere, tempo*, 2022.)

PRVI DIO
Korpus. Jezik moći, moć jezika

1. *Otok kao metafora* (Pasolinijev posljednji, neobjavljeni govor)

Bila je to veličanstvena večer, večer 6. rujna 1975. na Nacionalnom festivalu jedinstva u parku Cascine u Firenci. Na knjižarskim klupama stolovali su primjerci kritičkog izdanja Gramscijevih *Zatvorskih bilježnica* koje je pod uredništvom Valentina Gerratane objavio Einaudi, a beskonačna se gomila mladih nagurala da bi prisustvovala glavnom događaju te večeri: raspravi između Cesarea Luporinija, poznatog filozofa s kojim sam studirao na firentinskom Ateneu i čiji sam u međuvremenu prijatelj postao, i Pier Paola Pasolinija. Živo se sjećam te večeri i diskusije koja je za mene predstavljala povratak u firentinsku političko-kulturnu klimu nakon pet godina provedenih na Sveučilištu u Frankfurtu. Svaka minuta rasprave ostala mi je urezana u sjećanju, pa i stoga što je to bio moj prvi i jedini susret s Pasolinijem. Nikada ga nisam uspio upoznati osobno iako smo imali više zajedničkih prijatelja: od Giuseppea i Bernarda Bertoluccija (s prvim sam u Firenci studirao), do Laure Betti, Silvane i Fabija Maurija, Giannija Borgne (Pasolinijeva najmlađeg učenika) i drugih. Tijekom godina u mislima sam iznova proživljavao trenutke tog događaja začuđen što nema nijedne snimke, a ni oralnog ili pisanog transkripta. Tek sam nedavno, sretnim slučajem, naletio na parcijalan i fragmentaran zapis Pasolinijevih riječi koji je na svom blogu objavio prijatelj Francesco Cataluccio. Čini mi se važnim ovdje u cijelosti prenijeti zapis tog govora, koji Cataluccio naziva "apokaliptičnim i provokativnim", jer radi se o Pasolinijevu posljednjem javnom govoru, održanom ni dva mjeseca prije no što je ubijen. Govor u kojem ponovno ističe, reformulira i donekle revidira sve vodeće motive koji su označili posljednju fazu njegova rada i djelovanja.

Poslušajmo ga:

> "[...] umjesto da ovaj razgovor koji je, čini mi se, pomalo zamišljen kao rasprava, započnem tvrdnjama koje smatram apsolutnima i koje bi sačinjavale povezan i zaokružen govor, upravo bih vašoj kritičkoj sposobnosti i spremnosti na reakciju volio umjesto pove-

zana ponuditi dramatično izlaganje, umjesto niza zapažanja, kontradikciju. Kontradikciju koja proizlazi iz načina na koji prosuđujem, analiziram stvarnost koja me okružuje, a prema tome i današnje mlade. Već dugo govorim da je talijansko društvo, a, ističem, kad govorim o talijanskom društvu to se prije svega odnosi na svijet mladih, homologirano, da je u procesu homologacije [...]. Procesu uništavanja raznovrsnih partikularnih kultura, raznovrsnih regionalnih svjetova koji predstavljaju stvarne kulture, pluralizma na kojem se Italija oduvijek temelji [...]. Već dugo ponavljam da se takva homologacija do sada pokazala uništavajućom. Njezina je glavna značajka uništavanje načina življenja, životnih kvaliteta, onoga što ja nazivam vrijednostima, i prema tome načina ponašanja. Već dugo pričam o novoj moći koja više nije klerofašistička moć, više nije moć jednog Franca [...]. Radi se o novoj moći koja vjerojatno još uvijek nije precizno definirana i koju bih, zapravo, izjednačio s novim načinom proizvodnje [...]. Sada ću, jer po zanimanju nisam zemljomjer i, štoviše, diletant sam po pitanju političke ekonomije, biti vrlo zahvalan ako se upravo na ovome mjestu moga govora, to jest sad kad sam novu moć identificirao s novim načinom proizvodnje, ubaci netko od vas. Taj novi način proizvodnje, kako ga ja vidim, karakteriziraju tri elementa: velike količine, višak i hedonistička ideologija. Danas se, naime, proizvodi u golemim količinama, više nego ikada prije u bilo kojoj epohi ljudske povijesti. To znači da se između današnjice i ostataka ljudske povijesti dogodio skok u kvaliteti. Ako ni po čemu drugome, onda po količini proizvoda te jasno vidite da je kvantiteta postala kvaliteta. Drugi karakterizirajući element novog načina proizvodnje jest višak. Doista, val blagostanja koji je prodro u Italiju, radikalno je promijenivši, prije svega je val suvišnih dobara. Dat ću, kao nespretni književnik koji nipošto nije zemljomjer, samo jedan primjer [...]. Uzmimo automobil; možemo reći da je automobil u određenom periodu bio nužno, a ne suvišno dobro jer je povezivao sjever i jug, povezivao dva međusobno udaljena radna mjesta, i tako dalje... U jednom trenu automobil se pretvorio u suvišno dobro, drugim riječima njime putujemo od kuće do ureda čime smo tek pristojno ostavili više mjesta u autobusu ili služi ponajviše, eto, odlasku na piknik tijekom vikenda [...]. Treći je karakterizirajući element hedonistička funkcija. To jest, jedina vrijednost koju nam konzumerizam nudi jest *hedoné*, užitak. Užitak konzumacije. Sretni jer smo potrošači. To je ta još uvijek neartikulirana, možda još uvijek nesvjesna, još uvijek nedefinirana ideologija nove Moći koja se sastoji od novog načina proizvodnje. Ta nova Moć, dakle, ili novi način proizvodnje homologirao je, to jest po prvi put praktično unificirao Italiju. Vi ćete me možda optužiti da sam talijanist, da sam se tupoglavo ograničio na talijanski prostor. Možda imate pravo, ali nažalost Italija predstavlja vrlo specifičan slučaj i prema tome čini mi se ispravnim našu analizu, jer smo talijanisti, jer smo ljudi koji se bave talijanskim problemom, usmjeriti baš na Italiju. Zapravo, velike su europske kapitalističke zemlje prošle najmanje tri procesa nacionalne unifikacije; prošle su monarhijsku unifikaciju, da ne spominjemo unifikaciju koja se dogodila s reformom, s Luterom; prošle su unifikaciju građanske revolucije, oprostite ako vam se čini zanemarivim, a naposljetku i iznad svega prošle su veliku unifikaciju prve industrijske revolucije. Italija nije prošla sve te unifikacije, do šezdesetih godina dvadesetog stoljeća bila je potpuno neujedinjena. Talijanska je unifikacija bila čisto vojna i birokratska, a njome se u svrhu vlastite afirmacije poslužio upravo klerofašizam, to jest radi se o nasilnoj centralizaciji moći. Klerofašizam koji nije ni najmanje ujedinio Talijane, Sicilijanac je ostao Sicilijanac, Pijemontez je ostao Pijemontez, partikularne su kulture ostale partikularne kulture. Italija nije bila ujedinjena. Prva je prava talijanska unifikacija ova, koju provodi upravo ta nova moć, to jest ta nova proizvodnja karakteristična za konzumerističko društvo. Mislim da se sve to danas dogodilo prije svega na egzistencijalnoj i nesvjesnoj razini; drugim riječima, političke su opcije u Italiji još uvijek one klasične, koje imamo već trideset godina. Netko će izabrati komunističku stranku, netko socijalističku, netko fašističku i tako dalje. Izbor je na svjesnoj razini vrlo raznovrstan, ali ispod površine stvorila se jedna *terra franca*, zajednički teren, izravnan i homologiran upravo na egzistencijalnoj razini zahvaljujući novoj moći koja je nametnula svoju hedonističku ideologiju. Hedonističku ideologiju koju, ne moram vam to ni govoriti, smatram strašnom, okrutnom, glupom i vulgarnom. Pa dobro, to je prvi dio mog govora. Ovdje nastupa dramatični trenutak,

trenutak na koji bih htio svrnuti vašu pozornost. Nakon ovih riječi, drugo iznenađenje […]. Slijedi onaj za priču tipičan zaokret […]. Nađem se na prošlogodišnjem festivalu u Bologni ili dođem na Festival jedinstva tu u Firenci i shvatim da mi se sve ono što sam već rekao i što sam ovdje ponovio, eto, čini vrlo logičnim, i dalje mi se čini vrlo logičnim […]. I upravo je u tome kontradikcija […]. Eto, sve je u silnoj kontradikciji. U kontradikciji s jednom određenom stvarnošću, to jest u najmanju ruku stvarnošću ljudi koji su glasali za, ili još bolje koji su članovi komunističke stranke, ili sudjeluju na Festivalu jedinstva […]. Zbog čega sam jednom napisao da je, zapravo, komunistička stranka svojevrsna zemlja u zemlji, čista i moralna zemlja u prljavoj i dubinski korumpiranoj i nemoralnoj zemlji. Radi se o doživljaju, gotovo čudesnu ukazanju jedne stvarnosti koja me, u generalnom kontekstu talijanske stvarnosti, iznenadila i koju sam, naravno, oduvijek slijedio i držao se blizu radničkoj klasi, siromašnima, i niti se družim niti naposljetku dobro poznajem talijansko građanstvo i malograđanstvo […]. Ta moja fraza, zemlja u zemlji, čista zemlja u prljavoj zemlji, tek je, ponavljam, nešto više od doživljaja, gotovo stih, nešto što pripada poeziji […]. I jer je takva, moguće ju je pogrešno razumjeti […]. Kažu da time na neki način izdvajam, otuđujem komunističku stranku, a prema tome i golemu masu njezinih glasača, od talijanske stvarnosti i tako dalje. Pa dobro, mislim da u toj mojoj frazi ima istine i kao uvijek kad se radi o istini, ima tu i dobrog i lošeg […]. U kojem smislu u toj istini, frazi, toj mojoj tvrdnji ima lošeg. U, vjerujem, neočekivanu smislu; tu je naprimjer činjenica da komunistička stranka i masa njezinih članova i glasača, koji predstavljaju zdrav dio populacije, u nekom smislu naglašavaju rascjep između sjevera i juga. Ta se komunistička zemlja nalazi prije svega na sjeveru, rekao bih manje više iznad Gotske linije […]. Jasno je da to nikome od nas nije namjera, ni vodstvu stranke, ni njezinim članovima. Radi se o fenomenu, činjenici koju bih želio ustvrditi i analizirati i na koju bih vam želio skrenuti pozornost. Ta druga Italija […] [ovdje se snimka prekida i nastavlja malo poslije, op. a.] politička politika, politika s duboko moralnim i moralističkim konotacijama; prema tome reći ću samo: trebalo bi upravljati dobro i pošteno, a ne hladnokrvno analizirati političku situaciju samo da bi se u nju interveniralo i njome vladalo […]. To su opasnosti o kojima ti govoriš [odnosi se na ranije pitanje, op. a.]. Što se pak tiče onog pozitivnog, i to izrazito pozitivnog što leži u mojoj frazi, o tome neću duljiti jer se razumijemo, nema potrebe da bude izrečeno, radi se o osjećaju, a taj nam je osjećaj svima ovdje zajednički. Osjećaj vitalnosti zbog kojeg i jesmo ovdje da bismo razgovarali […]. Posljednji pozitivan element, kojim bih zaključio, jesu upravo mladi i sad bi možda bilo dobro sa se donekle nadovežem na ono što je rekao Luporini […]. A istovremeno, u vezi s analizom kojom sam započeo svoje izlaganje, ono za mene traumatično, istinski bolno, što me toliko ogorčilo da sam izjavio da bih volio napustiti Italiju, jest činjenica da sam spomenute fenomene opazio baš među mladima. Moje su se riječi odnosile prije svega na područje u kojem živim, to jest srednji jug zemlje koji mi se činio krcatim degradiranim fenomenima, a oni to zaista i jesu; degradiralo ih je konzumerističko društvo, potrošačka anksioznost, podivljali su, postali nasilni, zbog sveg tog skloni kriminalu […] što me u slučaju talijanske mladosti oduvijek užasava. U toj užasnoj slici očito ima iznimaka, iznimnih pojedinaca, iznimnih grupa, tu su radikalne grupe, poneki socijalist, naravno tu su katolici s ljevice, a osim toga ponajviše pojedinci, jer pojedinac je uvijek slobodan biti to što jest, skretati, otići s onu stranu socijalnih, političkih i povijesnih određenja […]. Spas u iznimkama možemo tražiti i među velikim masama mladih, naprimjer u slučaju srednjeg juga izuzeo bih Napulj gdje je proleterska i lumpenproleterska mladost ostala svoja, ostala je vjerna i nije podlegla, možda iz negativnih razloga, tom nasilnu i totalnu i vulgarnu nametanju konzumerizma. Druga su velika iznimka upravo mladi upisani u talijansku komunističku stranku. I to iz, smatram, poprilično jednostavna razloga, a o kojem možemo razgovarati […]. Ono što sam rekao odnosi se opet na Moć koja proizlazi iz novog načina proizvodnje. Nova Moć proizvodi novu kulturu, a ta nova kultura uzrok je ove okrutne akulturacije koja nas sve čini istima, na najgori način i u najgorem smislu riječi […]. No mladi komunisti nisu podložni toj akulturaciji. Zašto? Zbog svoje kulture, svoje marksističke kulture, svoje marksističke znanosti — i ne želim reći da je svaki mladi član komunističke stranke velik poznavatelj Marxa ili Lenjina —

ali dovoljan je minimum, dovoljan je izbor, dovoljna je vitalnost ovog izbora jer ta mlada osoba zapravo, iako poznaje tek pokoju frazu, pokoju riječ i pročitala je tek par knjiga, može naslutiti cijelu poantu [...]. U kulturi mladog komunista, u njegovu pogledu na svijet prepoznatljivo je odbijanje buržujske kulture, bilo u klasičnom smislu riječi koji zahvaća stari laicizam i stari klerofašizam, bilo u novom smislu koji sam pokušao definirati u početku [...]. U isto vrijeme jasno je da mladi pisac, član komunističke stranke više ne zna što bi zapravo trebao s arhaičnom narodnom kulturom koju književnik poput mene možda oplakuje [...]. Rekao sam da je konzumeristička kultura uništila partikularne kulture. Sad, te konkretne partikularne kulture o kojima sam govorio ranije doista su prije svega arhaične i seoske kulture čije su vrijednosti uništene [...]. I ja plačem nad uništenjem tih vrijednosti, ali stoga što su ih zamijenile vrijednosti koje smatram negativnima, drugim riječima vrijednosti konzumerizma. Sad, jasno je da se član komunističke stranke nalazi s onu stranu oplakivanja vrijednosti jedne arhaične narodne kulture. Jasno je da od naroda traži novu vrstu kulture [...]. Želim reći da se kultura koju živi mladi član komunističke stranke projicira s onu stranu i građanske kulture kakva je ona bila prije petnaest godina i kakva već deset godina jest, i s onu stranu starih narodnih kultura. Radi se, prema tome, o slobodnoj kulturi koja mi dozvoljava da oko sebe, kod mladih komunista kojima se obraćam, primijetim tu vitalnost, tu svježinu, taj stvarni način bivanja zbog kojeg pomišljam da slika koju sam o Italiji stvorio, možda, može biti opovrgnuta."

[Pasolini ovdje završava svoje izlaganje, a nakon što mladi izreknu neke kritike, odgovara:]

"[...] svojim izlaganjem nisam išao u tom smjeru jer je, što se mene tiče, to prirodno, očigledno... Ne znam, naprimjer, u jednom mom članaku... i prema tome nije da ga sad izmišljam... već je napisan... rekao sam isto što sam rekao i ovdje, ali poslije sam se zapitao: do kad će mladi komunisti moći braniti svoje dostojanstvo? Tako članak završava... to jest, svoje će dostojanstvo braniti sve dok budu inzistirali na ovoj kritici i autokritici. Jer jasno je da i njima, u njihovu svakodnevnom, nesvjesnom životu na egzistencijalnoj razini prijeti ono o čemu je pričao momak iz Veneta. Štoviše, prijete im i mnogo ozbiljnije stvari jer mislim da je ono na čemu inzistira momak iz Veneta pomalo zastarjelo [...]. Stavio je jak naglasak na školu i na stanoviti skolastički autoritarizam koji je, ako išta, tipičan za moju generaciju više nego njegovu [...]. Prema tome škola nije tako velika prijetnja, makar dobro, naravno, škola je uvijek prijetnja [...], ali upravo je nova ideologija konzumerističke civilizacije ta koja prijeti mladim komunistima [...]. Što se tiče mladića s juga, on me optužuje za suprotno, da sam pesimist [...]. Te se dvije stvari nadopunjuju i pomažu mi da odgovorim na posljednje pitanje [o izbornoj pobjedi, op. a.]. Odgovorit ću kritično i mimo svakog unaprijed stvorenog optimizma, svake euforije, jer optimizam, nužnost pobjede i tako dalje, sve je to odlično, ali nakon toga, nakon nedjelje opet dođe ponedjeljak [...] to jest počnimo razmišljati kao da je ponedjeljak ujutro, a ne nedjelja navečer. Razveselili su me rezultati glasovanja 12. svibnja i 15. lipnja, bio sam sretan, kao i svi, i kao što je rekao Luporini pripadam vječno poraženoj generaciji, a sad napokon pobjeda i bio sam sretan. No to što pripadam vječno poraženoj generaciji čuva me od gubitka kritičke sposobnosti [...]. Želim reći da me glasovi izbrojani 12. svibnja i 15. lipnja uvelike vesele i znak su pozitivnog momenta među talijanskim mladima. No, kao što sam već učinio i rekao u jednoj dubinskoj analizi glasovanja, moram primjetiti da su i oni glasovi koje ja smatram pozitivnima, to jest glasovi protiv referenduma i glasovi za komuniste 15. lipnja, okaljani glasovi. Čime? Onim lažnim laicizmom i lažnim progresivizmom kojima Moć odijeva svoju konzumerističku ideologiju. Recimo televizija, da navedem samo jedan primjer, ili također škola. Televizija više nije klerofašistička televizija. Na televiziji više ne gledate procesije i dozlaboga dosadne svećenićke govore. Televizija više nije autoritarna i klerofašistička edukacija, nego edukacija konzumerističkog, to jest laičkog karaktera, karaktera gnusnog konzumerističkog laicizma. Modeli života koje televizija nudi, ma koliko gnusni, doista su laički. Tko vam daje primjer? Sigurno ne neki svetac pustinjak ili svećenik sa svojim krasnim propovijedima. Primjer vam daju mladić i djevojka idioti. Laici, koji uživaju u životu. Čija je religija piknik, vikend, auto, parfem, sapun, lijepe cipele, plave traperice i ta-

ko dalje. Eto dakle: rezultati glasovanja 15. lipnja jesu pozitivni bez obzira na svoju negativnu stranu, uključujući i propagandu koju je vlast napravila [...]. U Italiji, naravno, jer je nova talijanska vlast još neotesana, na čelu su ljudi koji su više nego zastarjeli, pretpovijesni, kao Fanfani i tako dalje. Prema tome jasno je da nisu bili sposobni uvidjeti da putem televizije sami sebi gaze po nogama, pile granu na kojoj sjede. Nisu shvatili da će im televizija, kakva ona jest, nametljiva i konzumeristička, oduzeti glasove. Eto, dakle, da se razumijemo, počnimo odmah s autokritikom. Mnogi dobri, za nas koji zaista jesmo na ljevici, koji smo napravili svjestan izbor i tako dalje, pozitivni glasovi okaljani su jednim laicizmom i progresivizmom koje mi moramo osuditi [...] novog načina proizvodnje, to jest nove kulture i nove Moći. Taj se model vikenda, smatram, ne može pomiriti s komunističkim glasom. I stoga u kritici koju predlažem [kraj snimke, op. a.]."

Vidjeli ste, trotočje koje prethodi snimljenu razgovoru označava izostanak: ukazuje na neki "prije" ovdje prenesenog početka. Jedan prije izgovorenih rečenica, mišljenja, izraza lica, pogleda, govora tijela.

Dobro se sjećam Luporinijeve kritike pasolinijanske slike mladih komunista kao otoka: oni su sve samo ne otok ili zemlja u zemlji, naprotiv dio su dinamike promjene i konflikta cjelokupnog talijanskog društva. Dok je slušao kritiku, Pasolini je, s crnim naočalama na nosu bez obzira na mrak, djelovao ravnodušno poput sfinge. Čim je Luporini završio, uzeo je riječ isprva miroljubivim glasom nekoga tko postavlja evanđeosko pitanje: Što misliš tko sam ja? Filozof? Nisam. Političar? Ni to. Tko sam onda? Pjesnik. A kako se izražavaju pjesnici? Metaforama. Dakle, razumijete li napokon? — i ovdje glas, koji se sada više ne obraća Luporiniju, nego publici, iznenada postaje snažan i zvonak — otok je metafora!

Priznajem da sam bio duboko potresen, ako ne i emocionalno šokiran, izvanrednim, nimalo histrionskim, nego oporim i proročanski strastvenim scenskim učinkom pasolinijanskog govorničkog umijeća. Proročansko govorničko umijeće koje odzvanja prije svega u tekstovima Pasolinija "gusara" (manje, čini mi se, u poeziji), stvarajući prostor za onaj jedinstven prijelaz između *phoné* i *graphé*, oralnosti i pisma, kojim je prožeto Pasolinijevo shvaćanje kao i korištenje jezika.

2. Jezik kao *mimesis*

Kroz čitav se pasolinijanski opus kao jedna od ključnih tema provlači pitanje jezika kao izuma, *inventio* koji je usko povezan sa svakodnevnim životom: "Živim u stvarima i iznalazim, najbolje što mogu, način da ih imenujem". Lingvistička strast koju hrani strast za riječima — za njihovom afektivnom rezonancijom koliko i izražajnom učinkovitošću —, a koja je istovremeno filološki osjetljiva na korijen riječi, na njihovu etimološku genezu. O tome svjedoči zamršen dijalog s velikim filologom romanistom Gianfrancom Continijem kao i činjenica da je Pasolini s Tulliom De Maurom dijelio ne samo interes za lingvističku povijest Italije nego i svijest da je *jezik primarna institucija i obrazac svih drugih institucija*. Obrazac kojem je ipak — s krajnjom je to lucidnošću uvidio Ludwig Wittgenstein u posljednjoj fazi svog filozofskog puta — suđeno da evoluira i mijenja se s pluralizacijom oblika života.

U slavnom intervjuu iz 1971. Dacia Maraini naglašava važnost ključnih riječi u Pasolinijevim djelima: "Taj sam osjećaj naklonosti bio nazvao Teta-veleta. Prije nekoliko godina Contini mi je skrenuo pozornost na činjenicu da je u starogrčkom *Tetis* sinonim za spol (bilo muški, bilo ženski), a da je Teta-veleta podsjetnik nalik onima iz arhajskih jezika".

> *"Ru-pepé, Teta-veleta. Tvoje djetinjstvo kao da se vrti oko ključnih riječi."*
> "Ne samo moje djetinjstvo, nego i čitav moj život posuti su ključnim riječima".

Neću se ovdje zadržavati na poznatoj polemici između Carle Benedetti i Waltera Sitija oko kriterija prema kojima su skupljeni i u deset tomova podijeljeni tekstovi Pasolinijevih sabranih djela za biblioteku Meridiani Mondadori. Ipak, ljutit ton ovog pisma Sitiju čini mi se znakovitim za važnost koju Pasolini daje riječima:

> "Još jedna stara primjedba koja mi već dvadeset godina zagorčava život jest prigovor da neke pojmove pogrešno razumijem, dok ih kritičar razumije ispravno, ali mi ih ne želi objasniti: pojmove 'narod', 'lumpenproletarijat', 'povijest', 'razum' i tako dalje. Kad mi prigovaraš na izvrnutoj upotrebi tih pojmova, čini mi se da se obraćaš *nekom krugu* u kojem si vi međusob-

no čitate misli i nema potrebe da gubite vrijeme razgovorom. Ukratko, prihvati moje greške kao ontološke, prirođene mom položaju 'odbačenika'."

Važnost koju je Pasolini pridavao riječima nije ni po čemu akademska, nego ujedinjena sa zadaćom u koju su direktno uključeni strast i tijelo: "Evo", napisao je 1966., "novog mota za stvaran, a ne dosadno moralističan angažman: u igru ubaciti vlastito tijelo". Poezija (ne "književnost" općenito) za Pasolinija je mjesto bezgranične metamorfoze. I u tom je smislu dijametralno suprotna logici Moći (sjetimo se aforizma Eliasa Canettija: Moć vlada ondje gdje postoji strah od metamorfoze). Poezija je mjesto neprekidne promjene, vječnog samonadilaženja pojedinca. U svojim djelima i u svom životu Pasolini je pisanje, u njegovim različitim formama, doveo do krajnje granice, na crtu iza koje ono postaje nešto samo od sebe različito. A taj proces svoje konačno ispunjenje ima — već je mnogo puta rečeno — u romanu *Petrolio* i filmu *Salò*.

Stigao je, dakle, trenutak da pokušamo razumjeti zašto Pasolini i njegovo djelo još uvijek u Italiji izazivaju skandal dok su naprotiv već neko vrijeme, a danas sve više, na međunarodnoj razini referentna točka. "Ugled Pier Paola Pasolinija", izjavila je profesorica na Technische Universität u Berlinu Marina Beelke, "nesumnjivo je veći u zemljama izvan Italije, a oni koji o njemu pišu čine to iz egzistencijalne strasti. Među njemačkim piscima, naprimjer, nikada nisam naišla na riječi pogrde, samo na želju za razumijevanjem njegovih djela. U Italiji — već je rečeno — rade sve da bi oštetili i ponizili najvećeg talijanskog pjesnika 20. i 21. stoljeća... Stoljeća u historiji prolaze brzo, no u životu pojedinca stoljeće je duže i od čitave generacije."

Među odlučnim se faktorima zaslužnim za Pasolinijevu prisutnost na globalnoj sceni (koju su neki talijanski kritičari nazvali "fantazmatičnom"), uz dobro poznatu mnogobrojnost ekspresivnih formi (od poezije do romana, od eseja do "militantnog" članka, od filma do kazališta), nalaze pojedini lingvistički relevantni aspekti pozajmljeni od dvojice velikih filologa: ne samo "plurilingvizam" Gianfranca Continija, koji je, kao što je poznato, bio njegov učitelj, nego i *mimesis* Ericha Auerbacha. Tema mimesisa kao kontaminacije žanrova donosi onu mješavinu "uzvišenog" i "niskog", *sermo subtilis* i *sermo humilis*, koju je u svojoj *Komediji* postigao Dante, ali koje bi se "pisci antike užasavali kao monstruozne": dovoljno je sjetiti se jednog od najuzvišenijih i najsvečanijih dijelova *Raja* gdje stoji stih "pa nek se češe, komu svrab dojadi!"[01]. "Dante", tvrdi Auerbach u svom velikom djelu napisanom u Istanbulu između 1942. i 1945., "ne poznaje ograničenja u točnom i neposrednom oponašanju svakodnevnog, grotesknog i odbojnog. Stvari koje po sebi nikako ne mogu biti uzvišene u antičkome smislu postaju takvima tek načinom na koji ih je on poredao i oblikovao."[02]

Contaminatio, miješanje, prisutno u svim Pasolinijevim djelima. Ali načelo *mimesis* kod njega ima još šire značenje. Stvarnost postaje znakovni svemir koji prožima mnogobrojne "regije" i ekspresivne forme: pisanu i izgovorenu riječ, urezanu riječ i riječ kao *parabolé* (pojam koji, poput evanđeoske parabole, upućuje i na usporedbu i na poruku); jezik tijela, jezik kazališta i jezik filma koji za Pasolinija predstavlja "jezik koji je napisala stvarnost". "Ovako se," rekao je, "radi film: treba razbiti i raskomadati čitavu jednu stvarnost da bismo je ponovno sastavili u njezinoj sintetičkoj i apsolutnoj istini, a koja će je potom učini još više cijelom. [...] kao dragi kamen nasilno razbijen u tisuću krhotina da bi mogao biti pretvoren u materijal trajniji od života, to jest materijal poezije." Još pamtim jednu drugu Pasolinijevu izvanrednu izjavu o filmu, izgovorenu tijekom televizijskog intervjua kad je rekao, parafraziram: film vječnu poruku može poslati na dva načina, ili tako da govori o nečem vječnom (kao što to čini *Evanđelje po Mateju*), ili tako da se do te mjere koncentrira na neki vid sadašnjice da ga naposljetku projicira u vječnost; u oba se slučaja događa nešto izvanredno: film tu vječnu poruku povjerava materijalu, filmskoj vrpci, koji je tek trunku postojaniji od krila leptira.

3. Poezija i filozofija

Kakav su odnos tijekom godina uspostavili Pasolini i filozofija? Doista kompleksno pitanje koje zaslužuje pomnu analizu. U listopadu 1946. u pismu Silvani Mauri u kojem je vlastitu egzistencijalnu nelagodu usporedio s onom koju je u istom periodu proživljavao njezin brat, a njegov veliki prijatelj Fabio, napisao je: "1944., drugim riječima usred rata, došao sam do toga da ne vjerujem u ništa što nije *hic et nunc* mog postojanja, došao sam do

01 Dante, *Raj*, Matica Hrvatska, Zagreb 1960., preveo Mihovil Kombol
02 Erich Auerbach, *Mimeza*, Hena Com, Zagreb 2004., preveo Andy Jelčić

toga da vlastitu noktu pripisujem neizmjerno veću važnost nego bilo kojem biću izvan mene; očito se radilo o posrnuću uzrokovanu samoćom, neprestanom smrtnom opasnošću: o pravoj pravcatoj bolesti mojih čuvstava koja su sva odreda bila u lošijem stanju nego prije. Bio sam donekle toga svjestan, ali nevolja je u tome što sam bio siguran da je filozofski ispravno imati povjerenja samo i isključivo u vlastitu egzistenciju. Jako sam loše ovo objasnio, no ukratko zaključak je da čim je rat završio, a ja opet uspostavio kontakt sa svijetom, saznao sam da je sve što sam mislio već bilo mišljeno i da već ima svoje ime — "egzistencijalizam", koji se (ali kako površno!) mogao prilagoditi mome slučaju. Gorko sam se nasmijao i istog časa počeo prizdravljati [...]. Molim te da mi smjesta odgovoriš i javiš mi štogod nova o njemu [Fabiju Mauriju]. Nek ti ne bude neugodno reći mi i što ima kod tebe. (Osim toga, molim te i jednu uslugu, da mi što prije pošalješ ove knjige, platit ću ih pouzećem: Richmnondovu *Osobnost*, Abbagnanov *Uvod u egzistencijalizam*, Berdjaevljev *Ja i svijet* (sve Bompianijeva izdanja). Oprosti mi na ovoj gnjavaži)."

Iz tona pisma, s otvorenošću prema egzistencijalizmu i nardužbom Abbagnanove knjige, kao da bismo mogli naslutiti snažan interes za filozofiju. Pa ipak prava je filozofija za Pasolinija poezija. Na drastičan je to način izjavio u pismu napisanu 19. lipnja 1943. prijatelju Francu Farolfiju: "Filozofi me ni najmanje ne zanimaju, osim možda ponekog poetskog ulomaka. Mislim da nema ništa uzaludnije i napornije od posuđivanja stoljećima starog jezika da bih njime izgradio još jednu apstraktnu filozofsku konstrukciju. Tim više što, kao što sam rekao, ja svojevrsnu utjehu i uravnoteženje pronalazim u poetskim slikama. Jedina filozofija kojoj se osjećam doista bliskim jest egzistencijalizam s njegovim poetskim (opet meni vrlo bliskim) konceptom "tjeskobe" te izjednačavanjem egzistencije i filozofije. (Pročitaj knjigu E. Pacija, *Egzistencijalizam*, C.E.D.A.M., Padova, koja će ti, mislim, dati neku bibliografiju)."

Svakako je znakovito — kao što je zabilježila pjesnikinja i stručnjakinja za mladog Pasolinija Maria Boro — da se Pacijeva knjiga, "prepuna bilježaka i podcrtanih dijelova", i danas nalazi u "Pasolinijevoj biblioteci (koju je prvo čuvala Pasolinijeva rođakinja Graziella Chiarcossi u Rimu, a sad je prebačena u Arhiv A. Bonsanti u Firenci)". Jednako je važno da se upravo putem jedne Pacijeve antologije Pasolini prvi put upoznao s Nietzscheovim djelom: upečatljiv susret s obzirom na to da Pasolini tu antologiju citira "još mnogo godina poslije u članku *Autonomni Friuli* (1947.) ulomkom iz Pacijeva eseja *Povijesni značaj egzistencijalizma* (1941.)".

Usprkos tome, i usprkos zadovoljstvu s kojim, u pismu iz 11. ožujka 1947., Silvanu Mauri obavještava da je Felice Battaglia od njega "iznudio" disertaciju o "Odnosima egzistencijalizma i suvremene poezije", o tom trudu ne znamo ništa. Jedini tekst koji na njega upućuje jest esej *Na marginama egzistencijalizma* iz 1946. čiji se original — kaže nam opet Maria Boro — čuva u Suvremenom arhivu A. Bonsanati u Firenci pod radnim naslovom *Egzistencijalizam i komunizam* uz opasku o drugom, nikada napisanu djelu.

Osim toga "Pasolinijev diplomski rad o Pascoliju iz 1945. bio je (briljantan) popravak nakon propalog pokušaja da napiše disertaciju iz povijesti umjetnosti kod Roberta Longhija. Nakon što je prve dvije teme, *Gola Mona Lisa* i *Pomponio Amalteo*, odbio, Longhi je prihvatio treću o suvremenom talijanskom slikarstvu. Dovršena kratka poglavlja o Carràu, De Pisisu i Morandiju Pasolini je izgubio kad je poslije 8. rujna bježao prema Casarsi: pozvan je na vojnu dužnost nedugo prije primirja i dezertacijom je počinio ono što je nazvao svojim 'prvim činom otpora'".

Dakle Paci i, preko njega, Nietzsche zasigurno su doprinijeli Pasolinijevu otvaranju prema temama političkog angažmana i njegovoj recepciji Gramscija i marksističke tradicije, ali ne do te mjere da bismo mogli govoriti o Pasoliniju filozofu: sintagma koju bi on odrješito odbio.

Bez obzira na sve u dva je ključna aspekta uočljiva snažna sličnost s Nietzscheom.

Svijest o vlastitoj "nesuvremenosti", o vlastitoj prijevremenosti naspram svoga vremena.

Imperativ da u stvarnosti djeluje tako da se postavi s "onu stranu dobra i zla". Stvarnost se ne dijeli na konformističko društvo koje poštuje red koji mu je nametnuo kapitalizam i one koji se bune uz ustrajnu vjeru u klasnu borbu: "Stvarnost sadrži i sjedinjuje oba ta dijela jer stvarnost, stvarnost nije manihejska, ne poznaje prekid kontinuiteta".

4. Svi smo u opasnosti

Središnje motive posljednjih Pasolinijevih djela već smo čuli u govoru koji je održao 6. rujna 1975. na Festivalu jedinstva u Firenci. Vrte se oko jedne ključne točke: koncepta nove Moći i translacije pojma fašizam. Fašizam današnjeg globalnog i obezdomovljenog neokapitalizma nije onaj "arheološki" fašizam, nego fašizam homologirajuće "normalnosti" konzumerističkog fetišizma.

Najopasniji bi fašizam, dakle, bio fašizam antifašista, predstavnika sveprisutne i nediferencirane vlasti koja se prikazuje pod krinkom liberalne demokracije dok je ono što je uspostavila zapravo režim međuklasnog ropstva: "Novi fašizam [...] nije humanistički retoričan, on je američki pragmatičan".

Pod vladavinom fetišizma subjekt postaje objekt čija je zadaća da vlada drugim objektima: pri čemu dolazi do globalne komodifikacije odnosa koja omogućava konzumaciju života.

Ali ključna karakteristika nove Moći jest manipulacija sviješću koju je marksizam zanemario i kojoj se moguće suprotstaviti samo tako da osovina više ne bude politički angažman nego subjekt. U tom su pogledu usporedive Pasolinijeva i Artaudova kritika marksizma: "Marksizam [...] negira svijet svijesti, a ja bih htio da naoružani prodremo u taj svijet i prvo u njemu napravimo revoluciju".

Još dva pitanja koja opsjedaju Pasolinija u posljednjoj fazi rada i života jesu suprotstavljanje koncepta napretka i koncepta razvoja te antiteza između cikličkog vremena tradicionalnih društava i linearnog vremena modernog društva. Teme kojima ćemo se baviti u Drugom dijelu.

No u međuvremenu bih želio zaključiti s posljednjim Pasolinijevim odgovorom u moćnu i dramatičnu inetrvjuu s Furiom Colombom iz 1. studenog 1975., tek nekoliko sati prije nego što je ubijen:

"Ne bih više želio pričati o sebi, možda sam rekao i previše. Svi znaju da osobno snosim trošak vlastitih iskustava. No tu su i moje knjige i moji filmovi. Možda sam ja taj koji griješim. No i dalje tvrdim da smo svi u opasnosti."

Da, Pier Paolo imao je pravo: svi smo još uvijek u opasnosti.

DRUGI DIO
Nasilje i iskupljenje

1. *Moć i tijelo: bezvremena sprega*

Ima jedan tajni kôd koji se provlači kroz čitav opus Pier Paola Pasolinija u svim njegovim raznovrsnim ekspresivnim formama, a čiji se ključ, čini se, može pronaći samo u filmu *Saló* — ili radije: u binomu Salò/Sade. Binarni kôd sačinjen od dva alternativna člana iste dileme te se radi o gotovo nerazriješivoj enigmi ili kakvu Teoremu nemogućeg: Povijest i Moć, vrijeme povijesti i nevrijeme moći. Zbog toga je teško razumjeti tragični smisao multipolarne i polimorfne produkcije koja se savršeno podudara s biografijom: samim Pasolinijevim životom.

Doista, u pasolinijanskom se opusu ponekad dogodi da se dvije šifre kôda raziđu i ustupe mjesto izmjeničnom ritmu u formi dvostrukog pokreta. S jedne strane vječnost sprege koja steže moć i tijelo. S druge strane povijesno vrijeme sa svojim uvijek novim scenarijima i subjektima, u neprestanoj mijeni. Vječnost Moći u pasolinijanskoj je jednadžbi ekvivalentna njezinu neumoljivu pomanjkanju povijesti. Iz tog jednostavnog, ali odlučujućeg razloga anarhija moći ne proizvodi nikakvu vektornost, nikakvu kumulativnost ili "strijelu vremena", nego tek beskrajnu cirkularnost koja žrtve i krvnike hvata u isti zagrljaj.

Samo uz pomoć tog ključa možemo dokučiti razlog zašto je *Salò* uspio postati metaforom moći. Nastavljajući se na jednu Sadeovu frazu Pasolini svega par dana — štoviše par sati — prije svog tragičnog kraja u članku objavljenu u "Corriere d'Informazione" 30. listopada 1975. tvrdi da nema ništa anarhičnije od Moći i da je Republika Salò, najanarhičnija inkarnacija moći koja je ikada postojala, izraz suštinske neumjerenosti moći u njezinu čistu obliku. Binom *Salò/Sade* prikazan je tako da bezvremenost sprege koja moć veže za tijelo zadobiva smisao dominacije koju poput zaraze prenose seksualni porivi i sama seksualna želja. U tom su pogledu elokventna mjesta koja upućuju na Klossowskog i Blanchota. Ali moglo bi se dodati i "raskomadano tijelo" iz Artaudova kazališta: polje konflikta na kojem nasilje i ludilo udvostručuju nasilje i ludilo jednog reificirana svijeta i u kojem tijela — istrgnuta iz bilo kakva jezika i bilo kakvih odnosa, pretvorena u objekte izložene nasu-

mičnoj manipulaciji — bivaju masakrirana da bi bila transformirana, preinačena u svojoj nezgodnoj anatomiji.

Pasolinijanski se prikaz čini vrlo bliskim konceptima biomoći i biopolitike koje je uveo Michel Foucault u posljednjem, mučnom odsječku svog intelektualnog puta. Ali u drugom obliku. U drukčijem diskurzivnom režimu. I — odlučujući aspekt — s dijametralno suprotnom namjerom. Dok za Foucaulta moć *konstruira* subjekte, za Pasolinija ih *uništava* ili *kvari*.

Ekstremna se razina moći kod Pasolinija ne podudara s "upravljanjem životima", nego s "kazalištem okrutnosti" koje u sebi sadrži šifru totalne, tragične *nemoći Moći* u odnosu na razne oblike vitalnosti i generativnosti tijela koja su, jer je tijelima nemoguće upravljati, podložna tek manipulaciji, komadanju i raspadu.

Binarni kôd ovdje postaje šifra ekstremnog rascjepa. S jedne strane povijest: gdje je seksualni odnos jezik, sustav znakova koji se kroz različite povijesne prilike mijenja. S druge strane ahistorijska dimenzija Moći: u kojoj su seksualnost i tijelo, istrgnuti iz bilo kakvog odnosa, svedeni na stvari.

Između tih dviju strana, između dviju šifri kôda ipak nailazimo na šav. I upravo se na to mjesto presjecanja smjestila izvorna kritika moderniteta koju je proveo Pasolini "gusar" i militant. Tu neuralgičnu točku predstavlja tema — po mnogočemu proročanska — "antropološke mutacije".

Nasilni karakter modernizacije koji pojedince odcjepljuje od svake vrste povezanosti dovodi do reifikacije tijela: na isti način na koji za Ludwiga Wittgensteina vladavina tehnike dovodi do reifikacije jezika koji je shvaćen kao svijet-ambijent konkretnih oblika života. Ovdje se otvara nezacjeljiva dijereza između autentičnosti i homologacije, zajednice i moderniteta. Razdor koji je moguće premostiti samo na dva načina, u dva suprotna i komplementarna smjera: ili tako da otvorimo put božanskom i transcendentalnom čudu (koje nam je jedino — kao što pokazuje *Teorem* — u stanju povratiti odnosni i lingvistički karakter seksualnosti), ili tako da siđemo u pakao "očajničke vitalnosti".

Da bismo prepoznali sve izuzetne implikacije pasolinijanske kritike moderniteta, sada moramo uvesti još jednu ključnu temu: pitanje vremena. Tako ćemo se usmjeriti na aspekt koji je dosad uglavnom bio zanemaren. Odnos koji Pasolini uspostavlja između dva različita modaliteta i dimenzije temporalnog iskustva: suprotstavljajući, uz iznenađujuće rezultate, cikličnost "poganskog" i linearnost "kršćanskog vremena".

2. *"Skandaloznost" kršćanskog vremena*

U našoj nestabilnoj i razderanoj sadašnjici, markantno označenoj krizom budućnosti i uništenjem iskustva, opet se u središtu interesa nameće tema stara koliko i počeci "europskog duha": pitanje odnosa "poganskog" i "kršćanskog vremena". Neupitno je da ta tema prožima čitav jedan sloj pasolinijanskog opusa čijim podzemljem putuje poput rijeke ponornice. A ne iznenađuje ni njezina sporadična prisutnost u skrivenim naborima "političkog Pasolinija": u godinama pred smrt angažiranog polemičara. Iznenađuje, naprotiv, kad na tu temu naiđemo na stranicama koje — iza uobičajene izravne, lucidne i zbijene argumentacije — razotkrivaju izvanrednu filozofsku i teološku kompetenciju. Iznenađenje je dvostruko, štoviše i četverostruko kad se udubimo u sadržaj tih malobrojnih, iznimno gustih stranica (počevši od članka iz 6. listopada 1974. koji je poslije objavljen u zbirci *Gusarski spisi*) da bismo srušili beskorisne zidove kritika koji su se nagurali oko pasolinijanskog opusa i preokrenuli mu smisao.

Pri ponovnom čitanju te čudesne i moćne digresije o problemu vremena gotovo da čarolijom nestaje jedan od vodećih motiva "zdravorazumske" kritike bačene na Pasolinija: one o intelektualcu koji je opsjednut napretkom industrijske civilizacije jer je naivan idolopoklonik zastarjele i religiozne čistoće i stoga kritičar moderniteta i demokracije s kripto-kršćanske, čak kripto-katoličke i "protureformacijske" pozicije. Naprotiv, u svjetlu paradoksa koji Pasolini na ovim stranicama uvodi iskače u zdravom razumu duboko ukorijenjeno izjednačavanje seljačke kulture i kršćanskog duha.

Prema "laičkom" *common sense* ovaj sveti savez potkopava progresivni prodor moderniteta koji nadzemaljske vrijednosti nadomješta napokon znanstvenim, "od iluzija oslobođenim" odnosom prema svijetu. Zapravo takve jednadžbe ne uspijevaju dokučiti duboko značenje kršćanstva za zapadnu kulturu upravo stoga što ne uspijevaju zahvatiti paradokse koji su nerazmrsivo povezani s kršćanskom dimenzijom vremena. Ali pokušajmo, nekim redom, rekonstruirati glavne crte Pasolinijeva rasuđivanja.

Laički pristup kršćanskom fenomenu — a podrazumijeva se da za Pasolinija takav pristup nije ekskluzivna povlastica laika, nego i samih laiciziranih, to jest "moderniziranih" kršćana — ima, čini se, jednu suštinsku manu koju možemo definirati kao neku vrstu sociološkog uniformiranja samog fenomena. "Sve do danas", kaže Pasolini "Crkva je bila Crkva seljačkog svemira." Ali nećemo razumjeti ništa o problemu s kojim smo suočeni ako ne uzmemo u obzir da temeljne karakteristike seljačke kulture nisu toliko recepcija i asimilacija, koliko radije neutralizacija istaknutog, stršećeg motiva, onog *novum* kršćanske poruke koji ona prevodi u već postojeći, arhaičan, figurativan i metaforičan kozmos.

Sve dok u nju nisu prodrli procesi modernizacije, ta je kultura, čuvajući svoju simboličku moć, "kršćanstvu otela jedini originalan moment koji ga je činio različitim od drugih kultura, a to je Krist". U seljačkome svemiru Isusov je lik postao još jedan "od tisuću postojećih adonisa i proserpina". Drugim riječima supsumiran je pod dimenziju koja ne poznaje "stvarno vrijeme", to jest "povijest", i u kojoj vrijedi samo sveto i liturgijsko vrijeme cikličnosti i "vječnog vraćanja".

Kršćanski slijed pada i spasenja, grijeha i iskupljenja na taj je način preveden u "pragmatično vrijeme" svojstveno arhaičnom regenerativnom ciklusu: u ideju biografije koja je neumoljivo prikovana za cirkularno kretanje, ugurana u svojevrsnu astralnu aritmozofiju koja svačjem životu dodjeljuje definiranu krivulju. Parabolični smisao egzistencije određen rođenjem i odrastanjem, gubitkom mladosti, starošću i smrću svoje je potpuno pomirenje sa svijetom ipak pronalazio u činjenici da u pojedinačnome savršeno replicira vječno kozmičko zbivanje: i činilo se da su tom pomirujućom prilagodbom sreća i patnja *ab initio* simbiotički opravdani.

Naprotiv "skandal", izvorna neravnoteža koju kršćanstvo predstavlja u usporedbi s ravnotežama klasičnih kozmologija nalazi se upravo u uvođenju jedne radikalno nove, apsolutno *druge* dimenzije vremena: "Krist je prihvatio 'unilinearno' vrijeme, to jest ono što mi nazivamo poviješću. Razbio je cirkularnu strukturu starih religija i govorio o 'kraju', a ne o 'vraćanju'".

3. *Urbana apokalipsa i rustična pietas*

Ova radikalna supstitucija Vraćanja Krajem iznimna je i jedinstvena značajka kršćanstva: to je prva prava kulturna revolucija zapadnog svijeta s obzirom na to da je jedan kozmos-spremnik ponovljivih zbivanja zamijenila slikom svijeta-kazališta neponovljivih događaja koji se odvijaju u vremenu sve dok stoljećima ne dođe kraj. Ali dvije tisuće godina tu su revolucionarnu jezgru kršćanske poruke čuvale i dijelile samo intelektualne elite dok je seljački svijet nastavio "Krista asimilirati u svoje stare mitološke modele" pretvarajući ga u "inkarnaciju aksiološkog principa koji daje smisao ciklusu kultura". Kompromisna strategija "službene Crkve", kroz to dvotisućljetno razdoblje, zasnivala se na prihvaćanju dvosmislenosti: "Jedino je među seljačkim masama mogla postojati".

S vrtoglavim ubrzanjem procesa modernizacije događa se koliko neočekivana toliko drastična promjena okolnosti koja je nenadano iznijela na vidjelo posve moderne i urbane sklonosti kršćanske revolucije: "Danas je selo, iznenada, prestalo biti religiozno. No zato religioznim postaje grad. Kršćanstvo, nekad agrarno, postaje urbano: značajka svih urbanih religija — i prema tome religija pripadajućih elitama vladajućih klasa — jest (kršćanska) supstitucija vraćanja krajem: rustične *pietas* soteriološkim misticizmom. Prema tome urbana religija, kao obrazac, neizmjerno je spremnija prihvatiti Kristov model nego što je to bilo koja seljačka religija".

Ovaj je stav, dakle, sve samo ne nostalgičan. Nipošto melankoličan, niti usmjeren na prošlost. Ne smijemo zaboraviti istaknutu ulogu koju u posljednjim Pasolinijevim djelima igra tema odricanja. *Trilogija života* preko teme odricanja sankcionira čist i neopoziv prekid s "arheološkim" programom pretraživanja prošlosti u potrazi za tragovima one tjelesne vitalnosti koja se do naših dana sigurno već iskvarila. Ideja o degeneraciji tijela i spolova, kaže Pasolini, danas zadobiva "retroaktivnu vrijednost": današnja su tijela iskvarena samo stoga što su to već bila i ona prošla. Prema tome nikakva nostalgija. Tek razočaranje. Lucidno oslobođenje od iluzija.

Ako stvari tako stoje, kakav to onda odnos Pasolini uspostavlja i s arhaičnošću poganskog vremena i s modernošću kršćanskog? Naš je odgovor da taj odnos nipošto nije jednostavan. Dapače: problematičan je. Ili, još preciznije: obilježen je intimnom i suptilnom dvosmi-

slenošću. Ali da bismo mu mogli razumjeti smisao u njegovim različitim nijansama, valja prvo još podrobnije specificirati pitanja vremena.

4. *Moć i istina*

Okolnosti su se, dakle, radikalno promijenile. A ako, usprkos tome, optičke iluzije i dalje traju, traju stoga što je ta promjena zapravo zaokret za 180 stupnjeva. Naravno iza prijelaza s unilinarnosti kršćanskog eshatološkog vremena, koje pod apokaliptičkim očekivanjem posljednjeg suda okuplja čitav niz povijesnih događaja, na unilinearnost modernog vremena Napretka, koje čitavu gamu povijesnih procesa sažima pod očekivanje postepenog poboljšanja materijalnih uvjeta života, skriva se ogroman rascjep između cijene života koju prihvaćamo jer tako hoće nedokučiv božanski providencijalni plan i cijene koju kao apsolutni gospodari svijeta i povijesti određujemo sami.

Što ipak ne poništava činjenicu da je sama ta moderna ideja o *ireverzibilnosti* povijesnog vremena proizašla prije iz kršćanske poruke, nego iz antičke poganske vizije kozmosa. A iako rascjep postoji, nije dovoljno dubok da konačno raskine *kontinuum* između kršćanstva i moderniteta koji, naprotiv, čini se možemo izraziti terminima progresivne *sekularizacije*. Stoga u usporedbi s poganskim vremenom moderno (i prosvjetiteljsko) vrijeme Napretka kao da u sebi sadrži svu skandaloznost i paradoksalnost kršćanskog vremena, makar ga prebacuje u posve svjetovnu dimenziju povijesti: u tom smislu, iza danas već posve obična i bezlična pojma kao što je "usavršivost" čuče logički bezdani svjetonazora koji je ono konačno zamijenio beskonačnim, mjeru prekomjernošću.

Prije sam spomenuo *dvosmislenost* Pasolinijeva odnosa prema kršćanskoj poruci. Da bi je ispravno razumjeli, tu ćemo dvosmislenost sagledati u njezinu jakom smislu, to jest u konceptualnim, a ne tek psihološkim terminima: ta se dvosmislenost, drugim riječima, odnosi na dvostruki registar vrednovanja.

S radikalnošću i, zašto ne, žestinom pasolinijanske kritike umirujućih verzija kršćanstva sklonih kompromisu i prilagodbi — koje nudi službena Crkva koja je da bi se suočila s problemom vlastita preživljavanja u sekulariziranu svijetu bila primorana sklopiti pakt sa svepožimajućom moći slike i trijumfalno usvojiti sve masmedijalne tehnike spektakularizacije — slaže se potreba da se spasi ona autentično soteriološka i *mesijanska* jezgra kršćanske riječi koja se jedina čini sposobnom suprotstaviti se sistematičnom, "uvjerljivom" uništavanju iskustva koje je karakteristika naše hipermoderne situacije.

Pasolini dublje značenje ove jezgre pronalazi u radikalnoj disocijaciji cara i Boga, reda Moći i reda Istine, dimenzije politike i dimenzije slobode te egzistencijalnog izbora pojedinca. Drugim riječima evangelička formula "podajte caru carevo, a Bogu Božje" istrgnuta je iz pomirbene hermeneutike ukorijenjene u službenoj Crkvi da bi bila prihvaćena kao "ekstremistička dihotomija": kao "afirmacija dvaju univerzuma koji međusobno ne komuniciraju ili su, ako išta, međusobno suprotstavljeni".

Samo ovdje, u ovom nepopustljivu čuvanju reda istine koji se jasno razlikuje od reda moći, *bilo koje moći*, stav radiklanog vjernika može se sastati sa stavom radikalnog laika. S onim stavom, drugim riječima, koji Pasolini uvodi u *Luteranskim pismima* pozivajući se na Wittgensteinovu poziciju (još jedan aspekt koji je žalosno promakao koliko glasnoj toliko bezopasnoj akribiji Kritike!) i koji se sastoji od "laičke religije demokracije", što se naravno ne odnosi na "konvencionaliziranu i kodificiranu demokratsku praksu", nego na "demokratsku praksu shvaćenu u njezinu čistu obliku ili, ako hoćemo, čistoći njezina formalnog pakta".

Ponovno sagledano danas, mnogo godina poslije tragičnog prizora njegova masakrirana tijela, bez predrasuda i pogledom uprtim preko kristalnih barijera konformizma, Pasolinijevo djelo — koje je kultura tako površno sklona prihvatiti mnogobrojne "vesele apokalipse" koje umjetnost proizvodi često i rado likvidirala kao apokaliptično — otkriva nam, čak i s ograničenim pogledom iz unaprijed izabrana kuta, što ono doista jest: djelo-svjedočanstvo radikalnog pesimista koji — kao i svaki ozbiljan radikalni pesimist, od Pascala do Leopardija — svojom bespoštednom optužbom želi izraziti vlastiti hvalospjev životu.

I upravo je zato anticipatorna nesuvremenost tog djela i tog svjedočenja, u usporedbi s brojnim intelektualnim škrtostima, za nas kao poklon iz roga obilja.

Prijevod s talijanskog: Barbara Šarić

187

MARRAMAO, GIACOMO

Nesuvremeni Pasolini: tijelo, moć, vrijeme

UP&UNDERGROUND
Listopad 2023.