

Karlo Mikić

Filozofski fakultet u Zagrebu
covjek_od_ideje@hotmail.com

VOLJA ZA IDENTITET

ADORNOVO ANTIMETAFIZIČKO STAJALIŠTE RAZMATRANO IZ PERSPEKTIVE KIERKEGAARDOVA PROBLEMA JASTVA

SAŽETAK: Tema ovoga rada izvlačenje je implikacija iz Kierkegaardovog shvaćanja kategorije duha ili jastva kao odnosa, namjesto ranijih i drugačijih gledišta o istome kao nekoj vrsti supstancije. Svrha toga ispitivanja pokazat će se u sagledavanju mogućnosti ili nemogućnosti uspostavljanja koherencije takvih koncepcija s nekim općenitim oblicima metafizike i politike. Razvijanje te teze o relacionom jastvu pratit ćemo kroz niz opaski koje je Teodor Adorno iznio na račun njemačkog idealizma i nove ontologije, razvijajući pritom svoju teoriju negativne dijalektike koja je u mnogočemu podudarna s razmatranom koncepcijom. Kroz dijalog s Adornom pokušat će se prikazati teza o supstancijalizmu, u vidu bitne forme svjetonazora i mišljenja, kao „bolesti“ ili predodžbenom iskrivljenju jastva s obzirom na prirodu njegova bitka. Subjekt je tako shvaćen kao jedan neodvojivi pol ili moment strukture svijesti, ali nezadovoljavajuć za funkciju uporišta egzistencijalnog identiteta koja se traži njegovim hipostaziranjem i apsolutiziranjem. Izvor toga probat ćemo naći u specifičnom odnosu jastva spram samog sebe, u kojem se ono neuhvatljivo (subjekt) pokušava opredmetiti. Pokušat ćemo locirati početak geneze metafizičkog nagona u nemogućnosti jastva za samoposjedovanjem (bilo ontološki bilo epistemološki), pa tako i političkog nagona (ono političko shvaćeno u klasičnom, grčkom smislu) koji izrasta iz iste početne točke - potreba za drugim postaje samo premještena, udaljena potreba za samim sobom (ili invarijantnim „društvenim svijetom“ koji bi bio nepromjenjivi i vječni oslonac). Argument ide u prilog tome da je takav duševni habitus jedna devijacija od stanja koje je na početku prihvaćeno kao realno u svrhu ispitivanja njegovih posljedica.

KLJUČNE RIJEČI: antimetafizika, egzistencija, identitet, jastvo, relativizam, relacionizam, subjekt

Uvod

Čitajući Kierkegaardovu *Bolest na smrt*, kratko ali teorijski snažno djelo, već na samom početku prvog odjeljka pisac nas stavlja pred njegove najteže retke, postavljajući okvire i pojašnjavajući svoj odnos spram pojmovlja koje kroz čitav tekst evocira. Iako ćemo naše istraživanje pokušati držati unutar Kierkegaardovih okvira, valja odmah napomenuti kako će se prevladavajuća sakrosanktna atmosfera spisa, koja ustvari vodi glavnu riječ, laicizirati (ako se nešto takvo uopće smije činiti, ali ćemo se kao na presedan ovdje pozvati na rad Karla Jaspersa koji je prihvatio Kierkegaardova sredstva, ali dosljednije, zamijenio njihov cilj), tj. neće se razmatrati, već ćemo izlaganje nastojati iz *mythosa* prevesti u *logos* – zbog stava autora članka da je originalni teološki okvir, iako Kierkegardu od najveće važnosti, za samu strukturu stvari koja nas zanima tek akcidentalan, a uloga Boga pri rješavanju ocrtanog problema, u biti stvari, tek sredstvo njegovog perpetuiranja.

Duh i očajanje

Prve dvije stranice Kierkegaardova spisa *Bolest nasmrt* sadrže nacrt za ostatak teksta, stoga ćemo navesti njegove postulate, zadržati se na njima i ispitati ih. Počinjemo definicijom čovjeka: „Čovjek je sinteza beskonačnosti i konačnosti, prolaznosti i večnosti, slobode i nužnosti, ukratko, sinteza. Sinteza je odnos između dva činioca“ (Kierkegaard, 1980: 11). Iako na samom izvišću svoje teorije Kierkegaard uvodi pojmove beskonačnosti i vječnosti, on ih detaljnije ne tematizira. U svom članku o tom djelu, Martin Bertman primjećuje kako koristeći te termine Kierkegaard „nije objasnio kako se odnose prema određenim karakteristikama koje čine individuu“ (Bertman, 1989: 131). Iako je to točno, kroz čitanje teksta dobivamo dovoljno podataka za konstataciju da ono ograničeno, konačno i slobodno Kierkegaard predicira subjektu, a njihove opreke objektu. Je li vječnost samo simbolička opreka vremenitosti, kao i beskonačnost konačnosti, posredstvom nemislivosti kojima bi se čovjek trebao dovesti u stanje otvorenosti za mogućnost egzistencijalnog iskustva s Bogom? Na ta pitanja tekst ne odgovara, jer njegov stil, kao i kod brojnih teoloških pisaca, očituje se u uobičajenoj terminologiji za iskazivanje nečeg neuobičajenog, podrazumijevajući pritom neko značenje koje se ne eksplicira. No, s obzirom na metodološku ogradu na početku, ovim ćemo pojmovima pristupiti fenomenološki, iskustveno – promatrajući ih ne kao transcendentne, već empirijske. Konačnost ćemo shvatiti kao

doživljaj ograničenosti, a beskonačnost jednako tako kao *doživljaj* neograničenosti. Problem je pri tome pozicija slobode i nužnosti koja naoko paradoksalno upada u oprečnu grupu kategorija, no nju ćemo obraditi kasnije.

Polazeći tako osnove interpretativnoj strategiji koju ćemo koristiti, nastavljamo s analizom Kierkegaardova teksta:

U odnosu između dva činioca, odnos je treći činilac kao negativna jedinica i oba činioca se odnose u odnosu i u odnosu prema odnosu; tako pod određenjem duša postoji odnos između duše i tijela. Ako se, naprotiv, taj odnos odnosi prema samom sebi, onda taj odnos postaje treći pozitivni činilac, onda je to vlastito ja. (Kierkegaard, 1980: 11).

To pozitivno treće Kierkegaard naziva duhom, a čijom se bolešću i liječenjem kroz ostatak teksta i bavi. Duh, sukladno tekstu, ne smijemo shvatiti kao supstanciju, za njega se kaže da je odnos. Ali, odnos čega prema čemu? Riječ je o odnosu odnosa vraćenom k samome sebi. Prvobitni se odnos koji tvori svijest uspostavlja međudjelovanjem subjekta i objekta i on za Kierkegarda predstavlja *dušu*. Izvedeni odnos, samorefleksija, čini *dub*. S obzirom na to, ni sama duša ni duh nisu shvaćeni kao entiteti, nego kao *kvalitete*. Svijest tako nije zaseban element u strukturi, nego gledanje istog „iz drugačijeg kuta“¹. Ideja o relacionoj prirodi jastva nije nova tradicionalnoj zapadnoj misli – još ju je Plotin podigao na pijedestal helenističke filozofije, a u novije vrijeme njemački ju je idealizam prihvatio. Fichte tako piše: „Svo bivanje, ono Ega jednako kao i Non-Ega, određena je modifikacija svjesnosti; a bez svjesnosti, nema Bića“ (Bertman, 1989: 126). Jednako tako Adorno, čiju ćemo poziciju kasnije detaljnije proučiti kaže: „Posredovanje objekta izražava to da ga se ne smije statično, dogmatično hipostazirati, nego spoznati samo u njegovoj isprepletenosti sa subjektivnošću; a posredovanje subjekta to da ga bez momenta objektivnosti doslovno ne bi bilo.“ (Adorno, 1979: 161)

Tomu slijedi opis stanja čovjekova „ja“ – stanja koje Kierkegaard ne vidi kao inherentno čovjeku, već označava rezultat „palosti“ njegove prirode. On ovdje eliminira mogućnost samouspostavljanja jastva – jer u suprotnom bi slučaju čovjek mogao biti očajan isključivo zbog želje da ne bude on sam, dok Kierkegaard nalazi dva oblika očajanja – grčevitu želju

1 Shvati li se svijest, naprotiv, kao zasebni moment kohezije među subjektom i objektom doći ćemo vrlo brzo do Bradleyevog regresa, jer će ljepilo, kao heterogeno onome što treba slijepiti zajedno, potrebovati idući, i opet idući element pomirenja opreka, od kojih ni jedan neće zadovoljiti zahtjev.

da se očajnik oslobodi sam sebe i želju da bude on sâm. Mogućnosti za oba oblika očajanja pokazuju da je jastvo izvana, Bogom uspostavljeno. Bertman o tome piše: „Ako je ‘ja’ odnos, koji se odnosi prema sebi, u odnosu prema Bogu, je li Bog tada supstanca? Možda je jedino On supstanca, kao Spinozin Bog. ‘Ja’ je odnos, izgleda da za Kierkegaarda nije ništa po sebi; budući odnosom koji se odnosi prema sebi, ‘ja’ se može ostvariti samo u odnosu prema Bogu“ (Bertman, 1989: 130) - i kao takvo se točno opisuje stanje nakon odstranjenja očajanja: „(...) odnoseći se prema samome sebi i želeći da bude samim sobom, zasniva se vlastito ja jasno u moći koja ga je postavila“. (Kierkegaard, 1980: 12)

Očajanjem, tj. *patnjom*, Kierkegaard karakterizira svakidašnje ljudsko stanje, izočnost očajanja – u pravom smislu riječi – je raritet, dočim držati se neočajnim potpada pod jedan od najčešćih oblika očajanja. Ovdje određuje problem i baca se na njegovo rješavanje. Očajanje nije nužnost, ono je mogućnost nesklada prisutno u sintezi. Dalje se očajanje opisuje kao „bespomoćno samoproždiranje, koje ne može postići ono što želi“ (ibid.: 15). S obzirom na dvije ranije postavljene forme očajanja Kierkegaard uspostavlja logički primat prve: ako čovjek očajnički želi biti samim sobom, tada se ustvari želi osloboditi sebe, jer: „Vlastito ja koje taj očajnik želi da bude jeste vlastito ja koje on nije (...)“ (ibid.: 17) – s obzirom na to da je željeti biti jastvo kojime se i jest indeks suprotstavljenog stanja. Budući da jastvo nije supstancijalitet, ono strogo gledano ne predstavlja *bitak*, nego *bivanje*, nastajanje – proces. Stoga svaki slučaj jastvenog djelovanja u kojemu ono treba zadržati neki oblik, takoreći *opredmetiti* se, vodi ga sve dalje od ishodišne točke: „Ukoliko dakle, vlastito ja ne postaje samim sobom, vlastito ja nije ono samo; ali to što nije ono samo upravo je očajanje“ (ibid.: 23).

Medij volje nalazimo u mašti, nju Kierkegaard postavlja porijeklom svih kategorija. Ona ga vodi s jedne strane u beskonačnost, dovodeći ga do delirija pred onim neizmjernim i time ga zaklanjajući od njega samog – paroksizam ove tendencije Kierkegaard pripisuje mističkim zanesenjacima koji se „gube“ u beskrajnosti. Druga putanja suprotnog je usmjerenja, ona cilja na konačno, na moment subjekta. Dijalektika slobode, pod vidom mogućnosti, i nužnosti predstavljaja za Kierkegaarda kamen temeljac jastvene harmonije. Ukoliko se prengli ponirući u širine mogućnosti, utoliko se čovjek odvaja od realne datosti i biva izgubljen u moru mogućnosti u kojem upravo zbog fiksiranosti na mogućnost svih stvari nijedna se ne ozbiljuje. Jednako tako očajanju vodi i zapadanje u fatalizam. Sinteza traži izmirenje suprotnosti; zdravlje vlastitog „ja“ ovisi o skladu između konačnosti i beskonačnosti, mogućnosti i nužnosti, vre-

mena i vječnosti – ta se određenja na kraju prožimaju i preklapaju u stanju koje vodi k prelaženju granicâ mišljenja, ali ih ne ukida. Sâmno mišljenje, tj. subjektivne predstave, za Kierkegaarda imaju malo utjecaja na egzistencijalni fakt, možda jedino negativan: „Ako je očajanje zabluda, onda okolnost da ga nismo svesni samo doprinosi stanju zablude“ (ibid.: 34.).

Spoznati očajanje u potpunosti značilo bi ukloniti ga, jer spoznati očajanje znači spoznati *lažnost* oćavanja, no spoznati u punom smislu lažnost oćavanja može se jedino proživljavanjem istine koja u ovom slučaju nije propozicijska, nego egzistencijalna vrijednost – time Kierkegaard potvrđuje Spinozinu tvrdnju da je istina indeks same sebe i laži. No, za razliku od racionalizma, Kierkegaard na umu ima iracionalnost, ili možda bolje rećeno *superracionalnost* istine, koja postaje subjektivizirana proporcionalno formi individualnog oćavanja – iako zadržava moment općega, time što bez obzira na to ćega se tko trebao riješiti, željeni rezultat uvijek ostaje pravilan odnos spram sebe.

Na kraju dijela o Kierkegardu, navest ćemo njegovu poziciju po pitanju „lociranja“ jastvenog stanja, njegovu vlastitu verziju starozavjetnoga „Adame, gdje si?“, koja bi trebala postaviti teren za samospoznavu:

Merilo za vlastito ja uvek je ono što vlastito ja ima pred sobom; ali to je opet definicija onoga što je ‘merilo’. Kao što možemo sabirati samo istovrsne velićine, tako je i svaka stvar kvalitativno identićna sa svojom merom, i to što je kvalitativno njegovo merilo, etićki je njegova mera (cilj); i merilo i mera izražava dakle kvalitet stvari. (ibid.: 61).

Pritom se „vlastito ja“ sada odnosi na ono koje oćajava. Konstrukcija „identiteta“, tj. poistovjećivanja jastva s nećim, nadolazi uzimanjem forme toga uzora – a postavljanje idola ćovjeku istovremeno, konstituirajući cilj, polaže temelje i za cjelokupni kontekstualni narativ, kretanjem po kojem bi ćovjek trebao doći do cilja. Kolektivno, tj. društveno gledano, taj se fenomen naziva *kulturom*.

„Kultura kao predodžba predaje nam isto tako jedno viđenje svijeta, minijaturni model, svojevrсну geografsku kartu s pomoću koje se orijentiramo. Biti kulturni znaći imati na raspolaganju prethodno strukturirano proživljeno iskustvo“ (Todorov, 2009: 36), piše Tzvetan Todorov. Ona je aparat pomoću kojega ćovjek vrši interpretacijske procese nad svijetom i kojim se služi kako bi savladao probleme koji ga okružuju. Nemoguće bi bilo zamisliti ljude bez kulture, ona je „imanenta samoj naravi ljudskoga bića“ (ibid.). Bez obzira na to, pronalazeći u modusu volje individue izvor

stanja kultivacije grupnog identitetnog surogata, Kierkegaard ga se ne libi okarakterizirati devijacijom, tj. očajanjem. Prepoznajući u vjeri svoj glavni soteriološki ideal, očajanje se prirodno situira kao njena opreka, promičući se tako iz ontopatološkog ili pneumopatološkog (Bergman, *ibid.*: 129) odnosa prema sebi u odnos prema Bogu, iz *greške* u – *griješ*.

Ostatak, tj. veći, drugi dio djela obrađuje očajanje shvaćeno kao grijeh i izvodi iz toga teološke implikacije u polemici kršćanstva i filozofije. Za nas je bitno to što se određenje grijeha pod sokratovskom inspiracijom javlja kao neznanje. To nam daje priliku da poblizje ispitamo njegovo porijeklo i narav.

Nesopstvenost sopstva

S obzirom na dosada izloženo, možemo pomalo krenuti ka samostalnom izvlačenju zaključaka. Duh, kojim Kierkegaard imenuje ono „ja“, neodvojiv je i neizdvojiv, ustvari, nerazličit od dvaju povezanih momenata po kojima se javlja (i koje se možda, jednako tako, javljaju po njemu). Pitanje ontološkoga prvenstva tih momenata izbjegnuto je uticanjem k božanskom stvaranju. Svejedno, za naše potrebe nije od značenja postoje li subjekt ili objekt prije svijesti ili ulaze u bitak tek s njom – samo pitanje nema smisla unutar ranije zacrtanih okvira, jer bez svijesti nema znanja ni o čemu, pa time ni govora. Svijest je dakle odnos subjekta i objekta, po kojem oni *za* svijest nastaju – svaka analiza pritom je *post festum*, a utvrđivanje prvenstva zapadalo bi u cirkularnost. Zato kažemo da se ovi elementi međusobno utemeljuju, želeći time samo reći da se izvan odnosa koji ih funkcionalizira ne može govoriti ni o subjektu ni o objektu; i obratno, mimo njih ne postoji svijest.

„Ja“ je autentičan, svojstven, samo ako se ne poistovjeti ni sa čime, jer oba momenta koja ga obdržavaju i koja se po njemu manifestiraju tuđa su mu. Međutim, može li se „ja“ uopće identificirati i sa čime? Budući da nije ništa više od proizlazenja prema van ili probuđenosti nečim izvana, opažaj koji opaža sam sebe nema se na čemu zaustaviti. On je jednako uvjetovan i ovisan – kako o organima koji ga omogućuju, tako i o vanjskom svijetu iliti okolini koja ga dopušta. Okrene li se svijest od svojih uvjetâ nastanka i zaputi li se mimo prvobitne funkcije na sebe samu, otvaraju joj se dvije mogućnosti usmjeravanja: može se fokusirati na subjekt ili na objekt. Prema Kierkegaardovu modelu, subjektu se predici- raju konačnost i vremenitost i sloboda, a objektu beskonačnost, vječnost i nužnost. Na trenutnoj točki razmatranja te se kategorije i dalje čine ne-

suvislima. Zato ćemo, u svrhu pronalazjenja jedne povoljne, pomirujuće interpretacije, napraviti eksurz s Ciprinom interpretacijom Parmenida. Njegova je (Ciprina) koncepcija bitka kao sebe-žudećeg sopstva plodna za nastavak našeg razmatranja, pogotovo s obzirom na mjesto povijesnog prvenstva (u Grčkoj) metafizičkog uzleta u Parmenidu, a za kojega bismo onda mogli reći da stoji na vratima u europsku metafiziku.

Marijan Cipra u svom „dijalogu“ sa starješinom Eleje traži *terminus medius* za objedinjenje u Parmenida podjednako prisutnih bitka i privida, ispituje *Sfairu* u nadi da u njoj pronađe kakvu „rupu“ kroz koju se privid *uvukao* u bitak. Sopstvo se, s kojim on izjednačava Parmenidov *eon*, pri pobližem ispitivanju pokazuje kao jedinstvo dvaju nerazdvojivih dijelova cjeline: „*Isto je znanje i bitak* – to je odredba istine same i po sebi. *Drugo je znanje*, a *drugo je bitak* – to je odredba neiste istine, istine koja nije pri sebi i za sebe, već je pri drugome i za drugo, te stoga i može biti – kao *privid*“ (Cipra, 1999: 39). Bitak i znanje, prožimajući se međusobno u jedinstvu kugle bivstvene cjeline, jesu dakle istinito, nediferencirano stanje jednosti. Raspolavljajući kuglu na dvoje, prividan je bitak razdvojen od znanja i prividno je znanje razdvojeno od bitka – privid generira stanje neprirodne udvojenosti. Pramotiv toga stanja Cipra pronalazi u želji *Sfaire* za samoogledanjem, ali ne više kao do sada u svojoj istoti, nego u drugosti, zbog čega ona oslobađa u središtu *mjesto* (jer unutar providne punoće bitka prvobitno nema mjesta za privid) samoustežućem. Prikaz vrhunjenja toga procesa zove u sjećanje spinozistički pathos s kraja Etike:

Vidljiva priroda – kosmos – rasprostrta u praznini prostora nije prema tome u svojoj biti ništa drugo doli *zrcalo* bivstvene cjeline *Sfaire*, koja je to zrcalo proizvela, da bi sebe mogla *ogledati* ne samo u *istoti* same sebe – *aletheia* – nego i u svojoj *drugotnosti* – u prividu prirode – *doxa*. (ibid.: 43).

Privid je slika koju *Sfaira* sama sebi pokazuje. Ta slika može poprimiti dvije forme prema mogućnostima strukturiranja prividnoga bića: kao bitak koji preteže nad znanjem (i tada je na djelu *priroda*) ili kao znanje koje preteže nad bitkom (a to naziva čovjekom). Iz toga se razloga priroda pojavljuje kao prolazna jer svoj ogoljeni bitak ne može ovjekovječiti znanjem, a čovjek kao bezbivstven jer svom znanju najčešće ne može dobiti bitak. Tako za čovjeka nastaje iluzija subjekta i objekta, priviđajući se kao da je izdvojen iz bitka kao objekta, i kao da je bitak nešto nasuprot njega kao spoznavajućeg. Čovjek nije identičan sa *Sfairom*, ali joj je nalik, sudjeluje na njoj kao i na ostalim dvama momentima: *prividu prirode* i *negativitetu nebičevne materije* (različite od prostorne praznine).

Ipak, čovjek, iz nekog razloga jedino slobodno biće koje može biti „sve“, može samoozbiljiti svoju sopstvenost kao bilo koji od ta tri momenta, birajući tako sopstvo, fantazijsku predodžbu ili misaoni pojam. Shema je jasna, identificiranje sa slikama ili bezobličnom materijom odvodi u privid, s gradacijom: što je veća udaljenost od jedinstvene cjeline *Sfaire* to *prividniji* čovjek postaje. No, zanimljiva razlika spram najvećeg dijela tradicionalne zapadne filozofije detronizacija je mišljenja s posvećenih visina idealnog bitka i zasnivanje misli u „nanižem i posljednjem stupnju“, „eteričkom *otpadu*“ i „nevidljivom talogu svijeta“ (Cipra, 1978: 46). Promišljajući temelje i uvjete mišljenja, *organona* filozofije, Cipra daje svoj prilog njezinoj kritici.

Pojmovno mišljenje, za Cipru različito od ostalih oblika znanja koji počivaju na gledanju, ne gleda, već, tautološki rečeno, misli, i to radi apstraktno.

Ono misleći odvaja biće od bića – *horis ap'alleon* – izvlači i oduzima – *abstractio, afaireis* – bićima njihovo bivstvovanje, njihovu takovost, njihovu tolikost, njihove odnose (...) i odvojivši tako biće od bića, očistivši biće od njega samog ono kao *čisto mišljenje* prevodi biće u svoj osebujni svijet, gdje se biće pretvara u negativnu sliku sebe sama, u svoju čisto bivstvujuću *negaciju*. Mišljenje *negira* biće u samom biću, dajući mu samim sobom jedno drugo, od bića odvojeno, čisto misleno bivstvovanje. Biće se u mišljenju preobražava u svoju *čistu, negativnu pasliku*. (ibid.: 52).

Ta sposobnost odvajanja bića od njih samih dolazi od „nebivstvujućeg bića“ ili „bivstvujućeg nebića“, tj. materije. Cipra kaže kako mišljenje nastaje dodirivanjem bića s materijom i njegovim samoogledanjem u tom dodiru, umanjujući time svoj prvobitni iskaz o razlici: mišljenje je gledanje kao znanje gledanja; sebeogledanje, znajuće znanje. Po tome je i blisko *Sfairi*, ali različito je od nje zbog svoga negativnoga, pasličnog odnosa spram bića. Znanje *Sfaire* je puno bića i stoga pozitivno, znanje mišljenja je posve ispražnjeno od bića i zato negativno. Ta se dva znanja međusobno odnose kao dva pola istoga roda. Čovjek mišljenjem bivstveno znanje *Sfaire* gleda u nebivstvu materije, apstraktno, od bića odvojenog – kao *pojam*.

Misaoni je pojam zato odvojen od bića, njegova paslika, jer promatra bivstveno biće u materiji svojstvenom nebiću, apstrakciji lišenoj bića. Zato pojam ne može imati egzistenciju, a onaj tko posjeduje pojam, posjeduje „misleno inegzistenciju“ nekog poimanog bića. „Čovjek u mišljenju *može znati*, sva bića, *ali ne može biti* ni jedno.“ (Cipra, 1978: 48)

Nakon ovog probijanja kroz Cipri svojstven zapetljan izraz, trebamo dobiveno situirati i uskladiti s Kierkegaardom postavljenim okvirom. Sopstvo mišljeno na primjeru Parmenidove *Sfaire* očito sadrži oba momenta relacione strukture duha, no pripada mu još jedan – *privid*. Njega bismo, trgajući ga iz konteksta, mogli poistovjetiti s Kierkegaardovim konceptom *očajanja*, iako ga Cipra nije zamislio u tom svjetlu – razlika u vrednovanju dijelom je vjekovječne razmirice između teologa i filozofa, navještatelja *Boga* i zagovaratelja *Bitka*. No, što je s izvorištem toga privida, s nagonom sopstva na samoogledanje?

Bacimo li pogled na naš prvi model, tada želja za gledanjem, tj. *poznavanjem* sebe može ukazivati na stanje *zdravlja* ili *bolesti*. Pretpostavimo li da je zdravlje, tada odgovaranje želje željenom predmetu mora nužno odjeknuti stanjem koje ga slijedi – blaženstvom, tj. *ispunjenjem*. Prije toga moramo biti uvjereni da čovjek posjeduje odgovarajući aparat za postizanje cilja, da je u afirmativnom slučaju usmjeren na odgovarajući predmet, i da, naposljetku, vrši odgovarajući čin.

Sopstvo (koje još nije duh), kao sinteza principa prijemčivosti ili *zrenja*, ograničenog svojim materijalnim kondicijalima, i principa neograničene mogućnosti *oprisutnjenja* mogućeg iskustva, Kierkegaardovim jezikom rečeno „konačnosti“ i „beskonačnosti“, već je u samoj svojoj mogućnosti, prije dodira sa „svijetom“, osposobljeno uzimati se za predmet (postajući duhom). Ali u transcendentnoj konstituciji sopstva, određenja subjekta i objekta nikako nisu i ne mogu biti statična, nalik su točki koja počinje teći u krivulju i ishodi se na svom izvoru čineći tako *krug*. Bit Parmenidove „kugle“, kao i duše kod Platona i Aristotela, te božanstva srednjovjekovne mistike inspirirane neoplatonizmom jest *samoogledanje* – apsorpcija centra u periferiji i periferije u centru (ibid.: 38). Međutim, to je u vidljivu protuslovlju spram naznačene naravi subjekta. Čini se da smo, pokušavajući otkloniti jednu kontradikciju, završili zapavši u drugu, jer ranije smo u tekstu ustvrdili da je takva situacija nemoguća, barem unutar postavljenog okvira. Kasnije ćemo se susresti s Adornovim stavom da sušta *potreba* za kruhom ne znači da tog kruha jednako tako i *mora* biti. Zato ćemo razlikovati naknadnu potrebu jastva, poistovjećenog s momentom subjekta, da uroni u „samo sebe“ (a ustvari predstavu i tlapnju te potrebe) od slične ali različite, *autentične* ekspresije sopstva kojom konstatira svoj „jest“ – a zovemo ju *duh*. Duh, vidjeli smo, može biti zdrav ili bolestan. Zdrav duh, reći će Kierkegaard, utemeljio se u moći koja ga je postavila. Ono „*što*“ postavljajuće moći objavljuje se u „*kako*“ postavljenoga. Kako je odnos postavljen, tako je i *zamišljen*. A to kako očituje se *ex se* - prije nego išta drugo odnos je otvoren, i na pitanje

imamo li oči da njima ulazimo u svijet ili da njega puštamo u sebe, odgovor mora biti – *oboje*. Otvorenost je *providnost*, principijelna prozračnost, propusnost sopstva na impulse svojih momenata, negativno određeno kao nevezanost, iz čega proizlazi da će duh ipak biti sličniji slici beskonačnog puštanja sljedstvenih pravaca. Ako će biti sličniji krugu, onda onom iz kojeg najzad izlaze pravci. Šakljivo je misliti odnos subjekta kao subjekt-objekta bez zapadanja u dijalektiku s početka Schellingovog *Sistema*. Subjekt, kontrarno Adornovom materijalističkom rezoniranju ne može biti, u pravom smislu riječi, ujedno i objekt, ostavljajući time objekt ontološki nadređenim; njegova je bit, kao momenta jastva, upravo radikalna nemogućnost objektivizacije, suprotnost objektu, jer, uzme li se apriorno moment subjekta objektivnim, upadamo u kontradikciju – trebalo bi se moći osvijestiti ono što samo postoji tek kroz svijest (prigovor strukturalno sličan onomu o „znanju znanja“ spram Aristotela). Čak i Adorno sam to na jednom mjestu potvrđuje: „Sve ono što jastvo može na introspektivni način iskusiti kao jastvo, ujedno je i ne-jastvo, apsolutni egoitet ne može se iskusiti; odatle proizlazi ona poteškoća da se doživi samoga sebe, koju konstatira Schopenhauer“ (Adorno, 1979: 231) – kao što nešto ranije obećava: „...kritička misao ne želi objektu pribaviti ispražnjeno kraljevsko prestolje subjekta, na kojemu bi objekt bio tek kumir, nego želi odstraniti hijerarhiju“ (ibid.: 158).

Time ostaje upitno što bi to točno trebao biti njegov objekt koji nije ograničen subjekt-objekt relacijom, no o tome malo kasnije. Ova poduža digresija nije bila uzalud. Sada jasnije vidimo da status odgovarajućeg aparata ovisi o *primjeni*. Čisto estetički, čovjek je sposoban doživjeti sreću – ali pada li ona u opseg zahtijevanoga *ispunjenja*? *Sfairino* sebeogledanje kao *drugog* predmet je njene volje, a privid je sredstvo, predmetu upućeni voljni akt. Slijedeći Kierkegaardov pojam jastva i držeći se Ciprine intepretacije, vidimo da *Sfaira* iz položaja dvaju identičnih, preklapljenih kružnica prelazi u prikaz *presjeka* skupova. Time ostavljena *razlika* dvaju dobivenih skupova zjapi nepotpunošću fragmentirane cjeline. Razlika je rezultat *Sfairine* kozmičke drame, rezultat koji je navodno priželjkivala ali koji ju je ostavio opustošenu, iako napunjenu novim sadržajem. I što je više sferično sopstvo pokušavalo pogledati samo na sebe, to se maničnije uhvatilo u vrtlog ontološke diferencijacije. Tomu je nalik Anaksagorin *nous* koji je, dotakavši se nerazlikovane mase bitka, završio uhvaćen u nezaustavljiv vrtlog vlastitih namjera. Suviše šokiran učinkom zanijemio je, nikada više ne mogavši utjecati ni na što, zarobljen u limbu epikurejskog *intermundija*... Tijek *Sfairine tragedije* indeks je neutemeljenosti njenih pretenzija na titulu bitka. Privid, koji želi i stvara, najbolje od svega poka-

zujе kako nikada nije bila savršena i autonomna *bivstvena cjelina* – upravo je ona *vrhunac* privida i produkt jedne beskonačne volje koja neutralizirajućim krakovima jednoga *sistema* sublimira u beskonačnu daljinu i beskonačnu uzvišenost, vlastitu egzistencijalnu užasnutost. *Blaženstvo* koje takva volja traži objektiviranoj subjektivnosti nikada neće biti ostvareno jer je nemoguće, vrvi inherentnim kontradikcijama. Aristotelov *Proton kinoun* u svom je radikalnom agnosticizmu spram svijeta uslijed autoerotične zaludenosti sebi mnogo dosljedniji od Sfaire koju Cibra posvećuje nad Parmenidovim ostatcima.

Sfaira, ovako prikazana, logički je nemoguća – subjekt kao subjekt nikada neće postati objektom. Intencionalna svijest onoga „ja“ obija se o neintencionalne bedeme vlastite nedostupnosti. Ipak, postoji mogućnost da ispod ruina razmrvljene Parmenidove kugle, one koja je bila zamišljena kao kugla za rušenje blokova konkretne realnosti, spasimo nesrećeno sopstvo. To sopstvo, doduše, više neće biti bez ostatka fundirano u sebi posredstvom svijesti o sebi, više neće biti tako *sopstveno*, ali ni dijalektično, u svom upornom trudu da se okiti popularnom definicijom ludila – ponavljanjem istog, a očekivanjem drugačijeg.

Rastakanje identiteta

Neidentičnost se pokazala ključnom za uspostavu Parmenidove iluzije identiteta. No neidentičnost se pojavila kao paradoks Parmenidovog sustava te je srušila jedinstvo njegovih nada. Ona je postala letalna kad se suočila s identifikacijom. Zato moramo razvidjeti kako stvari stoje sa samom identičnošću.

„Uzred rečeno: besmislica je reći za *dvije* stvari da su identične, a reći za *jednu* da je identična sama sa sobom ne kazuje baš ništa.“ (Wittgenstein, 1987: 139) – primjećuje Wittgenstein u stavku 5.5303 *Tractatusa*. Mimo nereflektirane, svakidašnje uporabe pojam identiteta je redundantan, a u strogom smislu nemoguć. On je korisna i korištena fikcija koja pokriva slučajeve konvencionalne normiranosti, izbacuje višak nepotrebnih informacija i time, ujednačujući ga, čini život lakšim, smislenijim i razumljivijim. Iz aspekta psihološkog jedinstva osobe, to potvrđuju i suvremena psihološko-filozofijska razmatranja i uvidi².

Ako se vodimo prema početnim (pret)postavkama, fenomen identiteta kao latentan originira već u samoj strukturi svijesti i prisutan je kao

2 Za brzi pregled pogledati: Pećnjak, 2006: 102-108, tamo navedene teze detaljnije se obrađuju u ostatku djela.

moment duha koji može ali ne mora biti označen Kierkegaardovim pojmom bolesti. Identifikacija kao takva konstitutivna je za spoznaju i nije problematična. Kako ćemo uz Adorna vidjeti, problem može nastati kada se pojavi *čežnja*, potreba za identifikacijom kao *samopotvrđivanjem*, koju najčešće vidamo skopčanu s kolektivnim identitetima. Todorov piše:

To je sredina bez koje ljudsko biće ne može jer potvrdu vlastitog postojanja ne pronalazi u samome sebi. Svijest o samome sebi stječe se time da nas drugi priznaju, ono međuljudsku prethodi ljudskome i njegov je temelj... (Todorov, 2009: 72).

On zatim nastavlja tvrdeći kako su nam kolektivni identiteti potrebni, bili oni imaginarni ili samo privremeni, te stranicu niže ustanovljuje:

Mi nemamo neki neposredan interes u toj pripadnosti [misli pod time na direktnu, društveno opipljivu korist], zauzvrat ona nam donosi veliko zadovoljstvo jer ublažava naš *nespokoj*(...) (ibid: 73).

Okvir naših razmatranja Kierkegaardov je ontološki primat individue, posebnoga nad općim, ali pod jednakosti principa jastva. To bi se shvaćanje moglo podvesti pod kovanicu Branislava Petronijevića – *monopluralizam*. Ako je taj okvir točan, ili barem primjeren analazi, morali bismo biti u stanju reducirati fenomen kolektivnih identiteta s društvene na pojedinačnu razinu i objasniti ih odatle.

Društvo konstituira empirijski uvjet pojedinca, ono je u svakoj danoj prilici *prije* njega i tek pomoću njegovih mreža pojedinac se uči kretati među drugima nalik sebi – društvo im pruža zajednički referentni okvir, najmanji zajednički nazivnik, tj. *minimum* praksi potrebnih za razumijevanje. Za razliku od toga, kultura pruža maksimum zajedničkih rituala, simbola i narativa. Jednako kao što je ograničen fizikalnim zakonima, čovjek je uvjetovan društvenim imperativima – i jedno i drugo realno sačinjava njegovu materijalnu determinaciju. Društvo je ono u što pojedinac gleda, kroz što se kreće i preko čega dobiva *feedback* vlastitoga djelovanja; pojedinac je na njega usmjeren, a društvena sudbina gusto je isprepletana s njegovom vlastitom. Međutim prihvatili smo da je čovjek, kao individua, ustvari jedan naročit *odnos*. Odnos je to, kantovski rečeno, unutarjnega i vanjskoga osjetila; svijesti koja je konstituirana subjektom i objektom te je stoga neodvojiva i nereducibilna. On dakle sam, realnost u obliku egzistencijalnog *otpora*, već sam po sebi nosi jedan moment objektivnosti – klicu društva, ako hoćemo. Kako je čovjek od svog prvog svjetsnog trenutka prisutan *u svijetu* i svjestan okoline prije nego sebe, tako primjećujemo da je objekt, iako logički nenadređen, *doživljajno* prvi. Val

refleksije moguć je tek kao reakcija nakon vala usmjerenosti na *drugo*. U zamišljenim uvjetima potpune deprivacije vanjskih podražaja, svih oblika osjetilnih određenja, subjekt bi se odnosio kao na objekt spram otpora *života* kao takvog – onoga što Max Scheler u jednom eseju naziva utiskom realnosti, utiskom zbiljnosti svijeta: „Iskonski doživljaj zbiljnosti kao doživljaj otpora svijeta *prethodi* dakle svoj svijesti, svakoj pred-odžbi, svakom o-pažaju“ (Scheler, 1996: 162).

Ako je impuls „životnog poriva“ prethodeći posebnim osjetima i opažajima, onda se njegov otpor može doživjeti i pri samoj mogućnosti opažanja u kojem još nema slike za koju bi se svijest uhvatila. U takvom *nestabilnom* stanju sam impuls života postaje *svijet*, a ireducibilna *točka* subjekta formira se njemu nasuprot – ono različito od nje pojavljuje se kao *okolina*, predmet na koji je svijest usmjerena. Iako nema pristupa „pravom“ vanjskom svijetu, njegov unutarnji doživljaj prilagođava se toj ulozi – kao što onesviještena memorija i podsvjesne želje oslobađaju putem centrifugalne sile snova, tako da sanjač doživljene stvari najčešće drži za stvarnost sve do trenutka buđenja. Već pri drugom momentu, polarizacija *promatrača* naspram *promatranog* uspostavlja odnos jedne primitivne samosvijesti. Mogućnost identifikacije te samosvijesti dvojaka je: može biti usmjerena na subjekt ili na objekt. I upravo je ova situacija emblematična za ispitivanje procesa, načina i ishoda identifikacije. Sama identifikacija opet može biti dualna: kao ograničavanje ili kao proširivanje – zatvaranje u subjekt ili proširivanje subjekta na objekt (subjektivizacija) i zatvaranje u objekt ili proširivanje objekta na subjekt (objektivizacija). Usljed te identifikacije nastaju prikladni vrijednosno-afektivni okviri kroz koje se u pojedinačnim slučajevima formiraju opreke ugone i neugode, a u kolektivnim slučajevima opreke dobra i zla – u kojima osnovni životni instinkt i moment s kojim je poistovjećen igraju centralnu ulogu u stvaranju teleoloških dometa. Po pitanju autoapsorpcije jastva unutar nekog „apsoluta“, ovisno o stupnju govorimo o *usmjerenosti ideologiziranosti* ili *erotiziranosti* jastva. Nećemo ulaziti u općeljudske, konkretne forme njihovih pojava – što bi više bio interes neke psihološke kazuistike – već ćemo se zadovoljiti sagledavanjem *filozofijskih* manifestacija, kao pojmovnog konstruiranja metafizičkih nazora usmjerenih na zahvaćanje *istine*, i unutardruštvenih oblika ljudskih formacija kao *političkih* pojava (politiku pritom shvaćamo u klasičnom, aristotelovskom smislu, kao način odnošenja pojedinca s drugim pojedincima s obzirom na kontekstualnu zajednicu, u svrhu postizanja *blagostanja*). U njihovo razgledavanje polazimo pod Adornovim vodstvom.

Dvostruka dijalektička negacija

Teodor Adorno u *Negativnoj dijalektici* traži, otkriva i otklanja razne forme postvarene - subjektivno fetišizirane – građanske svijesti. U osnovama rada, ponajviše Kanta, Hegela i Heideggera, Adorno razotkriva tendencije k dominaciji subjekta i asimilaciji neidentičnoga u konstrukt identičnosti – sistem – te prepoznaje, kao pogonsko gorivo njihovih spekulacijâ, uvjetovanost specifičnim zajednički dijeljenim društvenim oblicima. Praktikant takve dijalektike pritom se ne smije zaustaviti na svom predmetu; dijalektiku mora okrenuti protiv nje same; ona ne smije stati dok ne dokine odnose koji su u njoj bili povezani s dijalektičnim objektom, odnose pomoću kojih se mogla njime baviti. Jer, ona bez takvog predmeta nije potrebna ni primjerena. Cilj dijalektike pritom nije nulificirati sve svjetove – tek nagon za nulifikacijom. *Dum vivimus, vivamus*. Adorno to lakonski izražava: „Utopija bi bila neidentičnost subjekta bez žrtava.“ (Adorno, 1979: 233)

U ovom će dijelu stoga biti prikazane ključne pozicije Adornova djela grupirane tematski. Započet ćemo njegovim odvojenim razmatranjem objektivnih strana problematične stvarnosti, a zatim „glas“ dajemo *bolešniku* kako bi nas iznutra proveo važnim znamenitostima privida. Nakon toga prelazimo na Adornove savjete vezane uz kuru protiv nagona za identifikacijom, a za kraj malen prostor ostavljamo viziji razriješenoga stanja.

Adorno porijeklo teorije pronalazi u društvenoj praksi. Produkcija i reprodukcija životnih uvjeta, podjela rada, shizma između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa po njemu uvjetuju filistarsku filozofiju uzvišenoga stila. Kantovi građanski tabui preslikavaju se na nacрте moralne filozofije. Hegelov panlogizam pokazuje se u svjetlu germanskog rasizma, odlučnog da podčini elemente heterogenosti koje ne uspijeva neutralizirati umom dijalektike sistema. Heideggerov lov na neuhvatljivu transcendenciju i poriv za njenim zaključavanjem u podrum pokazatelj su uzdrmanoga tla na kojemu stoji njegova klasa. To je poriv za utemeljenje sigurnosti koja bezuslovno stoji van svih utjecaja, poriv za pronalaskom koordinate *punctus Archimedis* u utrci u kojoj su čak i oni na koje se polagalo najviše – tragači za temeljima matematike – završili pred rubom ambisa. Ta se životna *prepubescencija*, prema Adornu infantilno hvatanje za majčine grudi, pokazala kao fatalna sila koja stoji iza oblikovanja života.

Zasljepljenost je bezgranična upravo tamo gdje oficijelni kanon kulture plasira svoju robu, u navodnoj sublimnosti filozofije.

Čini se da je od njezinih potreba danas najhitnija ona za čvrstim osloncem. Ta potreba inspirira ontologije; njoj se ontologije prilagođuju. (ibid.: 94).

Adorno naglašava kako su neiskazane predfilozofijske pretpostavke i predrasude logički eksplicirane u takvim sistemima. Ipak, krivo bi im bilo predbaciti za prijetvornost – oni su bili najvjerniji kupci svojih ideja. Ovakav *habitus* ne bi se mogao produljivati bez društva, ali društvo zato ne postoji bez zbroja svojih članova. Svaki od njih donekle sudjeluje u toj potrebi i perpetuira određeni svjetonazor u nejasnom ili jasnijem obliku.

Privid koji se tu javlja i iluzija da potrebe valja i zadovoljiti onako kako se javljaju, proizlaze iz jednake lažne svijesti. (...) Realne potrebe mogu objektivno biti ideologije a da time ne dobijamo pravo da ih negiramo. (ibid.: 93).

Ako se ideologiju prozre kao ideologiju, ona se može upotrijebiti bez da bude pogubna, moglo bi se dodati. Potrebno je pronaći *lapis philosophorum* i pretvoriti olovo u zlato, sačuvati privid, ali kao privid:

S osudom privida refleksija se ne prekida. Privid svjestan samog sebe nije više onaj stari. Ono što konačno biće govori o transcenciji jest njezin privid, ali, kao što je Kant dakako primijetio, nužni privid(...) (ibid.: 320).

Privid je nužan jer je proizveo povijest, i to u smislu civilizacijskoga kretanja ka određenom cilju u budućnosti koji se ostvaruje kolektivnom akumulacijom potrebnih dobara. To je proces koji individua ne može dovršiti jer je uvjetovan vrstom kao cjelinom, ali u kojem sudjeluje kao kotačić u mehanizmu. Izraz takvog progresivističkog gledišta može se u raznim varijantama naći u djelima francuskih prosvjetitelja i njemačkih idealista. Kao slika subjekta otisnuta o objekt privid nije prešao na objektivnu stranu, ali su ljudi *povjerovali* da jest i učinili ga svojom *kiblom*, okrenuvši se zajedno prema obećanju koje su sami sebi dali – apoteozii. „Iz povijesti se ne može iskočiti nikako drugačije nego regresijom. Njezin cilj, onaj najstariji, nije ono istinito, već apsolutni privid...” (ibid.: 104). Svrha povijesti upravo je ono što bi ju onemogućavalo kada bi postojalo i što će je ukinuti kada nastane. Da tako kažemo, svrha povijesti je njen završetak. Povijest, u horizontu svega do sada rečenoga, kreće se prema svrsi, ali ta je svrha fiktivna jednako kao i njen početak, a svako kretanje takve forme ostat će jalovo i nezadovoljeno. Jer, povijest i čovjek kao povijesno biće ne žele završiti, već se žele ovjekovječiti, sebezijedanje žele prometnuti u *perpetuum mobile* kao pogon beskonačnosti.

Upravo je u toj beskonačnosti odgovor jer samo ona može postati po prištem *beskonačnoga bića*. Scheler ovdje vidi „ogromnu razliku između prenamagljujuće, u mukama rođene „volje“ kod Schopenhauerove [sic] i sretne, spram Boga usmjerene „vječne težnje“ kod Leibniza“ (Scheler, 1996: 19), ali ta razlika okreće se protiv njegove namjere – *muka* volje prvoga nije drugo no pogled izbliza na *očajanje* koje zato može završiti ozdravljenjem; otupljujuća sreća drugoga je samo odgoda iste realizacije koju će svojedobno zato popratiti kamate. Scheler drži da je temelj stvari morao, „ako je htio *ozbiljiti* svoj deitas, u njega položenu puninu ideja i vrijednosti, otkočiti poriv koji stvara svijet da bi u vremenitom odvijanju svjetskog procesa ozbiljio sebe sama“ (ibid.: 174). Temelj je za njega sprega duha i poriva, pri čemu duh ovdje nipošto nema onu stvaralačku moć koju mu dodjeljuje Kierkegaard. On je prije nijemi ideal koji svojim savršenstvom lebdi ispred poriva, poput mrkve ispred magarca, te ga poziva, prikazuje porivu ono za čim žudi. Tako poriv žudeći k *deitasu* pokreće temelj svijeta u kretanje prema konačnom „samoozbiljenju božanstva“ kada bi od svijeta trebao postati „potpuno tijelo vječne supstancije“. Ova najpoznatija bajka metafizike, jednaka u svom sižeu, prepričavala se po čitavoj Europi mijenjajući imena onima lokalnih junaka, poturajući svoga kumira u ruhu božanstva. Fetišizirani subjekt napuhan do vizije sekulariziranoga božanstva, lišenoga osobnosti i milosti, postavio se kao univerzalni duh. „Posredstvom svjetskog duha društvo se smije smatrati potvrđenim, budući ono doista posjeduje sve one attribute koje onda obožava u duhu.“ (Adorno, 1979: 259-260).

Korijen ovakve situacije Adorno locira u porivu kojemu je filozofijski konstrukt izraz: „No pravedni smo spram pojma bitka tek kada je pojmljeno i genuino iskustvo koje uzrokuje njegovu instauraciju: filozofijska težnja da se izrazi ono što se ne može izraziti“ (ibid.: 105). Prošireno, da se ono nepredmetno učini predmetom i da se osvijesti ono što kao uvjet svijesti pada pod njen mrtvi kut, čini prema Adornu odlike lažne svijesti. Filozofija, čiji je predmet misaoni bitak i koja operira nad pojmovima proizašlim iz jezika (u kategorijama bitka često bivaju imputirane gramatičke kategorije rečenice), pronalazi svoj prirodan medij (a najčešće i cilj) u logosu. Jezik se u tom slučaju, da tako kažemo, pokazuje kao oblik nereflektirane *povijesti bolesti*, dok u svojoj filozofijskoj nadgradnji spram te iste bolesti može zauzeti poziciju tužitelja ili advokata. Logos kao medij filozofije, a logika kao *právo* tog medija, propisuju mišljenju regulative kojih se mora pridržavati ako ne želi izgubiti licencu za poslovanje na području njihove nadležnosti. Logička anatomija koju obznanjuje analiza suda ne ostavlja mišljenju previše manevarskog prostora. Ono, pokuša-

vajući prodrijeti u predmet, uvijek završava posjedujući njegovu pasliku, subjektivno posredovan otisak objekta – ono što zovemo bit. „Ono naj-unutrašnjije predmeta pokazuje se ujedno kao tom predmetu izvanjsko, njegova zatvorenost kao privid, refleks postupka koji identificira, fiksira.“ (ibid.: 143) Negativan karakter mišljenja tjera ga da se razbije o stijene neosvojive pozitivnosti konkretnoga – posredstvom onoga „jest“ koje je za Kierkegaarda na isti način prisutno u Bogu i u jednoj muhi, a čiju divergenciju spram kategorijalnih diferencijâ mišljenje paralogistički opet sprema u jednu od kategorijalnih ladica– *jedinstvo*, a sama apstrakcija, koja subjekt sili na kapitulaciju, pojavljuje se kao princip njegove subjektivnosti, njegova bit.

Ova je proturječnost indeks neistine identičnosti, potpunog ulaznja pojmljenoga u pojam. Privid identičnosti dat je, međutim, u samom mišljenju po njegovoj čistoj formi. Misлити znači identificirati. Zadovoljeni pojmovni poredak gura se pred ono što mišljenje želi shvatiti. (ibid.: 26).

Proturječnost je način pojavljivanja neidentičnoga pred naočalama identičnosti. Ono heterogeno ostaje „divergentno, disonantno, negativno“ sve dotle dok svijest teži za jedinstvom: „toliko dugo dok svijest sve što nije identično s njom mjeri prema svojoj želji za totalnošću“ (ibid.: 27). Idealizam onaj ne-ja, u kojem nalazi moment sebeozbiljenja, nužno gleda kao nešto manje vrijedno, kao prepreku koju treba savladati na putu do totaliteta. Hegel prirodu ne naziva bez razloga *otpadom* ideje. Svojatajući isključivo pravo na titulu bitka, subjekt od sebe čini suverena pripisujući sebi sve njegove predikate, pronalazeći u sebi davno zaboravljeno božanstvo. „Ono što se ponaša kao da razara fetiše zapravo razara uvjete koji dopuštaju da se fetiši prozru kao takvi. Prividno izlaženje završava u onome od čega bježi.“ (ibid.: 87)

Asketska mogućnost odbijanja bitka, koju Scheler valorizira kao neotuđivo čovječje dobro, ustvari se pokazuje osnovom njegovoga prokletstva. Izdvajanje iz svijeta, tj. očajnička težnja da se izbjegne ono dosuđeno, glavni je motiv i funkcija ideacije. Ono „*Non fiat!*“ ne predstavlja nikakvu vrijednost *po sebi*, nego tek ako je usmjereno na plodove lažne svijesti. Na kraju, Adorno podsjeća, negacija na koncu mora biti uperena prema sebi, inače ostaje uporištem invarijantnosti subjekta koji nastavlja projicirati ukrućenost svoje postvarene svijesti. „*Non fiat!*“ time postaje paradigma neposredne hule spram prirode stvari. Subjekt koji ga uzima kao svoje neotuđivo pravo i svrhu postaje nalik Nimrodu, pa s njime i završava: „*Kako se obori na zemlju koji si gazio gazio narode? A govorio si u*

srcu svom: izaći ću na nebo, više zvijezda Božijih podignuću prijesto svoj, i sješću na gori zornoj na strani sjevernoj; izaći ću u visine nad oblake, izjednačiću se s višnjim. A ti se u pakao svrše, u dubinu grobnu“ – Iz. 14:12-15 (prijevod Daničić-Karadžić).

S druge strane, naoko oprečno Spinozino *sese conservare*, nagon za samoodržanje, odaje prisutnost drugoga Kierkegaardovog oblika očajanja – očajničke želje za potvrđivanjem samoga sebe. Ono se može pojaviti samo nad sferom identičnosti, pretvarajući prvobitno sredstvo jastva u njegovu svrhu, svodeći ga na „idol ogledala“ (ibid.: 284). Potreba za posjedovanjem, *očuvanjem*, bila bi izuzeta iz autentične potvrde naravnoga stanja, jer se na trenutno uspostavljenim relacijama bez inherentne biti jednostavno nema što za očuvati – jastvo nije „nešto“. Istina je ružna, rekao bi Nietzsche – možda, ali samo onima koji su svoj pojam istine prethodno vezali uz neki estetički standard. Oblici želje za „sobom“ i odricanja od sebe dvije su strane iste medalje:

Utoliko tužbalice o praznini opstanka sadrže nešto istinito. No to se ne može popraviti iznutra, time da se ljudi predomisle, nego jedino dokidanjem principa odricanja. Zajedno s tim principom na kraju bi nestao i ciklus ispunjenja i prisvajanja: metafizika i poredak života toliko su isprepleteni(...) (ibid.: 309).

Principijelna zatvorenost metafizike, uvjetovana samom njenom formom, tako koincidira sa prividnom zatvorenošću svijeta. Ono što čovjek gleda miješa se s onim što bi htio ili misli da bi trebao vidjeti. Uzdižući se nad njezine okvire Adorno međutim uviđa: „Tijek svijeta nije apsolutno zatvoren, pa to nije ni apsolutni očaj; očaj je štoviše njegova zatvorenost“ (ibid: 328).

Dovodeći to na plan intersubjektivnoga djelovanja, dolazimo do zastrašujuće spoznaje kako između Hegelove volje za *identitet*, Nietzscheove volje za *moć* i Hitlerove volje za *genocid* ne postoji razlika u *rodu*, već samo u *vrsti*. Jer, volja za apsolutnim znanjem i volja za apsolutnom moći pokazuju se kao razvijeni simptomi zajedničke bolesti – volje za identitetom. Panlogistički sistem *Apsolutnog duha* i totalitarni ustroj Trećega Reicha manifestacije su *istog* ljubljenog nacrtu čuvanog na nebesima više od dva i pol tisućljeća, a čiji zemaljski pandani skoro tisućljeće dulje, barem od početka pisane povijesti, u kojoj se skupilo tek oko 250 god. mira (Henderson, 2010: 212), svjedoče o slabosti ljudskih sustava. *Res ipsa loquitur*. Sokratov prvorodenac, kojemu se Glaukon ruga kao gradu za *svinje*, pokazao se naposljetku mnogo humanijim od države čijeg je vladara Platon, tek poučen bolnim vlastitim iskustvom, na kraju pro-

zreo kao slatku, ali neostvarivu sanjariju. Zamijenio ga je tako za ljudsku raznolikost slijepim legalizmom. Projekt subjektivizacije svijeta time je završio prevratom i zatvaranjem toga subjekta u nepromjenjivo carstvo objektivnosti.

To onda odmah dopušta i moralni deziderat po kojem se subjekt treba povinovati onome što mu je heterogeno pomoću uvida koliko je jako ta stvar njegova vlastita. Identičnost je pra-oblik ideologije. (Adorno, 1979: 133).

Nacionalizam – moderna inačica starodrevnoga plemenskog osjećaja privrženosti – manifestacija je proširenog egoizma, suprotstavljena altruizmu obznanjenom u maksimi „ljubi bližnjega svoga“. Princip proširivanja subjekta karakterizira u većoj ili manjoj mjeri skoro sve oblike međuljudske komunikacije i udruživanja, izuzev onih zasnovanih na *ljubavi*. Sama mogućnost onog političkog neodvojivo je povezana s pojmom ljudske *prakse*. A što je točno s teorijom i praksom u okviru relacionog jastva?

Motrenje, grčki *theoria*, ne zbiva se u vakuumu ili izvan povijesti, odvojeno od svojih specifičnih društveno-historijskih, intersubjektivnih uvjeta. Svaka riječ koju smo naučili i subsekventno svaka misao do koje smo došli originira unutar zajedničke društvene sfere i njome se kontekstualizira. Pojam osobe kakav poznajemo odgovara u književnosti pojmu lika – istrgnutom od radnje. Adorno pojedinca nalazi historijski proizvedenog. Ipak, kao *sinteza*, čovjek je uvijek više od narativa u kojem se kreće, uvijek ga nadilazeći onim svojim neuhvatljivim promatralačkim polom neobjektiviziranog subjekta. Teorija, u filozofijskom kontekstu, čiji predmet tradicionalno zahtjeva apodiktičku izvjesnost i preferira univerzalne, afirmativne i direktne konkluzije kategoričkih silogizama prve figure, usprkos tome ne može preživjeti u mehaničkom okolišu namijenjenom Turingovim strojevima. Iako teorija traži neupitnost, ona započinje upravo i jedino aktom slobode, nedeterminirane mogućnosti. Ona naime bez toga ne bi mogla vršiti osnovnu funkciju *kritike*, lučiti ispravne od neispravnih pojmova, a u svijetu nemogućnosti pogreške ne bi bilo ni potrebe za znanjem. Subjekt je *osuđen* na tu slobodu, u mogućnosti da usmjeri na sve, ali lišen mogućnosti njenog odbacivanja. Sloboda je njegova nužnost. S druge strane sloboda je počelo djelovanja jer bez nje govorimo samo o *izvršavanju*. Sam početni moment odluke za teoriju i načina teorijskog rada potrebuje praksu – onemogućujući time iluzije o „čistom“, ustvari gadljivom i sklerotičnom, blijedom iskustvu pojmova.

Nasuprot tome, praksa je ona koja izvire iz sfere čovjekove slobode

i usmjerena je k društvenom i prirodnom svijetu koji voljno, usmjerenim aktovima, mijenja. Djelovanje, koje od Aristotelovog društvenog subjekta koji u društvenoj materiji ozbiljuje svoju volju, pa sve do onog Fichteovog transcendentnog koji *Tathandlungom* postavlja samoga sebe, ne može biti situirano u sferi puke slobode biranja. Čovjek, kako rekospo, bira. Ali, on ne bira kako bi birao. Taj moment subjektivne uvjetovanosti proširuje se intersubjektivnim vezama na uspostavljeni društveni subjekt, a taj ima *ratiom* jasno postavljen skelet i konture, izvan kojih ne može djelovati ako želi ostati vidljiv i razumljiv unutar diskursa koji društvo rabi. Djelovanje stoga može biti samo radnja u kohabitaciji s logosom (nužnosti). Inače je, kako Aristotel primjećuje, u najboljem slučaju spontan događaj, jednak onome što ga možemo pronaći u prirodi, čiji procesi ne poznaju pojam praksa. Učincima prirode tražimo *uzroke* kako bismo ih *shvatili*, dok smo pri ljudskom djelovanju upućeni na razloge – jer ih želimo *razumjeti*. Praksa je praksa samo ako ide s logosom, jer, međuljudski akti razumijevanja tiču se samo situacija u kojima pronalazimo *ratio* u drugima. S druge strane one, čiji su postupci stalno vođeni nečim mimo njega, smatramo ili ne-ljudskim ili lošim ljudskim bićima, gledajući na njih kao na nerazumljive tuđine koje ne dijele naš svijet („*Pao je s Marsa!*“). Um je, dakle, su-uvjet pojavljivanja prakse i zbog toga ona ne može biti slobodna. Jer, sloboda mora imati moć kretanja kontra logosa.

Teorija i praksa na taj način postaju par dijalektičnih pojmova čiji opstanak zavisi od međusobnoga prisustva. Njihovu narav diktira narav samoga jastva, potvrđujući tako neidentičnost, tj. relaciju strukturu čovjeka. Spoznaja i praksa preklapaju se pojmovima svijesti i *suverenosti* – politička moć i njeni odnosi samo su jedan modus jastvene moći. S obzirom na to da je svijest, shvaćena kao odnos kojim se pokazuju subjekt i objekt, jedini „bitak“, jedina *pozitivnost* na koju unutar okvira možemo ukazati, onda je i suverenost jednako tako sveprisutna i neuhvatljiva u odnosima društvene moći. „Sve je zamjena za vatru i vatra za sve...“ (Diels, 1983: 157), kaže Heraklit u fragmentu 90. *Nositelj* svijesti nije nimalo odvojen od svog tereta, zato ga ne posjeduje; nositelj suvereniteta također je u njegovoj vlasti; suverenost izmiče suverenu, inače on to ne bi bio. Pokuša li se zauzdati suverenost, ona to prestaje biti. Pokuša li se uhvatiti jastvo, ono uzmiče natrag lovcu iza leđa.

Zato stanje okamenjene poistovjećenosti, vezanosti, koje smo nazvali ideologijom, predstavlja metu kretanja negativne dijalektike:

(...)kritika ideologije nije nešto periferno, nešto unutar-znanstveno, nije ograničena na objektivni duh i proizvode subjektivno-

ograničenog, nego je filozofijski centralna: kritika same konstitutivne svijesti (Adorno, 1979: 133).

Adorno zaključuje da, kako bi se uopće pojavili metafizički interesi, mora biti omogućeno nesputano zadovoljavanje materijalnih interesa ljudi. Vjerojatnost nalaže da bi čak i u hipotetskom stanju metafizičke zadovoljenosti ljudsko biće otvorilo neki novi front prema kojemu bi zaneseno krenulo, gladno, ni samo ne znajući čega, dok bi mu slina procurila s obješene vilice. Čovjek jest biće s više dimenzija, ali sve se njegove potrebe korijene u neraskidivom psihosomatskom ustrojstvu života od kojega su i duh i tijelo apstrakcije, a „njihova radikalna diferencija jest nešto postavljeno“ (ibid: 174).

Negacija negativne dijalektike, kao što smo rekli, završava u njezinoj samonegaciji, a njena dvostruka negacija nije nova afirmacija, nego je neutralnost, pozicija nule među beskonačnostima pozitiviteta i negativiteta. Onto-epistemička utopija, kojoj Adorno smjera, u opreci je spram čisto spoznajne utopije čija je težnja pojmom prodrijeti u bespojmovno. Nasuprot tome, Adorno je ostavlja djevičanski čistom u vlastitosti toga bespojmovnoga. Ona ne traži pojmovnu medijaciju jer ju ima, a ono bespojmovno, koje transcendiraju misao, ostavlja netaknuto, ne sileći ga da svoju autonomiju zavređuje pod tuđim granicama.

Kako je već u uvodu Negativne dijalektike napisao, dijalektika nije ovdje da bi zamijenila ontologiju. Njen bitak, kao reakcije, ovisi o bitku oponenta: „(...)dijalektika je ontologija nepravilnog stanja. Pravilno stanje bilo bi oslobođeno dijalektike, kako sustava tako i proturječnosti“ (ibid: 31). Pomireno stanje nalazi se iza idealističko-materijalističkih kampanja i aneksija, pronalazeći svoj *raison d'être* u ostajanju tuđim i različitim, s one strane i heterogenoga i vlastitoga (ibid: 166). Tom pozicijom, ili bolje rečeno tim *odbijanjem pozicije*, Adorno baštini tradiciju srednjega puta koju su odnjegovali dijalektičari poput Sokrata u Europi i Nâgârjune, nekih tisuću godina poslije, na drugoj strani svijeta. Taj se „srednji put“ treba shvatiti ne kao pomirenje suprotnosti njihovim zajedničkim dijelovima, nego kao bijeg iz njihovih okvira putem jednostranosti koje dijele, a koje ih relativiziraju i prikazuju nesupstancijalnim.

Zaključak

Rad smo započeli razmatranjem Kierkegaardove teorije duha kao relacije spoznajnih momenata te smo zaključili kako svijest, koja bitno zavisi od tih momenata, nije identifikabilna ni sa kojim od njih, već je

njihova poveznica, ili odnos. Također, od Kierkegarda smo posudili koncept očajanja kako bismo označili stanje jastvene težnje ka poistovjećanju sa svojim momentima. Zatim smo taj odnos provukli kroz metafizičku shemu bitka (koji Cipra, intepretirajući Parmenida, određuje kao sopstvo) kako bismo na jedan vizualno snažan način prikazali genezu metafizičkog, ali prvenstveno egzistencijalnog, privida koji proizlazi iz procesa identifikacije duha s nekim od svojih momenata. Uvidjevši da postavljena struktura ne dopušta u sebi takve činove, morali smo zaključiti kako parmenidovska (i svaka slična) kampanja identiteta utjelovljuje upravo onu negativnu tendenciju koju smo kod Kierkegarda označili očajanjem. Naposljetku smo tu hipotezu produbili raznim Adornovim opaskama na metafizike identiteta općenito, na njemački idealizam te na noviju ontologiju posebno. Posredstvom njegove ideje negativne dijalektike ukazali smo na pravac „razrješenja jastvenog problema“ kroz prihvaćanje neidentičnosti subjekta i objekta.

Imajući na umu ova ključna mjesta rada, moguće je ustvrditi kako je svako djelovanje, bilo ono teorijske ili praktične naravi, unaprijed osujećeno i osuđeno na domenu „očajanja“ ako svoje kretanje radije započne apstrakcijom, negoli onim što se kao konkretno nadaje samim svojim prisustvom.

LITERATURA

- Adorno, Theodor L. W. (1979) *Negativna dijalektika*. Beograd: BIGZ.
- Bertman, Martin A. (1989) „Kako domišljat teolog traži nesreću“. *Filozofska Istraživanja* 9 (28): 125-132.
- Cipra, Marijan (1978) *Metamorfoze metafizike*. Čakovec: Tiskarsko-izdavački zavod „Zrinski“.
- Cipra, Marijan (1999). *Metamorfoze metafizike*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Diels, Hermann (1983) *Predsokratovci – Fragmenti, sv. I*. Zagreb: Naprijed.
- Henderson, Conway, W. (2010) *Understanding International Law*. Wiley-Blackwell.
- Kierkegaard, Søren A. (1980) *Bolest na smrt*. Beograd: Mladost.
- Scheler, Max F. (1996) *Ideja čovjeka i antropologija: izbor tekstova*. Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- Todorov, Tzvetan (2009) *Strah od barbara*. Zagreb: TIM press.
- Pećnjak, Davor (2006) *Aspekti osobnog identiteta*. Zagreb: Biblioteka Scopus.
- Wittgenstein, Ludwig (1987) *Tractatus logico-philosophicus*. Sarajevo: „Veselin Masleša“.