

Boško Pešić

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet, Lorenza Jägera 9, HR–31000 Osijek
bpesic@ffos.hr

Estetika slobode

Sažetak

Smisao slobode još od Kanta filozofski se ne sagledava toliko iz unutarnjeg iskustva, koliko iz potrebe razumijevanja svijeta. Djelo slobode time nije tek jedno među mnogim ljudskim djelima, već njihova pretpostavka i razlog. U svojim najvišim dosezima sloboda na taj način egzistenciji ostavlja krajnju mogućnost u kojoj se ona sama pojavljuje kao estetski monolit. Estetika slobode, naime, sagledava njenu uzvišenost – uzvišenost koja se suprotstavlja svakoj bijedi trpljenja njenog izostanka. Sinkopa slobode u sebi sadrži njenu estetsku izvodljivost kao trzaj koji je ravan domaku, ali ne i otkriću slobode, one slobode koju su mnogi u nizanju epoha u brojnim navratima težnje različito razmatrali, ali koju zbog bijega od odgovornosti za nju nikada u cjelini njene uzvišenosti nisu do kraja otkrili. Ovo izlaganje pokušat će utoliko dati svoj doprinos u razumijevanju pitanja je li filozofsko poimanje slobode doista poput domišljanja kvadrature kruga (Arendt).

Ključne riječi

sloboda, estetika otpora, estetski monolit, estetika egzistencije

Uvodno

U poniznosti i poslušnosti uvijek ima nečega zavodljivog. Bez posebnog zdvajanja to bi mogla biti osobita vrsta ohole lijenosti, one lijenosti koju lukavo rukovođenje zna iskoristiti za svoje potrebe. Totalna kontrola tada se, među ostalim, očituje u obesnaživanju svih iskustava otpora koja se oduvijek nastoje izolirati. Na svoj način neobičan doprinos tome daju tupa dokonost i bezvolja za pitanja o stanju duha koja se u društveno-političkom, znanstvenom pa čak i estetskom okružju očituje kao njegovo osiromašenje, tim više što se prinuda i prijetnja danas pojavljuju kao zamamno blještavilo tehnoloških inovacija kod rastućeg broja robujućih. Po pitanju poretka površinski se to očituje kao njihovo slijepo povjerenje, dubinski kao trajna ukočenost. Naime, izbjegavanje progona pod svaku cijenu ovdje je sastavni dio takvog oštećenog življenja i ono će tako favoriti sve dok se mogućnost razgovora o vlastitim zabludama ne pokaže odlučujućom za razvoj tog ključnog dijela osobnosti. Tegoba prilagodbe na novi život iskazuje se u silini svoje tragedije kao bolno razdvajanje od onoga što jest.

Kierkegaard je u tragičnom vidio sve ono što se pripisuje nemogućnosti da sebe učinimo razumljivim. Život kao okvir gdje se tragično pojavljuje nadmašuje uvijek iznova svako trenutno nadahnuće i samim time ono posve prelazi gabarite takvog oformljivanja. Jaspers taj karakteristični estetski preostatak zove *tragičnim znanjem* jer da upravo iz tog znanja izviru temeljne egzistencijalne dvojbe obuhvaćene pitanjem »zašto je stanje čovjeka takvo kakvo jest?«. Kao jezik istine one, prema njemu, životnim tijekovima daju završni oblik izvorne i obuhvatne cjeline. Te dvojbe, s kojima čovjek pokušava sebe iznaći u onome što jest i što može biti u zbilji, takve su da se odgovori ne

moгу razumjeti bez vidljivih preobražaja. Pretvaranjem svijeta u predodžbu, kaže Jaspers, sama zbilja može se shvatiti daleko pregnantnije pa i snošljivije već zbog toga što se u takvim mijenama svijesti tragično i otkupljujuće ispostavljaju kao ono svima nama zajedničko promičući tako svim historijskim fakticitetima.¹ One se putem svojih iskonskih suprotnosti međusobno rasvjetljavaju. Shakespeare je to poetski ovjekovječio kao svjetsku pozornicu na kojoj svatko svojom ulogom na koncu dobiva ono što mu po zaslugi pripada. Naime, tek zasluge osvjetljavaju ovu pozornicu kao životnu scenu ljudskih riječi i djela. Samosvijest u kojoj se to tragično kao znanje pojavljuje određuje naš stav prema životu i življenju, dok objektivna crta tog znanja ostaje zabilježena kao historijsko pamćenje koje na različite načine popunjava pukotine u vremenu, spajajući, koliko je smisleno moguće, različita razdoblja.

I.

Kada do njega dođe, tragično znanje opisuje stvaranje nemira u graničnim situacijama. Ono žalobno koje se tragičnim znanjem posreduje na jednak način kao i himničko slavlje radosti razumije se tada kao »vječiti krug življenja i umiranja, smrti i rađanja, kao vječna mijena«. ² U tom krugu razvija se takva jedna povijesnost kao vremenski reziduum tog tragičnog znanja. Budući da egzistencija ne može preuzeti svoj završetak kao besmislenu propast, odgovor na neuspjeh konačno je okreće prema shvaćanju vlastitog bivanja iz drukčijeg obzorja – neuspjeh egzistenciji ukazuje na bitak čije dokučivanje kao neprotumačiva šifra dobivena tragičnim znanjem više nije moguće postaviti iz potrebe za sigurnim osloncem koji bi bio nešto drugo od nje same. Ovaj neuspjeh nije istovjetan apatiji koja katkada doduše može biti izazvana filozofijom, ali u odnosu na tragično znanje ta *ἀπήθεια* kao ne-osjetljivost ipak u sebi ne sadrži do kraja osobiti oslobađajući moment. ³ Neuspjeh produbljuje tragično znanje tako što čovjek projicira svoju malenkost pred veličinom onoga što ga obuzima, bilo da je riječ o dobru ili zlu. Obličje transcendencije koja se pojavljuje u tragičnom vraća ga na taj način preko iskustva bijede i užasa svom temelju. No, kaže Jaspers, to nipošto ne treba zavarati. U svom događaju tragično nikada nije ono apsolutno, već ostaje tek vremenski parcijalno i, istini za volju, površno. Samim time tragično nije u transcendenciji, nije u temelju bivanja, već se u konačnici shvaća kao osobita pojava u vremenu te kao osebujna pojava vremena. ⁴

U svemu tome ogleda se moć velikih promjena kojom se šutnja nadaje kao poseban, dvojak oblik duhovnog stanja. Šutnja se, s jedne strane, pojavljuje kao odgovor na faktičnu usamljenost te, s druge, kao priprava na osamu u faktičnosti. Usamljenost i osamljenost su registratori egzistencijalne nepromijenjenosti, a ta nepromijenjenost nije ništa drugo do žilava veza egzistencije s mitom koja traje sve dok imaginacija kao sposobnost započinjanja to novo ne ispostavi egzistenciji kao obavezu. U takvom okružju imaginacija se razumije također kao sebeosmišljavanje egzistencije putem vlastitog djela i takvu procesualnost egzistencije Gilbert Simondon zove, ne bez razloga, teatrom individuacije. To što pritom ostaje himerično vezano je za neizvjesnost takvog ishoda, što će reći da ono što bi se htjelo prikazati kao dovršeno svoju uvjerljivost završetka nije u stanju pokazati bez laži. Djelotvornost o kojoj se ovdje radi jasnoću crpi zapravo iz trajanja nastajućeg koje se smisleno mora odvajati od zadovoljenja pukih životnih nužnosti. Nastanak novoga u trajanju

ovdje unekoliko odgovara Kantovu stavu da u estetskom sudu nema ništa takvog što bi odgovaralo neposrednom pojmovnom zahtjevu.

Upravo zbog toga estetika slobode u sebi nosi proturječje onoliko koliko se njena singularnost kosi s općom neslobodom. Ovu estetiku valja razumjeti u sasvim osobitom smislu, naime, kao svojevrsnu ontologiju izraza koja aktivno ispituje sve one oblike kojima se sloboda može očitovati kao istina egzistencije. Kao takva ona ne propituje mogućnost spoznaje slobode, već traga za načinima kako se ona nalazi u djelu. Premda je ovu osobitost nemoguće otrgnuti od uobičajenog shvaćanja estetike kao obuhvatne teorije koja filozofski ispituje narav umjetničkog stvaranja, nju je ipak potrebno, barem privremeno, izmjestiti izvan uskih disciplinarnih stega i dovesti u vezu s pitanjem koliko se sloboda može egzistencijalno promatrati kao umjetničko djelo, s obzirom da je sloboda nesumnjivo *conditio sine qua non* umjetničkog stvaralaštva.

Kao misao koja se može materijalizirati, iako pritom nema zasebnost postojanja, prisutnost slobode se tim putem itekako može osjetiti opipljivo. Riječi i djela koja stvaraju događaje u kojima se sloboda pojavljuje nisu time tek povijesni truizmi, nego daleko više pokazatelji osobite vrste hrabrosti – one hrabrosti koja »oslobađa ljude njihove brige za život i to za volju slobode svijeta. [Naime,] hrabrost je neophodna zato što u politici ne dolazi u pitanje život, već svijet«. ⁵ Drugim riječima, ukoliko je jedna estetika slobode moguća, moguća je isključivo zahvaljujući estetiци otpora. Neopozivost njene autonomije legitimira se samo stupnjem nepodnošljivosti stvarnosti prema kojoj se usmjerava. Treba reći da se filozofija prema stvarnosti uvijek nekako odnosila kao prema poretku stvari kojemu na specifičan način pripadaju i egzistencija i njezin svijet. Kod Kanta se, primjerice, to pripadanje ogleda putem antinomijske strukture, kod Hegela kroz spekulativnu dijalektiku. S obzirom na to, kao središnje pitanje svakodnevnog života, sloboda svoj smisao neće pronaći u bijegu od izvanjske prisile koji, na kraju krajeva, nije ništa drugo nego faktično otuđivanje od vlastita svijeta. Naša duhovna nutrina kao sloboda koju imamo nad sobom čak uz beskonačne mogućnosti snatrenja i tada će se pokazati tek kao ogledalo onog svjetovnog.

II.

Utoliko svakoj slobodi prethodi oslobađanje i to, prije svega, oslobođenje od straha. Već tu se mišljenje pojavljuje kao uporište odakle počinje pružanje otpora. Većina tradicionalne metafizike takvu je moć pridavala umu koji svojom željom definira svrhe prema kojima volja zapovijeda izvršenje. Sloboda se, dakako, ne nalazi u ovom definiranju (trenutnosti motiva), još manje u zapovijedi izvršavanja, njen trag zapravo ostavlja zanos u samom činu odvijanja. ⁶ To objašnjava zašto nas oduševljavaju uglavnom one stvari kojima smo

¹ Usp. Karl Jaspers, *Über das Tragische*, Piper, München 1952., str. 6.

² Ibid., str. 11.

³ Ibid., str. 15.

⁴ Ibid., str. 63.

⁵ Hannah Arendt, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1961., str. 156.

⁶ Arendt ovaj zanos zahvaljuje načelima koja su putem djelovanja jedino pravo očitovanje slobode kao pojave, odnosno u podudaranju načela s činom koji se odvija: »... ljudi *jesu* slobodni – za razliku od posjedovanja dara za

skloni pridavati obilježja nečega velikog. Velike stvari ustvari su eufemizam za bitne stvari, one stvari koje izvanjski pojedinačni i opći život čine smisljenim. Stoga nikada nije zгорега ponovno promisliti ono pred čime strepimo. Razmislimo li, naime, o onome što nam se podvaljuje pod sudbinskim, velika je vjerojatnost da nam se pruži prizor takvih mitskih entiteta pred kojima uobičajeno padamo u stanje pokornosti i njime dobije odgovor na pitanje o prijeko potrebnoj eutanaziji pa potom i autopsiji svega skarednog i bludnog. Doista, kada bi se, makar u slutnji, pokušalo pronaći ono zbog čega su filozofija i umjetnost, svaka na svoj način, za čovjeka odsudni, moralo bi se u njima, prije svega, pronaći ono neumjesno i sablažnjujuće.

Sve to što se u umjetnosti i filozofiji ranije smatralo izopačenim i kao takvo spremnim za odbacivanje do spaljivanja, danas se elegantno konvertira u rastećući vid onoga što se sve donedavno zvalo malograđanskom zabavom orkestriranom pod parolom da svaka epoha očito ima svoj nesumnjivi rop-ski potencijal. Onaj zabavni trenutak kada zastaje dah pred djelom koje resi umjetnički (i gdječiji stambeni) prostor redovito se sentimentalno ovjekovječuje na pola puta između surogata i plagijata, sve manje uspijevajući razlikovati patinu od korozije. Sve to govori da je pobuna protiv normi upravo ono što estetski uvjetuje spoznaju i tiče se izraza boli koja put dolazanja do krajnje bijede postojanja epistemski opisuje daleko uvjerljivije od bilo kojeg socio-epistemološkog zaključka. Potreba za razumijevanjem poretka svijeta stoga pripada najintimnijoj i istodobno najsvestranijoj mogućnosti umjetničkog predočavanja. Kao takva ona ne obavezuje, nego stvara okružje za jedinstven uživljaj onkraj svakog nadmenog umišljaja.

Stajanje ponad razmirica kojima robuje insistiranje na detaljima može pokazati da ogorčenje pritom nije nikakva pokretačka sila, nego tek zamka usidrenosti u trenutne okolnosti. Ogromna se moć nalazi u razlikovanju ogorčenosti s jedne i serioznog promišljanja s druge strane. Upravo njom u tom razgraničenju biva razotkriveno tko donosi odluke o kojima ovisi naša sudbina. Ako se tada pravilno uoči uloga koju imaju skriveni agensi onda bi se ovim estetskim prizorom razumljivije moglo ukazati na to da problem političke (kao i svake druge) agitacije nije toliko u samopokretanju djelovanja koliko u načinu pridobivanja. Nije potrebno previše mudrosti da bi se shvatilo koliko se politika upravo s agitacijom otrcano izdaje kao umijeće mogućeg. I sve dok postoji i najmanja mogućnost da se u ovako široko postavljenoj frazi pronađe imalo nečega fundamentalnog, sloboda će se kao *virtuoznost* moći prenijeti i na tu vrstu djelovanja. Ne radi se tu ni o kakvom osmišljavanju alternative. Stvar je u tome da ono što se kao dogmatsko može pronaći u bilo kojoj umjetničkoj formi na jednak način može se usporediti sa svim onim nasilnim momentima u politici koji uglavnom vode ugnjetavanju. Važno je, dakle, razlikovati takve momente za slučaj da se sloboda kao izraz političke virtuoznosti uopće pojavi. No, slično kao i u umjetnosti, nema previše koristi od ostajanja pri njenoj predodžbi – važno je pridati puni značaj izvedbi.

Iako u politici, za razliku od umjetnosti, takva izvedba nikada neće rezultirati istinskim remek-djelom, ona će kao pandan umjetničkoj neponovljivosti egzistenciji ipak osigurati kakvo-takvo društveno-povijesno okružje u kojemu će ona moći slobodnim samooblikovanjem biti ozbiljena kao *estetski monolit*. Ovu monolitnost treba shvatiti upravo kao takvu čovjekovu jedinstvenu putanju njegove egzistencijalne neponovljivosti. Sloboda se u toj monolitnosti otkriva kao naznaka nesputanosti preokreta koji je Sloterdijk s nemalom uvjerenosti označio kao *cantus firmus* svake životne promjene.⁷

III.

I tu ponovno dolazimo do estetike kao opipljivog načina na koji čovjek sebi osigurava egzistencijalnu prostornost. Potrebno je pritom raščistiti da se pri ovoj egzistencijalnoj prostornosti nikada ne radi o geometrijskom zauzimanju nekog prostora, nego upravo suprotno: to da jesmo u nekom svjetskom prostoru zahvaljujemo upravo načinu kojim iskazujemo svoje kako jesmo kroz ono što činimo. Takva prostorna egzistencijalnost odgovara iskustvu otvaranja prema onome što Camus naziva *ravnodušnost svijeta* (*indifférence du monde*). Estetika otpora pritom nalazi svoj zadatak da tu ravnodušnost prokaže u svim onim situacijama kada sistem nasilje provodi na nevidljiv i neosoban način.⁸ Takvo nasilje najviše se zrcali u očigledno nametnutoj potrebi pronalaska vlastitog mjesta u poretku ili, u slučaju podbačaja, u suočavanju s propisanom mjerom odbačenosti i nepoželjnosti. Biti razmjeran onome što je Lacan denuncirao kao diskurs gospodara ne dotiče se ovdje toliko trapavog bdijenja filozofije nad duhom vremena, koliko opsesivnog umirenja svega što bi egzistenciju izravno vodilo do rasvjetljavanja izvora njene ukorijenjenosti. Antagonizam koji takav diskurs opresivno stvara za slučaj da se to rasvjetljavanje uistinu dogodi, ne mora nužno značiti usamljenost u otporu ovoj ukotvljenosti, jednako kao što i nepristajanje uz duh vremena ne znači nužno otuđenje od svijeta.

Bez toga rasvjetljavanja ono kantovsko 'treba' nevidljivo-prisilnom prilagodbom poretku do kraja se kompromitira ravnodušnim 'sada je tako'. Naime, kada um iznevjeri u svojoj mogućnosti kritike, svi okorjeli razlozi za pokornost naglo dobivaju svoje opravdanje. Zatvaranjem takvog kruga konačno se slama i sama pomisao na otpor, dok se nemogućnost izlaska iz njega pripisuje beznađu koje u obrani poretka autoritarno osigurava sistem. To što u takvim uvjetima optimizira funkcije sistema nije ništa drugo do ono što je iznuđeno naredbama koje se ne odbijaju bez plaćene visoke cijene. Moglo bi se izvedeno zaključiti da je Jaspers upravo takvo što imao na umu kada je naredbi i izvršavanju filozofski suprotstavio apel i otvorenost. Teškoće suočavanja sa stvarnošću ne počivaju, dakle, toliko na dihotomiji stvarnog i ostvarivog, koliko na vlastitom, gdjekad neizazvanom, smanjivanju izgleda samoprosvjete koje proizlazi iz samoskrivljene besperspektivnosti u razvijanju otpora. Štoviše, gajenje kulta prema zadanom ne samo što je odgojno davno izašlo iz okvira kultiviranja (ako je tamo ikada i pripadalo), nego se svrstava u red glavinjanja koje samo pojačava navedeno beznađe.

S obzirom da se čovjekom najlakše manipulira kada ga se prepusti vlastitoj sebičnosti, možda utoliko i nije paradoksalno što je klimoglavo odobravanje postojećeg sasvim dobro usklađeno s komoditetom sebeljublja. Na tome, pak, počiva ključna razlika sazdana u egzistencijalnoj dvojbi: znati ili ne znati što sa sobom. Ako ništa, u izazivanju takve dvojbenosti identiteta krije se prilika

slobodu – sve dok djeluju, ni prije ni poslije; biti slobodan i djelovati *jest* isto.« – Usp. *ibid.*, str. 153.

7

Promijeniti samoga sebe, reći će Sloterdijk, znači »prije svega to da odustanemo od toga da sebe same tumačimo iz okolnosti«. Usp. Peter Sloterdijk, *Philosophische Temperamente. Von Platon bis Foucault*, Diederichs, München 2009., str. 70.

8

Peter Weiss, koji je literarno inaugurirao estetiku otpora, testamentarno je podlogu ovoj estetici opisao kao zasebnu energiju i entuzijazam koje ljudi pretvaraju u vrijednosti koje su nalazive putem umjetničkog djela. Usp. Peter Weiss, *Die Ästhetik des Widerstands*, sv. 1, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1975., str. 80.

pomnijeg sagledavanja njegove konstitucije. Misлити da bi takvo sagledavanje moglo dovesti do deidentifikacije onog egzistencijalnog jednako je pogrešno kao i pomisao da to što pripada ličnosti sebe iscrpljuje biometrijskim osobnim identifikatorima. Upravo suprotno: to što se u identitetu otkrije kao konstitutivno, po toj svojoj prilici može dovesti samo do onoga u njemu nasilnog. Mjesta s kojeg se kontrolira tu ravan svestrano se dotiče Benjaminovo upozorenje iz njegovih »Priloga kritici sile« da razlikovanje legitimnih od nelegitimnih sila nije nešto što je samo po sebi očigledno. Utoliko smisao sankcije, ako u toj ravni on postoji, nije u nadoknadi za ono što je duši bolno, već u tome da se opasni oblici tzv. umske raskalašenosti podvedu pod normativni akt. Svaki oblik zastrašivanja ne služi ničemu drugom do izjednačavanju porotka sa sudbinom. Što je prijetnja, pritom, neodređenija to se razboritost čini udaljenijim ciljem.

IV.

Duhovna genealogija kojom Foucault uopće uspostavlja mogućnost vidljivosti razboritog cilja svoju razvidnost ispituje odlučnim odbijanjem svega izgovorenog putem laži. Premda odbijanje govoru istinitog neće utrti nove puteve, ono će bez daljnjeg ponuditi jasniji pogled na to što se razvijanjem otpora prema lažnom oko nas odvija. Takav parezijastički čin sastavni je dio *estetike egzistencije*. Igra parezije kojom se ona oblikuje ne nalazi se samo u preuzimanju rizika za ono istinito, već i u razračunu sa svim podvalama prerusavanja koji egzistenciji omogućuje jedva podnošljivu odgovornost za taj izvorni oblik sebeizgovora. Povijest tih izvještaja o sebi jedino s takvom odgovornosti mogu zorno svjedočiti da se umijeće postojanja kao egzistencijalno postajanje izvorno događa zapravo kao estetski fenomen.⁹ U toj takozvanoj igri lijepog postojanja moć usavršavanja isprepliće se s etičkim modalitetima hrabrosti stvarajući čvrstu vezu ove estetike života s onim što se nekada metafizički pripisivalo duši, *mutatis mutandis* razumije se. Foucault će takav odnos označiti kao stilistiku postojanja koja u smjelosti otvorenog kazivanja uspijeva pronaći mogući odgovor na pitanje koliko je života potrebno da bi doista držali do istine.¹⁰ I ne samo to. Iz temeljne slobode da se kaže ono što se neovisno o svemu može i mora reći rasvijetljen biva sam život i ono što život treba biti. Samo utoliko je život ispovijed istine, ono što se od Platona označavalo kao λόγος ἀληθής.

Kao svijest o izboru svojih mogućnosti takva sloboda ima snagu oduzeti primoranosti proizvođenje uvjeta za cenzuru. Bez takve će snage sloboda govora uvijek biti shvaćena jedino kao prijetnja. Primjerice, pitanja što je istinito, a što lažno, koja su filozofski držana u bliskoj vezi s problemima pravednog i nepravednog i koja su u međuvremenu dobila glavnu ulogu u odnosu filozofije i politike, ovu će slobodu uporno stavljati na kušnju u razmjeru njene uzajamnosti i poklapanja s istinom. S druge strane, izostanak prava na riječ dovest će do njene prividne povlaštenosti s kojom će se, po svojoj prilici, pojaviti i izlika za protjerivanje iz tog egalitarnog područja. Naime, neuspjeh slobode kao sposobnosti započinjanja i činjenja tim je veći što se riječ samorazumljivo dovodi u istu semantičku ravan s nalogom. Tada se i pravo na mišljenje pojavljuje jedino pod uvjetom pravovaljanog slušanja. Takvo plaćanje cijene neslobode zahvaljuje se posustajanju navedene snage slobode. Adorno je potpuno u pravu kada kaže da je smisao veličanja inteligibilne slobode u ovom okružju jedino u tome da se empirijska individualnost što je moguće nesputa-

nije pozove na odgovornost. Što se više filozofiji nalaže da osmisli ono što joj se represivno oduzelo, to je veća vjerojatnost da njen rezultat završi kao svjetonazor. I time će sve biti priređeno da se znanstveno zastarjeli odnos slobode i determinizma napokon isporuči arhaičnosti, dok jedina preostala prepreka tomu predstavlja otpor koji svojim intenzitetom mora nedvosmisleno moći objasniti zašto sloboda ne zastarijeva činjenicom njenog neozbiljenja.¹¹

Sva obilježja totalitarnosti počivaju, dakle, na dobroj prilagodbi pustinjskim uvjetima. To je, recimo, Hannah Arendt dobro znala i na to nas je opominjuće uputila. Naime, pustinja koja se širi zahvaljuje pak svoje širenje upravo našoj nevjerojatno lakoj prilagodbi prijetećim totalitarnim uvjetima. Procedure lišavanja slobode i ekonomske slobode koje upravljaju društvenim kretanjima u moderno doba usko su povezane s tom, povijesnim konjunkturama, ispostavljenom činjenicom. Ukupnost takvih odnosa koje je takozvana ‘stara škola’ pod vidom masovnog diktata ukusa objedinjeno nazivala društvom zabave danas je svoje pravo lice gotovo isključivo pokazalo kao društvo nabave. Navedeno možda ponajbolje objašnjava kako se dogodilo da je i sama bijeda postala tek dijelom masmedijske promocije potrošnje. Ravnodušnost i potištenost u danoj situaciji ovu bijedu samo pospješuju. Geneza toga unazađivanja dopire do onoga što je subjektivno bilo fundirano u svijesti uopće, a što je u međuvremenu zanemareno oslobođenim izobiljem pred očima želje. Ostajanje na tom, u pravilu, infantilnom stupnju dakako da slabi moć misli, pa i misli o slobodi. Bez obzira što ono užasno danas nosi klaunovsko odijelo, izostanak slobode nije tek manji dio tog uveseljavajućeg užasa.

Iskustvo koje je ideju slobode učinilo vječnom svoj pozitivni moment zasniva genuinim pitanjem u kakvom su omjeru individualna sloboda i ona koja se juridički na papiru navodno jamči. Isto to iskustvo pokazuje da se u pojmovima slobode uglavnom ne nalazi ono na što se može bitno pristaje nego ono za što se itekako treba izboriti. Da bismo takvoj slobodi ušli u trag prethodno se mora vratiti ozbiljnost zadaći dovođenja u nezavidan položaj svega onoga što udara na moć postojanja, bilo da tu moć manipulativno prisvaja, bilo da je razaranjem poriče. Navlastitost ovog iskustva povezana je s mogućnostima njegovog estetskog sadržaja koji u djelima slobode, s onu stranu proizvoljnosti, nalaze svoje čvrsto uporište imuno na sve oblike totalnog pojmovnog ovladavanja. U konačnici, izvanredna dobit je u tome da se stvarnost, naročito ona kojom se upravlja ideološkom matricom, otvorenim drugačijim pogledom učini proničnom.

Zaključno

Je li takvo iskustvo slobode odista kvadratura kruga? Problem bi najprije mogao biti u tome što muka razumijevanja ne nastaje samo tim pothvatom nego još više iz onoga što se iz njegova rezultata nameće kao samorazumljivo. U

9

Usp. više o tome, Michel Foucault, *Hrabrost istine*, prev. Zlatko Würzberg, Sandorf – Mizantrop, Zagreb 2015., str. 142–143.

10

Ibid., str. 166.

11

Za ravnodušnost spram slobode, njezinog pojma i same stvari, o kojoj je ovdje riječ, Adorno

će reći da »nastaje zbog integracije društva koja se subjektima nameće kao neizbježna. Njihov interes da budu zbrinuti paralizirao je njihov interes za slobodu koje se boje kao nezaštićenosti«. – Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt na Majni 1966., str. 213.

tome se možda krije odgovor na pitanje zašto je ideja slobode jedna od kasnih i posljednjih velikih metafizičkih ideja. Samo potkrjepe radi, to što se sloboda povijesno-filozofski poistovjećivala s kršćanski shvaćenom slobodom volje pokazatelj je koliko je u međuvremenu učinjeno da u njenom poimanju posve zastrane mogućnosti koje, iskazane njegovim namjerama i potrebama, pripadaju čovjekovim iskonskim životnim kretanjima. Svijest o granicama vlastite slobode, međutim, ne počiva toliko na činjenici biološke prolaznosti i propadanja. Budući da nema neposredno iznuđene samosvijesti slobode, granica o kojoj se radi možda će se najjasnije ocrtati mijenama vremena koje spontanost izmještaju iz prirodnih kauzaliteta.

Sloboda je, reći će Nietzsche, ono što jedino ja mogu.¹² Kada se pritom uspije ostvariti sklad između 'ja mogu' i 'ja hoću', njen pouzdan pokazatelj iskazat će se kao svjesno odricanje od svega što nam istinski ne pripada. Prizivajući Montesquieua, mogli bismo reći da se upravo u razlikovanju slobode kao stanja duha i slobode koju nalazimo u djelovanju krije ta moć nutrine (odnosno samokontrole) da se čini to što bi se u skladu sa samim sobom trebalo htjeti. Ako na ičemu onda bi baš na tome vrijedilo graditi neusiljeno vedar pogled kao obećanje bolje budućnosti. Vezanost za početak tada više ne bi bilo tek pitanje predodređenosti, već pripadnosti biti ljudskog postojanja izraženoj u pojavi slobode. Stoga nije naodmet držati se primisli da naša sposobnost započinjanja tek na rubovima smisla čudotvorno pokreće putovanje u iskon slobode. Čudotvornost koja se onkraj neprirodnosti opire svakoj predvidljivosti. Bez nje nam prijeti brisanje razlike između istine i laži nakon kojega čisto i nepatvoreno ostaje jedino barbarstvo.

Boško Pešić

Aesthetics of Freedom

Abstract

After Kant the meaning of freedom is considered not so much as inner experience, but rather as a requisite to understand the world. In this regard an act of freedom is not one among many human acts, but their precondition and cause. In its highest reaches freedom thus provides existence with a final possibility in which it presents itself as an aesthetic monolith. Aesthetics of freedom considers its sublimity, one that confronts the misery of suffering its deprivation. The syncope of freedom consists in itself its aesthetic feasibility as a lunge equal to reaching, but not discovering freedom, the same freedom many have viewed differently in numerous moments of aspiration through the ages, but have never discovered it in the entirety of its sublimity due to evading responsibility for it. This presentation attempts to contribute to understanding whether the philosophical concept of freedom is in fact comparable to a square circle (Arendt).

Keywords

freedom, aesthetics of resistance, aesthetic monolith, aesthetics of existence

12

Usp. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, sv. 6, Deutscher Taschenbuch Verlag – De Gruyter, Berlin – New York 1999., str. 282.