

Važnost knjige *Ubrzanje* proizlazi iz njezine jedva prekoračive tematske širine. Riječ je o fenomenu ubrzanja – činjenici da se živi pod do krajnosti napregnutim pritiskom zahtjeva za maksimalnom učinkovitošću u koliko je moguće kraćem, dapače neprekidno se skraćujućem vremenu. Riječima autora, nastoji se oko “sve već[eg] rast[a] sveopćeg dinamiziranja i intenziviranja, drugim riječima stalno rastuće[e] tendencij[e] prema eskalaciji, napetosti, napregnutosti i prenapregnutosti, kojom je u svojoj biti određen moderni i današnji, ali [...] u načelu već odavno i sav novovjekovni svijet.” (17)

U središtu razmatranja stoji dakle ubrzanje kao pojava koja odredbeno zadire u sve pore suvremenog, poglavito tzv. “zapadnog” društva, i to tako da više ili manje reflektirano na način nekog tjeskobnog pritiska najunutrašnjije, psihologijski i egzistencijalno, pogađa svakoga ponaosob – kako to ponajprije, gotovo banalno, izlazi na vidjelo u osjećaju da se čak i bez jasnog uzroka živi “pod stresom”. Tom svojom tematskom tendencijom djelo se ne upućuje tek i samo tzv. akademskom i kulturnom čitateljstvu. Ono smjera nad njega, upravo k najširem mogućem čitateljstvu – upućeno je, takoreći, svakome.

No, s obzirom na to da se ubrzanje – i to baš utoliko što pogađajući svakoga ponaosob pogađa i sve zajedno – nužno mora uzeti kao “odlučujući fenomen modernog društva” (28), teško se oteći očekivanju da knjizi po naravi stvari ima pripadati i svojevršno ograničenje, naime na teoretičare koji pripadaju onim strukama koje se ponajprije i bave zajednicom, tj. na sociologe, ekonomiste i politologe. I zaista, putevi koji se u knjizi misaono prosljeđuju pripadaju upravo spletu tih triju struka, ponajviše pritom ekonomiji, koja u cjelini knjige masivno dospjeva u prvi plan.

Pa ipak, sva promišljanja u knjizi iz temelja su, od prve do posljednje stranice, nošena sve očitije i čvršće utemeljivanim, višekratno naglašavanim uvjerenjem da se fenomenu ubrzanja ne može primjereno pristupiti u okviru u kojemu se to uobičajeno čini – sociologijskom i polit-ekonomijskom –, i to stoga što se u tom okviru, naoko paradoksalno, dotični fenomen ne može ni približno zahvatiti u svom korijenu i punoj zbilji, naime kao ono što dubinski određuje egzistenciju suvremenog čovjeka.

Utoliko Damir Barbarić istrajava na tomu da je ubrzanje moguće istinski, kao bit ljudske današnjice, sagledati i pojmiti samo filozofijski, a to znači u njegovoj metafizičkoj biti. Otuda su promišljanja u knjizi nepopustljivo vođena nastojanjem da se u kritičkom dijalogu s relevantnim zastupnicima tradicije polit-ekonomijskog mišljenja (Hobbes, Smith, Locke, Müller, Mill etc.) fenomen ubrzanja odredi pod prvenstvenim vidom filozofijskog promišljanja, naime

onog oslonjenog na Leibniza, Kanta, Aristotela i Hegela, pozadinski međutim i prešutno na Pindara, Solona i Platona.

Temeljni horizont filozofije kao jedino primjerenog promišljanja ubrzanja upečatljivo se zacrtava u prvom poglavlju, i to u jednom možda neočekivanom kontekstu. Barbarić naime polazi od toga da se kao društveni i egzistencijalni fenomen ubrzanje ne može pojmiti u okviru matematički utemeljene teorije gibanja, tzv. kinematike kao dijela mehanike. Mehanicističko poimanje, u kojemu se ubrzanje predstavlja “kao pravocrtno kretanje kojim neko pokrenuto tijelo istu od njega udaljenu točku dostiže u uvijek sve kraćem vremenu” (7), počiva naime na pretpostavci da je riječ o kretanju koje je pokrenuto izvana. Tom poimanju utoliko međutim izmiče bit kretanja koje pripada zbiljskom, prirodnom životu, naime “živa sila” (28), koja, tako reći iznutra, tjera i goni prirodna bića u njihovoj neprekidnoj mijeni.

Ono ključno u iskoraku u filozofijsko promišljanje biti ubrzanja ogleda se tako u napuštanju matematičke apstrakcije proračunljivog prostornog kretanja u ime njegova dinamičkog poimanja kao supstancijalnog poriva na djelovanje koji izvire iz sama sebe. U tom smislu, prvenstveno u osloncu na Leibniza i Kanta, metafizička bit ubrzanja sagledava se u pojmu sile kao “intenzivne”, “infinitesimalne”, veličine, i pritom se bit ubrzanja poima kao sasvim navlastita vrsta kretanja, naime kao kretanje koje samo sebe neprestano, i upravo utoliko beskonačno, nadmašuje (10).

Time se dopijeva do filozofijsko-metafizičkog okvira koji ostaje mjerodavan za sva razmatranja u knjizi: bit ubrzanja razumije se u vidu sile koja potencira samu sebe i čije jednostavno jedinstvo, kao jedinstvo samokretanja, očituje neraskidivi “sklop kretanja, vremena i beskonačnosti”. Da se više ne radi o mehanicističkoj apstrakciji, jasno je iz dvojega.

Kao prvo je riječ o tomu da metafizički pojam ubrzanja svoju punu i istinsku zbilju ima kao živo zbivanje prirodnog tijela koje nije prouzročeno izvana. Kantovim riječima: Prirodno tijelo “u sebi ima sposobnost da onu silu koju je u njemu izvana pobudio uzrok njegova kretanja dalje u sebi samo od sebe uvećava, tako da u njemu može biti stupnjeva sile koji nisu proizašli iz vanjskog uzroka kretanja te mogu biti i veći od njih te se zbog toga ne mogu mjeriti istom mjerom kojom se mjeri kartezijanska sila” (13).

Kao drugo, odmak od mehanicističke redukcije ogleda se za Barbarića, čak ponajprije, u tomu da se dotična “živa sila” dade dohvatiti jednako tako malo matematičkim proračunavanjem i mjerenjem kao i empirijskim promatranjem i eksperimentiranjem. Jedini primjeren pristup za njega je nedvosmisleno samo onaj čiste metafizike: “Ako uopće ima nekog načina približiti joj se i barem donekle jasno odrediti njezinu bit, onda možda jedino na putu čistog mišljenja odmaknutog i odvojenog od svakog osjetilnog opažanja i zrenja, a i tada ponajviše tek na negativnom putu odricanja svih inače poznatih odredbi” (10),

pri čemu se u prvom redu misli na sve ono što se, poput matematički opisive protežnosti i vremenitosti, dade izraziti u izračunljivim veličinama.

Cjelina promišljanja u knjizi tako počiva na pokušaju da se ubrzanje pojmi kako, premda je riječ o kretanju, s onu stranu matematičko-mehanicističke apstrakcije, tako i, premda je riječ o osnovnoj “značajci današnjice” (16), s onu stranu polit-ekonomijskih, antropoloških, socioloških, kulturoloških i inih teorija društva. I jedno i drugo pokazuje se ovdje oblikom jedne i iste znanstvene apstrakcije, kojoj duhovno-duševna narav supstancijalne sile života ostaje trajno nedohvatljiva, premda, kako Barbarić postupno čini sve očitijim, to znanstveno apstrahiranje ni samo nije drugo do upravo najčišća, utoliko i najrazornija, manifestacija te sile same.

Uporišta za tu tvrdnju raščišćavaju se u nizu od trinaest nenaslovljenih poglavlja, od kojih svako relativno zasebno kruži oko glavne teme. Zanimljivo je pritom da ta glavna tema, fenomen ubrzanja, biva u drugom poglavlju, koje treba držati *zapravo* uvodnim, pregnantno ocrtana u osloncu na jedan umjetnički pravac, i to onaj u kojemu ubrzanje uistinu i povijesno dopijeva do prepoznavanja sama sebe kao temeljnog društvenog fenomena. Riječ je o futurizmu, koji, kako Barbarić izlaže vodeći se riječima njegova prvaka Marinettija, proizlazi iz “osnovnog uvjerenja da je opće načelo života upravo i samo kretanje” (18) te da je bit kretanja u “moći” da se u “dramatičnoj i krajnje nervoznoj” “uzbibanosti” (20) “sve više i više uvećava i beskonačno raste” (23).

Za daljnja izvođenja u knjizi bitno je da fenomen ubrzanja Barbarić izričito vezuje uz poziciju čovjeka u tzv. Novom vijeku:

Posve drukčije nego u antici i srednjem vijeku, u razdoblju koje kanimo propitati čovjek sebe više ne razumije kao živo biće upućeno spram nekog jasno određenog životnog cilja. Umjesto toga shvaća sebe kao životinju opskrbljenu mnogostrukim urođenim sposobnostima, sklonostima, potrebama i željama. Od nadolaska novog vijeka čovjeku koji sebe počinje tako shvaćati i određivati otvara se širok, naizgled beskonačan obzor vremena i prostora, koji će mu se međutim ubrzo, neočekivano i protivno početnim očekivanjima i nadanjima pokazati kao zapravo uzak i tjesan te će ga sve više osjećati kao teret, prepreku i ograničenje. Početno uvjerenje da će mu ubrzanje vremena, što znači mogućnost da sve brže izlazi na kraj s dnevnim zadaćama i poslovima, ostavljati sve više vremena za njega samog i vlastiti slobodan, ničim ograničavan razvitak ispostavila se na njegovo iznenađenje kao zabluda i pogrešna procjena. Ubrzanje vremena neočekivano je sa sobom donijelo nerazmjerno povećanje opsega onoga što u raspoloživom vremenu još treba obaviti, s naoko paradoksalnim konačnim ishodom da kraće vrijeme zapravo rezultira manjkom vremena, da njegovo ubrzanje vodi njegovu sve većem nedostatku i takozvanom vremenskom tjesnacu.

Tako se moderno društvo ubrzo moralo suočiti s činjenicom da pati od kronične gladi za vremenom, koja je naročito u zapadnom dijelu svijeta, koji se smatra naprednim i bogatim, vrijeme učinila dobrom kojim se najviše oskudijeva. Odsječak vremena koji se doživljava kao sadašnji postaje sve kraći i prolazi sve brže. (25–26)

Ovdje naravno nije moguće ni približno izložiti misaone korake u kojima ovako opisani fenomen ubrzanja biva promišljen i izložen. Za zadržati se je stoga samo na onomu što se čini bitno.

Kao fenomen, ono što se pojavljuje, ubrzanje do svojega punog očitovanja dospijeva u vidokrugu političke ekonomije. No u tom vidokrugu metafizička bit ubrzanja može se pojmiti samo na tragu onog razumijevanja političke ekonomije koje je uzima filozofijski, a to znači u njezinoj bitnoj kompleksnosti. Ta kompleksnost proizlazi iz temeljne uvjetovanosti ljudskog opstanka i kao takva uobičajeno izmiče uhodanom samorazumijevanju ekonomije. U ishodištu promišljanja političke ekonomije kao navlastitog mjesta i oblika ubrzanja stoji tako ovdje teza “da politička ekonomija ima isto metafizičko podrijetlo kao i novovjekovna mehanička i dinamička filozofija prirode i prirodna znanost, pri čemu kao glavni momenti tog u sebi trostrukog ishodišta mogu vrijediti Galilejevo novo naučavanje o kretanju, Leibnizov nauk o supstanciji kao živoj sili, te Hobbesova ključna postavka bezgranične i nezasične požude kao čovjekove prave biti” (31).

Za naglasiti je nekoliko elemenata koji stoje u osnovi dotične teze. Kao neposredna forma ubrzanja politička ekonomija počiva na tipičnom novovjekovnom razumijevanju čovjeka, koje je izvorno i mjerodavno formulirano u Hobbesa. Riječ je o svojevrsnoj „radikalno naturalističkoj antropologiji“ (34), koja čovjeka, za razliku od antičkog mišljenja, ne uzima više kao političko biće – biće zajednice –, nego kao na sama sebe postavljenu prirodnu jedinku, koja, budući da je u svojoj pojedinačnosti nedostatna za preživljavanje, nije zapravo ništa drugo do beskonačni i neograničeni poriv tj. požuda za golim opstankom (43).

Iz takva određenja ljudskog života kao neprestanog, bitnom oskudicom gonjenog uklanja i iščeznuću, razvidno je da je život tu pojmljen kao kretanje, i to kao stalno napredujuće kretanje: “To stalno napredovanje kretanja, njegovo bezgranično pravocrtno produživanje, a ne više vlastito mjesto mirovanja i zadržavanja, novi je najviši cilj novovjekovno shvaćenog i određenog života, koji odsad nadalje sebe zna i hoće prvenstveno kao žudnju za tim da se održi što duže, po mogućnosti vječno, i da to održavanje sama sebe uživa kao svoju najveću moć i sreću” (45).

Nasuprot tendenciji ekonomije da na tragu pozitivnih prirodnih znanosti sebe odredi i uspostavi kao egzaktnu znanost, ovdje se tako istrajava na tomu da je njezin korijen psihologijski i antropologijski, naime da leži u neiskorjenjivoj potrebitosti čovjeka kao smrtnika: “U ekonomiji je riječ prvenstveno ili čak isključivo o onome što je za život najnužnije te utoliko barem naizgled i najvažnije, naime o elementarnoj potrebi da se živi i naprosto postoji, kao i o načinima i sredstvima zadovoljavanja te iskonske potrebe. Ili drugim riječima, u njoj se radi o žudnji za životom i o smrtnoj borbi sa stalno prijetećom propašću i

iščežućem” (29). Točnije, dakle, rečeno, korijen ekonomije je u iskonskoj prepasti čovjeka pred vlastitom konačnošću – jer upravo je taj *horror vacui* to što – posve u skladu opisanim metafizičkim pojmom sile kao “intenzivne” veličine – ljudski život oblikuje kao formu beskonačnog zadovoljenja beskonačno rastućih potreba, pri čemu je prvenstveno, ako ne i jedino, riječ o po tendenciji bezgraničnom gomilanju materijalnih dobara – tendenciji koja je uostalom već od Grka poznata pod imenom *pleoneksia*.

To “gotovo djetinje egoističko i hedonističko” (47), Hobbesovo, razumijevanje ljudskog života kao sile koja samu sebe otima smrti osiguravajući se neprestanim materijalnim rastom ostaje za Barbarića *mutadis mutandis* neprijepornom osnovom sveg novovjekovnog polit-ekonomijskog mišljenja – Rousseauovog, Smithovog, Benthamovog, kao i Millovog (46–47) –, da bi do svojevrnog, negativno uzetog, spekulativnog vrhunca dospjelo u Hegelovim analizama građanskog društva kao forme beskonačnog umnogostručenja individualnih ljudskih potreba i načina njihova zadovoljenja (76 i d.).

Važno je naglasiti da je ta nezasićna žudnja čovjeka da se u smrtnom strahu pred neumitnom propašću održava pod svaku cijenu u bitnom određena i omogućena time da sve potencije ljudskoga bića stavlja u vlastitu službu. U navlastitom smislu odnosi se to upravo na najjaču sposobnost čovjeka, naime razum, koji time – mjerodavno za sav tzv. Novi vijek – jednako kao i sva na njemu zasnovana politika bivaju uzeti kao instrumenti osiguranja života u proračunavanju vlastita napredujućeg rasta. Bitan uvid knjige očituje se odatle u tomu da ekonomija čak ni u svojim najsofisticiranijim manifestacijama – kako u tzv. “realnom sektoru” tako i kao naoko egzaktna znanost – ne prevladava svoje počelo u smrtnom strahu pojedinca pred vlastitim iščežućem te da stoga nikada i ne gubi, nego dapače samo razvija i ojačava svoj na tom počelu utemeljeni primitivni pleoneksični karakter.

Moguće je ustvrditi da se u dotičnom oznanstvenjenju i matematificiranju otkriva puna metafizička bit ubrzanja. Jer ta bit ne iscrpljuje se tek u, istina, točnoj, ali ipak još uvijek izvanjskoj predodžbi sve snažnijeg samoosiguranja života napredujućom znanstvenom racionalizacijom materijalnog rasta. Puna zbilja ubrzanja, kako ona dopijeva na vidjelo u globalno uspostavljenoj prevlasti političke ekonomije, jest u tomu da se ekonomija pokazuje kao sistematično nastojanje čovjeka da koliko je moguće prevlada i najposlije u potpunosti ukine vezanost uz vlastiti neuklonjivo smrtni, ali upravo stoga jedini prirodni i zbiljski život.

Kako se početno pokazuje na pozadini promišljanja i prosljeđivanja temeljnih teza Adama Müllera, svoju istinsku, samodinamizirajuću formu ubrzanje doseže u kretanju novca, kretanju koje se, u posvemašnjoj apstrakciji, tj. u odijeljenosti od svih prirodnih stvari i njihove naturalne razmjenjivosti, osamostaljuje kao sila koja u vlastitu, u sebi zatvorenu kretanju, samu sebe goni,

rađa i umnaža, oploduje, rekli bismo. U tom smislu razmatranja u knjizi kulminiraju u bogatim, instruktivnim i široko razlaganim uvidima u bit novca.

Kao krajnje apstraktni vid zamjenjivosti svega sa svime novac se pokazuje kao onaj instrument društvenog opstanka čovjeka u kojemu je on ponajviše udaljen od cikličkog kretanja života i njemu pripadajuće konačnosti. Dotična krajnja udaljenost, kao navlastita oposebljenost novca u vlastitu kretanju kao beskonačnu samo-ubrzanju, očituje se u posebnosti sveze novca i vremena: polazeći od po sebi nezasićne žudnje za beskonačnim trajanjem, bit novca Barbarić prepoznaje u odlaganju sadašnjeg zadovoljenja žudnje u budućnost, koja je međutim kao budućnost uvijek već ukinuta jer svako njeno osadašnjenje, kao zadovoljenje potrebe, ima biti uvijek iznova ukinuto za volju budućeg. Krajnji vidovi dotičnog, od svake zbilje i svakog vremena odijeljenog oposebljenja novca jesu oni u kojima se on očituje kao samo sebe oplodujuće i stoga samo iz sebe rastuće i sama sebe ubrzavajuće, bez daha ostajuće kretanje kapitala u vidu lihvarjenja, kamata, kredita, dionica i ostalih bankarsko-burzovnih "proizvoda".

Zaključno je moguće ustvrditi sljedeće. S jedne strane nemoguće je prečuti razignirajući ton kojim završavaju promišljanja u knjizi:

Ostaje se bespomoćno prikovan uz razarajuće vrijeme koje se beskonačno ubrzava. Takvo vrijeme čovjeku se naizmjenice pokazuje čas kao naprosto beskrajno i zato hladno, tuđe i prazno, a čas opet, ili čak ujedno s tim, kao takvo koje vrije i plamti u neposrednom doživljaju zgusnutog trenutka intenzivnog življenja. Prvo izaziva duboku, ubitačnu dosadu. Drugo pak budi opominjuće sjećanje na to da će svaki trenutak proći brzo poput bljeska, tako da razboritost i oprez nalažu držati se radije od njega podalje nego mu se u neopreznom zaboravu sama sebe bez zadržke prepustiti. Dosada, strah i apstraktni užitek, koji su pred licem beskonačnog vremena najprisnije srasli u nezasićnu žudnju za bezgraničnim, beskrajnim i sve ubranijim rastom, ne dopuštaju nam iskusiti istinsku dokolicu i u njoj se možda preporoditi. Siloviti proces ide dalje, nezadrživo i sve brže. (172)

No, s druge strane, mogućnost okreta od bezmjerja k mjeri čovjeku je zapravo bliža nego što mu se, smlavljenu univerzalnom masivnošću ubrzanja, čini. Taj "spasonosni" okret leži u mogućnosti "usredištenja života u istinskoj duhovnosti" (102). Nije pritom riječ o tomu da se jedna apstrakcija, ona prirodne zbilje u novcu, zamijeni drugom, onom intelekta u, recimo, nekoj nadsvjetovnoj, apsolutnoj svijesti. Duhovnost, koja se ovdje hoće, posve je ovostrana. Kao navlastito mjesto čovjeka – tako Barbarić na Heideggerovu i Jüngerovu, ili još izvornije: Homerovu, Pindarovu i Nietzscheovu, tragu – ona je mjesto najneposrednije blizine života samomu sebi – mjesto, u kojemu život sebe prihvaća, opravdava i potvrđuje u svojoj neiskorjenjivoj konačnosti:

[D]uh i duhovan život ne pripadaju nekoj sferi čiste i apstraktne intelektualnosti, navodno uzvišenoj nad sve puko tvarno i osjetilno, nego su upravo u njoj smješteni i tako reći ukorijenjeni. Duhovno biti znači biti posred stvari kao njihov najbliži susjed, a ne

prvenstveno kao vlasnik koji bez prekida žudi za tim da ih posjeduje, rabi i troši, a pogotovo ne za tim da ih zamjenjuje, razmjenjuje i tako lišava njihove vlastitosti i dostojanstva. Duhovan odnos čovjeka spram stvari onaj je u kojem ih prvenstveno čuva i njeguje te im čak i upotrebom i trošenjem odaje poštovanje potvrđujući i njih i sebe u zajedničkom usudu prirodne prolaznosti kojim su jednako zahvaćeni i nošeni [...]. (163–164)<sup>1</sup>

PETAR ŠEGEDIN

Institut za filozofiju, Zagreb

psegedin@ifzg.hr

doi: <https://doi.org/10.26362/20260115>

---

<sup>1</sup> Ovaj rad izrađen je u sklopu projekta *Pojam mogućnosti u filozofiji Martina Heideggera i širem povijesnom nasljeđu europskoga filozofiranja* (MogMarH) na Institutu za filozofiju, praćen od strane Ministarstva znanosti, obrazovanja i mladih Republike Hrvatske te financiran sredstvima iz Nacionalnog plana oporavka i otpornosti 2021.–2026. – NextGenerationEU.