Filozofski savjetnik

ČASOPIS ZA FILOZOFSKU PRAKSU · HRVATSKO UDRUŽENJE ZA FILOZOFSKU PRAKSU

SVEZAK Vol. I BROJ Br. 2 GODINA 2026 NAKLADNIK HUFP, Zagreb

FILOZOFIJA · FILOZOFIJA POVIJESTI · IZVORNI ZNANSTVENI ČLANAK

# Kriza identiteta kao kriza duha:

*filozofija povijesti kao orijentir u razdoblju dezorijentacije*

**Ivan Smiljanić** · *Državni arhiv u Zagrebu, Zagreb*

Primljeno: 20. 6. 2026 · Prihvaćeno: 16. 7. 2026

**SAŽETAK**

Polazišna je teza ovoga rada da se kriza identiteta može razumjeti kao kriza duha, odnosno kao gubitak smislenoga odnosa prema samomu sebi, povijesti, kulturi, zajednici i njezinoj budućnosti. Sociologijski, politički, psihologijski i kulturni pristupi mogu precizno opisati pojedine oblike suvremene dezorijentacije kao njene simptome, ali istovremeno nipošto ne mogu iscrpiti njenu duhovno-povijesnu dimenziju. Identitet se ovdje razumijeva kao povijesno oblikovan vid samospoznaje, dok se duh tumači kao ono po čemu čovjek nadilazi neposrednost danoga života te vlastitu egzistenciju oblikuje mišljenjem, kulturom, moralom, pamćenjem i odgovornošću. U tom se obzorju modernost razmatra kao razdoblje u kojemu odnos između pojavnosti i metafizičkoga temelja, slobode i odgovornosti te kulture i duhovne dezorijentacije postaje sve neprozirniji. Rad pokazuje da je kriza kulture ujedno kriza duha jer kultura, kao jedan od temeljnih povijesnih izraza duha, gubi vlastitu oblikovnu snagu kada prestaje oblikovati čovjeka kao moralni i povijesni subjekt. Filozofija povijesti prikazuje se utoliko kao mogući orijentir u razdoblju dezorijentacije, ali ne kao zatvoreni spekulativni sustav u samom sebi, nego kao dinamični misaoni napor povezivanja prošlosti, sadašnjosti i budućnosti u smislen i koherentan praktički odnos. Posebna se pozornost posvećuje nacionalnom identitetu, kulturnoj memoriji i državotvornoj odgovornosti, osobito imajući u vidu hrvatsko povijesno iskustvo. Zaključno se ističu samovladanje i odgovornost kao osobni uvjeti istinske duhovne orijentacije. Rad se zaključuje mišlju da prevladavanje krize identiteta pretpostavlja obnovu mišljenja, pamćenja, prosuđivanja i odgovornoga djelovanja u povijesti.

**KLJUČNE RIJEČI:** kriza identiteta, duh, filozofija povijesti, kulturna memorija, duhovna orijentacija

## I. *Uvod*

Pitanje identiteta u suvremenosti često se pojavljuje u sociologijskim, političkim, kulturnim i psihologijskim raspravama, osobito ondje gdje se tematiziraju promjene oblika pripadnosti, slabljenje stabilnih vrijednosnih uporišta, fragmentacija kulture i rastakanje povijesnoga pamćenja. Ipak, u okviru ovoga rada polazi se od pretpostavke da takvi pristupi ne iscrpljuju u potpunosti pitanje njezina duhovno-povijesnog temelja. Naime, kriza identiteta ne očituje se samo kao poremećaj u samorazumijevanju pojedinca ili zajednice nego upravo dublje i stoga bitstveno kao kriza duha, odnosno kao gubitak sposobnosti da se vlastita povijesna egzistencija razumije u kategorijalnom odnosu prema istini, smislu, vrijednosti, odgovornosti i budućnosti.[1] Tvrdnja da je kriza identiteta u svojoj dubini zapravo kriza duha ovdje se ne uzima kao unaprijed dokazana postavka, nego kao problemska teza koja se obrazlaže razmatranjem odnosa identiteta, povijesne samospoznaje, kulture, slobode, pamćenja i odgovornoga djelovanja u povijesti na dobrobit vlastite zajednice.

Takvo polazište ne znači da se pojam duha želi upotrijebiti u neodređenom ili tek retorički pojačanom značenju. Naprotiv, duh se ovdje pojmovno razumijeva kao ono po čemu čovjek nadilazi puku neposrednost života, biološku danost, socijalnu uvjetovanost i psihološku promjenjivost vlastitih psihičkih stanja. U hegelovskom obzorju, duh se strože određuje prema slobodi kao svojoj pripadnoj biti, a njegovi se oblici razvijaju kroz subjektivni, objektivni i apsolutni duh.[2] Shvati li se identitet kao oblik svijesti o sebi, njegova se kriza najprije pokazuje kao poremećaj samosvijesti. Budući da ta svijest nije puka psihološka činjenica, nego povijesno posredovan i duhovno oblikovan odnos čovjeka prema sebi, kriza identiteta zadobiva značenje krize duha.

U tom smislu, pitanje identiteta nije moguće svesti na puko pitanje pripadnosti. Čovjek i zajednica ne znaju tko su samo zato što mogu nabrojiti vlastita obilježja, ustanoviti svoje podrijetlo ili se pozvati na naslijeđene političke, kulturne i ine simbole. Identitet pretpostavlja smisleni odnos prema prošlosti, sposobnost odgovornoga djelovanja u sadašnjosti i otvorenost prema budućnosti kao istinski duhovnom zadatku. Kada prošlost postane mrtvim teretom ili proizvoljno mitologiziranom paslikom objektivne zbilje, a sadašnjost bude prepuštena pukoj aktualnosti, dok se budućnost pomalja

[1] Usp. Stjepan Zimmermann, *Kriza kulture: kulturnofilozofijske studije iz suvremene socijalne filozofije* (Zagreb: Ex libris, 2012), str. 255. Zimmermann europsku krizu tumači ponajprije kao krizu kulture, pri čemu izlaz iz krize veže uz obnovu duhovnih vrijednosti. U tom je smislu njegovo shvaćanje važno i za šire razumijevanje krize identiteta kao krize duha.
[2] Usp. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, u: *Gesammelte Werke*, sv. 20, ur. Wolfgang Bonsiepen i Hans-Christian Lucas (Hamburg: Meiner Verlag, 1992), §§ 382, 386; Igor Mikecin, „Filozofija kao znanost slobode“, *Filozofska istraživanja* 41, br. 1 (2021), str. 35, 38–39, https://doi.org/10.21464/fi41103. Hegelova je temeljna postavka da se u filozofiji kao znanstvenoj filozofiji otkriva kako je sloboda bit duha, pri čemu se oslobođenje duha razvija kroz subjektivni, objektivni i apsolutni vid duha.

tek kao nejasna i utoliko dvojbena projekcija tehničkoga, ekonomskoga ili političkoga napretka, nastupa upravo stanje dezorijentacije. Takva dezorijentacija nije samo posljedica nedostatka pouzdanih informacija nego, znatno dublje, posljedica gubitka ispravnoga hijerarhijskoga poretka vrijednosti, pri čemu se hijerarhija ne razumijeva društveno ili politički, nego duhovno, dakle kao sposobnost razlikovanja bitnoga od sporednoga, trajnoga od prolaznoga i odgovornoga od proizvoljnoga.

Upravo se tu otvara prostor filozofiji povijesti.[3] Filozofija povijesti ovdje ima orijentacijsku ulogu zato što može povezati tri metafizičko-temporalne razine koje se u suvremenoj krizi identiteta često doživljava razdvojenima: prošlo povijesno nasljeđe, sadašnju voljnu odluku i buduću moralnu odgovornost. Ona ne zamjenjuje sociologijsko, psihologijsko, politologijsko ili historiografsko istraživanje identiteta, nego tek pita kako se čovjek i zajednica u vremenu razumiju kao nositelji slobode, pamćenja i odgovornoga djelovanja. Ona se u ovom radu ne razumijeva kao zatvoreni dogmatski sustav koji bi povijesnomu zbivanju unaprijed nametao konačnu logičko-pojmovnu shemu niti pak kao spekulativno traženje nužnoga smisla u baš svakom povijesnom događaju. Filozofija povijesti shvaća se ovdje skromnije, ali možda utoliko i primjerenije suvremenom iskustvu krize, naime kao misaoni napor orijentacije u vremenu naprosto. Ona nastoji razumjeti odnos prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, istražiti način na koji se ideje uopće ozbiljuju u povijesnoj zbilji, promatrati čovjeka kao biće koje vlastitu samospoznaju ne može odvojiti od zasebnoga i konkretnoga povijesnog iskustva, te propitivati mogućnost da se unutar povijesti, unatoč njezinim lomovima, nasilju, nepravdama i prividima, ipak pronađe prostor smislenoga i odgovornoga djelovanja.

Kriza identiteta kao kriza duha, stoga, ne traži samo dijagnozu nego i orijentir kao svojevrsnu preskripciju lijeka, iako filozofiju povijesti nipošto ne treba shvatiti kao panaceju. Suvremeni čovjek, osobito čovjek europske i hrvatske kulturne baštine, ne nalazi se tek pred problemom izbora između različitih društvenih identiteta (čak i pod uvjetom da sloboda volje reducirana na slobodu između nametnutih alternativa nije karikatura istinske slobode), nego pred temeljnijim pitanjem povijesne samospoznaje.[4] Analiza se, pritom, svjesno smješta u europski i hrvatski kulturno-povijesni obzor, no

[3] Usp. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Initia philosophiae universae: Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, ur. Horst Fuhrmans (Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag, 1969), str. 31–38, 50–57. Schelling filozofiju ne razumije kao puko posjedovanje ili gomilanje gotovih spoznaja, nego kao slobodan čin duha i kretanje u kojemu se apsolutni subjekt vraća znanju o samome sebi, dok čovjekova svijest u tom procesu dospijeva do samospoznaje. Filozofiju povijesti također se ne da svesti na opisivanje prošlosti, nego zadobiva orijentacijsku i praktičku ulogu vraćanja čovjekove svijesti cjelini njezina vremenskog i duhovnog položaja.

[4] Usp. Christopher Dawson, *Razumijevanje Europe*, prev. Mijo Pavić (Split: Verbum, 2002), str. 23, 213. Dawson europsko jedinstvo ne izvodi ponajprije iz političkoga ili gospodarskoga povezivanja, nego iz zajedničke duhovne i kulturne tradicije europskih naroda. Kršćanstvo, pritom, ne razumije samo kao religijski svjetonazor nego i kao povijesnu, pravnu i društvenu činjenicu koja je sudjelovala u oblikovanju europske kulture i zajedničke europske samosvijesti.

ne zato što bi se kriza identiteta nužno posve iscrpljivala u tom i takvom okviru, nego zato što se upravo u njemu osobito jasno susreću pitanja kulture, povijesnoga pamćenja, nacionalne samosvijesti, državnosti i duhovne orijentacije. Ako čovjek više ne zna što uopće znači pripadati nekoj kulturi, narodu, duhovnoj tradiciji ili naslijeđenomu povijesnom slojevlju, tada ne gubi samo jedan od mogućih oblika pripadnosti nego i temeljnu sposobnost razumijevanja samoga sebe kao bića koje živi iz naslijeđa, djeluje u sadašnjosti i odgovara pred budućnošću, kako vlastitom, tako i onom budućih generacija. U tom se obzorju filozofija povijesti pokazuje kao mogući orijentir upravo zato što čovjeka vraća cjelini zbiljnosti njegova uvremenjenoga postojanja.

Ovaj rad polazi od pretpostavke da se suvremena dezorijentacija ne može primjereno razumjeti bez razmatranja odnosa identiteta, duha, kulture i povijesti. U prvom će se koraku razmotriti veza identiteta, duha i povijesne samospoznaje, pri čemu će se identitet pokušati odrediti kao povijesno oblikovana svijest o samom sebi. Potom će se modernost razmotriti kao razdoblje u kojemu se produbljuje gubitak toga izvornog temelja i u kojemu svijet sve više poprima obilježja privida. U trećem dijelu rada analizirat će se kriza kulture kao kriza duha, osobito u obzorju onih filozofijskih nastojanja koja su europsku krizu razumjela kao posljedicu potiskivanja duhovnih i ćudorednih vrijednosti u Europi. Nakon toga, razmotrit će se filozofija povijesti kao orijentir između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, e da bi se potom pitanje nacionalnoga identiteta povezalo s kulturnom memorijom i državotvornom odgovornošću. Zaključno će se naznačiti mogućnost filozofije povijesti kao duhovne orijentacije u vidu spoja samovladanja, odgovornosti i povijesne svijesti. Pritom, pojedine filozofijske pozicije i autori ne razmatraju se kao zasebni predmeti iscrpne povijesno-filozofijske rekonstrukcije, nego kao pojmovna uporišta u razvoju središnje teze o krizi identiteta kao krizi duha i mogućoj orijentacijskoj ulozi filozofije povijesti.

Time se ne želi tvrditi da filozofija povijesti može jednostavno ukloniti krizu identiteta niti da može ponuditi gotov odgovor na sve oblike suvremene dezorijentacije. Njezina je zadaća naprosto drukčija. Naime, ona može pomoći u razjašnjenju pojmova, uspostavljanju odnosa između povijesnoga iskustva i smisla, razlikovanju zbilje od privida te oblikovanju svijesti o tomu da čovjek i zajednica ne mogu živjeti u sadašnjosti samo od neposredne naslijeđene prošlosti. Ako je kriza identiteta doista kriza duha, tada ni njezino prevladavanje ne može biti samo administrativno, političko, psihologijsko ili puko tehničko. Ono mora uključivati obnovu sposobnosti mišljenja, pamćenja, prosuđivanja i odgovornoga djelovanja u povijesti, iz povijesti i kroz povijest. Drugim riječima, ako je kriza identiteta duhovnoga karaktera, tada se i odgovor na razrješenje te krize mora, u konačnici, iznaći upravo u duhu.

## II. *Pojam identiteta i povijesne samospoznaje čovjeka*

Pojam identiteta u suvremenim se raspravama razumije na različite načine: kao pitanje trajnosti osobe kroz vrijeme, oblik samorazumijevanja, odnos prema drugima, društveno priznanje ili pripadnost određenoj kulturnoj i povijesnoj zajednici. U ovom se radu identitet ne shvaća prvenstveno kao puki skup nepromjenjivih esencijalnih obilježja po kojima se pojedinac ili zajednica razlikuju od drugih, nego kao povijesno i dinamički oblikovan oblik samospoznaje.[5] Znati tko smo ne znači tek moći nabrojiti vlastita razlikovna obilježja spram Drugoga, nego razumjeti vlastito sadašnje mjesto u svijetu, vlastiti odnos prema prošlosti i vlastitu odgovornost prema budućnosti. Upravo zato identitet nije statična, jednom zauvijek zadana činjenica, nego povijesno oblikovana svijest o sebi. On se, naime, ne iscrpljuje u podrijetlu, imenu, jeziku, pripadnosti, običaju ili političkoj formi, premda sve to može biti njegov važan i često upravo nezaobilazan sadržaj. Identitet postaje duhovnom činjenicom tek ondje gdje se ti sadržaji povezuju u smisleni oblik čovjekova ili zajedničkoga samorazumijevanja, kada svijest o samom sebi (samosvijest) postaje temeljni dinamički čin slobodnoga samokonstruiranja i samokonstituiranja vlastite osobnosti. Iz toga proizlazi da se identitet ne može u punom smislu razumjeti izvan povijesti. Čovjek nije apstraktno biće koje se najprije određuje neovisno o vremenu, pa tek naknadno ulazi u povijesne okolnosti. On je upravo od početka biće povijesnoga svijeta, biće koje se rađa u već zatečenom jeziku, oblikovanoj kulturi, naslijeđenim pojmovima, simbolima, očekivanjima i obvezama. Njegova samospoznaja ne može, stoga, biti tek čisto unutarnji čin posve odvojen od svijeta, nego uvijek uključuje suočavanje s onim što mu prethodi i što ga nadilazi. Čovjek spoznaje sebe i po onomu što nije sam stvorio, ali što svakako mora razumjeti ako želi djelovati kao slobodno i odgovorno biće.

Tu se pokazuje i zašto je pojam duha nezaobilazan za razmatranje identiteta. Duh se u ovom radu razumijeva kao sposobnost čovjeka da se vlastitim mišljenjem i slobodom odnosi prema samomu sebi, drugima i svijetu u kojem se nalazi te da tu sposobnost slobodno objektivira u kulturi, moralu, pravu, institucijama i povijesnom djelovanju. On zato nije puka subjektivna unutarnjost niti neodređeni naziv za emocionalnu ili psihološku dubinu čovjeka, nego oblik samoodnosa, odnosa i djelovanja kojim čovjek nadilazi neposrednost prirodne danosti i oblikuje vlastitu povijesnu zbilju. U tom se smislu prirodna danost ne ukida izvanjski, nego se pounutruje i preobražava u duhovno

[5] Usp. Paul Ricœur, *Oneself as Another*, prev. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1994), str. 113–168. Ricœurovo razlikovanje identiteta kao istosti (*idem*) i identiteta kao sebstva (*ipse*) važno je za ovaj rad jer omogućuje da se identitet ne shvati samo kao trajnost nepromjenjivih obilježja nego kao vremenski, narativno i djelatno posredovan odnos osobe prema samoj sebi. U tom se smislu identitet može povezati s povijesnom samospoznajom, pamćenjem i odgovornošću.

posredovani oblik povijesnoga života. Ondje gdje čovjek misli, prosuđuje, stvara, vjeruje, pamti, oblikuje zajednicu, podnosi žrtvu, preuzima odgovornost i nastoji vlastitu pojedinačnu egzistenciju uzdići iznad izvanjske mu neposrednosti, tamo se očituje istinska djelatnost duha kao slobode. U tom smislu, ni kultura nije izvanjski dodatak prirodnomu životu, nego jedan od povijesnih oblika u kojima se duh oslobađa od neposredne prirodnosti i oblikuje svijet kao vlastitu predanu mu zbilju. Ona je način na koji čovjek vlastitu samospoznaju izvodi u svijetu, i to kroz povijest, njegujući pritom kulturni oblik samosvijesti.

Ako se identitet razumije kao oblik povijesne samospoznaje, tada se kriza identiteta mora razumjeti kao poremećaj u tom duhovno-povijesnom odnosu čovjeka prema samom sebi i svijetu u koji je nabačen. Kriza kao lučba ne nastaje tek zato što se pojedinac ili zajednica susreću s nečim drugim, stranim ili novim. Susret s drugim može, dapače, biti i plodonosan, kao što i povijesna promjena može biti znak stvaralačke životnosti. Kriza se pomalja u trenutku kada čovjek više ne razumije povijesne, kulturne i duhovne pretpostavke vlastitoga govora, djelovanja i samorazumijevanja, kada ne zna što zapravo nasljeđuje, prema čemu bi se trebao odgovorno odnositi i prema kojim mjerilima želi oblikovati vlastitu budućnost. Drugim riječima, gubitkom veze između samospoznaje i povijesnoga iskustva kulturnoga života, ta kriza poprima svoj konačni oblik. Takav prekid može poprimiti različite oblike. Primjerice, jedan je od njih zaborav, odnosno slabljenje sposobnosti da se vlastita prošlost razumije kao smisleno nasljeđe. Drugi je oblik mitologizacija, u kojoj se prošlost više ne promatra kao složeno povijesno iskustvo, nego kao proizvoljno oblikovana slika koja služi trenutnim potrebama sadašnjosti, ponajčešće interesima političko-ekonomsko-tehnološkoga sklopa. Treći je oblik onaj posredujući između toga dvoga – ravnodušnost – možda i najopasniji, upravo zato što u njoj prošlost više ne izaziva ni radikalni otpor ni nekritičko poštovanje, nego naprosto prestaje biti duhovno obvezujuća i relevantna. U svim tim oblicima očituje se ista poteškoća, naime, čovjek i zajednica više ne stoje u živom odnosu prema vlastitoj povijesti, nego se prema njoj odnose ili kao prema teretu ili kao prema oruđu ili pak kao prema nečemu posve nevažnom.

Pa ipak, povijest nije samo ono što se dogodilo. Ona je i način na koji se čovjeku otvara mogućnost samorazumijevanja u sklopu prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Proučavati povijest ne znači samo rekonstruirati prošle događaje nego razabirati putove kojima su se ideje, vrijednosti, institucije, zablude i odluke ozbiljivale u temporalnosti kao takvoj. Povijest je područje u kojemu se duh očituje u napetosti između mogućnosti i ozbiljenja, ideje i pojave, slobode i nužnosti, smisla i zla.[6]

[6] Usp. Ivan Smiljanić, „Filozofijska promišljanja o naravi povijesti u djelu Franje Tuđmana", u: *Zbornik Franjo Tuđman (14. svibanj 1922. – 14. svibanj 2022.)*, ur. Nediljko Matić (Zagreb: Udruga Hrvatsko zajedništvo, 2022), str. 38–45.

Strože hegelovski rečeno, svjetska povijest pripada završnom određenju objektivnoga duha, u kojemu se duh ozbiljuje kao napredak u svijesti slobode, dok se pak apsolutni duh ozbiljuje u umjetnosti, religiji i, apsolutno, u filozofiji kao apsolutnoj znanosti onoga apsolutnoga.[7] Zato povijest nije jednostavno tek učiteljica života, u površnom moralističko-pedagogijskom značenju, nego znatno dublje rečeno, ona je područje u kojemu se čovjek suočava s vlastitom sposobnošću stvaranja, razaranja, pamćenja i odgovornosti, ukratko s vlastitim čovještvom kao povijesnim zadatkom. Povijesna samospoznaja, stoga, nije puko znanje o prošlosti. Ona uključuje i sposobnost razlikovanja onoga što pripada mrtvom talogu vremena od onoga što i dalje životno obvezuje, usmjerava i oblikuje. U tom smislu, dakako da nije svaka predaja jednako vrijedna, kao što ni svaki prekid s predajom nije nužno oslobođenje. Čovjek ne može živjeti samo u onomu naslijeđenom, ali ne može ni bez naslijeđenoga. Zrelost identiteta sastoji se upravo u sposobnosti da se nasljeđe ne prima ni ropski poslušno ni oholo revolucionarno, nego upravo kulturno-stvaralački. Ono se mora razumjeti, prosuditi i preoblikovati, ali ne tako da se uništi njegov smisao, nego da se iz njega izvede odgovoran odnos prema budućnosti.

Za potrebe ovoga razmatranja može se razlikovati identitet shvaćen kao zatvorena i statična forma od identiteta razumljenoga kao otvorena duhovna zadaća. Zatvoreni identitet zadovoljava se ponavljanjem znakova pripadnosti i obrambenim isticanjem razlika. Takav identitet može biti snažan u simboličkom smislu, ali nerijetko ostaje duhovno neplodan jer ne vodi prema dubljoj samospoznaji. Otvoreni identitet pak, kao duhovna zadaća, ne boji se povijesne složenosti i uvjetovanosti. On zna da pripadnost nije bijeg od mišljenja, nego upravo obveza istinskoga mišljenja. Tko pripada nekoj kulturi, narodu ili duhovnoj tradiciji, ne pripada im zato da bi se oslobodio odgovornosti, nego zato da bi u toj odgovornosti mogao slobodno i stvaralački djelovati. S obzirom na rečeno, kriza identiteta ujedno je i kriza sposobnosti za odgovorno preuzimanje naslijeđa. Suvremena dezorijentacija ne sastoji se samo u tomu što čovjek raspolaže prevelikim mnoštvom mogućnosti, nego i u tomu što mu

Tuđmanova filozofija povijesti zapravo je pokušaj razumijevanja povijesti u napetosti između smisla i zla, pri čemu „zlosilje" nije usputan motiv, nego jedan od načina na koji Tuđman promišlja samu narav povijesne zbiljnosti. O Augustinovu razumijevanju negativne dimenzije povijesti vidi više u: Aurelije Augustin, *O državi Božjoj (De civitate Dei)*, sv. 1 (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1982), III, 18, 1; Aurelije Augustin, *O državi Božjoj (De civitate Dei)*, sv. 2 (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1995), XIV, 28; XV, 2. Augustin povijesnu zbilju promatra iz obzorja čovjekova pada, grijeha i suhođenja dvaju gradova, zbog čega povijest nije samo prostor napredovanja nego i prostor nevolje, rata, nepravde i borbe između dobra i zla. U tom je smislu njegova misao važan korektiv svakoj filozofiji povijesti koja bi povijesno zbivanje htjela promatrati samo kao linearni progres slobode, kulture ili uma.

[7] Usp. Mikecin, „Filozofija kao znanost slobode", str. 38–39. Mikecin jasno razlikuje svjetsku povijest kao završno određenje objektivnoga duha od apsolutnoga duha, koji se ozbiljuje u umjetnosti, religiji i filozofiji. Ta je razlika važna kako se povijest ne bi neposredno poistovjetila s apsolutnim duhom (historicizam), nego upravo zadobila filozofijski primjereno mjesto.

nedostaje duhovni kriterij prema kojemu bi te mogućnosti mogao valjano prosuditi. U svijetu u kojemu se sve pojavljuje kao jednako dostupno, promjenjivo i zamjenjivo, identitet lako postaje stvar izbora bez dubine, no identitet koji bi bio samo proizvoljni izbor, dakle onaj bez povijesnoga pamćenja i duhovne obveze, ostaje posvema impotentan pred ozbiljnošću života. On ne može podnijeti težinu krize jer nema uporište izvan vlastite trenutne ni na čemu utemeljene odluke.

Upravo zato filozofija povijesti može biti važna za razumijevanje identiteta. Ona ne nudi gotov popis obilježja koja bi trebalo čuvati niti propisuje jedinstvenu sliku prošlosti. Njezina je zadaća dublja – ponajprije razumjeti kako čovjek i zajednica postaju ono što i jesu, ali u vremenu. Ona pita o odnosu ideje i povijesne zbilje, smislu promjene, ulozi slobode, naravi predaje, mogućnosti odgovornosti u svijetu koji nije lišen zla, nasilja i privida itd. Filozofija povijesti ne dopušta da se identitet svede na površnu statičku samopotvrdu vlastite ideologijske pozicije, nego ga vraća težem i ozbiljnijem izvorištu u vidu temeljnoga pitanja čovjekove povijesne samospoznaje kao rezultata povijesnoga djelovanja u svijetu.[8] Ako je, dakle, identitet oblik povijesne svijesti, a duh ono po čemu ta svijest može zadobiti smisao, tada je kriza identiteta doista kriza duha. Ona se očituje ondje gdje se čovjek više ne može smisleno odnositi prema vlastitoj prošlosti, gdje sadašnjost više ne razumije kao prostor odgovornosti, a budućnost kao odgovornu zadaću. U takvom stanju čovjek može doista imati mnoštvo informacija o sebi, ali ipak ne znati tko je uistinu, kao što istovremeno može raspolagati obiljem povijesnih podataka, ali ne imati i povijesnu samosvijest. Drugim riječima, može se pozivati na kulturu, a istodobno izgubiti njezin duhovni smisao i temelj. Upravo je zbog toga potrebno ponovno postaviti pitanje o odnosu identiteta, duha i povijesti jer se bez toga ni suvremena dezorijentacija čovjeka ne može razumjeti u svojoj pravoj, no ujedno i zastrašujućoj dubini.

## III. ***Modernost kao vrijeme gubitka temelja i prostor privida***

Ako se kriza identiteta razumije kao kriza duha, tada je i modernost potrebno promatrati ne samo kao povijesno razdoblje ubrzanih znanstvenih, tehničkih, političkih i društvenih promjena nego i kao duhovnu situaciju vremena u kojoj se bitno mijenja čovjekov odnos prema zbilji. Modernost se, dakako, ne smije svesti na jednostavnu oznaku propadanja, kao da bi sve što joj prethodi bilo ujedno i nositelj reda, a sve što iz nje proizlazi tek izraz njenoga rasapa i dekonstrukcije. Takvo bi tumačenje

[8] Usp. Augustin, *O državi Božjoj (De civitate Dei)*, sv. 2, XIV, 28. Augustinova poznata misao o dvjema ljubavima koje stvaraju dva grada važna je za razumijevanje identiteta kao dubljega duhovnog odnosa, a ne samo kao izvanjske pripadnosti. Zemaljski grad nastaje iz ljubavi prema sebi do prijezira Boga, a Božji grad iz ljubavi prema Bogu do prijezira sebe. Time se povijesna pripadnost pokazuje ovisnom o temeljnoj orijentaciji čovjekove ljubavi kao izraza voljne odluke, dakle samorazumijevanja.

bilo odveć pojednostavljeno i utoliko filozofijski neodrživo. Pa ipak, jednako bi neodrživo bilo i modernost promatrati isključivo kao proces oslobođenja, napretka i samopotvrđivanja čovjekova tobože progresivnoga uma. Njezina je unutarnja dijalektika ipak znatno složenija. Ona je u isti mah razdoblje oslobođenja novih mogućnosti, ali i razdoblje slabljenja onih metafizičkih, religijskih, moralnih i kulturnih temelja na kojima su se povijesno oblikovali tradicionalni pojmovi istine, dobra, ljepote, slobode, zajednice i čovjekova mjesta u svijetu. Pritom, ne pretpostavlja se da su ti okviri ikada odista činili potpuno jedinstven i neupitan poredak, nego tek da je modernost procesima sekularizacije, individualizacije, racionalizacije i tehničkoga ovladavanja svijetom promijenila njihov društveni, ali ponajprije i duhovni značaj. U tom se smislu od Hegela ovdje svakako preuzima razumijevanje duha kao slobode i povijesti kao prostora njezina ozbiljenja, ali se ne preuzima bez ostatka ujedno njegova sistematska interpretacija povijesnoga razvoja. Naime, modernost se ovdje promatra dijalektički, kao razdoblje proširenja subjektivne slobode, ali i mogućega, pa i ozbiljenoga izrođivanja te slobode u proizvoljnost, gubitak duhovnoga posredovanja i dezorijentaciju.

Zbilja se ovdje razumijeva kao povijesno i duhovno posredovana cjelina u kojoj se ljudske ideje, vrijednosti, odluke i oblici zajedničkoga života pojavljuju u svojim konkretnim oblicima ozbiljenja. Time se pojam zbilje ne svodi na neposrednu empirijsku pojavnost, ali se ni ne odvaja od povijesnoga svijeta ljudskoga djelovanja. Modernost se ovdje promatra kao povijesno-duhovni prijelom u kojemu se iz temelja mijenja način čovjekova odnosa prema zbilji, slobodi i samorazumijevanju. U njoj sve radikalnije slabi veza između mišljenja i zbilje, pa se ono što se pojavljuje sve češće uzima kao dostatno mjerilo onoga što jest. Time se čovjekov istinski odnos prema bitku zamjenjuje lažnim i utoliko prividnim odnosom prema pojavnosti kao subjektivno postavljenom smislu. U tom se gibanju predano nasljeđe rastače u lažnom samokonstruiranju, hijerarhija vrijednosti ustupa mjesto prividnom pluralitetu ravnopravnih, no ni na čemu utemeljenih mnijenja, dok se metafizička objektivna istina svodi na puku fiziološku procesualnu determinantu. Takav proces, dakako, nije jednoznačan. On donosi i važne dobitke, primjerice slobodu istraživanja, razvoj prirodnih i tehničkih znanosti, političku građansku emancipaciju, kritiku naslijeđenih tradicionalnih autoriteta i snaženje svijesti o dostojanstvu pojedinca, no istodobno proizvodi i dublju poteškoću jer čovjek sve više ovladava pojavama, ali sve manje zna što je njihov duhovni smisao. Isto tako, on sve uspješnije preoblikuje svijet, ali sve teže odgovara na pitanje prema čemu bi to preoblikovanje trebalo biti usmjereno i na osnovi kojih uzora on to preoblikovanje uopće čini.

U takvom promijenjenom poretku zbilja se počinje pojavljivati prvenstveno kao ono što je dostupno kvantitativnom mjerenju, tehničkoj uporabi, mehaničkoj konstrukciji i utilitarističkoj primjeni. Ono što nije neposredno funkcionalno, tehnički obradivo ili empirijski provjerljivo, postupno gubi ikakvu težinu objektivnosti i istinitosti. Istina se sve teže razumije kao unutarnja sukladnost mišljenja i zbilje, a sve češće poprima oblik operativne uspješnosti, metodički osiguranoga rezultata, privremenoga konsenzusa ili pojedinačne perspektive. Time se ne mijenja samo pojam istine nego i način na koji čovjek misleći stoji u odnosu prema zbilji, pri čemu se, međutim, ne dokida samo stariji metafizički jezik nego se bitno mijenja i čovjekov odnos prema samomu sebi. Naime, slabljenjem poretka zbilje u kojemu se čovjek može ispravno orijentirati, identitet se sve lakše pretvara u niz privremenih samoodređenja. Takva samoodređenja ostaju nedostatna dokle god nisu posredovana povijesnim iskustvom, mišljenjem i slobodom kao temeljnim određenjem duha. Upravo se na toj razini može govoriti o svijetu privida. Privid ovdje ne znači naprosto lažnu sliku koja bi se mogla lako ispraviti točnijom informacijom. On je zapravo dublji oblik poremećaja odnosa prema zbilji. Svijet privida nastaje onda kada pojavnost preuzme mjesto bitka, odnosno kada se ono što se pokazuje počne držati jedinim mjerilom onoga što jest, a čovjek izgubi sposobnost razlikovanja između površinskoga očitovanja i temeljnoga smisla. U takvom svijetu sve može biti vidljivo, dostupno i protumačivo, a ipak ostati duhovno neprozirno i nesagledano. Obilje pojavnosti tada ne znači bogatstvo zbilje, nego upravo njezino idealno prikrivanje.[9]

Moderni čovjek nalazi se, stoga, u neobičnom protuslovlju. Naime, iako nikada nije raspolagao većom količinom znanja, rijetko je kada bio nesigurniji u njegov unutarnji smisao, kao što usred najrazvijenijih komunikacijskih tehnologija zajednički jezik značenja načelno slabi. Otuda i obilje mogućnosti samoodređenja paradoksalno rezultira naizgled nerješivom krizom identiteta. To protuslovlje nije puka sociologijska zanimljivost, nego znak dublje duhovne dezorijentacije. Čovjek više nije siguran razlikuje li slobodu od proizvoljnosti i anarhije, mnoštvenost mnijenja od rasapa mišljenja, ispravnu kritiku od kriticističkoga relativizma, napredak od pukoga progresa, a samospoznaju od neprestane proizvodnje lažnih slika o sebi.

Dezorijentacija modernosti očituje se i u promjeni odnosa zapadnoga čovjeka prema vremenu.[10] Tradicionalni poredci, dakako uza sve svoje slabosti i ograničenja, počivali su na snažnoj

[9] O upravo takvom tumačenju modernoga svijeta kao svijeta privida, a zapravo pričina, proisteklom iz Ciprina svojevrsnoga pretumačenja Platonova dijaloga *Parmenid* u smjeru pozitivne i negativne metafizike vidi više u: Marijan Cipra, *Metamorfoze metafizike: duhovno-znanstveni pojam povijesti filozofije* (Čakovec: Zrinski, 1978), str. 149–172.

[10] Usp. Dawson, *Razumijevanje Europe*, str. 53. Dawson isto tako upozorava i na to da političko pitanje europske federacije ili gospodarskoga ustrojstva bescarinske zone nije najdublji problem Europe, pa ni Zapada uopće, nego pitanje

svijesti o kontinuitetu. Prošlost je obvezivala, sadašnjost je bila shvaćena kao mjesto izvršenja dane dužnosti, a budućnost se zamišljala unutar širega poretka smisla. Modernost taj kontinuitet slabi. Prošlost postaje predmet kritike, isprazne muzealizacije ili ideološke uporabe, sadašnjost se pretvara u ubrzani niz aktualnosti, a budućnost se pojavljuje ili kao obećanje beskonačnoga tehničkog progresa ili kao prijetnja mračne apokaliptične neizvjesnosti. Time se gubi trojstvena povezanost vremena bez koje nema zrele povijesne svijesti. Čovjek koji ne zna kako povezati prošlost, sadašnjost i budućnost ne može imati stabilan identitet, nego samo niz privremenih uvremenjenja u nestalnim i promjenjivim životno-povijesnim okolnostima.

Takav gubitak temelja očituje se i u odnosu prema kulturi. Kultura više nije prvenstveno shvaćena kao oblikovanje čovjeka prema objektivnim vrijednostima, nego često tek kao zbir sadržaja, običaja, simbola, praksi ili pomodnih industrijskih proizvoda. Ona se može izlagati, prodavati, administrirati, digitalizirati i interpretirati, ali se, pritom, može izgubiti njezina istinska duhovna jezgra. Naime, ako *kultura* više nije način *kultiviranja* čovještva u čovjeku, nego samo skup naizgled samorazumljivih oznaka i proizvoda, tada ona ne može biti izvor orijentacije.[11] Ona se pretvara u prostor identitetskoga obračuna, u kojemu čovjek preuzima znakove pripadnosti bez stvarnoga istovremenog oblikovanja vlastite osobnosti. Kriza kulture tako i neposredno vodi prema krizi identiteta.

Slično se događa i s poviješću. Moderni odnos prema povijesti često oscilira između dviju krajnosti. Povijest se, s jedne strane, pretvara u puki predmet znanstvene rekonstrukcije poradi sebe same, lišen egzistencijalne i duhovne težine, čime prošlost u historiografiji zadobiva obilježja znanstvene točnosti, ali je lišena životnosti. Nerijetko služi i kao puka sirovina za ideološke ili političke konstrukcije, pri čemu se stvara privid njezine vitalnosti koji samo prikriva unutarnju iščašenost. U prvom slučaju, prošlost je točna, ali mrtva, a u drugom je tek naizgled živa, ali često iskrivljena, zašto

ispravnoga razumijevanja čovjekova položaja u vremenu kao zadaće očuvanja duhovnog nasljeđa i obnove osjećaja zajedničkoga cilja.

[11] Usp. Ivan Devčić, „Filozofija kulture N. A. Berdjajeva", *Diacovensia* 18, br. 1 (2010), str. 33–63. Devčić pokazuje da Berdjajev krizu kulture razumije kroz napetost između kulture i civilizacije. Naime, kultura je povezana sa stvaralaštvom, simbolom, religijskim izvorom i čovjekovom težnjom prema višem životu, dok civilizacija praktičnom organizacijom, znanošću i tehnikom nastoji ostvariti život na ovomu svijetu. Za ovaj je rad ta razlika korisna jer pokazuje da kriza kulture ne nastaje tek načelnim slabljenjem kulturnih sadržaja, nego i onda kada civilizacijska učinkovitost, tehnička organizacija i praktična korisnost preuzmu mjesto istinskoga duhovnog oblikovanja čovjeka. Razlika između kulture i civilizacije u ovom se radu ne uzima kao univerzalna i apsolutna opreka, nego tek u kulturno-filozofijskom smislu, koji joj pridaje i Berdjajev. Kultura označuje područje stvaralačkoga, simboličkoga i duhovnoga oblikovanja čovjeka, dok se civilizacija ponajprije odnosi na praktičnu organizaciju života, razvoj znanosti i tehnike te ostvarivanje materijalnih uvjeta ljudske egzistencije, što su sve *par excellence* fenomeni modernosti. Kriza utoliko ne nastaje postojanjem civilizacije kao takve, nego onda kada mjerila tehničke učinkovitosti, organizacije i praktične korisnosti potisnu duhovnu i oblikovnu zadaću kulture.

bismo ju mogli i smatrati lažnim oblikom mitologizacije prošlosti.[12] Nijedna od tih krajnosti ne može pružiti istinsku orijentaciju. Naime, povijest je čovjeku potrebna kao prostor razumijevanja vlastite zbilje, no takvo razumijevanje zahtijeva više od historiografskih podataka i ideološki oblikovanih predodžbi o prošlosti. Ono zahtijeva filozofijsko promišljanje odnosa između činjenice, smisla i odgovornosti. U tom se pogledu i kriza modernosti može razumjeti kao kriza posredovanja između pojedinca i zajednice, prošlosti i budućnosti, tehničkoga znanja i duhovne mudrosti, slobode i odgovornosti te pojave i ideja, no među njima se sve teže uspostavlja smisleni odnos. Ondje gdje nema posredovanja nastaju dvije jednako opasne mogućnosti u kojima se čovjek zatvara u neposrednost vlastite subjektivnosti ili se gubi u anonimnim strukturama društva, tehnike, ideologije i mase. U obama slučajevima duh gubi vlastitu pripadnu mu orijentacijsku snagu. On više ne oblikuje zbilju iznutra, nego tek reagira na izvanjske poticaje, slike, zahtjeve i pritiske.

Nihilizam je krajnji oblik takve dezorijentacije. On ne znači samo tvrdnju da nema vrijednosti nego, uistinu znatno opasnije, stanje u kojemu vrijednosti još uvijek mogu biti zagovarane, ali više nikoga ne obvezuju. U nihilističkom svijetu riječi poput istine, slobode, dostojanstva, naroda, kulture, odgovornosti i dobra mogu i dalje kružiti javnim prostorom, što često i čine, no sve teže nose sadržaj koji bi mogao oblikovati budući život. One postaju znakovi bez težine i puki retorički ostatci nekadašnjega smislenoga poretka velikih narativa. To je možda najdublji oblik privida u kojemu ne nestaju velike riječi, ali nestaje njihova duhovna težina. Iz nihilizma konzekventno proizlazi i neautentičnost egzistencije. Naime, čovjek koji živi u svijetu privida ne mora nužno živjeti u svjesnoj laži. Naprotiv, čovjek može biti posve prilagođen vlastitomu vremenu, uspješan, informiran, funkcionalan i društveno prepoznatljiv, a ipak vlastito samorazumijevanje i djelovanje oblikovati pretežito prema izvanjskim očekivanjima, društvenim ulogama i prolaznim pojavama. Neautentičnost se tada očituje u slabljenju sposobnosti da vlastitu egzistenciju prosuđuje i oblikuje prema istini i trajnim vrijednosnim mjerilima.

Upravo zato modernu dezorijentaciju nije dovoljno liječiti povratkom na prošlost, kao da bi sama prošlost bila već gotov odgovor na krizu. To bi bilo jednako površno kao i uvjerenje da će se

[12] Usp. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Filozofija mitologije*, sv. 1–2, prev. Damir Barbarić (Zagreb: Demetra, 1997–2000). Primjerice, u Schellingovu kasnom filozofijskom obzorju mitologija nije shvaćena kao proizvoljna izmišljotina, nego kao objektivni povijesni proces oblikovanja svijesti koji svoje razrješenje zadobiva u objavi. U tom bi se smislu pitanje duhovne orijentacije moglo povezati s potrebom za obnovljenim razumijevanjem simboličkih i religijskih izvora europske kulture, osobito grčke filozofije i kršćanske objave. Schelling mitologiju ne razumije kao proizvoljnu pjesničku tvorbu ili skup izmišljenih predaja, nego kao objektivni povijesni proces razvoja svijesti. U tom smislu, govor o potrebi novoga istinskog mita ne označuje svjesno konstruiranje političke ili ideološke pripovijesti kao lažnoga mita, nego pitanje mogućnosti obnove simboličkoga i duhovnoga obzorja koje bi ponovno povezalo čovjekovu povijesnu samospoznaju s pitanjem istine, smisla i objave u veličanstvenom istinskom mitu sinteze grčke filozofije i kršćanske religije.

kriza moći riješiti daljnjim ubrzanjem modernih procesa. Potrebno je ponovno uspostavljanje odnosa prema temelju, ali ne kao nostalgično obnavljanje izgubljenih duhovnih oblika, nego kao filozofijsko razjašnjenje onoga što u čovjeku i zajednici ima trajnu duhovnu vrijednost i utoliko životnost. Modernost je potrebno istinski razumjeti i prozreti, a ne samo odbaciti ili nekritički slaviti. Njezina postignuća nikako ne treba poricati, dok istovremeno njenu duhovnu sljepoću ne treba prešućivati. Na toj se točki pitanje identiteta ponovno pokazuje kao pitanje duha. Naime, ako je modernost proizvela svijet u kojemu se pojavnost često nameće kao jedina zbilja, tada identitet ne može biti obnovljen pukim mehaničkim množenjem oznaka pripadnosti. Potrebno je obnoviti sposobnost razlikovanja između zbilje i privida, trajnoga i prolaznoga, vječnoga i vremenitoga, slobode i proizvoljnosti, predaje i mitologizacije, kritike i nihilizma, samospoznaje i mnijenja itd. Bez toga razlikovanja identitet ostaje zarobljen u pojavnosti. Naime, on može raspolagati snažnim simbolima, imati znatnu političku mobilizacijsku moć ili pružati izražen osjećaj psihološke pripadnosti nekom kolektivu, a ipak ne voditi prema povijesnoj samospoznaji, istini i odgovornom djelovanju.

Filozofija povijesti ovdje dobiva svoje prvo opravdanje kao mogući orijentir jer ona modernost ne promatra samo kao niz prošlih događaja nego uistinu kao duhovno-povijesno razdoblje. Ona pita kako je došlo do gubitka temelja, što se dogodilo s odnosom mišljenja i bitka, na koji je način kultura izgubila vlastitu oblikovnu snagu, zašto povijest više ne pruža samorazumljivu orijentaciju i kako se čovjek može ponovno razumjeti kao biće odgovorno pred vlastitim vremenom u koje je uronjen. U svijetu privida takva pitanja nisu sporedna, nego su upravo temeljna jer bez njih kriza identiteta ostaje tek psihološki simptom ili kulturni trend. Modernost se može razumjeti kao razdoblje dezorijentacije ne samo zato što bi u njoj nestalo mišljenje kao takvo nego zato što je mišljenje sve češće odvojeno od pitanja o njegovu temelju, na isti način na koji nije uistinu nestalo kulture, nego ona sve teže oblikuje čovjeka i time pokazuje vlastitu relevantnost. Istovremeno, nije nestala ni povijest, ali ona sve češće prestaje biti prostor samospoznaje, dok se identitet sve više pojavljuje bez duha koji bi ga nosio. Upravo u tomu leži prijelaz prema sljedećem problemu. Naime, ako se kriza identiteta očituje u modernomu svijetu privida, tada ju je potrebno razumjeti i kao krizu kulture, odnosno kao krizu onoga povijesnog prostora u kojemu duh uopće postaje primjereno vidljiv samomu sebi kroz samoga sebe.

## IV. *Kriza kulture kao kriza duha*

Ako se modernost može razumjeti kao razdoblje u kojemu se pojavnost sve snažnije odvaja od vlastitoga metafizičkog i idejnog temelja, tada se kriza identiteta nužno mora razmotriti i kao kriza kulture. Kultura je, naime, povijesna pozornica na kojoj duh poprima vidljive oblike. Ona nije tek puki skup običaja, znanja, umjetničkih djela, institucija, simbola i društvenih praksi, premda se i u svemu tomu ona kao takva zapravo očituje. Kultura je način na koji čovjek oblikuje vlastitu egzistenciju i ujedno ju uzdiže iznad neposredne životne danosti. Na opisnoj razini kultura obuhvaća povijesno oblikovane vrijednosti, značenja, simbole, običaje, znanja, prakse i institucije kroz koje pojedinci i zajednice oblikuju i prenose svoj način života. U ovom se radu pak pojam kulture razmatra i u njegovoj normativnoj, pa utoliko i filozofijskoj dimenziji, odnosno prema oblikovnoj snazi koju kultura ima u čovjekovu razvoju. Njezina se vrijednost, stoga, prosuđuje prema sposobnostima kultiviranja čovještva u čovjeku te ozbiljenja duha u mišljenju, moralu, religiji, umjetnosti, pravu, znanosti, politici i zajedničkom običajnom životu.

Takvo razumijevanje kulture osobito je važno u razmatranju suvremene dezorijentacije. Naime, čovjek se ne orijentira samo pomoću agregata pojedinačnih znanja (u vidu Heraklitove polimatije), nego pomoću širega kulturnog poretka unutar kojega ta znanja zadobivaju smisleno značenje. Ako kultura više nije sposobna oblikovati čovjekovo razumijevanje istine, dobra, ljepote, te dužnosti, slobode, zajednice i smisla, tada pojedinac može raspolagati brojnim informacijama, a ipak ostati duhovno potpuno neoblikovan i nekultiviran. U takvom stanju obrazovanje se može svesti na prenošenje tehničkih vještina, znanost na tehničko ovladavanje pojavama, politika na upravljanje cjelinom u korist partikularnih interesa pojedinih klasa, a umjetnost na proizvodnju sadržaja u kojima provokacija, šok i razaranje naslijeđenih tradicionalnih, pa i objektivnih estetskih mjerila postaju svrhom samima sebi, dok religija biva potisnuta u privatnu sferu i ostavljena bez zbiljske kulturne snage. Time se ne gube nužno izvanjski oblici kulture, ali gubi se ipak njezina sposobnost da čovjeka vodi prema vlastitomu usavršavanju.

U hrvatskoj filozofijskoj baštini Stjepan Zimmermann europsku krizu razmatra ponajprije kao krizu kulture, a krizu kulture u njezinoj dubini kao krizu duha. Takva njegova dijagnoza ne proizlazi iz jednostavne nostalgije za prošlim oblicima europske civilizacije, nego iz njegova uvjerenja da kultura počiva na duhovnim i ćudorednim pretpostavkama bez kojih društveni život gubi vlastiti unutarnji red. U tom okviru Zimmermann suprotstavlja prevlast duha materijalističkomu svođenju čovjeka i

kulture na korist, interes, moć i tehničku učinkovitost.[13] Zimmermannova dijagnoza krize kulture osobito je važna zato što ne ostaje na razini općega žaljenja za modernim vremenom. Naime, on ne opisuje krizu samo kao propadanje običaja ili slabljenje tradicionalnih autoriteta nego ju pokušava razumjeti iz temeljnoga odnosa između duha i života. Život, osobito ako se odvoji od duha, postaje neposredna snaga, nagon, interes, potreba, borba za opstanak, gospodarski probitak, politička moć ili tehnička učinkovitost. Duh pak ne poništava život, nego ga oslobađa od puke neposrednosti i uvodi u poredak smisla, slobode i samoodređenja.[14] Život tek u duhovnom posredovanju zadobiva vlastitu primjerenu mjeru koja nije dana izvana, nego se oblikuje u odnosu čovjeka prema sebi, drugima i zbilji kao takvoj. Duh životu daje mjeru, svrhu, normu i smisao. Stoga, kriza nastupa onda kada se ispravni poredak vrijednosti obrne, odnosno kada životne sile počnu određivati duh umjesto da duh oblikuje život. Ono niže nikada ne smije vladati onim višim. U tom se obratu nalazi jedno od najdubljih izvora moderne dezorijentacije.

Polazeći od takve Zimmermannove dijagnoze, u ovom se radu kriza kulture razmatra kao gubitak njezine sposobnosti da pojedinačne oblike ljudskoga života povezuje s istinom, vrijednošću i odgovornošću. Naime, kada se duh podredi materiji, vrijednost koristi, moral interesu, a istina subjektivnom mnijenju, kultura ne mora nestati u svojim izvanjskim oblicima, ali može izgubiti vlastitu duhovnu i oblikovnu snagu. Kultura se tada sve manje razumijeva kao kultiviranje čovjeka, a sve više tek kao izraz njegovih želja, potreba i interesa. Time se mijenja i samo shvaćanje slobode. Sloboda se sužava isključivo na slobodu izbora, odnosno na mogućnost opredjeljivanja među vanjskim danim sadržajima. U strožem hegelovskom smislu, takva je sloboda još uvijek apstraktna i izložena proizvoljnosti jer volja u njoj svoj sadržaj još ne određuje potpuno iz same sebe. U takvom obzorju sve postaje dopušteno onoliko koliko je moguće, korisno ili društveno prihvaćeno, no sloboda koja ostaje na razini izbora među danim sadržajima ne dospijeva do svoje zbiljske istine. Ona lako poprima oblik proizvoljnosti jer volja još nije pri sebi u vlastitom sadržaju niti se pak ozbiljila u ćudorednom poretku.[15] Čovjek koji više ne priznaje ništa iznad vlastite volje može se tek činiti oslobođenim, ali

[13] Usp. Zimmermann, *Kriza kulture*, str. 255. Europa je, unatoč materijalističkom obilježju njenoga suvremenog političkog i gospodarskog života, povijesno bila usmjerena prema prevlasti duha, pa stoga i Zimmermann zaključuje da izlaz iz krize i nadalje treba tražiti ponajprije u duhovnim vrijednostima.

[14] Usp. Zimmermann, *Kriza kulture*, str. 26. Dakle, Zimmermann krizu kulture razumije kao poremećaj odnosa duha i života. Kriza prestaje ondje gdje se život ne suprotstavlja duhu, nego se upravo oblikuje u sintezi s ćudorednim vrijednostima.

[15] Usp. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, u: *Gesammelte Werke*, sv. 14/1, ur. Elisabeth Weisser-Lohmann i Klaus Grotsch (Hamburg: Meiner Verlag, 2009), §§ 11, 13–15; Mikecin, „Filozofija kao znanost slobode", str. 44–45. Sloboda izbora kod Hegela je najnerazvijeniji oblik slobode jer je volja u njoj još ograničena danim sadržajima, nagonima, željama i vanjskim predmetima. Zato je proizvoljnost samo relativno slobodna volja, a ne istinska sloboda.

zapravo postaje ropski izložen svim izvanjskim silama koje njegovu volju sada mogu bezobzirno oblikovati, usmjeravati i iskorištavati. Upravo se tu otkriva veza između krize kulture i krize identiteta. Naime, identitet nije moguć bez nekoga oblika kulturnoga poretka jer se čovjek ne prepoznaje samo kao biološko ili psihološko biće nego kao biće oblikovano jezikom, predajom, vrijednostima, simbolima, institucijama i povijesnim iskustvom vlastite političke zajednice. Kada kultura izgubi duhovno središte, identitet istovremeno gubi oblikovnu moć. On se, doduše, može održavati na razini simbola, pripadnosti ili emocionalne vezanosti, ali sve teže postaje izvor uistinu odgovornoga djelovanja. Tada se identitet može ili rasplinuti u bezličnom i apstraktnom univerzalizmu ili stvrdnuti u nekom konzervativnom obrambenom partikularizmu. U obama slučajevima izostaje ono najvažnije, a to je zrela samospoznaja koja zna da pripadnost nije ni nametnuta prisila ni puka slučajnost, nego prostor njihove sinteze u slobodnoj odgovornosti.

Zimmermannova je važnost i u tomu što krizu kulture povezuje s krizom ćudorednosti. Ako se kultura shvati kao oživotvorenje i ozbiljenje duhovnih vrijednosti, tada ona ne može biti odvojena od moralnoga oblikovanja čovjeka. Kultura koja nije povezana s ćudorednim oblikovanjem čovjeka ostaje bez unutarnje snage jer se duhovni sadržaj ne ozbiljuje u pravu, moralnosti, običajnosti i zajedničkom životu.[16] Ona može proizvesti visoku tehniku, razvijene institucije, složene oblike znanja i bogat javni kulturni život, a ipak biti duhovno prazna ako ne oblikuje čovjeka kao moralno biće. Time se pokazuje da kriza kulture nije samo pitanje estetičkoga ukusa, obrazovanja ili tradicije nego pitanje čovjekove sposobnosti da razlikuje dobro od zla, istinito od lažnoga, vrijedno od bezvrijednoga, dostojanstveno od ponižavajućega i božansko od demonskoga. Upravo je to osobito važno za suvremeni pojam identiteta. Naime, ako se identitet odvoji od moralnoga pitanja, on lako postaje puka isprazna samopotvrda. Pojedinac ili zajednica tada više ne pitaju što su dužni biti, nego samo što žele biti ili kako žele biti prepoznati, no identitet bez odgovorne dužnosti nema nikakvu dubinu. On nema sposobnost podnijeti teret povijesti niti može izdržati ozbiljnost krize. Samo ondje gdje je identitet povezan s odgovornošću, on nadilazi razinu samodopadnoga samopotvrđivanja. Zajednica koja zna što jest, ali ne zna pak što je dužna činiti, još uvijek nije dosegla zrelu povijesnu samosvijest.

Kriza kulture kao kriza duha očituje se također i u promjeni odnosa prema istini. U tradiciji koja polazi od duha, istina nije samo egzaktnost pojedinačne tvrdnje, nego temeljni odnos čovjeka prema zbilji (*adaequatio intellectus et rei*). Ona ima spoznajnu, moralnu i egzistencijalnu težinu. Čovjek

[16] Usp. Zimmermann, *Kriza kulture*, str. 79–80. Zimmermann kulturno vrjednovanje povezuje s istinom životnoga nazora. Kulturni porast, opadanje ili kriza mogu se prosuđivati tek prema tomu kako se određeni životni nazor odražava u konkretnoj životnoj zbiljnosti kulturnoga subjekta.

koji traži istinu ne traži samo informaciju nego božansku mjeru vlastitoga mišljenja i djelovanja u nadi da je s njom posve sukladan. U suvremenoj kulturi, naprotiv, istina se sve češće fragmentira. Ona postaje stručni podatak, subjektivna perspektiva, društveni dogovor, politički narativ, znanstvena egzaktnost ili tehnički rezultat. Time se gubi njezina oblikovna snaga. Ako istina više ne obvezuje čovjeka u cjelini njegova života, tada ni kultura ne može imati jedinstveno duhovno središte u njoj. Takvo stanje ne znači da suvremeni čovjek ne vjeruje naprosto ni u što. Naprotiv, on često vjeruje u mnoštvo sporednih stvari, primjerice u napredak, znanost, vlastitu autonomiju, političke projekte, tehničke mogućnosti, psihološko samorazvijanje ili društvenu preobrazbu, no problem je u tome što ta vjerovanja nerijetko ostaju bez dubljega metafizičkoga i etičkoga temelja. Ona mogu biti snažna kao motivi djelovanja, ali slaba kao pravi izvori smisla. Upravo zato moderna kultura može biti naizgled iznimno aktivna, a istodobno duboko besmislena. Ona neprestano proizvodi novosti kao novotarije, ali sve teže odgovara na pitanje zašto bi te novosti zapravo bile vrijedne i smislene.

Zimmermannova kritika materijalizma, naturalizma, relativizma i ateističkih ideologija ne treba se zato razumjeti samo kao polemika s određenim filozofijskim pravcima njegova vremena. Ona ima šire značenje jer pogađa svako shvaćanje čovjeka koje ga svodi na nižu razinu od one duhovne jer čovjek nije ni samo biološko ni samo ekonomsko ni samo psihološko, pa ni samo političko biće. On je sve to zajedno, a opet posve transcendira čak i to. Naime, kada se čovjek razumije samo kao biološko biće, tada se identitet svodi na prirodnu zadanost, a kada ga se razumije samo kao ekonomsko biće, tada se identitet svodi na proizvodne i potrošačke odnose. Isto tako, kada ga se razumije samo kao psihološko biće, tada se identitet svodi na njegova subjektivna unutarnja stanja i potrebe, a kada ga se razumije samo kao političko biće, tada se identitet svodi na pripadnost moći i njezinim partikularnim interesima. U svim tim slučajevima gubi se cjelina čovjeka kao duhovnoga bića. Upravo se zato kriza duha može razumjeti i kao kriza hijerarhije, ali ne u smislu izvanjske društvene/klasne nejednakosti ili autoritarnog poretka, nego u smislu unutarnjega reda vrijednosti. Ondje gdje više nema višega i nižega, trajnoga i prolaznoga, bitnoga i efemernoga, pravoga i krivoga, istinitoga i lažnoga, čovjek gubi sposobnost prosudbe. Sve se može pojaviti kao jednako važno, no time zapravo ništa više nije doista važno. Kultura koja ne zna hijerarhizirati vrijednosti naprosto ne može niti odgajati. Ona može nuditi sadržaje, ali ne može oblikovati čovjekovu osobnost, na isti način na koji može, doduše, proizvoditi znanje bez istinskoga uvođenja u mudrost.

S time je povezano i pitanje odgoja. Svaka kultura koja želi opstati mora imati neku sliku čovjeka kao uzoriti lik prema kojem odgaja svoje članove. Ako te slike nema, odgoj se pretvara u prilagodbu postojećim okolnostima. U takvom obzorju više nije presudno kakav čovjek treba postati,

nego kako se može uspješno snaći u danim okolnostima, no snalaženje nije isto što i orijentacija. Snalaženje je sposobnost kretanja unutar zadanih okolnosti, dok je orijentacija i sposobnost razumijevanja smjera kojim se ide. Suvremena kultura često proizvodi snalažljive ljude, ali ne nužno i duhovno orijentirane osobe. Upravo zato kriza identiteta nije samo kriza pripadnosti nego i kriza humanističkoga odgoja za cjelovitost čovještva čovjeka. Filozofija kulture, u tom smislu, ima i dijagnostičku i orijentacijsku zadaću. Ona ne smije ostati u pukom opisivanju kulturnih fenomena, nego mora pitati kakav se čovjek kroz njih oblikuje. Svako kulturno stanje može se prosuđivati prema tome vodi li čovjeka prema većoj cjelovitosti, odgovornosti i duhovnoj zrelosti ili ga prepušta rastakanju, površnosti i neautentičnosti egzistencije. Kultura nije neutralno područje jer ona uvijek oblikuje prema istini ili prema laži. Pitanje je samo oblikuje li čovjeka prema višem smislu ili ga prilagođava varljivom svijetu privida.

Iz toga slijedi da se kriza kulture ne može riješiti samo kulturnom politikom, većim brojem kulturnih i obrazovnih institucija, ispraznim čuvanjem baštine ili povećanjem dostupnosti kulturnih sadržaja. Sve je to potrebno, ali nije ni izbliza dostatno. Ako se ne obnovi pitanje smisla kulture, njezine duhovne svrhe i njezine veze s moralnim oblikovanjem čovjeka, tada i najrazvijeniji kulturni aparat može ostati prazan. Baština može biti sačuvana, a da ne bude živa, dok kulturne institucije mogu djelovati, a da istovremeno uopće nemaju utjecaj na oblikovanje duha. Upravo je to jedan od glavnih oblika suvremene kulturne krize kada kultura još uvijek naizgled postoji, pa čak i da se razvija, ali sve teže uistinu ikoga kultivira. U odnosu na krizu identiteta to znači da nije dovoljno ponovno isticati znakove pripadnosti. Potrebno je obnoviti sposobnost razumijevanja zašto je ta pripadnost uopće smislena. Nacionalni, europski, religijski, kulturni ili osobni identiteti ne mogu se održati samo ponavljanjem svojih povijesnih formula. Pojedinci i zajednice koji se kroz njih samorazumijevaju trebaju ih uvijek iznova kritički i odgovorno promišljati, povezujući naslijeđene sadržaje s pitanjima sadašnjega djelovanja i buduće odgovornosti. Takvo promišljanje ne znači njihovo proizvoljno preoblikovanje prema zahtjevima trenutka, nego stvaralačko preuzimanje onoga što u njima ostaje istinito, obvezujuće i životno. Identitet koji nije posredovan duhom ostaje izvanjska forma pripadnosti. Duh mu daje unutarnju zbiljnost samo ondje gdje se pripadnost povezuje sa slobodom, mišljenjem i odgovornošću.

Na toj se točki Zimmermannova dijagnoza krize kulture susreće s našim prvotnim pitanjem filozofije povijesti. Naime, budući da kultura pripada povijesnim oblicima u kojima se duh objektivira i postaje zbiljski, njezina se kriza može razumjeti tek u povijesno-filozofijskom obzorju. Ona tada nije samo kriza kulturnih sadržaja nego poremećaj u načinu na koji se duh ozbiljuje u povijesnom svijetu.

Treba pitati kako je došlo do potiskivanja duha, kojim su se putovima vrijednosti zamijenile učinkovitošću funkcija, zašto se istina preobrazila u subjektivnu perspektivu, kako je sloboda izgubila vezu s odgovornom dužnošću i na koji je način čovjek postao sve sposobniji za tehničko ovladavanje svijetom, a istovremeno sve nesigurniji u razumijevanju samoga sebe. To nisu samo pitanja filozofije kulture nego i pitanja filozofije povijesti jer se odnose na smjer i smisao povijesnoga kretanja čovjeka kao čovjeka. Kriza kulture kao kriza duha zato nije sporedan motiv u razmatranju identiteta. Dapače, ona je njegovo središte. Identitet pojedinca i zajednice ne može biti stabilan ako kultura koja ga oblikuje više nema snagu duhovne orijentacije. Suvremeni čovjek ne pati samo od viška mogućnosti nego od manjka objektivnih mjerila, nedostatka smisla prema kojemu bi promjene mogao prosuđivati, nesposobnosti da prošlost razumije kao živo nasljeđe itd. Zato kriza identiteta kao kriza duha ne traži povratak zatvorenim i prevladanim oblicima prošlosti, nego obnovu sposobnosti kulture da ponovno bude prostor duhovnoga oblikovanja čovjeka.

Time se otvara prijelaz prema filozofiji povijesti kao orijentiru. Naime, ako je modernost proizvela svijet privida, a kriza kulture pokazala da duh više ne oblikuje život dostatnom snagom i utjecajem, tada se pitanje ne može zaustaviti na toj dijagnozi. Potrebno je razmotriti može li filozofija povijesti, upravo zato što povezuje ideje, događaje, pamćenje, odgovornost i budućnost, ponuditi misaoni okvir u kojemu dezorijentirani čovjek i dezorijentirana zajednica kojoj pripada ponovno mogu razumjeti vlastito mjesto u povijesnom vremenu. Bez takvoga okvira kriza kulture ostaje dijagnostički opis stanja, dok tek s njim postaje preskriptivni poziv na ispravnu duhovnu orijentaciju.

## V. *Filozofija povijesti kao orijentir između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti*

Ako je kriza identiteta ujedno kriza duha, a kriza duha, povijesno gledano, očituje se kao kriza kulture, tada se pitanje orijentacije ne može riješiti samo unutar neposredne sadašnjosti. Dezorijentacija je upravo stanje u kojemu čovjek više ne zna kako povezati ono što mu prethodi, ono u čemu djeluje i ono prema čemu je usmjeren. On može raspolagati mnoštvom podataka o prošlosti, biti svakodnevno izložen obilju aktualnih događaja i imati različite projekcije budućnosti, a ipak ne posjedovati svijest o cjelini vlastitoga vremenskog postojanja. Upravo se u toj točki otvara mogućnost filozofije povijesti kao orijentira. Filozofija povijesti u ovom se radu ne preuzima u smislu dovršenoga spekulativnog sustava.[17] Za razliku od Hegelova sistematskoga obzorja, u kojemu filozofija kao

[17] Usp. Franjo Tuđman, *Bespuća povijesne zbiljnosti: rasprava o povijesti i filozofiji zlosilja* (Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 1994), str. 9. Tuđman na početku *Bespuća* ističe da čovjek povijest, odnosno „prošlost i sadašnjost", promišlja radi budućnosti. U tom se smislu povijest kod njega ne pojavljuje samo kao predmet znanstvene rekonstrukcije nego i kao

apsolutna znanost doseže najviši lik samosvijesti duha, ovdje se filozofija povijesti promatra kao orijentacijski oblik mišljenja koji povijesno iskustvo dovodi u odnos s pitanjem smisla, slobode i odgovornosti.[18] Sistematski pak pristup lako zna završiti u nasilju pojma nad zbiljom (u vidu apokrifne izjave, vjerojatno netočno pripisane Hegelu, „tim gore po činjenice"), osobito onda kada se složenost povijesnoga iskustva podređuje jednoj shemi napretka, propadanja, nužnosti ili spasenja. Povijest nije nikada jednostavna i savršena ilustracija filozofijskoga sustava.[19] Povijest je područje u kojemu se sloboda ozbiljuje kroz objektivne oblike ljudskoga djelovanja, ali i područje u kojemu se pokazuju njezina ograničenja: zlo, nasilje, slučajnost, zaborav i neuspjelo posredovanje između ideje i zbilje. Filozofija povijesti, ako uistinu želi biti orijentir, ne smije pojmovno poništiti tu složenost. Naprotiv, njezina je zadaća upravo u tome da tu složenost učini misaono prohodnom i utoliko poučnom.

U tom smislu, filozofija povijesti razlikuje se i od pozitivistički shvaćene historiografije i od proizvoljne povijesne metafizike. Ona ne može zamijeniti rad povjesničara, kao što ne može ni zanemariti činjenice, izvore, kronologiju i kontekst, no ona pita o onome što puka rekonstrukcija činjenica ne može iscrpiti, odnosno pita što povijesno iskustvo znači za čovjekovu samospoznaju, kako se ideje ozbiljuju u vremenu, na koji način zajednice preuzimaju vlastito nasljeđe, kako se u povijesti očituje sloboda, zašto zlo i nasilje nisu izvanjski dodatci povijesnomu zbivanju te kako se iz prošlosti može izvesti odgovornost, a ne samo znanje. Ona ne napušta povijest radi apstrakcije, nego ju promatra kao prostor u kojemu se čovjek susreće s vlastitom istinom o sebi.[20]

Prva orijentacijska uloga filozofije povijesti sastoji se u tome da prošlost ne dopusti svesti tek na mrtvi niz nepovezanih događaja. Prošlost, dakako, nije repozitorij gotovih odgovora, ali nije ni puka

prostor orijentacije djelovanja, što je osobito važno za razumijevanje veze između historiografije, filozofije povijesti i državničke prosudbe. Za Augustinovo razlikovanje dvaju gradova vidi više u: Augustin, *O državi Božjoj (De civitate Dei)*, sv. 2, XIV, 1; XIV, 28; Agostino Trapè, „Uvod – Teologija", u: Aurelije Augustin, *O državi Božjoj (De civitate Dei)*, sv. 1 (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1982), str. XXVI–XXVII. Augustinova filozofija povijesti određena je odnosom dvaju gradova, *civitas Dei* i *civitas terrena*, koji se ne smiju razumjeti kao neposredne političko-pravne zajednice, nego kao duhovne i mističko-eshatološke zbiljnosti. Ta je razlika važna jer upozorava da filozofija povijesti ne smije neposredno poistovjetiti duhovni smisao povijesti s bilo kojom zemaljskom političkom formom.

[18] Usp. Mikecin, „Filozofija kao znanost slobode", str. 36–37. Filozofija je kod Hegela apsolutna znanost i sustav slobode, odnosno najviši lik samosvijesti duha. Upravo zato ovaj rad filozofiju povijesti ne preuzima kao dovršeni spekulativni sustav, nego samo kao orijentacijski oblik mišljenja u razdoblju krize.

[19] Usp. Tuđman, *Bespuća povijesne zbiljnosti*, str. 177. Tuđman polazi od postavke da se nijedna povijesna pojava ne može razumjeti izdvojeno, nego samo u sinkronijskoj i dijakronijskoj svezi s drugim pojavama. Zato njegovo razmatranje „zlosilja" ne treba shvatiti kao puko tematiziranje nasilja, nego kao pokušaj da se povijesno zlo razumije u sklopu dugoga trajanja ljudskih, narodnih, religijskih i političkih sukoba.

[20] Usp. Schelling, *Initia philosophiae universae*, str. 26; Ivan Smiljanić, „Filozofija kao duhovna znanost u Schellingovu srednjem razdoblju", *Filozofska istraživanja* 40, br. 1 (2020), str. 96–97, https://doi.org/10.21464/fi40106. U Schellingovoj filozofiji puko znanje razlikuje se od mudrosti kao znanja koje ima djelatni i životni karakter. Mudrost se ne iscrpljuje u subjektivnom posjedovanju spoznaje, nego se pokazuje u činu, djelovanju i životu. U tom smislu, filozofija povijesti može biti orijentir samo ako ne ostane pri *znanju* o povijesti, nego ako to znanje *posreduje* prema prosudbi i odgovornom djelovanju.

neobvezujuća stvar. Ona je nasljeđe koje nas oblikuje i onda kada toga nismo posve svjesni. Čovjek i zajednica ne započinju nikada od ništice (*ab ovo*). Oni ulaze u već oblikovane jezike, institucije, sukobe, predaje, ideje itd. Tko ne poznaje vlastitu prošlost, ne oslobađa se njezina utjecaja, nego joj, paradoksalno, postaje podložan, samo na nesvjestan način. U tom smislu, zaborav nije neutralno stanje kritičkoga razmišljanja, nego oblik duhovne nemoći. Zaboravljena prošlost ne prestaje djelovati samo zato što se djeluje bez svjesne prosudbe. Filozofijsko mišljenje povijesti omogućuje razlikovanje onoga što u prošlosti ostaje živo kao moment samospoznaje od onoga što pripada pukoj izvanjskosti protekloga vremena. Nije sve što dolazi iz prošlosti jednako vrijedno niti je svaka predaja po sebi obvezujuća, ali bez razumijevanja prošlosti nije moguće niti odgovorno prosuditi što treba preuzeti, što prevladati, a što posve odbaciti. Povijesna samospoznaja ne znači pokoravanje prošlosti, nego zapravo njezino misaono produktivno preuzimanje. U tom se smislu filozofija povijesti suprotstavlja i nekritičkoj konzervativnoj nostalgiji i bezobzirnomu revolucionarnom prekidu. Ona poučava da je čovjek slobodan tek onda kada razumije ono što ga je oblikovalo.

Druga orijentacijska uloga filozofije povijesti odnosi se na sadašnjost. Sadašnjost se suvremenomu čovjeku često nameće kao jedino istinski zbiljsko vrijeme. Ona je prostor aktualnosti, brzih odluka, političkih prijepora, medijskih slika, tehničkih promjena i neposrednih interesa i potreba, no sadašnjost koja se odvoji od prošlosti i budućnosti postaje površna. Ona se pretvara tek u beskonačni niz trenutaka „sada“ koji brzo gube značenje. Filozofija povijesti sadašnjost ne promatra kao puku aktualnost, nego kao mjesto u kojemu se ono naslijeđeno preuzima, posreduje i ozbiljuje u djelovanju. Njezina težina proizlazi iz toga što se u njoj sloboda ne pojavljuje samo kao mogućnost izbora nego kao odgovorno samoodređenje. Sadašnjost nije samo ono što se događa nego ono u čemu se nasljeđe preuzima ili pak iznevjeruje, a budućnost pripravlja ili razara. Upravo zato svako ozbiljno povijesno mišljenje ima i praktičku dimenziju. Ono ne završava u promatranju, nego vodi prema prosudbi. Čovjek koji razumije sadašnjost samo kao aktualnost može biti snalažljiv, ali ne mora usto biti i odgovoran. On tek reagira na okolnosti i izvanjske podražaje. Čovjek pak koji sadašnjost razumije povijesno zna da njegovi postupci ulaze u širi slijed značenja. Time se ne ukida sloboda, nego se produbljuje njezina ozbiljnost. Sloboda nije puka mogućnost izbora neovisna o povijesnom kontekstu. Ona se zbiljski pokazuje ondje gdje se volja u danim povijesnim okolnostima određuje umno, preuzima svoj sadržaj upravo kao nešto vlastito i ostaje pri sebi u odnosu prema drugom.

Treća orijentacijska uloga filozofije povijesti odnosi se na budućnost. Budućnost se u modernosti često nekritički shvaćala kao prostor neprestanoga napretka, oslobođenja ili tehničkoga usavršavanja. U suvremenosti se pak sve češće pojavljuje kao prostor straha, nesigurnosti i

nepredvidivosti. U obama slučajevima postoji opasnost da se budućnost odvoji od odgovornosti. Naime, ona se idealizira kao nužni automatski boljitak ili se pak pasivno iščekuje kao neizbježna prijetnja. Filozofija povijesti može tomu suprotstaviti shvaćanje budućnosti kao odgovorne zadaće. Budućnost nije ni zajamčeni napredak ni puka katastrofa. Ona je ono prema čemu čovjek djeluje iz razumijevanja prošlosti i odgovornosti u sadašnjosti. Takvo trojstveno razumijevanje vremena – prošlosti kao nasljeđa, sadašnjosti kao odgovornosti i budućnosti kao zadaće – čini osnovu orijentacijske funkcije filozofije povijesti. Ono omogućuje da čovjek ne bude zarobljen ni u prošlosti ni u sadašnjosti ni u budućnosti. Zarobljenost u prošlosti vodi prema mrtvoj tradiciji ili mitologizaciji, u sadašnjosti prema površnoj aktualnosti, a u budućnosti prema utopizmu ili tjeskobnoj projekciji budućih zala. Orijentacija nastaje tek ondje gdje se ta tri vremenska obzorja povezuju u smislen odnos.

U hrvatskoj i europskoj intelektualnoj baštini moguće je pronaći različite oblike takvoga povijesnog mišljenja. Već humanističko razumijevanje historiografije, kakvo se može prepoznati, primjerice, kod Frane Petrića, ne promatra povijest samo kao zapis onoga što se dogodilo nego i kao područje pouke, razboritosti i političkoga usmjerenja.[21] Povijest nije puko sjećanje radi sjećanja, nego oblik razumijevanja ljudskih čina i njihovih posljedica. Time ona zadobiva praktičko značenje za život zajednice. Proučavati povijest znači učiti o mogućnostima i opasnostima ljudskoga djelovanja, usponima i padovima političkih zajednica, odnosu vrline, razboritosti, sreće i propasti itd. Takvo razumijevanje povijesti ne smije se, dakako, svesti na jednostavnu moralističku formulu prema kojoj povijest navodno daje gotove pouke. Povijest je previše složena da bi nudila gotove mehaničke analogije sa svakim vremenom, no ona ipak odgaja za valjanu prosudbu. Ona širi vidokrug, pokazuje posljedice odluka, razotkriva granice ljudske moći, opominje na potrebu neponavljanja zabluda i podsjeća da nijedna zajednica ne živi izvan povijesnoga vremena. U tom smislu, povijest ima pedagogijsku vrijednost, ali samo ako se promatra ozbiljno, a ne kao gotovo skladište prigodnih primjera iz prošlosti.

Drugi važan oblik povijesne orijentacije pojavljuje se ondje gdje se povijest razumije kao generacijsko zbivanje.[22] Pojedinac nikada ne stoji izravno pred cjelinom povijesti, nego uvijek pripada

[21] Usp. Frane Petrić, *Deset dijaloga o povijesti*, prev. Krešimir Čvrljak (Pula, Rijeka: Čakavski sabor, Istarska naklada, Otokar Keršovani, Liburnija, Edit, 1980), str. 137, 243–247. Petrić povijest ne razumije samo kao pripovijedanje o prošlim događajima nego kao humanističku disciplinu koja ima spoznajnu, moralnu i političku svrhu. U vizuri ovoga rada osobito nam je važna njegova razlika između znanja istinitih činjenica iz povijesti i izvlačenja pouke iz tih činjenica poradi orijentacije u sadašnjosti i budućnosti. U tom smislu, povijest, prema Petriću, na osnovi iskustva podučava kako treba upravljati domovinom radi istinskoga mira i moguće sreće, pa se već u njegovoj renesansnoj filozofiji povijesti može prepoznati praktičko-orijentacijska funkcija historiografije.

[22] Usp. Marijan Tkalčić, „Generacije i zbivanje (Nacrt filozofije stvaralaštva)", *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva* 20, br. 5 (1940), str. 335–346. Tkalčić pojam generacije ne shvaća samo sociologijski ili biologijski nego upravo filozofijsko-

određenoj generaciji. Generacija nije samo dobna skupina nego i oblik povijesne posredovanosti. Ona prima nasljeđe koje, doduše, nije sama stvorila, ali ga mora razumjeti, preuzeti i predati dalje. U tom smislu, svaka generacija stoji između duga iz prošlosti i poziva na stvaralaštvo u budućnosti. Ako se samo pokori nasljeđu, ne ispunjava vlastitu zadaću, no ako ga samo odbaci, prekida vezu koja joj omogućuje samorazumijevanje. Generacijska odgovornost sastoji se pak u stvaralačkom preuzimanju. Takvo shvaćanje osobito je važno za krizu identiteta. Identitet ne traje sam od sebe. On se prenosi, ali prijenos nije mehaničko ponavljanje. Svaka generacija mora ponovno razumjeti ono što prima, inače predaja postaje prazna forma, a ako pak svaka generacija vlastito iskustvo apsolutizira, tada se gubi povijesni kontinuitet. Kriza identiteta često nastaje upravo ondje gdje se generacijski lanac prekine. Naime, stariji više ne znaju predati smisao, mlađi primiti nasljeđe, a kultura oblikovati zajednički jezik između njih. Filozofija povijesti može pomoći u razumijevanju toga prekida jer pokazuje da identitet ne postoji izvan posredovanja.

Treći oblik povijesne orijentacije odnosi se na pitanje zla, nasilja i državnosti. Povijest nije samo prostor kulturnoga stvaranja i duhovnoga dozrijevanja nego i prostor zlosilja, razaranja i sukoba. Svaka filozofija povijesti koja bi to prešutjela bila bi neozbiljna. U povijesti se ne očituje samo napredovanje duha nego i njegovo povlačenje. Ratovi, progoni, ideološka nasilja, raspadi država, političke zablude i moralni padovi nisu rubni događaji, nego iskustva koja duboko oblikuju samorazumijevanje naroda i pojedinaca. Zato povijesna orijentacija mora uključivati i sposobnost suočavanja s onim negativnim u prošlosti. Ovdje se otvara pitanje državnosti kao povijesne zbilje. Država nije puka pravna forma ni administrativni aparat, nego jedan od najviših oblika objektivnoga duha u kojemu se sloboda zajednice ozbiljuje kao pravni, politički i ćudoredni poredak. Ona može biti izopačena, nasilna ili nepravedna, ali se ne može jednostavno otpisati kao nešto izvanjsko duhovnom životu zajednice. U državi se sloboda zajednice objektivira u institucijama, zakonima i javnom poretku. Ona time nije tek sredstvo organizacije zajedničkoga života, nego oblik u kojemu posebne volje mogu biti posredovane općom voljom. Kriza državnosti može se razumjeti kao oblik krize objektivnoga duha kada se država više ne shvaća kao ćudoredni poredak zajedničke slobode, nego se svodi na instrument partikularnih interesa, prisile ili pukoga upravljanja.

povijesno. Naime, generacija je oblik povijesnoga posredovanja u kojemu se ono naslijeđeno ne ponavlja mehanički, nego se preuzima kao mogućnost stvaralačkoga djelovanja u zbivanju. Upravo se zato njegovo razumijevanje generacije može povezati s tezom ovoga rada da identitet ne traje sam od sebe, nego se upravo kroz generacijski prijenos mora uvijek iznova razumjeti, prosuditi i odgovorno predati budućnosti.

Filozofija povijesti, pritom, ne mora državu sakralizirati niti ju nužno pretvarati u apsolut.[23] Njezina je zadaća razumjeti odnos između političke forme i duhovnoga života zajednice. Narod koji nema sposobnost oblikovanja vlastite političke zbilje teško može dugoročno čuvati puninu vlastitoga identiteta.[24] Nadalje, država koja izgubi vezu s pravom, moralnošću i ćudorednošću prestaje biti zbiljski oblik slobodne zajednice i može se svesti na izvanjsku formu moći. Zato je potrebno misliti državnost u vezi s kulturom, pamćenjem, pravom, slobodom i odgovornošću. Tu se filozofija povijesti dodiruje s filozofijom politike i etikom, ali ne napušta svoje središnje pitanje o tome kako se zajednica razumijeva u vremenu. U takvom okviru povijest više nije samo prošlo zbivanje nego prostor u kojemu se oblikuje svijest o slobodi uopće. Sloboda se u povijesti ne pojavljuje kao izvanjska ideja pridodana događajima, nego kao unutarnji, imanentni proces idejnoga objektiviranja u pravu, moralnosti, ćudorednosti, državi i svjetsko-povijesnom kretanju svijesti slobode. Naime, ona se ne iscrpljuje u subjektivnoj mogućnosti pojedinca, nego se ozbiljuje u objektivnim oblicima zajedničkoga života, ondje gdje posebna volja nije ukinuta, nego posredovana općom voljom. Zajednica koja ne poznaje cijenu svoje slobode teško ju može odgovorno čuvati. Pojedinac koji ne razumije povijesne pretpostavke vlastite slobode lako ju shvaća kao samorazumljivu danost. U obama slučajevima nastupa duhovna površnost.

Zato filozofija povijesti ima i kritičku zadaću. Ona ne služi tomu da opravda baš svaku predaju, državu ili političku odluku. Naprotiv, ona mora razlikovati istinsku povijesnu odgovornost od ideološke uporabe prošlosti. Ideologija prošlost upotrebljava, a filozofija povijesti nastoji ju ispravno razumjeti, kao što traži smisao u napetosti između činjenice, ideje i odgovornosti. Upravo zato ona može biti orijentir, ali ne zato što daje lake odgovore, nego zato što čuva čovjeka od suviše pojednostavljenih odgovora na uistinu teška povijesna pitanja i prijepore. U razdoblju dezorijentacije ta je kritička zadaća posebno važna. Suvremeni čovjek ne trpi samo od nedostatka orijentira nego i od mnoštva lažnih orijentira. Ideologije, medijske slike, tehnička utopijska obećanja, politički mitovi, tržišne potrebe i psihološke tehnike samopotvrđivanja i samorealiziranja, a zapravo manipulacija, nude mu brze načine razumijevanja svijeta i sebe u svijetu, no takvi orijentiri često ne zahtijevaju istinsku

[23] Usp. Augustin, *O državi Božjoj (De civitate Dei)*, sv. 1, V, 21. Augustin zemaljsko kraljevstvo ne izvodi iz samodostatne političke moći, nego ga podređuje Božjoj providnosti i pravednosti. Time se država priznaje kao važna zemaljska zbiljnost, ali se istodobno ograničava svaka mogućnost njezina apsolutiziranja. Upravo je zato Augustin koristan kao korektiv Hegelovu naglašavanju primata države u sferi objektivnoga duha.

[24] Usp. Tuđman, *Bespuća povijesne zbiljnosti*, str. 319. Tumačeći Hegela, Tuđman naglašava da borba za samoodržanje države, kada ona izražava određeni nacionalni duh, ima duboko povijesno opravdanje. Ta je misao važna jer državu ne promatra samo kao vanjsku pravnu formu nego kao povijesni oblik u kojemu narod pokazuje sposobnost da bude subjekt, a ne puki objekt povijesne moći.

samospoznaju, nego ponajprije prilagodbu. Filozofija povijesti, naprotiv, disciplinira mišljenje i usporava neposrednu afektivnu reakciju.[25] Ona traži da se pojava smjesti u slijed, događaj razumije u kontekstu, sadašnjost odmjeri prema prošlosti i budućnosti te naposljetku da se sloboda poveže s odgovornošću. U tome je njezina skromna, ali utoliko i nezamjenjiva vrijednost.

Time se ponovno vraćamo našoj naslovnoj tvrdnji. Kriza identiteta kao kriza duha ne može se prevladati bez obnove povijesne samospoznaje, a povijesna samospoznaja nije moguća bez filozofijskoga promišljanja povijesti. Ako čovjek ne zna kako je postao ono što jest, ako zajednica ne razumije vlastite lomove, pobjede, doprinose, krivnje i zadaće, tada ni budućnost ne može uopće biti oblikovana odgovorno. Ona će biti ili ponavljanje nesvjesno preuzetih obrazaca ili proizvoljna projekcija bez korijena. Filozofija povijesti zato ne odgovara na krizu identiteta tako što nudi gotovu sliku identiteta, nego tako da obnavlja uvjete njegova smislenog oblikovanja za buduće generacije. Naime, u razdoblju dezorijentacije orijentir nije ono što čovjeka oslobađa od obveze mišljenja, nego ono što ga prisiljava da misli dublje i konzekventnije. Filozofija povijesti ima orijentacijsku vrijednost jer čovjeka vraća njegovu vremenskomu položaju i pokazuje da se smisao ne zadobiva bijegom iz povijesti, nego razumijevanjem načina na koji se sloboda, ideje i odgovornost ozbiljuju u trima temporalnim dimenzijama vremena. Prošlost tada nipošto nije tek mrtva, sadašnjost nije plitka, a budućnost nije maglovita i nepromišljena. One tek zajedno tvore obzorje u kojemu duh može ponovno zadobiti sposobnost valjane orijentacije.

## VI. *Nacionalni identitet i pitanje kulturne memorije*

Pitanje identiteta u svojem se najkonkretnijem povijesnom obliku često pojavljuje kao pitanje nacionalnoga identiteta. To ne znači da je nacionalni identitet jedini oblik takvoga čovjekova samorazumijevanja, ali znači da je u modernoj povijesti nacija postala upravo jednim od središnjih duhovno-povijesnih okvira u kojemu se povezuju jezik, kultura, povijesno pamćenje, politička sloboda i državna odgovornost. Nacionalni identitet ne može se, stoga, svesti na puku etničku činjenicu, emotivno-psihologijsku pripadnost ili političku oznaku. On je povijesno oblikovani način na koji jedna zajednica razumije vlastitu opstojnost, mjesto među drugim zajednicama i odgovornost prema naslijeđenoj i budućoj zbilji vlastite političke zajednice.

[25] Usp. Schelling, *Initia philosophiae universae*, str. 38. Schelling filozofiju ne razumije kao demonstrativnu znanost koja polazi od već osiguranoga znanja, nego kao slobodan čin duha čiji je početak izričito neznanje, odnosno napuštanje svega znanja, čime se pokazuje da se orijentacija ne rađa iz pukoga gomilanja podataka, nego iz sposobnosti duha da se odmakne od neposredne danosti i tek tada započne istinsko mišljenje.

Razumijevanje nacionalnoga identiteta osobito je važno u hrvatskom slučaju. Hrvatska povijest obilježena je dugotrajnim iskustvom političke razlomljenosti, državnih prekida, nadnacionalnih tvorbi, različitih imperijalnih okvira, ideoloških prijepora i borbe za vlastitu političku samosvijest. Upravo zato hrvatski nacionalni identitet nije moguće razumjeti bez odnosa prema državnom pravu, kulturnoj memoriji, katoličkoj i europskoj duhovnoj baštini,[26] modernim nacionalno-integracijskim ideologijama, iskustvu jugoslavenskih državnih okvira, Domovinskom ratu i suvremenoj hrvatskoj državnosti. Sve su to slojevi koji ne stoje jedan pokraj drugoga kao puki povijesni podatci, nego se međusobno prožimaju u složenu i često zapravo napetu cjelinu. U tom smislu, nacionalni identitet nije jednostavno jednom zasvagda dan i zadan posjed, nego uvijek predstojeća povijesna zadaća. On se ne nasljeđuje kao gotova stvar, nego se preuzima kao povijesna odgovornost. Naime, zajednica može imati dugu povijest, bogatu kulturu i snažne političke simbole, a ipak izgubiti sposobnost da ih razumije. Upravo zato kulturna memorija nije isto što i puko gomilanje sjećanja. Ona je uređeni, odgovorni i kritički odnos prema prošlosti kao nasljeđu koje obvezuje, ali i traži prosudbu. Nacionalni identitet postaje problematičan onda kada izgubi tu unutarnju povezanost između pamćenja i odgovornosti. Ako se prošlost pretvori u lažni mit, prestaje biti prostor samospoznaje i postaje sredstvo samopotvrđivanja, a ako se pak zaboravi, zajednica gubi dubinu vlastita trajanja i postaje lak plijen tuđih interpretacija ili vlastite ravnodušnosti. Prošlost se ne smije prepustiti isključivo znanstvenim i stručnim rekonstrukcijama bez šireg kulturnog značenja jer tada ona može biti čak i historiografski obrađena, ali zapravo društveno mrtva. Zrela kulturna memorija mora izbjeći sve tri opasnosti: mitologizaciju, zaborav i mrtvu znanstvenu stručnost.

U hrvatskoj modernoj misli Ante Starčević zauzima posebno mjesto upravo zato što je pitanje nacionalnoga identiteta povezao s pitanjem slobode, prava i političke samosvijesti.[27] Njegova pravaška misao ne može se svesti samo na politički program jedne stranke ili na devetnaestostoljetni oblik nacionalno-integracijske ideologije. U svojoj dubljoj strukturi ona izražava nastojanje da se hrvatski narod razumije kao subjekt vlastite povijesti. Ideja hrvatskoga državnog prava, pritom, nije samo

[26] Usp. Dawson, *Razumijevanje Europe*, str. 23. Dawson ističe da nekadašnje kršćansko zajedništvo Europe nije bilo samo pobožni ideal nego i pravna činjenica na kojoj se izgrađivao društveni ustroj zapadne kulture. Ta je napomena korisna za razumijevanje europske i hrvatske povijesne pripadnosti kao kulturne, religijske, pravne i političke činjenice.

[27] Usp. Ivan Smiljanić, „Germanstvo i romanstvo kao idejni i geopolitički antipodi u misli Ante Starčevića", *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest* 56, br. 1 (2024), str. 221–223, https://doi.org/10.17234/RadoviZHP.56.7; Mirjana Gross, *Povijest pravaške ideologije* (Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Institut za hrvatsku povijest, 1973), str. 5. Starčevićeva pravaška misao polazi od hrvatskoga državnog i povijesnog prava, ali ne svodi ga, pritom, na puki legitimistički argument, nego ga povezuje s prirodnim pravom naroda na vlastitu nacionalnu slobodu. Upravo se u tom spoju povijesnoga prava i prirodno-pravne ideje slobode oblikuje njegovo shvaćanje hrvatskoga naroda kao političkoga subjekta sa zasebnim nacionalnim identitetom.

pravni argument nego i oblik povijesne svijesti. Pozivanje na državnopravni kontinuitet ne znači tek navođenje povelja, ugovora i pravnih presedana iz hrvatske povijesti, nego očuvanje svijesti da je hrvatski narod tijekom povijesti oblikovao vlastitu političku osobnost i da njegova politička prava ne proizlaze iz milosti vanjskih sila. Državno pravo tako postaje jedan od načina na koji narod razumije vlastito povijesno trajanje. Naime, svijest o naslijeđenoj državnosti povezuje prošlo političko iskustvo sa sadašnjim zahtjevom za slobodom i budućim ozbiljenjem vlastite političke volje. U tom smislu, nacionalna samosvijest ne počiva samo na kulturnoj posebnosti nego i na svijesti o povijesno oblikovanoj političkoj osobnosti.[28] Ona pretpostavlja da narod ima kontinuitet političke osobnosti i da posjeduje vlastito povijesno iskustvo, kao i pravo utemeljeno u njegovoj povijesnoj opstojnosti, no upravo se kod Starčevića pokazuje da nacionalni identitet nije samo pitanje unutarnjega samorazumijevanja nego i pitanje orijentacije u širem povijesnom i geopolitičkom prostoru.[29] Hrvatska se ne nalazi izvan Europe, nego na jednoj od njezinih osjetljivih povijesnih razmeđa. Zato se i njezina nacionalna samosvijest oblikovala u dodiru i napetosti s velikim političkim, kulturnim i idejnim silnicama. Starčevićevo razlikovanje germanstva i romanstva, njegovo razumijevanje Austrije, Francuske i hrvatskoga položaja u Habsburškoj Monarhiji, kasnije Austro-Ugarskoj Monarhiji, ne treba promatrati samo kao jedan povijesni kuriozitet. Ono pokazuje da nacionalni identitet uvijek uključuje i sposobnost pravilnoga razaznavanja vlastitoga položaja u svijetu.

Upravo je tu moguće prepoznati širi smisao nacionalne samosvijesti.[30] Ona ne smije biti ni izolacionistička ni servilna. Naime, izolacionizam zamišlja identitet kao samodostatnu zatvorenost, kao da bi narod mogao opstati izvan povijesnih odnosa s drugima. Servilnost, naprotiv, gubi vlastitu mjeru i traži potvrdu isključivo izvan sebe. Zrela nacionalna svijest stoji između tih dviju krajnosti. Ona zna

[28] Usp. Ante Starčević, *Politički spisi* (Zagreb: Znanje, 1971), str. 74. Starčević izričito odbacuje političko djelovanje „za Madžara" ili „za Austriju", kao i djelovanje protiv njih radi njih samih, te kao jedino mjerilo postavlja rad „za Hrvatsku". Time se državno pravo u njegovoj misli ne pojavljuje kao arhivska ili pravno-povijesna činjenica, nego kao načelo političke orijentacije prema kojemu se prosuđuju i Austrija i Ugarska, ali i širi europski odnosi bitni za Hrvatsku.

[29] Usp. Ante Starčević, *Bi-li k slavstvu ili ka hrvatstvu?* (Zagreb: Tiskara Dragutina Bokaua, 1867), str. 24; Starčević, *Politički spisi*, str. 236–237. Starčević na tim mjestima Francusku prikazuje kao političku zajednicu slobode i povijesno uporište romanskoga svijeta, dok Nijemce i germanstvo prosuđuje izrazito negativno. Na toj se suprotstavljenosti u ovom radu temelji razumijevanje germanstva i romanstva kao dvaju idejnih i geopolitičkih polova njegova mišljenja te kao okvira unutar kojega promišlja hrvatski položaj među europskim silama. Starčevićev pogled na hrvatski položaj u Europi oblikovan je kroz suprotstavljanje Austrije/Njemačke i Francuske, odnosno germanstva i romanstva kao dvaju idejnih i geopolitičkih polova. Taj dualizam nije tek publicistička ili polemička figura, nego način na koji Starčević promišlja hrvatsko pitanje u odnosu prema velikim europskim silnicama. Prema Starčeviću, Hrvatska mora prepoznati vlastiti položaj među njima, ali ne smije izgubiti vlastitu političku samobitnost.

[30] Usp. Ante Starčević, *Djela: Govori*, sv. 1 (Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 1995), str. 16. U govoru od 26. lipnja 1861. godine Starčević budućnost hrvatskoga naroda ne veže uz milost Austrije, nego uz „Boga i Hrvate", čime političku samosvijest postavlja kao uvjet nacionalne slobode. Ta formulacija pokazuje da se u njegovu pravaštvu nacionalni identitet ne iscrpljuje u kulturnoj posebnosti, nego traži političku zrelost zajednice sposobne samoprosuđivati vlastiti povijesni put.

da narod svakako pripada širem kulturnom i političkom prostoru, ali ne želi u njemu nestati, kao što se od drugih naroda uistinu može učiti, ali se ujedno ne smije izgubiti vlastiti glas.[31] Povijest odnosa među narodima često je povijest nejednakih moći, no upravo zato treba ozbiljno shvatiti pitanje vlastite državnosti.

Državnost je jedan od ključnih objektivnih oblika u kojima se nacionalna samosvijest, kao izraz slobode duha, posreduje u političkoj i pravnoj zbiljnosti.[32] Narod može imati kulturu i bez samostalne države, naime može imati jezik, književnost, religiju, običaje i povijesno pamćenje, ali bez političke forme njegove su mogućnosti djelovanja bitno ograničene i sužene. Država nije najviši oblik duha u cjelini jer se apsolutni duh ozbiljuje u umjetnosti, religiji i filozofiji, ali predstavlja najviši oblik objektivnoga duha. Objektivni duh označuje područje u kojemu se sloboda ozbiljuje u pravu, moralnosti i ćudorednosti, odnosno u institucijama obitelji, građanskoga društva i države. Apsolutni duh pripada višemu stupnju Hegelova sustava, na kojemu duh u umjetnosti, religiji i filozofiji spoznaje samoga sebe i vlastitu istinu.[33] Zato se ni kriza državnosti ne može odvojiti od krize identiteta kao izraza krize duha.

Suvremena hrvatska država nastala je u povijesnom trenutku u kojemu se pitanje nacionalnoga identiteta ponovno pokazalo kao pitanje njenoga egzistencijalnog opstanka ujedno. Demokratska odluka o samostalnosti, ustavnopravni akti i međunarodno priznanje bili su nužni i iznimno važni, ali hrvatska državnost ne bi zadobila vlastitu povijesnu zbilju da nije bila obranjena u Domovinskom ratu. U tom se ratu nije odlučivalo samo o teritorijalnom opstanku nego i o mogućnosti da se hrvatska nacionalna samosvijest ozbilji u vlastitoj političkoj i državnoj zbiljnosti, što će reći da se prvenstveno odlučivalo o njezinoj esenciji i egzistenciji ujedno. Zato Domovinski rat ne pripada samo hrvatskoj vojnoj ili političkoj povijesti nego i povijesti nacionalne samosvijesti. To, dakako, ne znači da se nacionalni identitet smije svesti na ratno iskustvo. Takvo bi svođenje bilo jednako pogrješno kao i njegovo izbacivanje iz temelja suvremene hrvatske samosvijesti. Domovinski rat nije cjelina hrvatskoga identiteta, ali je temeljni događaj suvremene hrvatske povijesti jer se u njemu politička volja

[31] Usp. Dawson, *Razumijevanje Europe*, str. 213. Dawson europsku kulturu tumači kao zajednicu naroda svjesnih vlastite osobnosti, političkih ustanova i zakona, ali ujedno povezanih zajedničkom duhovnom tradicijom, kulturom i moralnim vrijednostima kršćanstva.

[32] Usp. Gross, *Povijest pravaške ideologije*, str. 5. Gross također ističe da su Starčević i Kvaternik u naciji-osobi i naciji-državi vidjeli jedini legitimni oblik političke organizacije te izvor zakonitosti i etike. U tom se okviru pravaška misao može razumjeti kao pokušaj da se nacionalna samosvijest ne zadrži na razini kulturne pripadnosti, nego da se ozbilji u državi kao političkom obliku slobode.

[33] Usp. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 257–260; Mikecin, „Filozofija kao znanost slobode", str. 49–50. Hegel državu tumači kao mjesto u kojemu se ozbiljuje istinski slobodna, opća i supstancijalna volja. U tom je smislu država najviši oblik objektivnoga duha, premda se duh apsolutno ozbiljuje tek u umjetnosti, religiji i filozofiji.

za samostalnošću, prethodno izražena demokratskom odlukom i ustavnopravnim oblikovanjem moderne nacionalne i samostalne države, morala potvrditi obranom njezine opstojnosti. U tom je smislu sloboda hrvatske političke zajednice prestala biti samo sadržajem povijesnoga prava, kulturne samosvijesti ili političke težnje te se u suvremenim povijesnim okolnostima objektivirala u vlastitoj suverenoj državi. Naime, u Domovinskom ratu svijest o povijesnoj državnosti povezala se s djelatnom voljom hrvatske nacije kao samostalne i suverene političke zajednice da vlastitu slobodu obrani i trajno institucionalno ozbilji.[34] On je uistinu trenutak u kojemu su se spojili demokratska volja, državotvorna odluka, obrana teritorija, stvaranje oružane sile, međunarodna afirmacija i iskustvo žrtve koja na kraju pobjednički trijumfira nad agresorom. U tom sklopu nacionalni identitet zadobiva objektivnu povijesnu zbiljnost u kojoj on više ne ostaje samo na razini kulturne samosvijesti ili političke težnje nego se potvrđuje u obliku državne slobode.

Upravo je zato odnos prema Domovinskom ratu jedno od mjerila zrelosti suvremene hrvatske kulturne memorije,[35] ali ne zato što bi o njemu bilo zabranjeno kritički misliti, nego zato što ga treba misliti ozbiljno, odgovorno i povijesno utemeljeno. Pritom, valja razlikovati utemeljiteljsku ulogu koju Domovinski rat ima u suvremenoj hrvatskoj nacionalnoj memoriji od njegove ideološke mitologizacije. Pod mitologizacijom se ovdje ne razumije snažno nacionalno pamćenje niti afirmacija temeljne istine Domovinskoga rata, nego tek svođenje složenoga povijesnog događaja na pojednostavljenu, selektivno oblikovanu i od kritičke prosudbe zaštićenu sliku. Takva mitologizacija može, suprotno dobrim namjerama, upravo osiromašiti povijesno razumijevanje rata, dok njegova relativizacija dokida temeljnu istinu o njegovu obrambenom, oslobodilačkom, pravednom, legitimnom i državotvornom karakteru. Zrela kulturna memorija ne počiva ni na ideološkom pojednostavljivanju ni na razornom relativizmu, nego na sposobnosti da se istina događaja čuva upravo zato što se ne boji povijesne složenosti.

[34] Usp. Davor Marijan, *Hrvatska 1989. – 1992.: rađanje države* (Zagreb: Hrvatski institut za povijest, 2017). Marijanova je studija ovdje korisna kao historiografsko uporište za razlikovanje političke odluke o samostalnosti, ustavnopravnoga oblikovanja države i međunarodnoga priznanja od ratne obrane njezine zbiljske opstojnosti.

[35] Usp. Tihomir Cipek, „Kultura sjećanja. Domovinski rat kao utemeljiteljski mit nacije: o razvoju jedne znanstvene discipline", *Nova prisutnost* 24, br. 1 (2026), str. 19–35, https://doi.org/10.31192/np.24.1.2. Cipek, oslanjajući se na Mauricea Halbwachsa te Jana i Aleidu Assmann, kulturu sjećanja određuje kao način na koji institucionalizirana kolektivna sjećanja oblikuju nacionalni identitet. U tom okviru, Domovinski rat tumači kao utemeljiteljski mit suvremene hrvatske države i jednu od osnovnih pripovijesti suvremenoga hrvatskog nacionalnog identiteta, što sve pokazuje da odnos prema Domovinskom ratu nije samo pitanje komemoracije ili političke retorike nego jedan od ključnih oblika kulturne memorije i nacionalne samospoznaje. O tome vidi više i u: Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München: C. H. Beck, 2000), str. 11, 47–56.

Na tom se mjestu osobito jasno vidi razlika između pamćenja i ideološke uporabe prošlosti.[36] Ispravno pamćenje nastoji sačuvati smisao događaja u njegovoj cjelovitoj istini i povijesnoj složenosti. Ideologija iz događaja izvlači samo ono što joj je potrebno. Pamćenje, isto tako, otvara prostor odgovornosti, dok ideologija zatvara prostor mišljenja. Naime, ako Domovinski rat ostane samo predmet komemoracije bez dublje povijesno-filozofijske obrade, tada postoji opasnost da njegov smisao postupno oslabi, a ako pak postane samo predmet prijepora bez priznavanja njegove temeljne povijesne istine i važnosti, tada se potkopava jedna od ključnih točaka suvremene hrvatske državnosti. Zato je potrebno misliti ga upravo u širem obzorju nacionalnoga identiteta, kulturne memorije i državotvorne odgovornosti.

U takvom povijesnom sklopu arhivska dimenzija ima osobito značenje. Naime, arhiv nije puko spremište dokumenata, nego institucijski oblik odgovornoga odnosa zajednice prema vlastitom povijesnom iskustvu. U tom smislu, arhiv pripada objektiviranim oblicima kulturne memorije, premda sam po sebi još ne jamči povijesnu samospoznaju. Dokumenti sami po sebi ne govore sve, ali bez njih se odgovorno povijesno mišljenje lako pretvara u proizvoljnost. Arhiv čuva tragove zbilje, no njegova zadaća nije samo tehničko čuvanje. Naime, on omogućuje da zajednica ne bude prepuštena kratkom pamćenju, političkoj manipulaciji ili jednostranoj selekciji prošlih događaja. U tom smislu, arhiv je jedna od tihih i neprimjetnih, ali utoliko temeljnih ustanova kulturne memorije, no ni on ne smije biti shvaćen samo pozitivistički. Dokument nije mrtva činjenica ako ga se promatra u obzorju povijesne samospoznaje. On je svakako trag ljudskoga djelovanja, institucija, odluka, odnosa moći, svakodnevice, stradanja, stvaranja i odgovornosti. Arhivsko gradivo zato nije samo materijal za historiografsku rekonstrukciju nego i dio šireg kulturnog procesa kojim zajednica održava odnos prema vlastitoj prošlosti. Naravno, arhiv ne smije služiti mitologizaciji. Njegova je snaga upravo u tomu što može ograničiti tu i takvu proizvoljnost. Ondje gdje dokumenti svjedoče nešto o konkretnom povijesnom događaju, ondje se s prošlošću ne može postupati samo prema ideološkoj želji. U suvremenom digitalnom društvu ta se zadaća dodatno usložnjava. S jedne strane, digitalizacija omogućuje širu dostupnost izvora i demokratizaciju pristupa kulturnoj memoriji. S druge strane, obilje digitalno dostupnih podataka ne znači nužno i dublju povijesnu svijest. Naprotiv, može stvoriti privid znanja

[36] Usp. Mirjana Kasapović, „Povijest, povijesni revizionizam i politike povijesti", *Časopis za suvremenu povijest* 51, br. 3 (2019), str. 939–960. Kasapović razlikuje povijesnu znanost od politika povijesti, odnosno od načina na koje suvremene države i društva oblikuju odnos prema traumatičnim i „mračnim" razdobljima nacionalne prošlosti. Osobito je važno imati u vidu razlikovanje legitimnoga povijesnog revizionizma, utemeljenoga na novim znanstvenim istraživanjima i spoznajama, od ideološki motivirane revizije prošlosti, koja nastoji ublažiti, izbrisati ili „posvijetliti" njezine tamne strane. Ta razlika pomaže preciznije odrediti zašto odgovorna kulturna memorija mora izbjeći i mitologizaciju i relativizaciju prošlosti.

bez razumijevanja. Dokument koji je dostupan nije samim time i ispravno protumačen, pa ni gradivo koje je digitalizirano nije samim time i uključeno u živi poredak kulturne memorije. I ovdje se pokazuje razlika između informacije i orijentacije. Arhiv pruža dokumentarne pretpostavke povijesnoga razumijevanja, ali smisao nastaje tek u mišljenju koje izvanjsku danost arhivskih izvora dovodi u odnos s cjelinom povijesne samospoznaje.

Nacionalni identitet, dakle, ne može opstati bez kulturne memorije, ali kulturna memorija ne može biti zrela bez istinoljubivosti, kritičnosti i odgovornosti. Ona mora čuvati ono što je bitno, ali i razlikovati bitno od sporednoga, odnosno mora biti otvorena prema europskom i općeljudskom apstraktnom obzorju, ali ne smije izgubiti iz vida vlastitu nacionalnu samosvijest i povijesnu konkretnost. Samo u tom sklopu identitet može biti i ukorijenjen i slobodan. Upravo se tu ponovno pokazuje orijentacijska funkcija filozofije povijesti. Ona nacionalni identitet ne promatra kao jednom zauvijek zatvorenu dogmu, nego kao povijesnu zadaću. Pita kako se zajednica oblikovala, koje su ju ideje nosile, kroz koje je lomove prolazila, koje je vrijednosti branila, koje je zablude činila, što je u njenu nasljeđu živo, a što mrtvo, što obvezuje, a što uistinu treba kritički prevladati. Takvo mišljenje nije protiv nacionalnoga identiteta. Naprotiv, ono ga spašava od površnosti. Identitet koji se ne usuđuje promišljati o vlastitoj povijesti nije jak, nego pokazuje znakove temeljne nesigurnosti.

Kriza nacionalnoga identiteta nastaje onda kada zajednica izgubi sposobnost takvoga mišljenja. Tada se nacionalna pripadnost može pojaviti kao puki osjećaj, politička parola, muzealizirana baština, administrativna činjenica ili kao predmet stalnoga osporavanja. Ništa od toga nije dovoljno. Nacionalni identitet mora biti oblik povijesne samospoznaje. To znači da mora uključivati svijest o vlastitim izvorima, povijesnim tragedijama, pobjedama, odgovornostima i mjestu u širem svijetu. Bez toga uopće ne može biti duhovno zreo. Stoga, hrvatsko iskustvo pokazuje da kriza identiteta nije apstraktna tema. Ona se očituje u odnosu prema državi, jeziku, kulturnoj baštini, ratu, arhivima, institucijama, obrazovanju, javnom govoru i budućnosti. Filozofijsko mišljenje povijesti pokazuje da država, baština, ratno iskustvo i nacionalni identitet nisu samo zasebne povijesne činjenice nego upravo oblici u kojima se zajednica primjereno odnosi prema vlastitoj slobodi, pamćenju i političkoj zbiljnosti.

Zato se pitanje nacionalnoga identiteta mora vratiti u obzorje duha, no ne zato da bi se ono nacionalno uzdiglo u apsolut, nego tek da bi se razumjelo da ono nije puki proizvoljni politički konstrukt ni puka emocionalna pripadnost. Nacionalni identitet jedan je od načina na koji čovjek

povijesno pripada svijetu.[37] Kroz njega on prima jezik, pamćenje, institucije, simbole, dužnosti i mogućnost djelovanja, no upravo zato taj identitet mora biti otvoren istini. U razdoblju dezorijentacije to je osobito važno. Nacionalni identitet može biti zloupotrijebljen, ali njegovo ukidanje ne vodi nužno prema višoj univerzalnosti. Često vodi prema još većoj dezorijentaciji jer čovjek ne postaje općeljudsko biće tako što izgubi svaku konkretnu povijesnu pripadnost. Naime, univerzalno se ne ozbiljuje ukidanjem posebnoga kao isprazne neposrednosti, nego njegovim posredovanjem u onom općem. Posebno postaje zbiljski slobodno tek ondje gdje u odnosu prema općem ne gubi sebe, nego u njemu zadobiva vlastitu istinu.[38] Nacionalni identitet, kulturna memorija i državotvorna odgovornost, stoga, nisu odvojena pitanja. Ona zajedno tvore jedan od najvažnijih oblika povijesne orijentacije. Identitet oblikuje svijest o pripadnosti u sadašnjosti, memorija održava odnos prema prošlosti, a državotvorna odgovornost za budućnost tu svijest uvodi u objektivnu političku i institucionalnu zbiljnost. Kada se ta tri elementa razdvoje, nastaje kriza. Tek njihovim povezivanjem moguće je govoriti o zreloj zajednici koja ne živi samo *od* prošlosti nego *iz* prošlosti odgovorno oblikuje sadašnjost i budućnost. Upravo zato kriza identiteta kao kriza duha u hrvatskom se slučaju ne može razumjeti bez pitanja nacionalne povijesti, kulturne memorije i države, no to ne znači da je riječ o usko hrvatskom problemu. Naprotiv, hrvatsko iskustvo na osobito konkretan način pokazuje da se povijesna zajednica može orijentirati samo ondje gdje pamćenje, sloboda i odgovornost nisu odvojeni elementi, nego međusobno posredovani momenti njezine samospoznaje.[39]

[37] Usp. Dawson, *Razumijevanje Europe*, str. 30. Dawson naglašava da Europa nije ponajprije politička tvorevina, nego zajednica naroda povezanih istom vjerom i moralnim vrijednostima. Pojedini se europski narodi zato mogu razumjeti tek u odnosu prema široj duhovnoj cjelini kojoj pripadaju.

[38] Usp. Starčević, *Bi-li k slavstvu ili ka hrvatstvu?*, str. 24. Starčević u toj raspravi izričito odbacuje podređivanje hrvatstva širim slavenskim konstrukcijama i suprotstavlja im hrvatsku političku samobitnost. To nam pokazuje da univerzalno ili nadnacionalno za Starčevića nema vrijednost ako se ostvaruje poništenjem konkretne i posebne narodne osobnosti, jezika, slobode i državne samosvijesti.

[39] Usp. Ivan Smiljanić, „Povijesno-filozofijsko istraživanje europskoga identiteta", *Filozofska istraživanja* 43, br. 2 (2023), str. 349–350, https://doi.org/10.21464/fi43209; Dawson, *Razumijevanje Europe*, str. 177. Kriza europskoga identiteta duhovna je kriza europskoga čovjeka, a ne samo politički ili gospodarski problem. Upravo zato rješenje takve krize mora biti traženo u obnovi duhovnoga, kulturnoga i povijesnoga samorazumijevanja. O tome vidi više i u: Tuđman, *Bespuća povijesne zbiljnosti*, str. 9; Smiljanić, „Filozofijska promišljanja o naravi povijesti u djelu Franje Tuđmana", str. 72–74. Tuđmanova se filozofijska promišljanja o povijesti povezuju s njegovim državničkim djelovanjem, osobito s uvjerenjem da povijesna spoznaja nije neutralno znanje o prošlosti, nego smjerokaz političke prosudbe, državotvorne odluke i razumijevanja mjesta hrvatske države u europskom povijesnom obzorju.

## VII. *Samovladanje i odgovornost kao uvjeti ispravne duhovne orijentacije*

Ako se kriza identiteta očituje kao kriza duha, a filozofija povijesti može pružiti orijentir u razumijevanju vremena, ipak se mora postaviti pitanje na kojoj se razini takva orijentacija uopće može ozbiljiti. Naime, očigledno nije dovoljno da čovjek zna kako je kriza nastala, dakle da razumije vlastitu povijest ili prepozna kulturne oblike dezorijentacije jer spoznaja bez unutarnjega samooblikovanja ostaje nedovršena. Ona može, doduše, biti točna, ali ne mora zato postati i djelatna. Stoga, pitanje orijentacije ne može ostati samo na razini povijesnoga mišljenja, kulturne dijagnoze ili nacionalne memorije nego mora zahvatiti i samu konkretnu povijesnu osobu kao nositelja odluke, odgovornosti i djelovanja. Svaka kriza identiteta, koliko god bila društveno, kulturno i povijesno uvjetovana, prelama se naposljetku u čovjekovu načinu života. Zajednica može izgubiti orijentaciju, ali ta dezorijentacija nije apstraktna. Ona se očituje u ljudima koji više ne znaju razlikovati bitno od nebitnoga, trajno od prolaznoga, dostojanstveno od ponižavajućega, slobodu od proizvoljnosti, a odgovornost od samoga pritiska izvanjskih povijesnih okolnosti. Zato se ni obnova orijentacije ne može dogoditi samo izvana. Ona zahtijeva određenu preobrazbu čovjekova odnosa prema sebi iznutra. Duhovna orijentacija na osobnoj razini pretpostavlja samovladanje, ali se sloboda nipošto ne iscrpljuje u samoodnosu pojedinca. U punom smislu ona zahtijeva odnos prema drugom, zajednici i objektivnim oblicima duha.

Samovladanje se ovdje ne razumijeva kao zatvaranje u sebe, kao hladno potiskivanje osjećaja ili kao bijeg od konkretne povijesne zbilje. Naprotiv, ono znači sposobnost da čovjek ne bude potpuno određen vanjskim okolnostima, afektima, strahovima, masovnim raspoloženjima i prolaznim željama. Čovjek koji ne vlada sobom ne može biti istinski orijentiran jer ga svaka promjena okolnosti odvlači u novi smjer. On tada ne djeluje iz promišljenoga i odgovornoga odnosa prema sebi i zajednici, nego reagira na vanjske podražaje. Takva reakcija može biti naizgled snažna, ali nije nužno zato i slobodna. Bez samovladanja sloboda ostaje na razini mogućnosti izbora i utoliko lako prelazi u proizvoljnost. Istinska i zbiljska sloboda traži da volja svoj sadržaj ne prima kao izvanjski dan, nego da ga preuzme upravo kao onaj vlastiti, ponajprije u umnom odnosu prema sebi i drugom.

U povijesti filozofije osobito je stoicizam jasno pokazao da se pitanje orijentacije javlja upravo u razdobljima političkih lomova, slabljenja tradicionalnih oblika života i gubitka naizgled sigurnoga mjesta pojedinca u zajednici. Naime, kada se raspada stariji poredak, čovjek se sve više mora pitati što uopće ostaje u njegovoj moći. Stoički odgovor bio je pojmovno strog. Tvrdili su da u potpunoj vlasti čovjeka nije vanjski svijet, nego tek odnos prema njemu. To, dakako, ne znači ravnodušnost prema zbilji, nego uvid da čovjek ne može biti slobodan ako je njegov unutarnji život posve prepušten onomu

što dolazi izvana. Samovladanje je početni oblik oslobođenja subjektivnosti od neposredne vlasti afekata i izvanjskih okolnosti.[40] Ono još nije puna sloboda duha, ali pripravlja osobu za odgovorno djelovanje u objektivnom svijetu.

Takav stoički motiv nije potrebno preuzimati u njegovu punom antičkom svjetonazorskom obliku da bi se prepoznala njegova trajna vrijednost. Jednostavno rečeno, u razdoblju dezorijentacije čovjek mora moći razlikovati ono čime može upravljati od onoga čime ne može. Primjerice, ne može upravljati cjelinom povijesti, ali može upravljati vlastitim odnosom prema tom nasljeđu, kao što ne može ukloniti sve oblike kulturne krize, ali barem može odbiti sudjelovati u duhovnoj površnosti vlastite političke zajednice i svojega vremena. U tom se smislu samovladanje pokazuje kao unutarnji uvjet svake ozbiljne povijesne odgovornosti. Tko ne vlada sobom, teško može odgovorno preuzeti povijest. Povijest je preteška za čovjeka koji je zarobljen vlastitim afektima. Afekti, pritom, ne onemogućuju povijesnu prosudbu samim time što pripadaju čovjekovu iskustvu, nego tek onda kada ostanu neposredni i neprosuđeni te razboritu prosudbu zamijene instinktivnom reakcijom utemeljenom na mnijenju. Čovjek tada prošlost ne nastoji razumjeti u njezinoj složenosti, nego ju podređuje vlastitoj povrijeđenosti, strahu, ogorčenju ili nostalgiji, pa povijesni sud postaje tek potvrdom njegova već postojećega raspoloženja. Povijest zato traži smirenost prosudbe, sposobnost razlikovanja, strpljivost mišljenja i spremnost na djelovanje bez jamstva lakoga uspjeha. Povijesna svijest bez samovladanja lako se pretvara u ogorčenje, nostalgiju, ideološku strast ili tjeskobnu egzistencijalnu nemoć.

Odgovornost produbljuje samovladanje jer slobodu izvodi iz unutarnje usmjerenosti prema sebi i uvodi ju u odnos prema drugom, zajednici i naslijeđenom svijetu.[41] Naime, ako samovladanje označava čovjekovu sposobnost da ne bude rob vlastitih strasti i okolnosti, odgovornost označava njegovu sposobnost da vlastitu slobodu usmjeri prema nečemu što ga nadilazi. Odgovoran čovjek ne pita samo što može nego i što duguje onom naslijeđenom. U odgovornosti se sloboda uzdiže iznad

[40] Usp. Schelling, *Initia philosophiae universae*, str. 41–61. Ekstaza kod Schellinga može označavati udaljavanje iz čovjeku neprimjerenoga stanja i dolazak do prisebnosti. Stanje neprisebnosti, pritom, povezuje se s izbjegavanjem unutarnje napetosti koja odluku čini nužnom. To je dopuna pojmu samovladanja. Naime, čovjek se može orijentirati tek kada izađe iz neposredne rasutosti i ponovno zadobije sposobnost odluke. U Schellingovu pojmu ekstaze ne radi se samo o mističkom ili iracionalnom udaljavanju od sebe, nego o mogućnosti izlaska iz neprimjerenoga stanja i dolaska do prisebnosti (takvom načinu onoga biti da se bude pri sebi). Ekstaza, u tom smislu, može biti shvaćena kao duhovni pomak kojim čovjek napušta stanje neprisebnosti, omamljenosti i izbjegavanja odluke. Čovjek se orijentira tek kada izađe iz neposredne rasutosti i ponovno zadobije sposobnost ispravne odluke.

[41] Usp. Augustin, *O državi Božjoj (De civitate Dei)*, sv. 2, XIV, 28. Augustinova razlika između *civitas terrena* i *civitas Dei* počiva na razlici između ljubavi prema sebi i ljubavi prema Bogu, odnosno između zatvaranja u vlastitu neposrednost i usmjerenosti prema višemu dobru. U kontekstu ovoga rada ta se razlika može povezati sa samovladanjem i odgovornošću. Naime, čovjekova orijentacija ne ovisi samo o znanju nego i o tome prema čemu je usmjerena njegova volja.

proizvoljnosti jer volja svoj sadržaj ne nalazi više u slučajnoj želji, nego u dobru koje može biti priznato kao njezin vlastiti umni sadržaj. Duhovna orijentacija, prema tomu, nije samo znanje gdje se čovjek nalazi nego i sposobnost da se iz toga znanja djeluje. Ona, dakle, povezuje teoriju i praksu. Čovjek može razumjeti krizu kulture, ali ako se u vlastitom životu prepušta istoj površnosti koju kritizira, tada njegova spoznaja ostaje nemoćna. Tu se otvara važna veza između filozofije povijesti i praktičke filozofije. Filozofija povijesti razjašnjava čovjekov položaj u vremenu, dok praktička filozofija pita kako se sloboda u tom položaju može ozbiljiti kao njegovo autentično djelovanje. Njihov se odnos pokazuje ondje gdje se povijesna samospoznaja posreduje u odgovornoj volji i na njoj utemeljenom djelovanju. Jedna bez druge ostaju nedostatne. Povijesna svijest bez praktičke odluke može završiti u učenoj besplodnosti, a praktička odlučnost bez povijesne svijesti može završiti u aktivizmu bez ikakve misaone dubine. Tek njihovo povezivanje omogućuje ozbiljnije razumijevanje orijentacije i njenu praktičku primjenu. Važno je i naglasiti da se čovjek ne orijentira isključivo mišljenjem, ali se naprosto ne može orijentirati bez mišljenja.

U suvremenosti se često govori o autentičnosti, no taj se pojam nerijetko shvaća kao vjernost vlastitom osjećaju, unutarnjoj želji ili nekakvoj naročitoj posebnosti.[42] Takvo razumijevanje ostaje suviše površno. Autentičnost nije puko izražavanje sebe, nego življenje u skladu s istinom vlastitoga bića i odgovornošću koja proizlazi iz čovjekova odnosa prema sebi, drugima i povijesnom svijetu kojemu pripada. Čovjek nije autentičan zato što čini ono što želi, nego zato što zna što je vrijedno htjeti, pa utoliko u skladu s tim i djeluje. U protivnom, autentičnost se pretvara u još jedan oblik subjektivizma i relativizma. Ona postaje identitetska samoproizvodnja i samokonstrukcija bez valjane duhovne mjere. Neautentičnost modernoga čovjeka ne sastoji se samo u tome što on oponaša druge, nego što često više nema kriterij prema kojemu bi znao što znači biti svoj. Biti svoj ne znači biti odvojen od drugih, prošlosti, kulture ili zajednice. Naprotiv, čovjek postaje svoj tek kroz odgovorno preuzimanje onoga što ga oblikuje. On, doduše, ne bira ni jezik ni povijest, kao ni početne uvjete vlastite egzistencije, ali može odlučiti kako će ih razumjeti i što će s njima učiniti. Autentičnost je zato uvijek povezana s nasljeđem.

[42] Pojam autentičnosti ovdje se tek djelomično dodiruje s Heideggerovim razlikovanjem vlastitoga i nevlastitoga načina egzistencije, ali ne preuzima se u njegovu strogom egzistencijalno-ontologijskom značenju. Naime, u ovom se radu autentičnost razumijeva šire, prvenstveno u povezanosti s istinom, samospoznajom, povijesnim nasljeđem, moralnom odgovornošću i djelovanjem u vlastitoj političkoj zajednici. O prvotnom značenju pojma autentičnosti vidi više u: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, prev. Hrvoje Šarinić (Zagreb: Naprijed, 1985), § 27, str. 143–148; § 38, str. 199–204; §§ 54–60, str. 304–342.

Samovladanje i odgovornost, pritom, nisu samo osobne vrline. One imaju i javno značenje. Zajednice se ne obnavljaju bez ljudi koji su sposobni vladati sobom i utoliko djelovati odgovorno. Naime, kultura ne može biti snažnija od karaktera ljudi koji ju nose. Zato je svaka kriza identiteta ujedno i kriza karaktera, odnosno kriza značajeva.[43] Upravo zbog toga filozofija ne može biti samo teorijska disciplina odvojena od života. Ona ne mora nužno postati psihološko savjetovanje u užem smislu riječi, ali mora zadržati svoju staru zadaću pomaganja čovjeku da misli jasnije, djeluje pravednije i živi moralnije. Filozofija nije zamjena za religiju, politiku, historiografiju, psihologiju ili odgoj, ali može sve te oblike ljudskoga života podsjetiti na pitanje smisla. Ondje gdje se to pitanje izgubi, pojedine discipline mogu biti tehnički vrlo uspješne, a da čovjeka pritom ostave ipak dezorijentiranim. Filozofija se osobito opravdava u razdobljima krize jer tada pitanje slobode, smisla i samospoznaje više ne ostaje samo teorijsko nego zahvaća mogućnost čovjekova orijentiranog djelovanja kao takvoga.

Duhovna orijentacija ne znači potpunu sigurnost. Čovjek koji je orijentiran ne zna sve odgovore niti je oslobođen sumnje, patnje i povijesne neizvjesnosti. Orijentacija nije posjedovanje gotove sheme, nego sposobnost kretanja prema smislu i onda kada je put naizgled težak i neprohodan. Ona uključuje i svijest o granicama. Čovjek ne može ovladati cjelinom povijesti, ne može ukloniti sve oblike zla, ne može izbjeći vlastitu konačnost, ali može odbiti živjeti nepromišljeno u takvoj konačnosti. Takva orijentacija ujedno je i odgovor na nihilizam. Nihilizam se ne prevladava samo dokazivanjem da vrijednosti postoje nego upravo življenjem kao da one doista obvezuju. Ako istina, dobro, dostojanstvo, sloboda i odgovornost ostanu samo prazne riječi, nihilizam ih lako pretvara u prazne simbole. One ponovno zadobivaju snagu tek kada se istinski ozbiljuju u načinu života pojedinoga čovjeka. Zato je svaka obnova duha ujedno i obnova prakse kao takve. Kultura mora oblikovati čovjeka tako da njezine vrijednosti ne ostanu samo teorijske deklaracije. Zato završno pitanje ne glasi samo kako misliti krizu identiteta nego kako živjeti nakon što je ona prepoznata kao kriza duha. Ako se ta kriza shvati uistinu ozbiljno, tada se od čovjeka traži više od pukoga teorijskog uvida. Naime, traži se obnova odnosa prema sebi i zajednici, prema vlastitoj i njenoj prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Traži se spremnost na razlikovanje zbilje od privida. Filozofija povijesti može razjasniti obzorje toga zadatka, ali se sloboda ozbiljuje tek ondje gdje čovjek vlastitu samospoznaju

[43] Usp. Ivo Pilar, *Borba za vrijednost svoga »ja«. Pokus filozofije slavenskog individualizma* (Zagreb: Udruga Hrvatsko zajedništvo, 2020). Pilarovo razumijevanje individualizma ne počiva na zatvaranju pojedinca u proizvoljnu subjektivnost, nego na borbi za vrijednost vlastitoga „ja", odnosno na oblikovanju samosvjesne i odgovorne osobnosti. U tom je smislu njegova misao instruktivna jer pokazuje da se kriza identiteta ne očituje samo u gubitku kulturnih, povijesnih ili nacionalnih orijentira nego i u slabljenju karaktera (značaja) kao unutarnje sposobnosti osobe da vlastitu slobodu, samosvijest i odgovornost oblikuje u postojan životni stav.

uistinu posreduje u volji, na njoj utemeljenom djelovanju i odgovornom odnosu prema zajedničkom svijetu. U tom i takvom djelatnom preuzimanju naizgled nerješivih pitanja započinje stvarna duhovna orijentacija.

## VIII. *Zaključak*

Kriza identiteta u suvremenosti ne može se dostatno razumjeti ako se promatra samo kao sociologijski, politički, psihologijski ili kulturni problem. Svi su ti vidovi nedvojbeno prisutni, ali oni upućuju na dublji problem, odnosno na krizu duha kao gubitak sposobnosti smislenoga odnosa prema sebi, prošlosti, političkoj zajednici i njenoj budućnosti. Čovjek i zajednica ne gube identitet tek kada zaborave vlastita obilježja, nego kada više ne znaju što ta obilježja znače, zašto ih uopće vrijedi čuvati, kako ih treba prosuđivati i prema čemu ih valja usmjeriti. Dakle, identitet bez duha ostaje prazna forma bez duhovnoga sadržaja. U tom se smislu pokazalo da suvremena dezorijentacija nije tek posljedica modernističkih promjena, nego posljedica gubitka mjerila kojima se promjene valjano prosuđuju. Modernost je otvorila brojne mogućnosti čovjekova oslobođenja, znanstvenoga istraživanja i tehničkoga oblikovanja svijeta, ali je istodobno i oslabila sposobnost razlikovanja zbilje od privida, istine ideja od neistine pojava te slobode od anarhije, dok su civilizacijska mjerila tehničke organizacije, učinkovitosti i praktične korisnosti sve snažnije potiskivala duhovno-oblikovnu zadaću kulture. Ondje gdje pojavnost zauzme mjesto metafizičkoga temelja, čovjek može naizgled biti informiran, aktivan i društveno angažiran, a ipak ostati duhovno neorijentiran. Upravo se u tome očituje svijet privida, dakle ne u potpunoj odsutnosti istine, nego u slabljenju sposobnosti da istina čovjeka obvezuje, da ju razumije i da mu se valjano očituje.

Kriza kulture kao kriza duha dodatno potvrđuje tu postavljenu dijagnozu. Kultura nije puki skup naslijeđenih sadržaja i društvenih oblika, nego povijesni prostor objektiviranja duha u kojemu se čovjek oblikuje kao biće mišljenja, slobode, moralnosti i odgovornosti. Kada kultura izgubi svoju oblikovnu snagu, identitet se počinje svoditi na simboličke znakove, osjećaje, političku retoriku ili ideološke konstrukcije. Tada se može doista govoriti o pripadnosti, a malo činiti za istinsko kultiviranje čovjeka. Kriza kulture, stoga, nije samo pitanje institucija, obrazovanja ili baštine nego i pitanje samoga smisla čovjekova povijesnoga postojanja. Upravo se zato filozofija povijesti pokazuje kao mogući orijentir u razdoblju dezorijentacije. Ona nipošto ne nudi gotov sustav koji bi povijesnoj zbilji nametnuo unaprijed zadani pojmovni smisao niti može zamijeniti historiografsku znanstvenost, političku odgovornost ili osobno moralno djelovanje. Njezina je vrijednost u nečem drugom. Naime, ona pomaže razumjeti čovjeka kao biće vremena koje se ne može spoznati izvan prošlosti koju

nasljeđuje, sadašnjosti u kojoj djeluje i budućnosti prema kojoj je odgovorno. Filozofija povijesti vraća identitet njegovu ozbiljnijem temelju, prvenstveno povijesnoj samospoznaji u kojoj se pojedinac i zajednica razumiju kao bića slobode, pamćenja i odgovornoga djelovanja.

Takva samospoznaja osobito je važna za nacionalni identitet. Nacionalna pripadnost nije puki subjektivni osjećaj, nego povijesno oblikovan odnos prema zajednici u kojoj se jezik, pamćenje, pravo, institucije i politička sloboda povezuju u određeni oblik objektivne zbiljnosti. Ona uključuje kulturnu memoriju, svijest o državnosti, odnos prema žrtvi, sposobnost kritičkoga pamćenja i spremnost da se baština ne prima ni ropski ni proizvoljno, nego upravo stvaralački. Hrvatsko iskustvo, pritom, pokazuje da identitet nije moguće odvojiti od političke slobode, državotvorne odgovornosti i povijesnih događaja u kojima se zajednica potvrđivala kao subjekt vlastite povijesne sudbine, no isto tako, pokazuje i da se identitet ne smije zatvoriti u mitologiziranu lažnu sliku prošlosti, nego mora ostati otvoren objektivnoj istini, povijesnoj složenosti i moralno-političkoj odgovornosti. Kulturna memorija, u tom obzorju, nije puko čuvanje uspomena. Ona je oblik odgovornoga odnosa prema prošlosti. Bez nje zajednica gubi pojam o dubini vlastita trajanja, ali bez kritičke svijesti memorija se može pretvoriti u lažni mit. Zato su arhivi, historiografija, filozofija i javna kultura važni ne samo kao čuvari, oblikovatelji i prenositelji podataka nego i kao prostori u kojima se prošlost može odgovorno razumjeti. Dokument, spomenik, knjiga, institucija ili obljetnica imaju smisla samo ako pridonose zrelijoj i utoliko duhovnijoj samospoznaji, a ne ako služe pukom ponavljanju praznih formula. Pa ipak, orijentacija nije moguća samo na razini zajednice. Ona mora zahvatiti i cjelovitu osobu. Čovjek koji ne vlada sobom teško može odgovorno preuzeti i oblikovati povijest. Samovladanje, odgovornost i povijesna svijest zato pripadaju istomu duhovnom sklopu. Samovladanje čuva čovjeka od rasapa u afektima i okolnostima, odgovornost ga usmjerava prema metafizičkoj ideji dobra koja ga nadilazi, a povijesna svijest daje mu pojam o dubini vremena i razumijevanje nasljeđa.

Zaključno se može ustvrditi da kriza identiteta kao kriza duha ne traži povratak zatvorenim oblicima prošlosti, ali ni prepuštanje neodređenoj budućnosti bez korijena. Ona traži obnovu sposobnosti mišljenja, pamćenja, prosuđivanja i odgovornoga djelovanja. Filozofija povijesti u tom je smislu orijentir jer čovjeka vraća cjelini njegova vremenskog postojanja. Ona pokazuje da prošlost nije mrtvi naslijeđeni teret, sadašnjost nije tek puka aktualnost, a budućnost nije tek prazna projekcija. Sve tri dimenzije vremena mogu ponovno zadobiti smisao samo ako ih duh poveže u odgovornu svijest o samom sebi. Ako je suvremena dezorijentacija znak gubitka takve svijesti, tada se odgovor na nju ne može svesti na tehnička, administrativna ili politička rješenja. Potrebna je dublja obnova duhovne orijentacije. To ne znači bijeg *iz* povijesti, nego zrelije i samosvjesnije prebivanje *u* njoj. Čovjek i

zajednica ne mogu izbjeći krize, lomove i privide vlastitoga vremena, ali mogu naučiti misliti, pamtiti i djelovati tako da ih ti privid potpuno ne dezorijentiraju. U tom naporu ispravne orijentacije uistinu započinje mogućnost prevladavanja krize identiteta kao krize duha.

## *Literatura*

Assmann, Jan. Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: C. H. Beck, 2000.

Augustin, Aurelije. O državi Božjoj (De civitate Dei). Sv. 1–3. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1982–1996.

Cipek, Tihomir. „Kultura sjećanja. Domovinski rat kao utemeljiteljski mit nacije: o razvoju jedne znanstvene discipline". Nova prisutnost 24, br. 1 (2026): 19–35. https://doi.org/10.31192/np.24.1.2.

Cipra, Marijan. Metamorfoze metafizike: duhovno-znanstveni pojam povijesti filozofije. Čakovec: Zrinski, 1978.

Dawson, Christopher. Razumijevanje Europe. Prev. Mijo Pavić. Split: Verbum, 2002.

Devčić, Ivan. „Filozofija kulture N. A. Berdjajeva". Diacovensia 18, br. 1 (2010): 33–63.

Gross, Mirjana. Povijest pravaške ideologije. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Institut za hrvatsku povijest, 1973.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). U: Gesammelte Werke, sv. 20. Ur. Wolfgang Bonsiepen i Hans-Christian Lucas. Hamburg: Meiner Verlag, 1992.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Grundlinien der Philosophie des Rechts. U: Gesammelte Werke, sv. 14/1. Ur. Elisabeth Weisser-Lohmann i Klaus Grotsch. Hamburg: Meiner Verlag, 2009.

Heidegger, Martin. Bitak i vrijeme. Preveo Hrvoje Šarinić. Zagreb: Naprijed, 1985.

Kasapović, Mirjana. „Povijest, povijesni revizionizam i politike povijesti". Časopis za suvremenu povijest 51, br. 3 (2019): 939–960.

Marijan, Davor. Hrvatska 1989. – 1992.: rađanje države. Zagreb: Hrvatski institut za povijest, 2017.

Mikecin, Igor. „Filozofija kao znanost slobode". Filozofska istraživanja 41, br. 1 (2021): 35–55. https://doi.org/10.21464/fi41103.

Petrić, Frane. Deset dijaloga o povijesti. Prev. Krešimir Čvrljak. Pula, Rijeka: Čakavski sabor, Istarska naklada, Otokar Keršovani, Liburnija, Edit, 1980.

Pilar, Ivo. Borba za vrijednost svoga »ja«. Pokus filozofije slavenskog individualizma. Zagreb: Udruga Hrvatsko zajedništvo, 2020.

Ricœur, Paul. Oneself as Another. Prev. Kathleen Blamey. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. Filozofija mitologije. Sv. 1–2. Prev. Damir Barbarić. Zagreb: Demetra, 1997–2000.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. Initia philosophiae universae: Erlanger Vorlesung WS 1820/21. Ur. Horst Fuhrmans. Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag, 1969.

Smiljanić, Ivan. „Filozofija kao duhovna znanost u Schellingovu srednjem razdoblju". Filozofska istraživanja 40, br. 1 (2020): 91–112. https://doi.org/10.21464/fi40106.

Smiljanić, Ivan. „Filozofijska promišljanja o naravi povijesti u djelu Franje Tuđmana". U Zbornik Franjo Tuđman (14. svibanj 1922. – 14. svibanj 2022.), ur. Nediljko Matić, 36–75. Zagreb: Udruga Hrvatsko zajedništvo, 2022.

Smiljanić, Ivan. „Germanstvo i romanstvo kao idejni i geopolitički antipodi u misli Ante Starčevića". Radovi Zavoda za hrvatsku povijest 56, br. 1 (2024): 221–246. https://doi.org/10.17234/RadoviZHP.56.7.

Smiljanić, Ivan. „Povijesno-filozofijsko istraživanje europskoga identiteta". Filozofska istraživanja 43, br. 2 (2023): 335–351. https://doi.org/10.21464/fi43209.

Starčević, Ante. Bi-li k slavstvu ili ka hrvatstvu? Zagreb: Tiskara Dragutina Bokaua, 1867.

Starčević, Ante. Djela: Govori. Sv. 1. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 1995.

Starčević, Ante. Politički spisi. Zagreb: Znanje, 1971.

Tkalčić, Marijan. „Generacije i zbivanje (Nacrt filozofije stvaralaštva)". Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva 20, br. 5 (1940): 335–346.

Trapè, Agostino. „Uvod – Teologija". U: Aurelije Augustin, O državi Božjoj (De civitate Dei). Sv. 1. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1982.

Tuđman, Franjo. Bespuća povijesne zbiljnosti: rasprava o povijesti i filozofiji zlosilja. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 1994.

Zimmermann, Stjepan. Kriza kulture: kulturnofilozofijske studije iz suvremene socijalne filozofije. Zagreb: Ex libris, 2012.