

Milenko A. Perović

Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu, dr. Zorana Đinđića 2, RS–21000 Novi Sad
milenko.perovic@gmail.com

Slobodno vrijeme i sloboda

Sažetak

U tekstu autor postavlja problem razumijevanja odnosa između slobodnog vremena (njem. Freizeit, die Musse) i slobode. Problem se prvo otkriva opisom ontičke strukture odnosa čovjeka i vremena. Opis se razvija u ontološku postavku o slobodnom vremenu kao najizvornijem načinu odnosa čovjeka i vremena, odnosno kao načinu čovjekova bitka (Dasein). Postavka se preispituje na relevantnoj građi povijesti filozofije (Platon, Aristotel, Augustin). Na poticajima koje nalazi u Fichteovom i Hegelovom pojmu vremena autor analizu usmjera rava prema otkrivanju ontološkog smisla modernog susreta vremena i slobode, signifikacija kojega se događa u pojmu slobodnog vremena.

Ključne riječi

slobodno vrijeme, sloboda, J. G. Fichte, G. W. F. Hegel

Promišljanje ontičkog područja odnosa čovjeka i vremena najprije se mora susresti s neobičnošću njihove isprepletane uzajamnosti. Na njemu se, u vrlo različitim perspektivama oblikovanja fenomenalnosti ljudskoga života, sučeljavaju temporalni subjektivitet i objektivitet, kontinuitet i diskontinuitet vremena, logička i temporalna sukcesija, intimno ljudsko vrijeme i objektivno prirodno vrijeme, svijest o vremenu i produktivna samosvijest vremena. Čovjek se pojavljuje u vremenu, ali ništa manje i vrijeme u čovjeku. Štoviše, *čovjek se može moći pojaviti u vremenu samo zato što se vrijeme može pribirati, producirati, predstaviti, predmnijevati i pojmiti najprije u čovjeku!*

Čovjek se prema vremenu odnosi, s njim postupa, shvaća ga i osjeća na vrlo mnogo različitih načina. I vrijeme se prema čovjeku odnosi, te s njim postupa na mnogo načina. Deskripcija njihove uzajamnosti opire se sistematizaciji. Umjesto jedne takve sistematizacije, koja bi se najprije morala suočiti s problemom traganja za vlastitim principom, moguće je navesti neke njezine elemente, nasumično nizanje kojih odmah stvara sliku paradoksijske ili pak teško razmršive zagonetke.

Vrijeme zna teći sporo ili letjeti kao strijela ili biti »taman na vrijeme«. Čovjek može imati vremena, čak i na pretek, ili nemati vremena. Može raspolagati ili ne raspolagati vremenom. Može gospodariti vremenom. No, i vrijeme može gospodariti njime. Vrijeme može nikako prolaziti ili proletjeti nevjerovatnom brzinom. Može stati, stajati, teći, curiti, strujati, otezati se »kao gladna godina«. Čovjek vrijeme ispunjava, troši, trati, zaustavlja. Čak ga može i ubiti i ubijati. Vrijeme umije uzvratiti istom mjerom. Ono umije gaziti i pregaziti čovjeka. Vrijeme neumitno troši i ubija čovjeka i čini to dok čovjeku ne istekne vrijeme! Tek kad čovjeka potpuno savlada, vrijeme mu više ne može ništa! Čovjek stječe moć odolijevanja vremenu onda kad više nema nikakve moći nad vremenom. Pobjeđuje vrijeme kad ga je vrijeme potpuno pobijedilo.

Vrijeme može biti bezvrijedno (poput godina koje su »pojeli skakavci«, kada se kažnjeniku oduzima sloboda tako što mu se oduzima vrijeme). Vrijeme može biti beskrajno vrijedno, poput vremena od jedne noći koju ljubavnik provede sa svojom voljenom, a pjesnik je označi kao »noć skuplju vijeka« (noć koja vrijedi više od cijelog jednog vijeka!). Vrijeme može biti izgubljeno, a život se može provesti u traganju za njim. Vrijeme se uvijek može i naći za nekoga i nešto, ako je do toga stalo. Vrijeme se može čekati, pa dočekati kao »svoje vrijeme« ili nikad ne dočekati. Može se pamtit, slutiti, predosjećati. Epski stih na gnomski način iskazuje njegovu poetičku moć: »Vr'jeme gradi, vr'jeme razgrađuje!« Pjesnik lapidarno izražava uvid da vrijeme svemu daje odgovarajuću mjeru, poput rešeta koje prosijava ono što je vrijedno da bude prosijano: »Vrijeme je majstorsko rešeto« (Njegoš). Vrijeme je moguće spašavati od običnosti i uobičajenosti ravnomyernog protjecanja u profanosti, pa ga posvećivati, činiti ga svetim, fanim, izdvojenim i izuzetim, izuzetnim, svečanim vremenom. Napokon, vrijeme može biti određeno, obvezujuće ili slobodno. Može biti okupirano, zauzeto, zakazano, neslobodno, ali i slobodno. Što stoji iza ove ontičke ravni, prepunjene razlikama, suprotnostima i oprekama u imenovanjima modaliteta odnosa čovjeka i vremena? Je li moguće i smisleno tražiti zajedničko porijeklo tih modaliteta? Je li odnos čovjeka i vremena svodiv na jedan jedini vodeći karakter? U kakvom odnosu s tim vodećim karakterom stoji ona misaona struktura koja se u konvencionalnom, ali i u filozofskom iskazu naziva »slobodnim vremenom«? Pitanja nas vode do osnovne postavke: *slobodno vrijeme je traženi vodeći karakter odnosa između čovjeka i vremena, jer sloboda je bit ljudskog vremena!*

Gdje treba tražiti ontološko porijeklo slobodnog vremena? Da li i na koji način se u vodećim tokovima povijesti filozofije problematizira susret pojmovna vremena i slobode? Odgovor na to pitanje moguće je izraziti u jednoj postavci: u filozofskoj povijesti pojmova vremena i slobode, sve do filozofije njemačkog idealizma, nije moguće naći posvjedočenje o pokušajima da se tematski uspostavi i misli taj odnos. Vodeće tematizacije pojma vremena u povijesti filozofije posvjedočuju tu postavku.

Platon određuje vrijeme kao »pokretnu sliku vječnosti«, »vječitu sliku koja protječe u skladu s brojem«. Vrijeme je »postalo s nebom da bi, rodivši se u isto vrijeme, u isto vrijeme i nestali ako do nekakvog njihovog nestanka ikada dođe, a postalo je po uzoru na vječitu prirodu da tom uzoru bude koliko god je moguće sličnije« (*chronos d'oun met'ouranou gegonen, hina hama gennêthentes hama kai lythôsin, an pote lysis tis autôn gignêtai, kai kata to paradeigma tês diaiônias physeôs, hin' hôs homoiotatos autô kata dynamin ê*).¹ U tim se Platonovim misaonim odredbama tematski ne uspostavlja misao o subjektivnosti vremena, te samim tim ni mogućnost mišljenja veze između vremena i slobode. Ni u Aristotelovim tematizacijama vremena ne uspostavlja se veza između slobode i vremena. Mogućnost takve veze na određeni način anticipirana je u njegovom spisu o duši, konkretno u ukazivanju na vezu između vremena s jedne strane, te žudnje (*orexis*) i uma (*nous*) s druge strane. Aristotel tu anticipaciju nije mogao razviti, jer je um odredio kao jednu od teorijskih moći ljudske duše, kojoj je smisao određen strukturom ontološkog priusa predmeta uma u odnosu na umsku spoznaju tih predmeta, dakle, potpuno sukladno gnoseologijskom objektivizmu cijele helenske filozofije. Budući da je način bitka umskih predmeta u njihovom osnovnom karakteru shvatio kao ono što je po nužnosti, a ne po mogućnosti, morao mu je ostati trajno zakrčenim onaj misaoni put na kojemu se čovjekov bitak propituje iz povezanosti uma, vremena i slobode. Taj će put u povijesti filozo-

fije ostati zakrčenim i tijekom više od iduća dva tisućljeća poslije Aristotela, najčešće bez jasne filozofijske svijesti o načinu i smislu te zakrčenosti, kako se ona opredmetila kod Aristotela: kao prirodna interpretacija prirodnog vremena. Kod Aristotela, kao i kod Platona, put prema poimanju subjektivnosti vremena onemogućen je idejom broja, kojom se vremenu pripisuje karakter objektivnosti: vrijeme je »broj kretanja naprama ‘prije’ i ‘poslije’« (*touto gar estin ho chronos arithmos kinêseôs kata to proteron kai hysteron*).² Lematski stav o objektivnosti vremena dodatno otklanja samu mogućnost da se vrijeme promišlja u vezi s ljudskom subjektivnošću. Aristotel to decidirano tvrdi stavom da se vremenitost vremena zadobiva iz onoga brojanog, a ne iz onoga čime mi brojimo vrijeme (*ho dê chronos esti to arithmoumenon kai ouch hô arithmoumen*).³ To znači da je za samo vremenovanje vremena, kao i za njegovo određenje, od sekundarnog značaja sintetička djelatnost ljudske svijesti u produciranju predstave, kao i pojma vremena!

Generalno judeo-kršćansko stanovište donosi radikalni obrat u svim vodećim filozofskim pitanjima u odnosu na helensku, uopće, antičku filozofiju. Smisao toga obrata, međutim, nije se zadugo na temeljni način misaono opredmetio u kompleksnijim elaboracijama onih misaonih motiva koji su se mogli roditi u ideji sloma antičke ideje o *anakiklosis*. Slom ideje o kružnom kretanju vremena donio je najprije posve novu i u ontološkom smislu radikalno drugačiju ideju tzv. »linearnog vremena«. Ta je ideja mogla biti učinjena temeljem Augustinova subjektiviranja pojma vremena. Iako je na izuzetno kompleksan način razvio teološku i filozofsko-etičku tematiku slobode čovjekove volje, koja će vjekovima biti određujućom paradigmom u filozofskoj i teološkoj etici, Augustin nije mogao doprijeti do onoga horizonta ontologijske i antropologijske radikalnosti koja bi postavila i propitivala problem odnosa vremena i slobode. Augustin opoziva platoničku ideju vremena: »Nek mi dakle nitko ne govori da je vrijeme gibanje nebeskih tijela«. ⁴ Vrijeme je »neko rastezanje... i bilo bi čudno kad ne bi bilo rastezanje same duše«. ⁵ Ono je ponajprije ono što je izvorno u ljudskoj duši, a što se kao »tri vremena« psihologijski može statuirati u likovima pamćenja, gledanja i očekivanja: »Sadašnjost u prošlosti je pamćenje, sadašnjost u sadašnjosti je gledanje, sadašnjost u budućnosti je očekivanje.« ⁶ Duša »čeka, pazi i sjeća se« (*»expectatio, attentio, memoria«*). ⁷

Ni Kantov »kopernikanski obrat« u filozofiji, koji u središte ontologijskog i gnoseologijskog uvida stavlja slobodnu sintetičku spoznajnu djelatnost ljudske svijesti te omogućava između ostalog i radikalno subjektiviranje vremena, još ne donosi misaono otvaranje prema mogućnosti problemskog promišljanja susreta slobode i vremena (samosvijesti i temporalnosti). Idejom subjektivnosti vremena Kant se konfrontira cijeloj povijesti pred-filozofijskog razumijevanja predodžbe vremena, ali i povijesti filozofskog poimanja vremena. On opoziva naivitet predstave vremena, koji se u različitim oblicima očuvava i u poimanju vremena, koji se objektivira u nepropitanosti pretpostavke o

1
Platon, *Timej* 38 b; vidi takođe: *Timej*, 37 c; 38 a; 47 c; 97 c.; *Politeia*, 529 d.

2
Aristotel, *Fizika*, 219 b 2.

3
Aristotel, *Fizika*, IV 11, 219 b 8.

4
Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, XI, 23.

5
Isto, XI, 26.

6
Isto, XI, 20.

7
Isto, XI, 28.

objektivnosti vremena. Taj naivitet on iz temelja razara stavom da vrijeme nije sadržaj opažanja, nije ono objektivno-empirijsko, nego je apriorna forma opažaja (*Anschauung*), dakle, forma »unutrašnjeg čula«, na temelju djelovanja koje predstave vanjskih predmeta postaju objekti unutrašnjeg opažanja (*Wahrnehmung*), te time forma svakog opažaja. Vrijeme je za Kanta unutrašnji izvorni način uređivanja osjetilno danoga koji je usidren u zakonomjernoj strukturi svijesti koja opaža. Moć toga produktivnog uređivanja, koja je usidrena već u čulnoj djelatnosti svijesti, tj. koja čini izvorni karakter te djelatnosti, daje vremenu karakter subjektiviteta i idealiteta. Jednako mu daje i karakter da bude određenje samoga vanjskog objekta, odnosno pojave, ali ne i stvari po sebi, budući da sve pojave jesu u vremenu. Vrijeme je »čisti opažaj« (*reine Anschauung*), a ne pojam, iako je sintetičkom funkcijom razuma uvjetovana određenost vremenske uređenosti (kategorija kauzaliteta kao pretpostavka uređenosti objektiviteta sukcesije). Na taj način kod Kanta tematizacija problema vremena ostaje zatvorena u područje kompetencije teorijskog uma, što se pokazuje u njegovom ukazivanju na temeljnu povezanost načela aritmetike sa svojstvima vremena: apriorno-idealni karakter vremena objašnjava apriornost tih načela. Veza između vremena i praktičkog uma, odnosno slobodne volje ostaje izvan Kantovih tematizacija.

Kod Fichtea se po prvi put u povijesti filozofije događa problemski susret vremena i slobodne samosvijesti. Susret bijaše strategijski omogućen velikim prodorom povijesne svijesti u filozofiju, koji će izmijeniti način mišljenja i statuiranja svih velikih filozofskih pitanja, pa i pitanja o biti i pojmu vremena. Na ontičkom planu, u realitetu povijesne zbilje građanskog života prodor povijesne svijesti bitno je uvjetovao zamjenu staroeuropske ideje dokolice idejom slobodnog vremena. Na drugoj strani, u samoj filozofiji prodor povijesne svijesti nužno je proizveo kardinalnu izmjenu perspektive otkrivanja, postavljanja i načina rješavanja tradiranih filozofijskih problema. Bit izmjene zapravo se sastojala u *otkriću problema vremena kao najeminentnijeg filozofijskog problema*. Iako je tradicija metafizike, kako antičke tako i novovjekovne, održavala tematsku pozornost na problemu vremena, u svojoj biti cijela ta tradicija građana je na onoj lematškoj apsolviranosti misaone perspektive, kojoj je Spinoza dao tematsku deklariranu formu: perspektiva *sub specie aeternitatis*. Kod Leibniza je deklarirana i pripremljena, a kod Fichtea po prvi put kao filozofijski koncept provedena u djelo potpuno nova transmetafizička perspektiva *sub specie temporis*. U ontološkoj dubini te epohalno važne izmjene nalazila se mogućnost koju je Kant učinio središtem transcendentalizma u stanovištu slobodne samosvijesti. To je stanovište otvorilo mogućnost da se tematika subjektivnosti vremena razvije iz stava o ljudskoj produktivnoj slobodi, tj. iz samorefleksije slobode koja se otvara prema vlastitom praktičko-moralnom samozakonodavstvu i uspostavlja temporalnu subjektivnu misaonost čovjekova svijeta.

Veliki novum što ga je Fichte unio u filozofsku povijest poimanja vremena, omogućen i proveden u koordinatama slamanja dominacije metafizičko-teorijske slike svijeta na tragu Kantove ideje »primata praktičkog uma«, novum je u prevladavanju kako lematške, tako i tematske usmjerenosti filozofijskog mišljenja na reflektiranu, koliko i na nereflektiranu konstelaciju svijesti o vremenu. Fichte je shvatio da se bit vremena filozofiji ne otvara u traganju za smislom i značenjem njegove povezanosti sa sviješću. Naprotiv, to traganje vodi na krivi put razumijevanja biti vremena, budući da izvan misaone pozornosti ostavlja samu bit svijesti. Tematika same svijesti svoj analitički legitimacijski osnov može zadobiti tek ukoliko može moći pokazati djelatnost

svijesti na sebi samoj, dakle, kao samodjelatnost, aperceptivitet, jedinstvo transcendentalne aperceptije, samosvijest.

Sagledan s te misaone pozicije pojam vremena, prema Fichteu, ne zadobiva se analitikom djelatnosti svijesti koja kognitivno anticipira buduće, sjeća se prošloga i »pazi« na ono sadašnje. U takvoj projektskoj ideji, prema kojoj mišljenje vremena ostaje zatvoreno u interpretaciju svijesti o vremenu, vrijeme se u izvjesnom smislu desubjektivira, pretpostavlja kao nešto objektivno, shvaća kao medij u koji konačno biće ulazi i iz kojega izlazi. Vezujući vrijeme sa samosviješću, Fichte praktičko držanje svijesti, slobodnu volju, shvaća kao ono što konstituira izvornu strukturu vremenosti vremena. Razum »rekognoscira« kontinuirani tok vremena (kao objektivnog). Međutim, volja kao unutrašnja moć samosvjesne i slobodne subjektivnosti čovjeka može zaustavljati i prekidati kontinuirani tok vremena, može diskontinuirati vrijeme: »Pomoću volje i jedino pomoću nje, budućnost se obuhvaća u sadašnjem momentu; pomoću nje je pojam neke budućnosti kao takve uopće tek moguć; njome se ona ne samo obuhvaća, nego i određuje; jedna takva budućnost treba da bude.«⁸

Slobodna volja kao takva objektivira se u moći izlaženja iz kontinuiranog vremenskog (objektivnog) kretanja. U pojmu kontinuiranog vremena, budući da on počiva na logici razumske prirodne interpretacije vremena i samoosvjedočuje se u stalnoj upućenosti ljudske predodžbene svijesti na naivitet recipiranja ontičkih struktura zbiljnosti, te time i na ontički karakter vremena, odsječici vremena nižu se u obrnutom nizu od prošlosti, preko sadašnjosti, prema budućnosti, kao prvi i prisni način doživljavanja vremena. Fichte, naprotiv, shvaća da je ljudska volja ona moć koja može iz temelja obrnuti takav »objektivni« temporalni slijed. Volja može obrnuti obrnutost ontičke sukcesije vremenskih likova u ontološku, tj. teleološku sukcesiju kao dublju istinu vremena. Volja svojom djelatnom objektivacijom daje da budućnost može biti učinjena uzrokom prezentnosti osjetilnog svijeta, jer svrha djelanja čovjeka kao sadašnjeg djelanja »leži uvijek u budućnosti«. Fichte kaže: »U sadašnjoj djelatnosti sadržana je budućnost.«⁹ Sloboda i »daljnje postojanje«, volja i trebanje otkrivaju se kao vremenovanje. Sloboda, volja, trebanje, budućnost i vrijeme uzajamno su konstituiraajući pojmovi. Drugim riječima, svako autentično ljudsko vrijeme, izvedeno iz djelatnosti slobodne volje, mišljeno na Fichteovom tragu je slobodno vrijeme. U istom smislu, slobodno vrijeme ontološki je prvotnije od svakog radnog, determiniranog, okupiranog, zauzetog, obligatnog itd., vremena i daje da takva vremena uopće mogu opstojati!

Kod Hegela se Fichteova ideja temeljne povezanosti slobodne volje i vremena razvija u kompleksnu fenomenologiju vremena. U njoj okosnicu i središnju ideju čini supripadnost slobode duha i vremena. Hegel tu supripadnost izražava fundamentalnom odredbom koja čini *crescendo* povijesti filozofijske diskusije o pojmu vremena: »Vrijeme je sam pojam.«¹⁰ Ključne misaone stanice u toj fenomenologiji očituju proces uspostavljanja i oblikovanja pojma vremena kao fenomenološki razvojni niz u kojemu vodeće likove tematizacije vremena čine pojmovi vremena kod Aristotela, Newtona, Kanta i Fichtea. U tom pogledu, za Hegela filozofijska povijest pojma vremena u bitnom smislu ne započinje demitologiziranim anakikletičkim natuknicama helenske koz-

8

J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg 1960., str. 116.

10

G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, Naprijed, Zagreb 1987., str. 516.

9

Isto, str. 205.

mološke filozofije, niti Platonovom sistematskom tematizacijom vremena u *Timeju*, nego Aristotelovim naturfilozofijskim razumijevanjem vremena. U Aristotelovoj misaonoj strategiji »misaonog razmatranja prirode« vrijeme se nužno mora misliti kao ono »naprosto apstraktno, idealno«, kao bitak koji, »pošto on *jest*, onda *nije*, te pošto on *nije*, onda *jest*«,¹¹ dakle, »apstraktna misao promjene« ili promatrano postajanje (*angeschaute Werden*). Fenomenološki korijen takvog poimanja vremena Hegel otkriva u predodžbenoj svijesti koja je sebe obogatila refleksijom. Ta svijest sebi predočuje temporalne promjene prirodnih oblika i ujedno se »promatrački« povezuje s vlastitim predodžbama o tim promjenama (s »postajanjem«). U tom postupanju svijesti sadržan je prvi Aristotelov filozofijski korak misaonog konstituiranja prirode. Određenje vremena napreduje dalje u Newtona produblivanjem apstrakcije promjene u »apstrakciju trošenja« (*Abstraktion des Verzehrens*), u kojem je vrijeme shvaćeno kao spremište (*Behälter*) »u kojemu je sve postavljeno kao u nekoj struji koja teče«. ¹² Uzeto u apstrakciji od svega, dakle, od onoga što nastaje i prolazi, te time i samo shvaćeno kao »apstrakcija samog nastajanja i prolaženja«, vrijeme je moguće misliti kao »prazno vrijeme«. Za Hegela granica takvog shvaćanja vremena u tome je što se ono, kao »apstrakcija spoljašnjosti«, uzima kao bitak za sebe, kao medij u koji se ulazi i iz kojega se izlazi.

Za Hegela visoko filozofsko značenje ima Kantova odredba vremena kao »čiste forme čulnosti ili opažaja« (*Anschauung*), jer donosi novum u razumijevanju vremena kao »neosjetilne osjetilnosti« (*das unsinnliche Sinnliche*). Međutim, kako je za Kanta i prostor, također, čista forma osjetilnosti, kojega se »ništa ne tiče razlika objektiviteta i svijesti, koja je subjektivna prema tom objektivitetu«, a ta se odredba jednako može primijeniti na vrijeme, onda se otvara mogućnost da prostor bude shvaćen kao »apstraktni objektivitet«, a vrijeme kao »apstraktni subjektivitet«. Po Hegelovom sudu tu Kantovu temeljnu teškoću mišljenja odnosa transcendentnog idealiteta i empirijskog realiteta vremena prevladava onaj princip koji čini temelj Fichteove filozofije: »ja=ja čiste samosvijesti«.

Hegel na Fichteovom tragu razvija vlastitu interpretaciju vremena: »Vrijeme je isti princip kao Ja=Ja čiste samosvijesti«. Taj princip ili »jednostavni pojam«, da bi se uopće mogao pokazati kao »promatrano puko postajanje« (*angeschaute blosses Werden*), dakle, kao neka »objektivna« izvanjskost i apstrakcija, u svojoj ontološkoj dubini najprije mora biti shvaćen kao »čisti bitak-u-sebi kao upravo neko izlaženje iz sebe« (*das reine Insichsein als schlechthin ein Aussersichkommen*),¹³ kao čista slobodna subjektivnost vremena. Ova složena eksplikacija problema vremena u Hegelovoj *Enciklopediji*, u interpretaciji koje je Heidegger u *Bitku i vremenu* pokazao duboki filozofski neuspjeh,¹⁴ metodički je ranije osigurana u *Fenomenologiji duha* stavom koji se može uzeti kao nit vodilja prema misaonoj jezgri Hegelove filozofije, te posebno prema otkrivanju ontološkog smisla njegovog razumijevanju pojma vremena. Naime, Heidegger je shvatio gdje treba tražiti ključ za razumijevanje i kritiku Kantovog pojma vremena. Kapitalni smisao njegove kritike Kantovog pojma vremena, s izuzetnom ekonomičnošću filozofijskog iskaza, sadržan je u uvidu da Kant u analizama vremena nije trasirao misaonu put od shvaćanja vremena kao čiste forme čulnosti do traženja veze te odredbe s idejom transcendentnog jedinstva samosvijesti. Neobična je okolnost da Heidegger u svojim analizama vremena nigdje ne spominje niti prosuđuje faktum da je realno kretanje povijesti pojma vremena među Kantovim idealističkim sljedbenicima u filozofiji njemačkog idealizma, u prvom redu kod Fichtea i Hegela, teklo upravo tako što je duboki prijepor u Kantovoj interpretaciji vremena vodio

otkrivanju i izgradnji nove strategije njegovog razumijevanja iz povezanosti sa slobodnom samosviješću, bolje reći, razumijevanja vremena kao produkcije i produkta slobodne samosvijesti. *Grosso modo*, metodički put provođenja te strategije, dijelom kod Fichtea, a u punoj mjeri kod Hegela, još se morao moći obraniti u radikalitetu vlastite razlike prema cijeloj filozofskoj tradiciji, prema »prekratnosti« subjektivnog karaktera vremena kod Kanta, ali i prema potonjem nerazumijevanju, štoviše falsifikaciji koju je ona doživjela u Heideggerovom kritičkom prosuđivanju Hegelova pojma vremena kao, tobože, »vulgarnog pojma vremena«.

Središnju ideju te strategije Hegel je izrazio u *Fenomenologiji duha* kao »obogaćivanje udjela što ga samosvijest ima u svijesti«. Pojam 'obogaćivanje' u toj misaonoj strukturi ne upućuje na to da Hegel gradi strategiju neke filozofije svijesti, u kojoj bi se vodećoj analizi djelatnosti svijesti imala još nekako pridodavati analitika djelatnosti samosvijesti. Naprotiv, 'obogaćivanje' ima značenje tematske filozofske usredotočenosti na samosvijest kao bit svijesti! U povijesti filozofije najčešće su na lematški, a od kartezijanstva i na tematski način razvijane različite filozofske koncepcije u kojima je upravo izvan filozofskog promišljanja ostajao uvid u »udio« samosvijesti u svijesti, što u krajnjoj liniji znači da je izostajao uvid u samu bit svijesti!

Kakve je posljedice to izostajanje imalo po interpretacije pojma vremena? Sve filozofske koncepcije koje su građene na lematški ili tematski poduzetoj paradigmi filozofije svijesti nužnim načinom vrijeme su razumijevale kao ono što je svijesti nasuprotno, budući da je svijest pretpostavljena kao »svijest... o« (onome što nije sama svijest), te samim tim i kao *svijest o vremenu*. Svijest o vremenu gradi se na nereflektiranoj pretpostavci predmetnosti svijesti koja »zaboravlja« da su predmeti rezultat njezine vlastite predmetne djelatnosti, te ih uzima kao da su u svom postojanju nezavisni od svijesti. U isti mah ta svijest, vođena htijenjem da spozna te predmete, hoće da ukine njihovu nezavisnost od sebe. Hoće da ih asimilira u sebe, da se s njima sjedini. Međutim, držeći se vlastite pretpostavke o predmetima, ona ih hoće i dalje smatrati sebi tuđima i nasuprotnima. Zbog toga, s jedne se strane svijest o vremenu hoće spoznajno stopiti s vremenom (bilo da provede potpuno subjektiviranje vremena, bilo da sebe temporalno objektivira). S druge strane, ona hoće da vrijeme ostane shvaćeno vječito kao ono-drugo-svijesti, njezin zgoljni objektivni predmet, nešto empirijsko.

Na istim pretpostavkama, stoga, stasa obični predodžbeni doživljaj vremena i filozofsko poimanje vremena, koje za svoj uzor uzima svijest o vremenu. Srodan im je i misaoni rezultat: obje projektske ideje vremena shvaćaju vrijeme kao objektivni opći medij u koji se ulazi i iz kojega se izlazi. Radikalnost Hegelovog otklona od cijele tradicije predodžbenog i razumskog mišljenja vremena, postignuta u misaonom ključu »obogaćivanja udjela što ga samosvijest ima u svijesti«, sastoji se u pokazivanju da je *svijest o vremenu* ontološki izvedeni i neizvorni način slobodne samodjelatnosti ljudske samosvijesti. Svijest

11

G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, II, Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1970., Bd. 9., par. 258, str. 48.

12

Isto, par. 258., Zusatz, str. 50.

13

Isto, str. 49.

14

O dubokim prijemima u Heideggerovoj interpretaciji Hegelovog pojma vremena vidi: Milenko A. Perović: »Der moderne Begriff der Zeit und der Begriff der Geschichte (Über das Fundament der Heideggerschen Auseinandersetzung mit Hegel)«, *Synthesis philosophica* 43 (1/2007) str. 141–156.

o vremenu je jedna objektivacija *samosvijesti vremena*. Dakako, ta duboka i na prvi pogled jednostavna ideja Hegelove interpretacije vremena odmah je postala preteškim interpretacijskim zadatkom za sve vodeće tokove potonje filozofije. Istinski »kamen kušnje«, o koji su se saplitali brojni Hegelovi interpretatori i kritičari, nalazi se na putu razumijevanja Hegelovog pojma vremena. Taj »kamen kušnje« je razumijevanje odnosa ontološke i temporalne sukcesije: po redu vremena, *svijest o vremenu prethodi produktivnoj moći samosvijesti da producira vrijeme*, tj. svijest o objektivnosti vremena prethodi općoj subjektivnoj pretpostavci te objektivnosti; po redu pojma, *slobodna moć samosvijesti da producira vrijeme omogućava da uopće može biti svijesti o vremenu*, tj. u ontološkom smislu nikakva svijest o vremenu ne bi bila moguća bez moći slobodne ljudske samosvijesti da stvara vrijeme!

U izvornom ontološkom smislu vrijeme je za Hegela subjektivno, intimno, diskretno, povijesno, ljudsko, slobodno vrijeme čovjeka. Derivirani ontički oblik vremena je objektivno, prirodno, kozmičko, satno, biološko itd., vrijeme! Odnos između izvornog i deriviranog oblika vremena Hegel izražava na jednostavan način: »Ne nastaje, niti prolazi sve u vremenu, nego samo je vrijeme to *bivanje*, nastajanje i prolaženje, *bitkujuće apstrahiranje*...«¹⁵ Vrijeme se otkriva u čistoj i samosvjesnoj ljudskoj subjektivnosti te ne može biti shvaćeno samo kao čista subjektivnost! Sa Hegelovog stanovišta umske svijesti vrijeme se mora moći razumjeti i u svojoj objektivnosti, a ne samo u svojoj subjektivnosti! Međutim, objektivnost vremena mora se misliti na bitno drugačiji način nego kod Aristotela, Newtona, pa i Kanta. Heidegger je, izjednačavajući *prirodnu interpretaciju vremena s interpretacijom prirodnog vremena*, načinio neshvatljiv interpretacijski promašaj u dokućivanju smisla Hegelovog pojma vremena. Hegelu je pripisao da slijedi Aristotelov »vulgar-ni pojam vremena«, priznavši istodobno da mu nije jasan smisao Hegelovog obrtanja od Kantove tematike subjektivnosti vremena ka Aristotelovoj ontologiji.

Uistinu, takvog Hegelovog obrtanja nije ni bilo! Nema sumnje da se privid obrtanja, koji je Heideggera naveo na dalekosežno pogrešne zaključke, ne samo o Hegelovom pojmu vremena, nego i o biti njegove filozofije, mogao pričiniti samo onim Hegelovim kritičarima koji su, poput Heideggera, pomi-ješali prirodnu (razumsku, dakle, autentično Aristotelovu) interpretaciju vremena s (umskom, dakle, autentično Hegelovom) interpretacijom prirodnog vremena. Kod Hegela vrijeme nije mišljeno kao medij u kojemu prirodna bića nastaju i propadaju. Naprotiv, vrijeme stoji u kompleksnom dijalektičkom odnosu sa zbiljnošću, kojoj se vrijeme javlja kao »proturječe njezina bitka« (u odnosu između vječnosti i vremenitosti). Taj se dijalektički odnos u punoj jasnoći pokazuje na konačnim prirodnim bićima: Ne propadaju konačna prirodna bića zato što su u vremenu, što »ispituju« ili »trpe« moć vremena nad sobom. Ona propadaju zato što su u svojoj biti ono vremensko (*das Zeitliche*). Proces samih zbiljskih konačnih bića jeste vrijeme. I stari mitotvorci naslutili su tu njihovu bit u predodžbi o »Kronosu koji sve rađa i sve svoje tvorevine razara«.¹⁶ Mitski Kronos djelo je rudimentarne mitotvorne predodžbe o »prirodnom vremenu« kao ontološkom načinu »bivanja« konačnih stvari i bića. Na tom se iskustvu mišljenja vremena ne može ostati, nego se odnos realnosti i vremena mora misliti na temeljniji način: »Ono realno zacijelo je različito od vremena, ali je isto tako bitno identično s njime.«¹⁷ »Nemir toga proturječja« jest Hegelovo rješenje problema odnosa bitka i vremena. Heidegger nije uočio to rješenje! Ne treba li u tome tražiti bar dio objašnjenja njegovog neuspjeha u rješavanju istog problema?

Za samu stvar tematizacije problema koji smo ovdje postavili daleko je važnije kako Hegel odnos vremena i objektiviteta vraća na problem odnosa ljudskog subjektiviteta i vremena. On kaže: »Ono što je konačno jest zato prolazno i *vremensko* jer nije, poput pojma, samo po sebi totalni negativitet, nego ga, doduše, kao svoju opću bit ima u sebi, ali mu ovaj nije primjeren, *jednostran je*.«¹⁸ Opća bit prirodnih bića je ono vremensko. Međutim, prirodna bića nemaju slobodnu moć da negiraju vlastitu opću bit. Negirati znači – prisvojiti, učiniti nešto svojim, vlastitim, najvlastitijim! Ona ne mogu »prisvojiti« vrijeme kao vlastitu opću bit, osloboditi se u vremenu i kao vrijeme! Ne mogu to zbog toga što ne znaju vlastitu konačnost. Konačnost konačnih bića je njihova »opća bit«. Ona je moć koja gospodari onim čemu je bit: konačnost kao bit gospodari konačnim bićima! Konačna bića nemoćna su pred konačnošću koja je njihova bit. Njihova se nemoć može predočiti kao trpljenje od moći vremena, tj. trpljenje od vlastite biti. Konačna bića, zato što jesu konačna, moraju stradati od vlastite biti. Moraju stradati od vremena! Prirodna konačna bića ne mogu se oduprijeti tom toku stvari. Ne mogu provesti totalnu negaciju vlastite biti, ne mogu izboriti slobodu da se oslobode od trpljenja vremena. Dakle, konačna prirodna bića ne nastaju, niti nestaju u vremenu, kako to sebi predstavljaju mnijenje ili razum. Ona, naprotiv, iskušavaju vlastitu bit: spontano je savlađuju, da bi, kada tome »dođe vrijeme«, neopozivo stradala od vlastite biti!

Čovjek pak može, kao konačno biće koje sebe razumije kao konačno biće, *negirati*, dakle, *prisvojiti* vlastitu bit konačnosti. Čovjek može svoje imanentno vremenito određenje učiniti samosviješću o vlastitoj biti. U toj negaciji, koja je akt slobode, duh poima sebe kao vrijeme i vrijeme kao sebe. Vrijeme slobodnog duha tako postaje duhom slobodnog vremena. Vrijeme je »snaga duha«, jer duh »prema svim stranama svog obilja otkriva, razvija i uzgrađuje svoje snage; kakve snage on ima u sebi, to saznajemo iz raznolikosti njegovih produkata i tvorbi. On u toj nasladi svoje djelatnosti ima posla samo sa sobom«!¹⁹ Čovjek je konačno prirodno biće. S drugim prirodnim konačnim bićima dijeli istu opću bit da po sebi jest – vremenito biće. Međutim, zato što je čovjek po sebi mogućnost da bude i vremenito duhovno prirodno biće, može se prema sebi kao vremenitom biću odnositi pojmom, tj. »totalnim negativitetom«. Ako čovjek jest duh (samosvijest, Ja=Ja), onda je on »apsolutni negativitet i sloboda« ili, što je isto, pojmljeni pojam. To onda znači da se prirodno vrijeme, kao njegova opća prirodna bit, može negirati duhom.

U toj se moći negacije za čovjeka kao konačno duhovno biće otvara potpuno novi horizont autentičnog ljudskog vremena. Čovjek kao po sebi konačno prirodno biće, kojemu je opća bit da jest vremenito biće i da trpi od vremena (kao i druga prirodna konačna bića), može sebi uzeti za predmet vlastitu opću bit te je duhovno ukinuti. Druga konačna prirodna bića to ne mogu. U moći toga ukidanja sadržana je sva moć modifikacije čovjeka od prirodnog u duhovno biće. Ta moć omogućava oslobođenje čovjeka od prirodnog vremena i prisvajanje mogućnosti vlastitog duhovnog ljudskog vremena. Samosvijest kao pojam (moć duha da negira puko prirodno vrijeme) je »moć vremena«. Sve što je prirodno, podvrgnuto je vlastitoj općoj biti, vlastitog vremenosti, te

15
G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, par. 258, prim.

18
Isto.

16
Isto.

19
G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb 1966., str. 79.

17
Isto.

je utoliko konačno. Ono duhovno kao moć negiranja onoga prirodnog, duhovno je zbog toga što vlastitu opću bit može uzeti kao najvlastitiji predmet. Ono duhovno ne trpi moć vremena nad sobom, jer vrijeme zna kao vlastitu moć. Duh to jest zato što počiva na »udjelu samosvijesti« u svijesti. Konačna prirodna bića *propadaju* od udara vremena kao svoje opće biti, a čovjek *umire*, jer svoju opću bit ima kao svoju najizvorniju spoznaju, predmet i interes.

Sloboda nije nešto što bi čovjek *imao*, nego *čovjek jest sloboda*. Vrijeme nije nešto u čemu bi se čovjek pojavljivao, nego on kao rod i individua *jest vrijeme*. *Čovjek je vlastito slobodno vrijeme!* Tek onda, i tek na temelju toga, može biti i sve drugo!

Milenko A. Perović

Free Time and Freedom

Abstract

Author addresses the problem of comprehension of relationship between the free time (Germ. Freizeit, die Musse) and freedom. Firstly, the problematic concept is called forth through the description of an ontic structure of relations between a man and time. Secondly, the problem leads to the ontological thesis on the free time as the most originary linkage between a man and time, i.e. mode of human being (Dasein). This thesis is investigated furthermore within the most relevant material in the history of philosophy (Plato, Aristotle, and Augustine). Finally, on the impulses found in Fichte's and Hegel's concept of time author turns his attention towards bringing about the ontological sense of the modern encounter of time and freedom which takes place in the concept of free time.

Key words

free time, freedom, J. G. Fichte, G. W. F. Hegel