

Fatima Lačević

# EVROPO DIRIGIRANA METAFIZIKA SLOBODE CIJENA SLOBODE OD METAFIZIKE

## Rezime

Cijena slobode od metafizike (bog, ljudska priroda, Dobro, Istina ) plaća se zaboravom da se promišlja bit bića i i bit istine. Promišljanje gubi dostojanstvo i hrabrost da se istina znanstveno-tehničkog svijeta, njegove pretpostavke i ciljevi dovedu u pitanje. Bogovi su odbjegli kad je čovjek postao reprezent bića koja su postala predmetima. Iz čovjeka i po čovjeku se objašnjava i vrednuje svekoliko bivstvovanje. Svijet je tako osvojen u čovjekovu predodžbu. Time se ispunjava početak i hod zapadne metafizike kao slobode od metafizike u metafiziku slobode. U svijetu koji je čovjekova predodžba dominira sistem predstavljanja bića predmeta izdvojenih iz smisla vlastitosti. To je cijena moći čovjeka, dok doseže svoj najviši vrh u spuštanju i smještanju unutar jednoobrazno organiziranog objektiviteta. Sloboda se tako javlja iz adekvacije subjektiviteta i objektiviteta kao novovjekovna jednoobraznost jednog i drugog a na izgubljenosti razlika.

## Kantov autoritet subjekta

Posigurno svako pristupanje Kantovom kriticismu, a s obzirom na promišljanje slobode, koje u remisioniranju ovog kritičara traga za onim što se u djelu ovog kritičara prireklo u povijesti misli o slobodi i, svakako,

praksi slobode, nosi opasnost da se problem slobode izravno ne odredi u središte razumijevanja onog što se razumijeva. Danas remisionirati kritičizam Kanta (da napomenemo i kritičku misao Marxa), također kritičizam općenito, nije smisla gotovog dijaloga sa nositeljima misli o slobodi, već samim tim što je pitanje slobode izmaklo iz filozofskog obzora, koliko se u vidovima pojavnosti i uskraćenosti naprosto razdrobilo u mnoštvo aspekata samog pitanja unutar kojih nema pitanja šta uistinu sloboda jeste.

Zamjena ovog pitanja sa pitanjima kako će se metodologijski pretpostaviti prakticiranje i pojavljivanje onog što se u modernom svijetu misli pod slobodom ili neslobodom čovjeka, dakle, pitanje slobode suženo samo u aspekt čovjeka čijoj slobodi je svekolika pojavnost bića podređena kako bi je “osiguravala”, ova zamjena pitanja i suodređenje pitanja slobode sa slobodom smisla čovjekovog funkcioniranja, zaziva u prostanstva metafizike slobode u koja se sloboda danas “smirila” kao neupitnost čovjekovim razumom proširivanja slobode do Moći Slobode.

Kritička misao Kanta poduzela je iznošenje na sudište značenja čovjekovih sposobnosti da bi ove spasila od zamračenja “onostranim” i tako je oslobodila čovjekovo slobodno sebe-označavanje u svijetu. Kant je kritičizam domislio do granice znanja da bi ono što je sloboda sebe-označavanja bila čista iz sebe – izvora (transcendentalno) i da bi sloboda sebe-označavanja bila čista po uvidu u sebe – granice spoznaje (transcendentno) i da je dosegnuti granice znanja sloboda sama. Čini se da je Kantov kritičizam mislio jedno su-jedinstvo znanja-spoznavanja i slobode koje čuva da sloboda ne izmakne u prekorak sebe-značenja. Granica znanja, stvar po sebi, kod Kanta je logički i nužno zapriječila pad slobode u metafiziku slobode koliko je spoznaja ograničena transcendentalnim uvjetima spoznaje izmahnuta metafizici apsolutne slobode. Kantov kritičizam promišlja slobodu po njenoj utemeljenosti u čovjekovim sposobnostima, ne po bezgraničnoj upotrebi slobode i time čovjekovih sposobnosti. Nalazimo da je sloboda utemeljena i osmišljena iz čovjekovih sposobnosti, tako kod Kanta sačuvana od od novovjeke uobrazilje o apsolutnom autoritetu subjekta. Osobito za Kanta, autoritet subjekta je po spoznaji sebe-koordinata autoriteta, a ne po padu u fikciju autoriteta. Da ne možemo sve znati, znači kod Kanta spoznaju koja ne ograničava slobodu

jer kritikizam inzistira na kritičkoj upotrebi uma, da ova ne bude dogmatska i skeptička. Stoga je Kantova misao jednovrsto izvorno čuđenje - otvoreno pitanje o spoznaji koje problem spoznaje otvara, a ne zatvara u apsolutnom znanju onog što apsolutno jest (Hegel).

Dakle, možemo reći da je i kod Kanta sloboda mišljenja kao osvješćenje nužnosti, pri čemu, i Kant, dakle, učestvuje u pozicioniranju biljega slobode što ga nalazimo u novovjekovnoj filozofiji. Osobitost Kantovog promišljanja iskazuje se unutar uvida u odnos bezuvjetne autonomije uma u stvarima morala i osjećaja. Ovome pripisuje nužnu ulogu u podređivanju pojedinačne volje zakonu. Osjećaj je u "igri" sa umom kako bi zakon čudoređa zadobio moć nad našom voljom. Valja akcentirati, um ne kao sposobnost spoznaje, nego osnova univerzalnosti kojoj volja sebe čini "konformom". Kantovo iznova i drugačije preispitivanje same strukture spoznajne moći, strukture ljudske svijesti uopće, već samim tim, iskazuje jednu "projekciju" slobode. Upravljanje predmetom po svojstvima naše spoznajne moći znači kod Kanta da spoznajemo općevaljano i nužno o stvarima po onome što sami u njih stavljamo. Slijedi, dosljedno Kantovoj tvrdnji o subjektivitetu kategorija i čistih zoroza, da se mogućnost spoznaje ne odnosi na noumenalni svijet, na stvar po sebi. Ništa ne možemo spoznati izvan načina kako spoznajemo. Šta, dakle, znači Kantova temeljna tvrdnja da ništa ne znamo kakva je stvar po sebi, kakva je neovisno o našoj spoznajnoj moći a s obzirom na pitanje o slobodi?

Kantovo preispitivanje i drugačije određivanje strukture ljudskih spoznajnih moći vodilo je ka razmatranju sveze pojmova zakon, upotreba našeg uma i iskustva. Budući da kategorije propisuju zakone pojavama, to znači i prirodi kao skupu svih pojava, zakoni se ne izvode iz prirode i ne upravljaju se po njenom uzoru. Zakoni ne postoje u pojavama već postoje samo za subjekt kome pojave pripadaju. Stoga, baš oni principi kojima spekulativni teoretski um hoće izaći izvan svojih granica imaju za posljedicu sužavanje upotrebe našeg uma. No, kritika čistog teoretskog uma makar negativno određivala njegovu moć, njegove granice su "pozitivne" jer se u njima osigurava upotreba praktičkog uma. Teoretskom umu, ograničenom svojim spoznajnim moćima, praktični um je nadređen i ovaj ulazi u nadosjetilni, noumenalni svijet. Ideje uma nisu spoznaja jer su pojam o nadosjetilnom, a ovome ne može odgovarati ništa osjetilno.

Kod Kanta nalazimo razliku između konstitutivnih iregulativnih principa ljudske spoznaje. Predmet znanja nikad ne mogu biti sloboda volje, besmrtnost duše bitak Boga jer ne mogu biti naše osjetilno iskustvo. Stoga, sloboda volje, besmrtnost duše, bitak Boga naša su uvjerenja, imaju značenje etičkog odnošenja. Dijeljenje svijeta na fenomenalni i noumenalni vodi Kantovu misao ka pitanju i odgovoru kako je čovjek kao subjekt slobode noumenon, a istodobno vezan uz fenomenalnost u svojoj vlastitoj empirijskoj svijesti.

Opstojnost i nužnost noumenalnog svijeta Kant je zasnovao na području praktičkog uma. Etika je u Kantovoj filozofiji najviši doseg čitavog sustava i razložno proizvedena posljedica kritike čistog uma. Ishodište etike je smisla da se samo dobra volja kao autonomna volja može iskazati apsolutno dobrom: “Nigdje na svijetu, štaviše uopće ni izvan njega ne da se nešto zamisliti da bi se bez ograničenja moglo smatrati kao dobro osim dobre volje.” Slijedi da čuveni kategorički imperativ “Radi tako kao da bi maksima tvoga djelovanja s pomoću tvoje volje trebala postati općim prirodnim zakonom” afirmira autonomiju volje koja sama sebi daje snagu zakona. Ništa iskustveno (sreća, simpatija) ne može biti temelj moralnog. Iz iskustvenih podataka o kojima je nužna beskrajna raznovrsnost mišljenja ne mogu se izvesti univerzalna pravila. Dobra volja je princip moralnog djelovanja, to znači nije dobra po iskustvu, ona je čisto htijenje, tj. dobra po sebi. Pravi predmet moralnog djelovanja je dobra volja. Što je dobra volja dobra po sebi znači da je slobodna od svakog autoriteta. Dobra volja slobodna od svakog autoriteta, od svakog izvanjskog nametanja (Bog, država) nameće nam iznutra odgovornost. Kao razumna bića odgovornost moramo nositi za naše sopstveno djelovanje. Donošenje odluka, izbor zadataka koji je autonoman, zaslužuje ćudoredno odobravanje. Dužnost je jedina forma u kojoj je moguće ćudoredno djelovanje. Poštovanje dužnosti kao dužnosti utemeljuje moralno djelo.

Kantov svojevrsni rigorizam predmet je kritike etičara. Scheler smatra da je Kant “jednom za svagda oborio sve etike koje proizlaze iz pitanja šta je najviše dobro i koja je posljednja svrha naših voljnih radnji”. Sva se Kantova misao “muči” sustavnošću kojoj je strana nepovezanost fenomena i noumenona. Rascjep cjelokupne zbilje na dva dijametralno suprotna svijeta Kant povezuje trećim carstvom (prijelaznim carstvom). Kritika

moći suđenja, Kantova estetika prevladava metafizičku podjelu. Tek je sa Kritikom moći suđenja uspostavljena shema cjelokupnog sustava. U ovom djelu Kantova misao sebe misli kao kritiku sustava, sebe stavlja-misli iz problema-pitanja doktrinarnosti doktrine, sebe misli kao kritiku shematizma supsumcije pod pojmove. Čitava Kantova pozicija ovim se djelom dovodi u sebe-kritiku. Kantov zaključak da ono lijepo, ono organsko ujediniju ono individualno što se ne može okupirati općenitošću neke sheme, s onu su stranu svake doktrinarne teorije, naprosto je priznao “muku” nemogućnosti filozofa da se iz razloga općeg filozofskog koncepta, područje kritike moći suđenja široko otvori “upotrijebi”. Koliko su premise Kantove kritičke misli vodile napuštanju doktrinarnosti, osobito snažnog zvuka u estetici, toliko je Kant zaustavio prirodni hod misli slobodan hod, stavio je u mjesto određeno njegovim konceptom filozofije u cjelini.

Dalji razvoj filozofske misli iz plodnih Kantovih sadnica nosi “pozitivan teret” ispitivanja koja je poduzeo ovaj filozof, makar ih je ostavio u obliku antinomija. Kantov uvid u bitna spoznajna i ontološka proturječja polučio je Hegelovu i čitavu njemačku klasičnu filozofiju da u carstvu čiste misli, u obliku idealističkih spekulacija nađe rješenje proturječja, koje je rješenje izrekao Hegel: “Hrabrost za istinu, vjera u moć Duha, jesu prvi uvjeti filozofije. Čovjek, jer je Duh, može i mora se smatrati dostojnim svega onoga što je najuzvišenije. Ne može nikada precijeniti veličinu i moć svoga duha, i ako ima tu vjeru, ništa neće biti dostatno ni kruto a da mu se ne objavi.” Nalazimo da je Kantovo osporavanje mogućnosti spoznaje stvari kakva je o sebi usmjerilo filozofiju onom dosegu koji nije samo najviši doseg tadašnjeg građanskog filozofiranja već je smisla najdublje izazova misli da objavi svoju slobodu i da na takvu značenju Hegelovog iskaza o nepostojanju zapreka da moći duha nešto izmakne Čovjek jer je Duh, jer je spoznavalac, jer je istraživač (Heidegger), okupira svijet u smisao sebe-predmeta (Doba slike svijeta, Heidegger). Šta je stvar o sebi kad ispitivanje spoznajne moći ima značenje neupitnosti te moći?

**K:** Descartesov dictum *Cogito ergo sum* s početaka novog vijeka utemeljuje smisao slobode kao slobode subjekta i slobode kao njegove suverene slobode

Kantov dictum otvorenosti kritičkog puta tek će se nakon Hegelovog pomirenja umskog i zbiljskog unutar dijalektičko-spekulativne konstrukcije umskog ustrojstva svijeta produbljeno osmisliti nužno nastalom dubiozom u slobodu. Sveobuhvatni sustav posredovanja iskazuje se kao sustav stege koji dovodi u pitanje sam subjekt. Dovodi se u pitanje nositelj misli koliko je subjekt – nositelj misli pod prinudom posredovanja mišljenja. Metafizika subjektivnosti utemeljuje metafiziku slobode koliko je novovjeki subjekt prodor u svijet riješio oslobođenjem od metafizike. Sloboda od metafizike začinje ideju slobode, koja se ideja iskazuje trajnom težnjom za apsolutnošću. Slijedi sukob i proturječje između zahtjeva za apsolutnošću i stvarnosti ograničene slobode što rezultira prinudom, obrtanjem slobode u njenu suprotnost. Postavljeno pitanje kratko nas je usmjerilo na jedan obrazac svih obrata koji su u novovjekovlju proizvedeni iz pojma slobode misli kao neupitne supstancije i kao zaloga – jamca suverenosti subjekta.

Dosežnost djelovanja čovjeka (moralni položaj čovjeka – H. Jonas) i razvoj moći čovjeka danas produbljeno zazivaju da se upitamo što to kod Kanta subjekt doista može. Ovakovrsno pitanje postavlja H. Jonas ponajprije da bi faktor moći čovjeka oslobodio uobrazilje samo–apsolutnosti, da bi značaj ovoga doveo u su–odnos koji se u tehnološkoj civilizaciji prikrio u njegovoj zapalosti u diskurs o nužnosti traganja za “nekakovrsnim nadomjestkom” za slobodu ogoljelu do moći i nadomjestak za moć ogoljelu do svoje suprotnosti – nemoći. Šta to kod Kanta subjekt može?

“Subjekt može pod regulativnim idealom na svoje čudoredno ponašanje gledati barem tako kao da ono, presežući u njegov unutarnji kvalitet, doprinosi i čudorednosti svijeta. To je, ako hoćemo, naša fiktivna, nekauzalna odgovornost koja smije da ignoriše vjerovatni tok zemaljskih stvari, ali pojedinačan čin ipak prema jednim kvazieshatološkim horizontom” (H. Jonas: Princip odgovornosti). Mislilac ne izgovara da je Kantovu misao trebalo osloboditi “nedostatnosti spoznajne moći” već

mu riječ smjeraka problemu eshatologije kao kvazieshatologije. Šta objavljuje takva riječ? Objavljuje naširoko okupiranje svih fenomena i noumenona i ovih pozicioniranja i afirmaciju u subjekt. Tek po subjektu koji je Sada, i odgovornosti i obaveznosti prema Sada, Jonasovo "čišćenje" prostora moralnog i odgovornosti do "čistih premisa" da je odgovornost korelat moći i da opseg i vrsta moći definiraju opseg i vrstu odgovornosti, sužava pitanje o čovjeku u vidokrug čovjekove moći, a moralnost i odgovornost čovjeka u vidokrug "humane" korelacije svijeta čovjekovih čina. Riječ je o "etičkoj novovrsnosti našeg položaja utemeljenom u ukinuću transcendencije" (H. Jonas). Današnji obrat stava "Možeš, jer treba" konfrontacija je Kantovom diktuma, iz smisla odnosa između trebati i moći. Zapovijest ideala daje znanje šta treba da čovjek bude, i šta treba da bude, i šta treba da čini, slijedi da li može ili ne može.

Današnji obrat smisla je da je "primarno ono što već de facto čini zato što to može, ta obaveza slijedi iz čina: nju mu ukazuje kauzalni faktum njegovih činova. Kant je rekao: Možeš jer treba. Mi danas moramo reći: Treba jer činiš, jer možeš, to znači da je već na djelu tvoje eksorbitantno Može" (H. Jonas). Predmet tog Može kod Kanta je sklonost da se podredi obavezi. Unutarnje Može se "generalno pretpostavlja kod individuumu na koga je obaveza jedino i upravljena". U protudiktumu Treba jer činiš, jer možeš nalazimo značenje puštanja kauzalnog djelovanja u svijet, a ovo će potom ono Treba konfrontirati našoj odgovornosti. Razumijevamo Jonasovu misao jednom sjajnom "misaonom dijagnozom" stanja subjekta nakon ukidanja transcendencije. Subjekta slobodnog da čini, što utemeljuje čovjekovu moć, tek dočekuje zadatak otkrivanja mogućnosti Moći što čovjeka, subjekta-Apsoluta desubjektivira, deapsolutizira budući da Moći izmiču slobodi njegovih moći. Čini se da odgovornost i nije više kategorija etike. Stoga što se javlja post festum, odgovornost kao "nadmjestak" i "korekcija", čini se, ishodi iz prostora "nedostatnosti" znanja Tvari, ne iz moći da je Tvar okupirana. Ili, odgovornost jest stvar morala zato što je riječ o problemu opstanaka čovjeka, što je riječ o opasnosti slobode čovjeka po opstanak čovjeka, a što znači da nije riječ o svemu drugom što nije čovjek-subjekt. Misao o "svemu drugom" opstoji u realnosti rezervata koji su lijekovi protiv istrebljenja "svega drugog". Stojim pred pitanjem da li sloboda subjekta već doseže do oblika

moći da se on sam spašava u prostorima Rezervata. Stojimo pred pitanjem da li je čovjek već turist sa takovrsnim pogledom na sebe u sebe-zaštićenom prostoru. Naravno, pitamo da li gledati znači vidjeti.

Kratki susret sa H. Jonasom ostavlja nas na raspuklinama svijeta. Mislilac, rekli bi, jedino inzistira na afirmaciji načela odgovornosti. Ako ova nestane (pa i u post festum javljanu), ukidanje “zapovijesti ideala” moglo bi objelodaniti posljedice slobode od metafizike. Bezuvjetna autonomija uma u stvarima morala (Kant) koja nije smisla uma kao sposobnosti spoznaje, već kao načela univerzalnosti (kategorički imperativ), kojem volja treba sebe da učini konformnom, shvaća se kod H. Jonasa kao “samoograničenje slobode pravilima samoglasja volje u slijeđenju svrha”. Odnos općeg i pojedinačnog u djelu se razumijeva tako da je opće uvijek pod hipotekom metafizike slobode, a individualno pod hipotekom slobode od metafizike. Samoograničavanje mora biti da bi se ostvarila sposobnost uopćavanja, ili “uopćavanje partikularne volje iz općovanja pred idejom općosti”. H. Jonas “opravdava–prihvaća” kao vrlinu (širu općost) “kod teoretskih stavova u nekom sistemu istine i njezino važenje se samo po sebi razumije za svaki drugi razum; ali kod individualnih odlučivanja o činu ona, recimo, prateća izvjesnost da svako umno biće mora s njim da se složi zbog općosti njezinog principa jeste dobrodošlo pojačanje (možda čak i kriterij njezine pravilnosti), ali ipak ne može da bude pravi razlog mojeg izbora, a sigurno ne može biti izvor osjećaja – pa bio to osjećaj poštovanja ili nešto drugo što ovdje i sada nadahnjuje moju vezu sa stvari. Ovaj osjećaj može proizvesti jedino sama stvar, a ne ideja općosti i to svojim potpuno jedinstvenim samovaženjem. Pa neka je i samo ovo posljednje pod nekim obuhvatnijim principima, ali onda bi oni bili ontološki, ako takvi principi aficiraju osjećaj, onda oni to čine svojom sadržinom, a ne zahvaljujući stepenu svoje općosti”(H. Jonas)

Ontološko, što kod Jonasa znači “obuhvatne principe”, respektira se kao mogućnost aficiranja osjećaja samo po sadržaju, a ne po stupnju općosti, te stoga mislilac zaključuje da poštivanje općosti kategoričkog imperativa upravo po, njegovoj općosti kazuje nelogičnost koja je nužna posljedica svakog pokušaja “da se zakon morala shvati kao svoja sopstvena svrha”. Centralni pojam problematiziranja “čina” je odgovornost, smatra Jonas. Šta dovodi odgovornost u središte etike? Nalazimo odgovor



koji ishodi iz preciziranja, najprije, uvjeta zašto je odgovornost središnje pitanje etike: “Međutim, u znaku tehnologije, etika mora da se bavi radnjama (istina ne više pojedinačnog subjekta) koje kauzalno dosežu u budućnost kako to nikad dosad nije bivalo; usto imamo i još jedno predznanje, koje također, ma kako nepotpuno, daleko prevazilazi sve dosadašnje. Otuda proizlazi onaj odgovarajući poredak veličina dalekih utjecaja, a često i nemogućnosti da se one preokrenu. Sve ovo dovodi odgovornost u središte etike, i to sa horizontima vremena i prostora koji odgovaraju horizontima činova. Zato je u središtu ovog djela teorija odgovornosti, koje do danas nema.” (H. Jonas).

Opasnost od zahvata čovjekove moći i nepovredivost njegovog svijeta i njegovog bića čine sadržaj pojma odgovornost. Etiku odgovornosti u kategoričkom imperativu, ali i sve transcendentne principe omoralnog djelovanja općenito, Jonas proglašava “nijemim” spram zadatka da se čovjekovi čini “prožive odgovornošću”. Zamjena metafizike slobode za slobodu od metafizike horizont je koji ovaj etičar misli i unutar ovog znanje i moć po utemeljenju slobodi i odgovornost i odgovornost koja ne ograničava slobodu već je regulira – dirigira prema opstanku. Opstanak i nestanak smještaju se u odgovornost za čine. Čovjek u odgovornosti potvrđuje sebe-slobodu da stvara i razara. Oboje je proglasio sopstvenim činom. Riječ je, dakle, o novom redu veličina koje su preko granice ranije etike: “Odavno više nema ni bogova koji bi priznavanjem prava mogli da se suprotstave onom silnom ljudskom činu. Istina, stari propisi ‘susjed-ske’ etike - propisi pravednosti, milosrđa, poštenja itd. - još uvijek važe u svojoj intimnoj neposrednosti za onu najbližu, svakodnevnu sferu uzajamnog ljudskog djelovanja. Ali ovu sferu je prekrilo rastuće područje kolektivnog čina u kojem počinilac, djelo i učinak nisu više oni isti kao u onoj bliskoj sferi koje enormnošću svojih snaga etici nameće jednu vezu, nikad ranije ni sanjanu dimenziju odgovornosti.” (H. Jonas).

### Sloboda smisla moći totalne organizacije društva

Obrazac imanentaziranja da je sve, fenomenalno i noumenalno, zajedno u kontinuitetu povijesti i da se iskazuje preko stupnjeva ničim ograničenog progressa, obrazac neograničenja što se uspostavlja dijalek-

tikom ukidanja i prevazilaženja drugog, što ga je cizelirao Hegel, danas znači slobodu da se nesloboda ne osjeća ograničenjem. Trijumf moći razistinjuje slobodu u ponos dominacije. Lukavstvo uma vlada unutar same povijesti. Samokretanje povijesti neutralizira izvršne subjekte s obzirom na njihovu odgovornost i krivicu. Sa Marxom obrazac ostaje isti, subjekti su akteri revolucije, budući da imaju cilj i znaju šta je “namjera” povijesti. Marksizam je stoga nasljednik Kantove regulativne ideje “bez njezine beskrajnosti i sasvim postavljen u konačnost.” (H. Jonas).

Posigurno, riječ je o povijesti po “Baconovom programu” u kojem se sloboda novovjekog čovjeka mjeri gospodarenjem nad prirodom, a ovo je istovjetno sa sudbinom čovjeka. Istina, Bacon nije mislio o apokaliptičkoj situaciji. Perspektiva sreće i apokaliptika, moć koja je postala samo-moćna, čovjek u poziciji “navodnog” posjednika moći – izvršilac diktata moći, ne slobodan čovjek, biljezi su rastuće opijenosti obiljem posjedovanja bića. Posjedovanje se iskazuje legaliziranom drogom za mase i drži slavnom pobjedom nad religijom kao opijumom za mase. Dvije konstatacije H. Jonasa, više nego upinjanje oko odgovornosti čina, otvaraju pitanje slobode u nužnost promišljanja lakomislenosti poduhvata “odstrela” načela transcendencije i općosti, otvaraju vid za smisao metafizike slobode, kad posustaje zadatak i moć načela odgovornosti u njegovu pripajanju svijetu čina-djelovanja kojima nije ontički imanentan:

“Niko ovog trenutka ne može reći da, možda, Platonov put neće jednom opet biti podoban za buduće ljude, i mora ostati bez odluke da li on istini bitka odgovara više nego naš put. Zasad nas ‘ima’ ona horizontalna dinamika koju smo mi sami oslobodili. Pa ni sumnja u to da bi ono što sam ja nazvao ukidanjem transcendencije moglo možda biti najkolosalnija zabluda povijesti nas ne suspendira od toga da zasad i do daljnjeg na prvo mjesto dolazi odgovornost za ono što je već u toku i što mi sami održavamo u toku.” Moć tehnike nadmašila je svaku slutnju o moći totalne organizacije bivstva budući da je univerzalna moć i da je monoreligija i da se javlja u značenju svrhe svekolikog bivstva. Sloboda se javlja, sada, u značenju oslobođenosti sposobnosti modernog subjekta od svake zapreke (metafizike) da moć reproducira, s jedne strane, i u značenju slobode da participiraju samo-ekspanziji moći koju slobodu samo-moći ne prepoznaje kao neslobodu svoje vlastitosti, s druge strane. I u statusu

subjekta-egocentruma, kako je sebe-odredio, moderni subjekt je prepušten samo-slobodi rasipanja, rastakanja, drobljenja u čestice-funkcije u kojem statusu jednakoznačno sebe-zadovoljava u poziciju tehnologije i u poziciji osobnog i javnog prisustva u svijetu.

Moć tehnike nad ljudskom sudbinom, smatra ovaj etičar, premašila je moć komunizma “koji je kao i svi drugi, zamišljao da će se njome poslužiti”. “Lahko” je Jonasovo opravdanje nužnosti načela odgovornosti kao odgovora na zadatak da se misli katastrofe što ih proizvode čovjeku izmakli oblici moći. Smisao odgovornosti kao konkretnog odgovora na zadatke Ove i Sada (smisao kritike Kanta) sebe-iskazuje kao nemoć Glasa i Kriza budući da se Odgovornost uspostavila kao institucionalna vrijednost koja po takvom značenju ne “omete” slobodu moći isto toliko koliko sloboda subjektuma nema više uvjeta da se misli i stavi u horizont slobode po su-relaciji sa Granicom.

I Kant je problem znanja i djelovanja usmjerio na prostor ispod granice znanja, na djelovanje. Makar veliki Kant nije izveo smisao djelovanja u relativnost njegovih odredaba već samo spram slobode uma da djeluje, “kantovska sloboda uma” hipostazirana je u moć uma kao slobodu i oslobođenost od svakog su-označenja sebe sa drugim i drugačijim. Sloboda uma se su-označuje kao sebe-moć pokoravanje i okupacija. Baš zato, konzistentno, načelo odgovornosti, etika odgovornosti, unutar antropocentrične slike svijeta “suha” je već i stoga što izostaje plodno tlo, nema subjekta koji nosi odgovornost, koja mu je iz duše njegova bivstva, s jedne strane, ali imaju institucije koje sebe autoriziraju u autoritete spoznaje zadatka da se bude odgovoran, potpuno benigno procesuiraju kozmetičku odgovornost, s druge strane.

Ono transcendentno, ono metafizičko, što nije moglo ostati ishodištem subjekta, iz čega se nije njegova sloboda mogla “osloboditi” sad se iskazuje u liku “transparentne transcendencije”; sloboda od metafizike objavila se kao metafizika slobode iz koje ništa više nije moguće poduzeti u cilju razumijevanja obistinjenja slobode od metafizike. Prognani iz smisla “izvanjske” eshatologije (Bog, Dobro, Zemlja, Priroda) i zaprepašteni pred sabijenosti u eshatologiju antropocentrizma, zatečenost pred zastrašujućom “prazninom” obilja moći znanja iz kojeg su sloboda i oblikovanje uniformirani u funkcioniranje, usudi su modernog svijeta u kome svaka

“alternativa” već “presreće” metodom neutralizacije u instituciju kao nezavičaj mišljenja.

Danas se, razumijevajući riječ o slobodi, može orijentirati samo ka kontroli slobode i slobodi kontrole. Čini se da je jedan poznati Marcuseov tekst (makar ključni pojmovi i termini nisu primjereni iskazi o svijetu danas) jednako aktualno pozoranna trajni obrazac stegovnosti u kome je presušila sloboda-izvorište drugog i drugačijeg, istinski boljeg svijeta. Sloboda kao izvorište mišljenja i pretpostavka nade izopćena je u nužan “vulkan” da bi strah misao o ljepšem držao “obuzdanom”:

“Ne služi li prijetnja atomskom katastrofom, koja bi mogla zbrisati čovječanstvo, očuvanju baš onih snaga koje perpetuiraju ovu opasnost? Naponi da se spriječi ovakva katastrofa zasjenjuju traženje njenih potencijalnih uzroka u suvremenom industrijskom društvu. Ovi uzroci ostaju neodređeni, nerazotkriti, nenapadnuti od javnosti jer su u drugom planu, iza opće - razabrane prijetnje izvana - za Zapad s Istoka, a za Istok sa Zapada. Jednako općeprihvaćena je potreba za spremnošću da se živi na rubu opasnosti, da se sučeli s izazovom. Mi se prepuštamo mirnoj proizvodnji raznih sredstava, usavršavanju rasipanja, školovanju za odbranu koje deformira branitelje u ono što oni brane.”

Dok ovi reci nastaju malo je nade da se što promijenilo, terorizam je samo drugačija forma straha u kojem i nema straha da će ljudi biti uništeni, već se sam Strah pali u plamen u kojem treba da sagori i posljednja slutnja da bi moglo doći do prevrednovanja moći velikih i nemoći malih. U deformiranoj obrani od terorizma prikriva se zašto ga ima i podržava se stanje da se ovaj producira. Ovaj ćorsokak svijeta ogoljelom umu čini se kao trijumf pobjede i izabranih branitelja i pobjednika i spasitelja Nedužnih ljudi. Ovakovrsno ulagivanje i licemjerstvo još je jedino “prisono” su-odnošenje pred ulazak u carstvo Žrtava.

Sve “utopijsko” mišljenje reducirano je na nadu u spas od apokaliptičkih potencijala i izgleda. Danas mišljenju bitno pripada da objavljuje konkretnu istinu nesreće. Oslobođeno metafizike sretne budućnosti, mišljenje raspoređuje mjesta vrijednosti sreće i nesreće. Još jednom Jonaso-va riječ zvoni istinom paradoksa: “Međutim, upravo ova neizvjesnost koja prijete da etički uvid učini nedjelotvornim za ovdje spomenutu odgovornost prema budućnosti i koja, naravno, nije ograničena na proročan-

stvo sreće sama mora biti uključena u etičku teoriju i mora se smatrati povodom za jedan novi osnovni stav koji, sad, sa svoje strane, može biti djelotvoran kao praktični propis. To je, primitivno rečeno, propis koji kaže da se proročanstvu nesreće mora pokloniti veća pažnja nego proročanstvu sreće”

Promišljanje i prakticiranje slobode po “baconovsko-descartovskom” načelu ovladavanja prirodom i kriteriju znanja po kriteriju praktičke koristi za čovjeka uobličilo je pitanje istine iz utemeljenja ove u svijesti. Filozofija koja je slijedila Platonov stav da se samo vječno može spoznati sa izvjesnošću zašutjela je pred “descartovskim” preuzimanjem povijesne pozicije u problematici znanja. Svrha je svakog filozofskog pitanja i mišljenja općenito da nije “zbrkano”. Čista i razgovijetna percepcija koja utemeljuje i vodi proces analize dovodi do nesumnjivog znanja. Nesumnjivost kao oznaka vječnih istina kod Descartesa ostaje posebno metafizičko utemeljenje za našu izvjesnost u vezi sa unutaršnjim stanjima, za razliku, različite epistemološke tvrdnje utemeljuju našu svijest o bilo čemu drugom. Držimo da je ova razlika prosjala nadolazeće vrijeme traganja za izvjesnošću.

### Diskreditacija filozofije i bitnih pitanja

Filozofi objavljuju kraj traganja za mudrošću. O “novootvorenom” putu filozofije R. Rorty piše:

“Od tog vremena pa nadalje bio je otvoren put filozofije da dostigne strogost matematičara ili matematičkih fizičara ili da razjasne pojavljivanje strogosti na tim poljima, umjesto da pomognu ljudima da steknu duhovni mir; nauka a ne život postala je predmet filozofije, a epistemologija njeno središte.”

Descartesovo nastojanje da se svijet osigura za jasne i razgovijetne ideje, i isto Kantovo nastojanje da se to učini za sintetizirane a priori istine, filozofiju je usmjerilo ka matematičkoj logici. Husserl i Russell, “filozofija kao stroga nauka” i “logika kao suština filozofije”, fenomenologija i analitička filozofija, drže odnos filozofije i empirijske nauke kao odnos razlike proučavanja strukture prema proučavanju sadržaja. Pedesetih godina će Quine ovo poimanje razlike dovesti u pitanje i Wittgenstei-

novim Istraživanjima osporiti filozofiji traganje za izvjesnošću kao i osporiti da njeni rezultati imaju apodiktički karakter. Pitanje saznanja i samo razumijevanje saznanja utemeljuje shvatanje društvene opravdanosti vjerovanja, čime potreba da ga mislimo kao podrobnost predstavljanja postaje nepotrebna. R. Rorty izuzetno je blizak smislu opravdanja “koje nije posebnog odnosa između ideja (ili riječi) i predmeta, nego razgovora, društvene prakse”. Ovaj mislilac govori o “razgovornom opravdanju” koje je holističko dok opravdanje smisla iz epistemološke tradicije razumijeva reduktivnim i atomističkim.

U ovoj prilici najkraći osvrt na analitičku filozofiju koja je dala biljeg duhovnosti 20. st., jer je od Kanta preko Russela i Carnapa učvršćeno uvjerenje da su filozofija, njena suština i otkrivanje ispravnog metoda naposljetku postavljeni na sigurni put nauke. Dostignuti ovakovrsni optimizam u proučavanju prirode ljudskog saznanja proizišao je iz okupacije ljudskog saznanja u problematiku proučavanja izvjesnosti metoda kojim ljudska bića uzajamno djeluju jedna na druge. Napušten je, tako, zahtjev za nekakvim ontološkim utemeljenjem djelovanja i tako izmaknuto – isključeno specifično filozofsko promišljanje ljudskih bića. Stoga je nužna istina samo tvrdnja da nam niko nije ponudio nikakvu zanimljivu alternativu koja bi nas usmjerila da tvrdnju dovedemo u pitanje (Quine).

Bez pitanja o ontološkom utemeljenju (ontološko utemeljenje ljudskih prava, primjerice) pragmatičko saznanje procesuirala slobodu koja je sloboda zato što je prvo obesmišljeno pitanje o Istinitom, o Ispravnom, o ljudskoj prirodi, što se saznanje ne saobražava spram vječnih standarda. Šta to znači biti pragmatist? Znači biti slobodan, biti oslobođen u spoznavanju od pitanja o utemeljenju ljudskog saznanja u moralnom autoritetu: “Za pragmatistu u moralu tvrdnja da su običaji u nekom datom društvu ‘utemeljeni u ljudskoj prirodi’ nije jedna od onih o kojima on zna kao da raspravlja. On je pragmatist zato što ne može da shvati šta bi za neki običaj značilo kad bi bio tako utemeljen” (R Rorty). Istina i saznanje mogu se, dakle, mjeriti samo po standardima istraživača. No, znanje nije manje plemenito, ili manje značajno ili više udaljeno od svijeta. Filozofska potreba je da se o tvrdnjama i djelovanju govori s obzirom na druge tvrdnje i djelovanja i s obzirom na adekvaciju nečemu. Bez “filozofske potrebe”, što je Platon razumijeva kod Sokrata a koja je bila nepodudarna sa tada

postojećom teorijom i praksom već je odgovarala nečemu što se lahko ne nazire, preostaje ovosadašnja doktrina saznanja slobodna od traganja za posebnom vrstom izvjesnosti (platonovsko traganje). Filozofiji se nužno, stoga, odriče značenje discipline koja misli zahtjeve nauke i religije, matematike i poezije, uma i osjećanja. Ovosadašnja razlika između istraživanja stvarnog - koja metoda i svrha ove discipline su na sigurnom putu nauke i ostalih vrsta saznanja - kultura slijedi iz sebi-zadobijanja zadatka filozofije unutar problematike naučnog istraživanja.

Šta je zadatak naučnog istraživanja jasno je precizirano: da se utvrdi koja to vrsta objekata postoji u svijetu i koja su njihova svojstva. Ozbiljnost istraživanja mjeri se pitanjem koju tvrdnju treba pripisati čemu.. Filozofija prestaje formulirati razliku između nauke i nenauke. Jedino pitanje saznanja ostaje mogućnost da se objektivnost i istina svedu na jednu konceptualnu shemu, sve do odbacivanja "traga" mogućnosti čuvanja ulogeofije. Jezički obrat, rekli bi, profilira filozofa u ove vrste spoznavao-ca: filozof saznaje o konceptima tako što prvo saznaje značenja riječi. To znači da filozof saznaje "promjene značenja" ili izmjene u "konceptualnoj shemi" ali nema nikakvog posebnog metoda (analize značenja) koji filozof može promijeniti. Prikazuje se u kratko izloženom "jezičkom" horizontu problematike saznanja kako empirijski sadržaj dominira nad pitanjem kako i šta uraditi sa empirijskim sadržajem. Radi se o jednovrskom "obratu kantovske tvrdnje" kako bi istraživanje bilo racionalno, ovo se treba sprovesti unutar promjenljivog okvira koji se može spoznati a priori. Unutar okvira-sheme empirijski sadržaj se ograničava-organizira i objašnjava na temelju čega je to racionalna spoznaja. Obrat da su sheme privremene dovodi u pitanje kantovsko poimanje filozofije da ovu čini naše a priori saznanje vlastitog doprinosa istraživanju.

Zašućeni ton koji vodi u raspravljanje o filozofiji da ona (i nauka) brine i čuva saznanje kao posjedovanje suštine i najšire razglašen smisao saznanja kao prava da se po tekućim standardima vjeruje prikazuje odnos u koji se pomjera smisao saznanja. Saznanje se više ne razumijeva po odnosu ljudskog bića i predmeta njihovog istraživanja. Kontekst razumijevanja saznanja je odnos "između alternativnih standarda opravdanja i odatle prema stvarnim promjenama u tim standardima koji sačinjavaju intelektualnu istinu". R. Rorty smatra da se u Razgovoru vidi krajnji kon-

tekst unutar kojeg se razumijeva saznanje. Mi ne moramo raspravljati o temama koje bi Platon želio za predmet razgovora, ali se razgovor sa filozofom može nastaviti. Kod ovog suvremenog nalazimo mislioca iskaz o razlici pristupa filozofiji koji je presudan u orijentaciji ka historijskom zbivanju koje se prihvaća mjestom filozofskih problema, a ne filozofija kao briga o njima.

R. Rorty piše o smislu filozofije po razgovoru iz njenih tema: "Razgovor koji je Platon započeo je proširen sa više glasova nego što je on sanjao da se može javiti, shodno tome i temama o kojima nije ništa znao. 'Predmeti' - kao što je astrologija, fizika, klasična filozofija, industrijski dizajn - mogu prolaziti kroz revolucije, mada sliku o sebi samima stječu iz vlastitog sadašnjeg stanja, kao što se njihova historija nužno piše liberalno kao prikaz njihovog postupnog sazrijavanja. Ovo je ujedno najčešći način pisanja historije filozofije - i sam sebi ne mogu poreći da se nisam odrekao takvog liberalizma skicirajući onu vrstu historije koju je trebalo napisati. Međutim, nadam se da sam pokazao kako se problemi sa kojim su filozofi trenutno zaokupljeni, problemi za koje oni liberalno smatraju (možda nerazborito) da su uvijek spadali u brigu filozofije, mogu shvatiti kao rezultat historijskog zbivanja / slučajnosti, kao meandri koje je razgovor stvorio. Sam razgovor se drži ovog pravca već jedno duže vrijeme, ali se isto tako može okrenuti u drugom, a da ljudsko biće istovremeno ne izgubi um ili dodir sa 'stvarnim problemima'. Razgovor će se kretati s obzirom na kontigentne razloge, od kontingencije koja seže od onog što se dešava u fizici do onog što se dešava u politici."

Suvremeno znanstveno mišljenje u svakom trenutku i prostoru dominacije ispunjava prosvjetiteljsku zamisao smisla svijeta da u postizanju neograničenog rasta moći svijet podredi takovrsnom mišljenju, njegovim pravilima i da ovoga apsolutnost zapriječi svemu vlastitu smislenost. Živimo u svijetu manipulacije koja se ne prepoznaje kao nasilje nad prirodom, nad opstojnošću općenito, budući da je već "priroda" svake stvari do kraja određena, predviđena, da manipulacija ne vrši nasilje nego je adekvatan odnos prema prirodi svega postojećeg. Naime, manipulacija nije djelovanje protivno prirodi sveg opstojećeg nego postupanje po samoj prirodi stvari. Racionalitet i sloboda u njemu utemeljena bili bi pogubni za modernog čovjeka i za sve drugo postojeće ako bi se "drugačije" jav-



ljali u odnosu na njihovu ustrojenu prirodu. Istina je da je takva vrsta poštovanja ljudske prirode danas nužna; drugačije poštovanje mogla bi biti smrtna opasnost, iskliznuće iz sustava kao eliminacija egzistencije. Do savršenstva ispletena mreža – prostori bivstvovanja oduševljavaju nas do gubitka sluha da se radi ne samo o ispletеноj mreži nego i o upletenosti u mrežu.

#### Abstract

The price of freedom from metaphysics (god, human nature, the Good, the Truth) is paid in forgetting to reflect or ponder on the essence of being and the essence of truth. Reflection loses the dignity and courage to question the truth of the scientific and technological world, its assumptions and its goals. The gods fled when man became the representative of beings that had become subjects. The entirety of being is explained and valued out of and in terms of man. Man thus imagined that the world had been conquered, and western metaphysics was thereby launched on its course as freedom from metaphysics to a metaphysics of freedom. In a world that is the image or fancy of man the dominant system is that of representation of being as a subject divorced from its sense of selfhood. This is the price of man's power, while it attains its acme in the descent to and location within a homogeneously organized objectivity. Freedom thus manifests itself out of the adequacy of subjectivity and objectivity as the modern homogeneity of both and the loss of difference.