

Filozofski fakultet  
Sveučilišta u Zagrebu  
Odsjek za filozofiju  
Katedra za  
filozofsku antropologiju

**Hermeneutički modeli kritike subjekta  
u filozofskoj antropologiji**

Diplomski rad

Anita Milićević

2.godina diplomskog studija, filozofija/komparativna književnost

Mentor: dr.sc. Hotimir Burger, red.prof.  
Komentor: dr.sc. Mladen Planinc, viši asistent

## **Sadržaj:**

1. Uvod
2. Hermeneutika sumnje: Nietzsche i Freud
3. Osvrt na Diltheyev pokušaj kritike metafizike subjektiviteta
4. Heidegger i kritika subjekta
5. Plessner i hermeneutika tijela
6. Zaključak: reinterpetacija subjektno-centrirane filozofske antropologije
7. Bibliografija

## 1. Uvod

Glavna ideja u razumijevanju hermeneutičkog projekta je realizacija diskursa kao teksta. Time je naglašena privilegiranost hermeneutike u odnosu prema problematici jezika. Ricoeur želi razriješiti unutarnju aporiju između objašnjavanja i razumijevanja, odnosno distinkciju humanističkih i prirodnih znanosti te time iznaći status hermeneutike kao kritičke i demistificirajuće refleksije.

Hermeneutiku Ricoeur definira kao „teoriju operacija razumijevanja u njihovom odnosu spram interpretacije tekstova“<sup>1</sup>. Dakle, jezik je prva instanca na kojoj se pojavljuje problematika interpretacije. Polisemija i ovisnost o kontekstu glavne su značajke jezika u kojima se javlja pitanje značenja. Interpretacija je rad razlikovanja među značenjima i proizvodnja relativno jednoznačnog diskursa. U pisanju je rad interpretacije kompliciraniji jer je riječ o fiksiranim i kodificiranim znakovima koji se tumače indirektno, dakle potrebne su posebne tehnike da bi se pisani znakovi aktualizirali kao diskurs. To bi bila zadaća – realizacija teksta kao diskursa. U ovom ću se radu voditi upravo Ricoeurovom koncepcijom hermeneutičkih modela kritike subjekta.

No, prije toga potrebno je označiti unutarnju napetost hermeneutike. Ricoeur vidi dvije glavne tendencije. S jedne strane, riječ je o deregionalizaciji u kojoj su sve regionalne hermeneutike uklopljene u jednu opću hermeneutiku, a s druge strane, radikalizacija subordinira epistemološku problematiku pod ontološke temelje u kojima razumijevanje postaje način bivanja, a ne spoznavanja. U tom smislu, hermeneutika postaje ne samo opća teorija, nego fundamentalna. Taj preokret počinje s Schleiermacherom koji je prvi pokušao razdvojiti opći problem tumačenja od rada interpretacije na različitim tekstovima. Bilo je potrebno iznaći opće pravilo, ali ujedno i objasniti kreativni proces stvaranja. Tako je njegov rad obilježen romantizmom, ali i Kantovom kritičkom filozofijom. To je razlika između dva modela interpretacije – prvi je objektivni ili gramatički, a drugi tehnički. Distinkcija se, prema Ricoeuru, može razriješiti prebacivanjem problematike na samo djelo i tekst, umjesto na skriveno značenje i autorovu subjektivnost, dakle s epistemologije na ontologiju.

Na ovom kritičkom prijelazu nalazi se Diltheyeva filozofija života i kritika historijskog uma. Ključnim postaje problem povijesnosti u kojem se otvara prostor označavanja i izražavanja svijeta života. Povijest i hermeneutika prvi put postaju povezani u potrazi za većom univerzalnošću i radikalizacijom. S time dolazi i pitanje mogućnosti historijskog znanja i humanističkih znanosti, odnosno problem razlike objašnjavanja i razumijevanja. Svijet života i povijesti

---

<sup>1</sup> Ricoeur, P., *Hermeneutics and the Human Sciences*, 1981, str. 43.

posredovan je znakovima i kodovima izraženih jezikom. Razumjeti znak znači razumjeti onog tko je znak proizveo:

Svijet je prekriven znakovima koje treba dešifrovati, a ti znaci – koji otkrivaju podudarnosti i veze – predstavljaju samo oblike sličnosti. Saznati, prema tome, znači interpretirati: krenuti od vidljivog obilježja ka onome što je iskazano u tom obilježju i što bi bez njega ostala nijema riječ, uspavana u mraku stvari.<sup>2</sup>

Kritika historijskog uma je ujedno interpretacija životnih formi fiksiranih u objektivnoj sferi duha. Ključna je teza ta da je razumijevanje posredovano jezikom i znakovima, dakle ne postoji direktan pristup nego je potreban rad interpretacije i reprodukcije znakova koji počinje već na razini samorazumijevanja. Život je kreativan i dinamičan i sam se strukturira jezikom i ekspresivnošću. Ipak, u Diltheyevoj koncepciji ostaje neobjašnjen problem objektivnosti, odnosno napetost između filozofije života i filozofije značenja. Tu smo još uvijek na tlu epistemologije i psihologije.

Radikalizacija hermeneutičkog problema nastavlja se s Heideggerovom fundamentalnom ontologijom. Heidegger smatra da je ontološko utemeljenje primarnije od epistemološkog zasnivanja. Umjesto pitanja o spoznajnom subjektu i uvjetima mogućnosti znanja, analitika tubitka postavlja pitanje o biću čiji se bitak sastoji u razumijevanju<sup>3</sup>. Hermeneutika nije metoda, nego način bivanja bića koji razumijeva svoj bitak i eksplicacija ontološkog temelja humanističkih znanosti. Ovaj temelj prethodi distinkciji subjekt-objekt jer je riječ o predteorijskom predrazumijevanju ontološke strukture i situacije bitka-u-svijetu. Za Ricoeura pak ostaje otvoreno pitanje mogućnosti kritike<sup>4</sup> unutar fundamentalne hermeneutike.

Kritika subjekta predstavlja fundamentalnu gestu filozofije. S Heideggerom je to pitanje najjasnije artikulirano. Destrukcija metafizike i izlaganje ontoloških temelja ujedno znači i kritičku refleksiju o transcendentnoj filozofiji i kartezijanskoj koncepciji subjekta.

Kritička hermeneutika počiva na nekoliko točaka.

a) moment udaljavanja impliciran je fiksiranjem u pisanju i autonomiji teksta s obzirom na intenciju autora, društvene uvjete proizvodnje teksta i s obzirom na originalnog primaoca. Emancipacija teksta je fundamentalni uvjet u radnji interpretacije i prepoznavanju kritičke instance.

b) nadalje, hermeneutika mora riješiti dihotomiju između objašnjavanja i razumijevanja uspostavljenu u Diltheyevoj filozofiji života. Potrebno je uvesti kategoriju teksta kao diskursa koji se proizvodi otkrivajući i strukturu i formu te zahtijeva eksplicaciju i objašnjenje kao posredovanje u razumijevanju pisanog teksta.

---

<sup>2</sup> Foucault, M., *Riječi i stvari*, 1971, str. 99.

<sup>3</sup> Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, 1985, str. 12.

<sup>4</sup> Ricoeur, 1981, str. 59.

c) treći moment je referencijalni i navlastito hermeneutički, kada se emancipacijom teksta i transgresijom konačnog zatvaranja kroz tekst otvara novi svijet. Ovdje više nije važna intencija i subjektivnost autora, nego svijet otvoren i stvoren tekstem. Udaljavanje i emancipacija teksta otvaraju prostor za kritičku refleksiju o tekstu kao i samorefleksiju onog tko tumači tekst.

Ovaj zadnji moment omogućuje kritiku iluzija subjekta<sup>5</sup>. Propituje se status subjektiviteta u interpretaciji. Odnos teksta i svijeta zauzima mjesto odnosa autorova subjektiviteta. Razumijevanje se događa s obzirom na ono što tekst proizvodi, a ne kroz autorovu intenciju. Subjekt se konstituira kroz tekst, dakle ne prethodi samom radu interpretacije. U čitanju dolazi do rastvaranja ega i otvara se prostor za imaginativne varijacije ega. Na taj način, smatra Ricoeur, hermeneutika postaje kritika subjekta, iluzija subjektiviteta i lažne svijesti.

To je jedan od ključnih principa<sup>6</sup> hermeneutičkog projekta – čista svijest nije apodiktički izvjesna, nego je zadatak kojeg treba postići interpretacijom znakova i ekspresija. Ljudski subjekt nije samodovoljni cogito koji počinje reflektirati kroz čistu svijest, nego je utjelovljen u povijesnoj i jezičnoj situaciji koju treba interpretirati da bi došao do samorazumijevanja. On je uvijek već interpretiran kroz kulturne i jezične kodove.

Dakle, za razliku od kartezijanskog cogita i pojmova o čistim i intuitivnim idejama, Ricoeur daje primat simbolima u kojima je značenje posredovano i višeznačno. Jezik u kojem i kroz kojeg se subjekt utjelovljuje dvoznačan je i iskrivljen<sup>7</sup>, odnosno predstavlja područje složenih značenja. Upravo je simbol to mjesto dvoznačnosti, a tumačenje je razumijevanje simbola. Mjesto gdje se sučeljavaju različiti načini tumačenja naziva se hermeneutičkim poljem, a hermeneutika je „teorija pravila koja vladaju egzegezom, naime tumačenjem pojedinačnog teksta ili cjeline znakova koji se mogu smatrati tekstem“<sup>8</sup>. Hermeneutičko polje je raznoliko i u njemu vlada sukob tumačenja. Ricoeur razlikuje dvije glavne struje.

S jedne strane nalazi se hermeneutika sumnje u kojoj tumačenje djeluje kao demistifikacija i redukcija iluzija, a s druge strane hermeneutika smisla koja djeluje kao obnavljanje smisla i skupljanje značenja. Nas će zanimati hermeneutika sumnje jer upravo je kroz nju moguća kritika subjekta i kritika ideologije u kojoj se tumačenje javlja kao razbijanje i demaskiranje iluzija transcendentale filozofije i kartezijanskog koncepta subjektiviteta. Kako Ricoeur naglašava<sup>9</sup>, ne postoji jedna univerzalna koncepcija *cogita*. Od Sokrata do Husserla postoji lanac raznih tumačenja, a Husserlova egologija predstavlja

---

<sup>5</sup> Isto, str. 94

<sup>6</sup> Kearney, R., Ricoeur, P., *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage*, 1984, str. 92.

<sup>7</sup> Ricoeur, P., *O tumačenju - ogled o Freudu*, 2005, str. 14.

<sup>8</sup> Isto, str.16

<sup>9</sup> Ricoeur, P., *The conflict of interpretations: essays in hermeneutics*, 2004, str. 232.

jedan moment u tumačenju subjektiviteta koji ima posebno mjesto u hermeneutičkom projektu.

Zbog toga je posebno važan odnos fenomenologije i hermeneutike. Hermeneutika preispituje idealističku poziciju fenomenologije prema kojoj je subjektivitet topos intuicije – imanencija svijesti je izvjesna i apodiktična. Ego ima direktan pristup sadržajima svijesti, dakle riječ je o transcendentnom subjektu. Ricoeur smatra da hermeneutika treba izvršiti kritiku upravo ovakvog idealističkog modela svijesti prema kojoj je kontingencija i višeznačnost reducirana na imanenciju i intuiciju. Hermeneutički projekt, prvenstveno Heideggerov, daje primat razumijevanju bitka-u-svijetu pred refleksijom autonomnog subjekta i konstituiranjem objekta. Uz moment udaljavanja koji smo ranije spomenuli, Ricoeur uvodi i moment pripadanja. Dakle, to je struktura bitka-u-svijetu i posredovanosti jezikom i simbolima, pripadanje određenoj povijesnoj situaciji i kontekstu. Subjekt je uvijek već konstituiran i ima posredan odnos prema vlastitoj svijesti i drugima. Hermeneutika može biti kritika upravo stoga što je subjekt o kojem govori otvoren svijetu i povijesnim učincima. Ona nije refleksija o psihološkim intencijama određenih subjekata, nego eksplikacija bitka-u-svijetu otvorenog kroz tekst i u tekstu. Subjektivitet je zadaća i cilj, odnosno završna, a ne početna kategorija. Subjekt nije inicijator razumijevanja, nego posrednik koji se konstituira u odnosu između teksta i konteksta. Razumijevanje je ujedno i čin samorazumijevanja i samorefleksije. Ova distanca omogućuje kritiku i refleksiju. Iz tog razloga je važan tekst kao model diskursa u kojem se uspostavlja čin tumačenja kao kritičke refleksije o subjektu i svijetu kojem pripada.

Kritika idealističkog modela svijesti ujedno je i kritika lažne svijesti. Hermeneutika sumnje predstavlja modele tumačenja koji naglašavaju razine označavanja koje nisu direktno dostupne svijesti. Subjekt je shvaćen kao projekt i želja, a ne kao izvjesnost i apodiktična točka refleksije. Značenje nije transparentno i manifestno. Ono se razvija i konstituira u dijalektici pripadanja i udaljavanja, odnosno označavanja i tumačenja. Model hermeneutičke sumnje kako ga Ricoeur shvaća nije samo kritika epistemologije i transcendentne filozofije, nego i kritika kulture i povijesne situacije. Budući da je jezik polisemičan, a povijesna situacija kontingentna tako i proces interpretiranja uvijek ostaje projekt i zadaća. Refleksija, kako je Ricoeur tumači, više je od kritike svijesti, ona „reflektira čin postojanja koji razvijamo u naporu i želji“<sup>10</sup>. Stoga refleksija mora postati tumačenje, jer je ljudski bitak posredovan jezikom i znakovima.

Zadaća interpretacije i značenje razumijevanja su različiti, kako ističe Richard E. Palmer<sup>11</sup>, u odnosu spram djela, nego spram predmeta. Djelo implicira proizvodnju od strane čovjeka, dok je predmet vezan uz prirodne

<sup>10</sup> Ricoeur, 2005, str. 52.

stvari. Djelo je proizvod ljudskog djelovanja i označavanja. Razumijevanje djela i otkrivanje značenja pripada zadaći hermeneutike. Hermeneutika je teorija razumijevanja značenja, no prije svega razumijevanja teksta. Za razliku od prirodnih znanosti koje istražuju prirodne objekte, hermeneutika nastoji razumjeti ljudsko djelovanje i proizvodnju tekstova. Hermeneutika postaje autentičnija kada prestane biti puki konglomerat sredstava i tehnika za razumijevanje tekstova te pokuša promotriti hermeneutički problem s općenitijeg aspekta interpretacije. Ovdje su ključna dva momenta.

Kao prvo, važno je razumijevanje teksta, a zatim odgovor na pitanje što su uopće razumijevanje i interpretacija. Jedan od esencijalnih aspekata adekvatne hermeneutičke teorije je dovoljno opsežna koncepcija interpretacije. Interpretacija zahvaća više od jezičnog svijeta kojim smo okruženi jer čak i životinje funkcioniraju tako da interpretiraju. No, to je pitanje nejezične interpretacije na nekoj drugoj razini.

Nas ovdje zanima isključivo hermeneutika kao problematika posredovana jezikom, znakovima i kodovima. Jezik oblikuje i vizualnu percepciju i mišljenje, drugim riječima, jezik je medij kroz kojeg život dolazi do ekspresije. Upravo je iz tog razloga interpretacija kompleksan fenomen. Važno je odvojiti analizu u znanstvenom smislu od interpretacije, Tekst je potrebno interpretirati i razumjeti, a ne analizirati i konceptualizirati. Razumijevanje je, kako naglašava Palmer, ujedno i epistemološki i ontološki problem. Ali, također i antropološki jer razumijevanjem teksta ujedno razumijevamo i onog tko ga je proizveo. Odnosno pokušavamo shvatiti proizvodnju samog teksta. Iako Ricoeur s pravom ističe moment emancipacije teksta kada se njime otvara novi, samostalan svijet, ostaje pitanje subjekta u tekstu i iz teksta. Antropološki aspekt uključuje upravo ovaj moment interakcije između teksta, znaka i onog tko ga je proizveo. Tekst sam proizvodi značenja, ali također je subjekt medij koji posreduje u stvaranju značenja i time se sam konstituira – u međugri teksta i konteksta.

Razumijevanje, u antropološkom smislu nije znanstveni modus analize pojmova, nego povijesni susret koji zahtijeva osobno iskustvo bitka-u-svijetu. To se može označiti i razinom predrazumijevanja kako ju Heidegger koncipira. Mi smo uvijek već utopljeni i bačeni u svijet značenja. Predvidik, predimovina i predpojam označavaju tripartitnu strukturu razumijevanja na predteorijskoj i predkonceptualnoj razini. Drugim riječima, to znači da nije moguće misliti izvan jezika i svijeta znakova kojim smo uvijek-već posredovani i određeni. Upravo na ovom mjestu dolazi hermeneutika kao modus razumijevanja tog predteorijskog bitka-u-svijetu. Ona pokušava sintetizirati dva problema – što se događa u procesu razumijevanja teksta te što samo razumijevanje jest, dakle ujedno je i na antropološkoj i ontološkoj razini. Budući da hermeneutika nastoji biti opsežnija od puke tekstualne interpretacije ona zahvaća cijelu humanistiku u

---

<sup>11</sup> Palmer, Richard E., *Hermeneutics: interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, 1969, str. 7.

širem smislu. Hermeneutika definirana kao razumijevanje ljudskih djela i činova transcendiraju jezičnu i tekstualnu razinu. Njeni principi su primjenjivi na sve oblike izražavanja, a ne samo na pisani tekst. Stoga je hermeneutika fundamentalna za humanistiku općenito, odnosno za sve discipline koje nastoje razumjeti i istraživati ljudsko djelovanje. Upravo je na ovoj razini vidljiv antropološki aspekt hermeneutike. Razlika između znanstvenog i humanističkog pristupa ističe interpretativni moment u hermeneutici. Kroz studij hermeneutičke teorije humanistika može postići viši stupanj samospoznaje i razumjeti karakter svoje zadaće.

Hermeneutika etimološki potječe od *hermēneuein* što za Heideggera predstavlja otvaranje onog što donosi poruku<sup>12</sup> ukoliko ono što je predstavljeno može biti poruka. Ukoliko je filozofija vezana uz interpretaciju, odnosno izlaganje i tumačenje, onda ima hermeneutički karakter. Za Heideggera je filozofija razumijevanje bitka-u-svijetu posredovanog jezikom i izlaganje strukture predrzumijevanja, dakle već spomenutih predpojma, predvidika i predimovine. Takvo otvaranje postaje izlaganje onog već izrečenog u jeziku. Prateći korijene same riječi, izvor modernog značenja hermeneutike priziva proces dovođenja u razumijevanje, osobito proces koji uključuje jezik budući da je jezik medij tog procesa. Ovaj posredni proces koji donosi poruku povezan s Hermesom impliciran je u tri određenja i značenja *hermēneuein* u njenom antičkom smislu:

- a) *izraziti* naglas riječima, dakle, izreći
- b) *objasniti*, kao u objasniti stanovitu situaciju
- c) *prevesti*, kao prijevod u drugi jezik

Ono što povezuje ova tri određenja je upravo interpretacija koja je na djelu u sva tri oblika. U sva tri slučaja radi se o tome da se ono što je strano, drugačije i neizraženo učini razumljivim, dostupnim i bliskim. Nešto što zahtijeva reprezentaciju, eksplanaciju i prijevod nekako je dovedeno do razumijevanja, odnosno interpretirano je. To se događa u određenom kontekstu, dakle interpretacija je uvijek kontekstualizirana. Drugim riječima, događa se u horizontu već određenih značenja i intencija. Upravo se ovaj horizont naziva predrzumijevanje. Da bi interpretator izveo tekst, treba ga razumjeti, odnosno treba mu sam subjekt teksta biti poznat prije nego što uđe u horizont značenja. To je problem hermeneutičkog kruga. Fundamentalni je problem hermeneutike kako individualni horizont može biti pomiren sa svijetom teksta i djela. Stanovito predrzumijevanje je potrebno da bi se ušlo u horizont značenja i da bi se odvio sam čin razumijevanja, budući da je razumijevanje određeno djelovanje i angažiranje da bi se otkrilo značenje teksta i znaka. Ono što je tu na djelu je stanovit prijevod iz neshvatljivog u shvatljivo. Prijevod je u samom srcu hermeneutičkog problema. Polje hermeneutike je vezano uz ove tri dimenzije izražavanja, objašnjavanja i prijevoda.

---

<sup>12</sup> Preuzeto iz: Pamler, 1969, str. 13.



Nadalje, Palmer ističe šest modernih definicija hermeneutike:

- a) teorija biblijske egzegeze
- b) generalna filološka metodologija
- c) znanost cjelokupnog lingvističkog razumijevanja
- d) metodološka osnova duhovnih znanosti
- e) fenomenologija egzistencije i egzistencijalnog razumijevanja
- f) sistem interpretacije, ujedno rekolektivni i ikonoklastički, koji se koristi da bi se otkrilo značenje mitova i simbola

Svaka od ovih definicija upućuje ne samo na historijsku fazu, nego predstavlja moment u pristupu problemu interpretacije. Oni predstavljaju načine s kojih se gleda na hermeneutičku problematiku. Tijekom povijesti se mijenjao koncept interpretacije i razumijevanja, no ono što je važno jest da je hermeneutika uvijek bila vezana za strukturu izražavanja, objašnjavanja i prijevoda.

Nas će prije svega zanimati peta točka Palmerove podjele, dakle fenomenologija egzistencije i egzistencijalnog razumijevanja, ali s naglaskom na antropološki aspekt. Odnosno, potrebno je razumjeti strukturu predrazumijevanja i izlaganja, a nakon toga razumijevanja i interpretacije kao djelatnih čina koji imaju hermeneutički karakter.

## 2.Hermeneutika sumnje: Nietzsche i Freud

Prema Ricoeuru, dva su predstavnika hermeneutike sumnje, Nietzsche i Freud. Poveznica koja ih smješta u taj projekt je demistificirajući odnos prema transcendentalnoj filozofiji, ali i kulturi općenito. Nietzscheova genealogija morala analizira odnos gospodar-rob i lošu savjest, dok Freudova teorija ideala i iluzija pokazuje diskrepanciju između prosvjetiteljskih ideja i iracionalnih nagona. U oba slučaja riječ je o razotkrivanju iluzija svijesti i cogita. Još važnije, hermeneutika sumnje predstavlja izazov za kartezijanski dualizam duša-tijelo i subjekt –objekt. I Nietzsche kao i Freud vide ovaj odnos kao komplementaran i neodvojiv. Svijest ostaje zadatak i cilj do kojeg se dolazi posredno – tumačenjem kulturnih kodova, simbola i tjelesnih simptoma. Filologija i genealogija razotkrivaju iluzije „svjesnog“ života i idu unatrag tražeći izvor nesvjesnih nagona i želja. Dakle, riječ je o odnosu skrivenog i pokazanog, o, kako kaže Ricoeur, „'svjesnim' metodama dešifriranja s 'nesvjesnim' radom šifriranja“<sup>13</sup>. Nadalje, zajednički cilj je proširenje svijesti, bilo kao povećanje čovjekove moći i snage kod Nietzschea, ili proširenje polja svijesti kod Freuda. Dakle, nakon sumnje u svijest potrebna je kritika iste radom tumačenja onog otkrivenog, da bi se došlo do onog skrivenog i tako natrag pridobilo svijest i cogito. Arheologija subjekta ujedno je i konstitucija subjekta posredovana interpretacijom kulturnih kodova.

Ricoeur smatra da s Nietzscheom cijela filozofija postaje tumačenje, odnosno smišljanje umijeća tumačenja:

Kod Descartesa sumnja pobjeđuje stvar izvjesnošću svijesti, kod njih sumnja pobjeđuje svijest egzegezom značenja. Od njih (Marx, Nietzsche, Freud), razumijevanje je hermeneutika; tražiti značenje, više ne znači sricati svijest o značenju, već dešifrirati izraze.<sup>14</sup>

Filozofija postaje razotkrivanje i redukcija iluzija svijesti, ne u epistemološkom i etičkom smislu, nego s obzirom na problematiku jezika i dvoznačnost simbola. Jezik, kojim smo uvijek već posredovani, iskrivljen je i polisemičan. Utoliko je potrebno tumačenje simbola da bi se došlo do skrivenih značenja.

Prema Ricoeuru, hermeneutika sumnje ima svoj prvotni model u Nietzscheovoj genealogiji i genealoškoj kritici. U *Genealogiji morala* postavljeno je metodološko i povijesno pitanje porijekla moralnih vrijednosti i moralnih predrasuda. Krićka analiza nastoji otkriti izvor i svrhu moralnih vrijednosti te pokazati interpretativnu raznolikost tumačenja religije i morala. Povijest pokazuje kontingentne reinterpretacije moralnih vrijednosti i njihovu ovisnost o

---

<sup>13</sup> Ricoeur, 2005, str. 40.

<sup>14</sup> Isto, str. 40.

kontekstu u kojem su nastajale. Ako je moral jedna od interpretacija životnog procesa, a ne prirodna ljudska sposobnost, onda su moguća različita tumačenja moralnih vrijednosti<sup>15</sup>. U predgovoru *Genealogiji morala* Nietzsche govori o umijeću tumačenja i čitanja kao naknadnoj radnji. Porijeklo moralnih predrasuda proizlazi iz nemogućnosti zauzimanja distance koja je potrebna da bi se sagledala i protumačila određena stvar i pojava. Distanca pokazuje različitost perspektiva i tumačenja, ali ujedno i kontingentnost istih. Ne postoji subjekt spoznavanja i spoznaja po sebi:

Postoji *samo* perspektivističko gledanje, *samo* perspektivističko „saznavanje“; i *ukoliko više* omogućavamo afektima da dođu do reči o nekoj stvari, utoliko više očiju umemo da angažujemo oko jedne iste stvari, utoliko će biti potpuniji naš „pojam“ te stvari, utoliko će biti potpunija naša „objektivnost“. A volju uopšte odstraniti, afekte sve bez izuzetka isključiti, pod pretpostavkom da bismo to mogli: šta, zar to ne bi značilo kastrirati intelekt?...<sup>16</sup>

Moral je za Nietzschea samo jedna od interpretacija volje za moć, dekadentna i nihilistička koja djeluje protivno životu i jačanju moći. Genealoška kritika je umijeće tumačenja koje otkriva ne samo povijesne izvore nego i kretanje odvajanja aktivnih i reaktivnih životnih snaga, odnosno reinterpetacija svrhe i značenja određenih praksi i odnosa dominantnih snaga. Svrha je interpretacija određene volje za moć, ona ne postoji kao apriorna i stabilna. Riječ je o kontingentnim odnosima i sukobima raznih interpretacija.

Svako tumačenje predstavlja jedan oblik volje za moći. Genealoška kritika je umijeće tumačenja i naknadne reinterpetacije odnosa moći i povijesnih kontingentnosti. Ona djeluje kao redukcija iluzija i demistifikacija uspostavljenih kulturnih i jezičnih kodova.

Kako naglašava Ricoeur, Nietzsche je preuzeo pojmove *izlaganje* (*Auslegung*) i *tumačenje* (*Duetung*) iz filološke discipline i uveo ih u filozofiju i „s njim cijela filozofija postaje tumačenje“<sup>17</sup> istine kao varke i svijesti kao lažne svijesti. Kritika je moguća pomoću umijeća tumačenja i dešifriranja izraza. Genealogija razotkriva moralno vrednovanje kao izlaganje i način interpretiranja:

Samo izlaganje simptom je određenih fizioloških stanja, isto tako određene duhovne razine vladajućih sudova: *Tko izlaže?* – Naši afekti...[M]oj osnovni stav: nema moralnih fenomena nego ima samo moralne interpretacije tih fenomena. Ta je pak interpretacija sama izvanmoralnog podrijetla.<sup>18</sup>

Ne postoje moralne činjenice i vrijednosti po sebi, one su uvijek već interpretacije određenih životnih stanja. Sama kultura je shvaćena kao tekst<sup>19</sup> i diskurs u kojem treba pronaći načine funkcioniranja određenih struktura i

<sup>15</sup> Spinks, L., *Friedrich Nietzsche (Routledge Crirical Thinkers)*, 2003, str. 62.

<sup>16</sup> Nietzsche, F., *Genealogija morala: polemički spis*, 1983, str. 63.

<sup>17</sup> Ricoeur, 2005, str. 32.

<sup>18</sup> Nietzsche, F., *Volja za moć; Slučaj Wagner; Nietzsche contra Wagner*, 2006, str. 138.

<sup>19</sup> Blondel, E., *Nietzsche: the body and culture: philosophy as philological genealogy*, 1991, str. 79-

kodova. To je heterogeno polje procesa koji djeluju s obzirom na ono što leži izvan njih, a to su tijelo i život. Dakle, potreban je korak od filologije ka fiziologiji. U tom smislu, tijelo postaje polje različitih snaga i silnica analogno igri u tekstu. To je recipročno čitanje tijela kao teksta i teksta kao simptoma određenih tijela. Genealogija je ujedno filologija i fiziologija. Dakle, problematika jezika direktno je vezana uz kritiku kulture. Jedinu svijet kojeg poznajemo jest svijet jezika i znakova. Jezik kao takav je heterogen i kontingentan. Utoliko interpretacije ovise o perspektivizmu. Nietzsche odbacuje teoriju korespondencije između jezika i „stvarnosti“. Jezik je poput mreže pojmova koja omogućuje određenu volju za moć da egzistira. Dakle, ne postoji stvarnost po sebi, ona je uvijek već proizvedena kao oblik volje za moći. Analiza jezičnih struktura pripada genealoškoj metodi tumačenja kulture i jezičnih znakova koji „sadrže skrivenu filozofsku mitologiju“<sup>20</sup>.

Upravo ovdje je vidljiva veza s Freudom i hermeneutikom sumnje. Jezik nije odvojen od života, on jest životna forma kroz koju život dolazi do ekspresije. Ne može se izaći izvan jezika u smislu distinkcije subjekt-objekt. Ona ukazuje na težnju da se odvoje osoba i čin, odnosno jezik i jezični subjekt. Subjekt bi u tom smislu bio entitet konceptualno i moralno odvojen od svojih čina. Ta distinkcija jednaka je onoj između realnog i prividnog svijeta u kojoj svijest ima primat i izvjesnost. Svijest čini od subjekta pokretača vlastitih djela i refleksija, odnosno stvara iluziju kontrole i apodiktičnosti.

Nietzscheova kritika smjera upravo na pojam transcendentnog subjekta kao ahistoričnog entiteta:

'subjekt' je tek fikcija: ego o kojemu je riječ uopće ne postoji, kudi li se egoizam<sup>21</sup>...  
[s]ubjekt' nije ništa dano nego nešto nadoispjevano, umetnuto u pozadinu<sup>22</sup>

Koncept subjekta je posljedica moralne i jezične predrasude, kako Nietzsche kaže, vjere u „ja“. Glavni filozofski pojmovi predstavljaju formulacije gramatičkih navika, a subjekt je tek jedna od njih, interpretiran kao agens i izvor činjenja. Taj fingirani svijet je izraz potrebe za pojednostavljivanjem i vjere u neko jedinstveno „ja“: „svijet nam se *pojavljuje* logičnim jer smo ga *prethodno* logizirali“<sup>23</sup>. Nasuprot tome, treba shvatiti subjekt kao mnoštvo perspektiva koje su u stalnoj promjeni, reinterpretaciji i rekontekstualizaciji. Svijest je tek sredstvo priopćivosti u fingiranom svijetu činjenja i počinitelja. Ona je tek naknadni fenomen i određen način izlaganja, odnosno tumačenja: „percepcija osjetilima događa se bez naše svijesti. Čega god postajemo svjesni je zapravo percepcija koja je već bila procesuirana“<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Strong, T.B., „Language and nihilism: Nietzsche's critique of epistemology“, *Theory and Society*, Vol.3, No.2, 1976, str. 245.

<sup>21</sup> Nietzsche, 2006, str. 184.

<sup>22</sup> Isto, str. 244.

<sup>23</sup> Isto, str. 259.

<sup>24</sup> Nietzsche, F/Bittner, R., *Writings from the Late Notebooks*, 2003, str. 1.

Ono što je primarnije je pamćenje koje „očuvava učinjene refleksne kretnje. Svijest započinje osjetom kauzalnosti, tj. pamćenje je starije od svijesti“<sup>25</sup>. Tijelo je primarnije od svijesti jer upravo ono pruža simptomatologiju koja je podobna za tumačenje i kritiku kulture:

Nesvjesno zakrivanje fizioloških potreba pod plašteve objektivnog, idealnog, čisto duhovnog širi se do užasavanja – a dosta sam se često pitao nije li, sračunata na veliko, filozofija uopće dosad bila samo tumačenje tijela i nesporazum tijela...[S]ve one drske ludosti metafizike, osobito njezine odgovore na pitanje o vrijednosti opstanka, smije se uvijek sagledavati prvenstveno kao simptome određenih tijela.<sup>26</sup>

Kultura je organizirana prema dihotomiji instinkata (tijelo) i mišljenja (razum) iz koje slijedi da tijelo nije direktno dostupno nego se, kroz ekonomiju kulture, izražava posredovano simptomatskim jezikom, a to je svijest ili duh. Kultura je uspostavljena na ovoj distanci tijela od samoga sebe u kojoj se jezik i mišljenje pokazuju kao površinski fenomeni, a u paraleli s tim čovjek kao biće kulture pokazuje se prvenstveno kao tijelo.<sup>27</sup> Budući da je kultura neprirodna, ona predstavlja bolest u kojoj tijelo izražava svoju simptomatologiju kroz jezik koji postaje metaforičan, odnosno baziran na represiji instinktivnog života i prijevodu u svjesne sadržaje. Drugim riječima, kultura je prostor metafora, simbola, simptoma i prijevoda koji su podložni genealoškoj analizi i dešifriranju izraza, odnosno umijeću tumačenja. No, to ne znači da ispod epifenomenološke razine postoji temelj i baza skrivenih i bitnih sadržaja. To su naprosto epifenomeni i površinska gibanja različitih kontingentnih strujanja:

Više ne vjerujemo u to da istina još ostaje istinom kad joj se skinu velovi; dovoljno dugo smo živjeli a da bismo u to povjerovali. Danas držimo pitanjem pristojnosti to da se ne želi vidjeti sve razgolićeno, biti prisno sa svime, da se ne želi sve razumjeti i „znati“...[O], ti Grci! Razumjeli su se u to kako ž i v j e t i: za to je potrebno hrabro ostati stajati pri površini, naboru, koži, obožavati privid, vjerovati u forme, tonove, riječi, u čitav Olimp privida!<sup>28</sup>

Život je posredovan simptomatskim i metaforičnim manifestacijama, a kultura je područje perspektiva i interpretacija tih epifenomena. Jezik ne pruža nikakvo objašnjenje i razumijevanje budući da čini relaciju između tijela i simptoma – time falsificira „realnost“ i otkriva je kao polje pluralnosti, perspektivizma, kaosa, postajanja i odnosa volja za moći. Na sličan način, tijelo kao pluralitet instinkata predstavlja medij između svijeta i svijesti. Tijelo stvara „realnost“ tako što interpretira svijet kaosa i pluralnosti, dok je razum taj, kao organ tijela, koji simplificira i ujednačuje. Svijest je drugorazredna i čini „krajnji i najkasniji razvojni stupanj organskog te shodno tomu ono najmanje dovršeno i najslabije

---

<sup>25</sup> Nietzsche, F., *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*, 1999, str. 37.

<sup>26</sup> Nietzsche, F., *Radosna znanost*, 2003, str. 5.

<sup>27</sup> Blondel, E., „Nietzsche: life as metaphor“, u: *The New Nietzsche: contemporary styles of interpretation*, ur: Allison, D.B. 1985, str. 151.

<sup>28</sup> Nietzsche, 2003, str. 8.

na njemu<sup>29</sup>. Svijest shematizira i stvara perspektive iz svijeta kaosa i pluralnosti, odnosno tijela kao totaliteta instinkata i pluralnosti volja za moći. Tijelo je uvijek u procesu i postajanju, zato je nemoguća spoznaja i znanje – postoje samo interpretacije. Tijelo i kultura su, kako smatra Blondel<sup>30</sup>, ujedno i fenomeni i modusi interpretacije. Drugim riječima, tijelo je metafora za način bitka bića čovjek koji stvara realnost tako što je tumači i izlaže. Budući da su afekti ti koji izlažu, a oni su uvijek u konfliktu i pluralnosti, ne postoji jedan način interpretacije – to bi onda bio totalitet razumijevanja, nego postoji pluralnost i višeznačnost tumačenja. Svijest je površinski i drugorazredni fenomen kojim se želi postići jednoznačnost i jedinstvo značenja. Otuda proistječu zablude i iluzije o subjektu kao instanci označavanja i proizvodnje značenja. Ne postoji jedan, nego mnoštvo subjekata koji kroz jezik proizvode značenja. Međutim, prema Nietzscheu, nije riječ o distinkciji subjekt-objekt, jer ne postoji transcendentni subjekt, kao ni transcendentna stvar o sebi koju bi trebalo spoznati:

No uopće mi se ispravna percepcija – to bi značilo adekvatni izraz nekog subjekta u objektu – čini nekom nestvari, punom protuslovlja. Jer između dviju apsolutno različitih sfera kao što su subjekt i objekt nema nikakve kauzalnosti, nikakve ispravnosti, nikakva izraza, već u najboljem slučaju neko estetičko odnošenje, neko naznačujuće naknadno prevođenje, zamuckujuće prenošenje u jedan sasvim strani jezik, za što je pak u svakom slučaju potrebna neka slobodno tvoreća i slobodno iznalazeća posredna sfera i posredna sila.<sup>31</sup>

Subjekt je gramatička kategorija, a već smo naglasili da je za Nietzschea jezik kao takav metaforičan. Dakle, ne postoji apodiktički izvjesna instanca iz koje bi se mogli donositi istiniti sudovi. Ono što se u filozofiji subjektivizma smatra istinom, tek su gramatičke predrasude i iluzije koje su, ipak, nužno potrebne:

Mi živimo samo pomoću iluzija; naša svijest dodiruje tek površinu... [I]luzija nužna za osjećajuće biće, da bi živjelo. Iluzija nužna da bi se napredovalo u kulturi. Što hoće nezasićeni poriv za spoznajom? – On je u svakom slučaju kulturi neprijateljski.<sup>32</sup>

Poriv za istinom i poriv za metaforama komplementarni su procesi koji nastaju kroz jezik. No, kako je jezik metaforičan, istina nije drugo do:

Pokretna vojska metafora, metonimija, antropomorfizama. Ukratko: zbroj ljudskih odnosa, koji bivaju poetski i retorički stupnjevani, prevedeni, ukrašeni, te se nakon duge uporabe narodu čine čvrstima, kanoničnima i obvezatnima. Istine su iluzije za koje se zaboravilo da su to metafore koje su postale istrošene i osjetilno slabe, kovanice koje su izgubile sliku na sebi te sad u obzir dolaze samo kao kovina, a ne više kao kovanice.<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> Isto, str. 34.

<sup>30</sup> Blondel, 1991, str. 219.

<sup>31</sup> Nietzsche, 1999, str. 15.-16.

<sup>32</sup> Isto, str. 26., 28.

<sup>33</sup> Isto, str. 12.

Volja za istinom se manifestira kao mreža odnosa različitih volja za moći i borba afekata. Utoliko je perspektivizam nužna posljedica takvog stanja koji je kontingentan i procesualan. Fiksiranje označavanja u „istine“ predstavlja izraz potrebe za *stasisom*, ali svijet kao zbroj odnosa volja za moći uvijek je u fluksu i *kinesisu*. Kritika subjekta ujedno je i kritika spoznajne teorije koja tako postaje nemoguća. Postoji tek estetičko odnošenje, odnosno prijevod i prenošenje tjelesnog u jezik.

Fundamentalni perspektivizam znanja ima funkciju kritike metafizičke pretpostavke da je subjektivitet u stanju zahvatiti totalitet bitka.<sup>34</sup> Subjekt nije ontološka kategorija, nego povijesno i kontingentno biće involvirano u svijet kulture, stoga je moguća tek segmentirana spoznaja stanovitih aspekata stvarnosti, ali ne i spoznaja stvarnosti o sebi. Postoji tek manifestni sloj fenomena i površnosti bez transcencije – biti znači pojaviti se. Perspektivizam i interpretacija su komplementarni pojmovi, a svijet i kultura su shvaćeni kao tekst. Interpretacija je modus odnošenja prema svijetu, organiziranje i shematiziranje fenomena u stanovitu perspektivu koja predstavlja izraz određene volje za moći. Međutim, nisu subjekt i svijest instance interpretacije, nego tijelo i tjelesni simptomi kao izrazi volje za moći, odnosno mreže kontingentnih i fluidnih odnosa različitih tijela.

Pored Nietzschea, drugi predstavnik hermeneutike sumnje, za Ricoeura, je Freud. Kao protagonisti sumnje oni postavljaju problem lažne svijesti i svijesti kao laži. Još radikalnije postavljeno, preispituje se sama svijest kao temelj i izvor u transcendentnoj filozofiji subjektivizma: „pitanje o svijesti jednako je zamračeno kao i pitanje o nesvjesnom“<sup>35</sup>.

O krizi pojma svijesti Ricoeur ističe dvije glavne propozicije. Kao prvo, u neposrednoj svijesti postoji određena izvjesnost, ali ona nije konstitutivna za samospoznaju. Zatim, sva refleksija upućuje natrag na nereflektirano koje nije dovoljno za znanje o nesvjesnom. Intencionalnost ne osigurava jednoznačnost i izvjesnost neposrednog znanja. Postoji pluralnost značenja koja ostaju zadaća interpretacije. Znanje o nesvjesnom ostaju u međuprostoru između izvjesnosti i pravog znanja o svijesti. Drugim riječima, ovo znanje nije dano kao apriorno, nego tek treba biti pronađeno – samosvijest nije apodiktivna točka polazišta, nego dolazi na kraju procesa tumačenja. Prodor do nesvjesnog moguć je zato što nagoni imaju izražaj i manifestni sadržaj u reprezentaciji na razini označenog. Realnost nesvjesnog postoji samo ukoliko postoji dijagnoza, odnosno ukoliko je uspostavljen odnos prema predsvjesnom i svjesnom:

Što se tiče njihovih (latentnih stanja mentalnog života) fizičkih karakteristika, oni su nam potpuno nedostupni. Nikakav fiziološki pojam ni kemijski proces ne može nam reći ništa o njihovoj naravi. S druge strane, znamo sa sigurnošću da imaju dodirne

<sup>34</sup> Granier, J., „Perspectivism and Interpretation“, u: *The New Nietzsche: contemporary styles of interpretation*, ur: Allison, D.B. 1985, str. 190.

<sup>35</sup> Ricoeur, 2004, str. 97.

točke sa svjesnim mentalnim procesima: s određenom količinom rada mogu biti transformirani ili zamijenjeni svjesnim stanjima, sve kategorije koje inače pripisujemo svjesnim aktima poput ideja, odluka i svrha, mogu biti pripisani i latentnim psihičkim stanjima.<sup>36</sup>

Psihoanaliza je istraživanje ovih derivata iz sistema nesvjesno, odnosno njihovog izvora u latentnim stanjima. To je odnos između dubinskih psihičkih stanja i hermeneutičke mreže simptoma i izraza na manifestnoj razini. Pored ovog, postoji i intersubjektivan odnos, budući da su činjenice otkrivene analizom značajne i smislene za drugog, odnosno za psihoanalitičara. Ricoeur smatra da je bitna značajka nesvjesnog to da je objekt nekog drugog dan kroz hermeneutički čin analize, a do kojeg sama svijest analiziranog ne može prodrijeti. Potrebna je svijest drugog, odnosno svjedoka u dijagnostičkom činu. Dakle, tek u odnosu na drugog uopće posjedujem nesvjesno na način da se rješavam vlastite svijesti da bi se došlo do latentnih sadržaja. Na ovoj instanci otkriva se hermeneutička narav psihoanalize. Nesvjesno tako postaje objekt u smislu hermeneutičke metode kojoj je podređen i kroz koju je dešifriran. Za svijest smo rekli da je zadatak i „kretanje koje kontinuirano anihilira svoju početnu točku i ima garanciju tek na kraju“<sup>37</sup>. Svijest se uvijek kreće unatrag i upravo tu počiva dijalektika svjesnog i nesvjesnog budući da je obilježje nesvjesnog da se razumijevanje temelji na prethodnim figurama, odnosno u regresiji na djetinjstvo.

Slično kao kod Nietzschea, svijest ostaje posljednji, površinski fenomen u kojem se čitaju simptomi i izrazi određenih tijela i njihovih nagona. Nietzscheova „hermeneutika nagona“<sup>38</sup> odnosno psihologija i genealogija, te Freudova „hermeneutička znanost nagona“<sup>39</sup> susreću se na kritičkoj razini sumnje u svijest i subjekt te se usmjeravaju na znanje o nagonima. Genealogija istražuje izvore tijela i njihovih transformacija, dok arheologija analizira kombinacije i ostatke simptoma na njihove konstitutivne elemente – nesvjesno je izvor, a svijest je kraj. Dakle, istraživanje nagona je instanca na kojoj se susreću genealogija i arheologija. Odnos svijesti i nesvjesnog postaje temeljna problematika, drugim riječima javlja se problem predstavljanja i reprezentacije kroz dijalektiku latentnog i manifestnog. Za Nietzschea nagoni i volja za moći predstavljaju ključni pokretač za interpretaciju i označavanje. Izlaganje i tumačenje su dva pojma vezana uz razumijevanje tijela i njegovih fenomena. Izlaganje i tumačenje je usidreno u nagonskom i tjelesnom, dakle to nisu tek teorijski koncepti nego služe kao dijagnostički aparat u Nietzscheovoj psihologiji volje za moć.

---

<sup>36</sup> Freud, S., „The Unconscious“, u: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. Strachey, J., 1999

<sup>37</sup> Ricoeur, 2004, str. 110.

<sup>38</sup> Assoun, P-L., *Freud and Nietzsche*, 2002, str. 70.

<sup>39</sup> Isto, str. 70.



Ono što je važno za odnos svijesti i nescvjesnog jest da nagon nikada ne može postati objekt svijesti te da antiteza svijesti i nescvjesnog nije primjenjiva na nagone. Naime, samo ideja koja predstavlja nagon može postati objekt svijesti, pa čak i u sistemu nescvjesno nagon je uvijek predstavljen idejom.<sup>40</sup> U represiji dolazi do zamjene ideja potiskivanjem afekata koji su je prouzročili. Potisnuti afekti nazivaju se nescvjesnima. No, za razliku od ideja koje i nakon represije ostaju egzistirati kao strukture u nescvjesnom, ono što pripada afektima je spriječeno u razvijanju. Dakle, postoje nescvjesne ideje, ali ne i nescvjesni afekti, nego afektivne strukture koje mogu postati svjesne. Nescvjesno ne može biti ukinuto i poništeno, nego nastavlja egzistirati kroz predodžbe. Svijest je, pak, tek opažaj i postajanje svjesnim, a ne izvjesnost.

Ricoeur govori o frojdovskom *epohé* kao redukciji svijesti i o nagonu kao temeljnom pojmu<sup>41</sup>:

S jedne strane, povratno *epohé* znači da za vodiča više ne uzimamo „predmet“, kao ono što postoji nasuprot svijesti, te da ga zamjenjujemo „ciljevima“ nagona; s druge strane, da više ne uzimamo pol „subjekta“, kao ono kojemu ili za što se javljaju „predmeti“: ukratko, treba odbaciti problematiku subjekt-objekt odnosa kao problematiku svijesti.<sup>42</sup>

Radi se o radikalizaciji pojma nagona koji je primarniji od subjekt-objekt odnosa. Ego psihoanalize nije subjekt u opisu svijesti. Pojam „ja nagona“ pretvara nagon u strukturu koja prethodi svakoj distinkciji. Nagon ne ovisi o subjektu kao instanci ciljeva svijesti jer sâm „ja“ u pojmu *Ja-nagona (Ichtrieb)* nije više „onaj koji“, već „ono što“: „ja je sada u položaju, u odnosu prema nagonu, kojim bi i sâm mogao biti zamijenjen s predmetima, zamjenom, pomicanjem zaposjedanja“<sup>43</sup>. Riječ je o dvostrukom uništenju – i predmeta i subjekta te uvođenju problematike nagona u kojoj se razmjenjuju ja-nagoni i nagoni predmeta. Svijest je sada najmanje izvjesna – postala je problem, a ne dokaz. Ona je tek reprezentant vanjskog svijeta, kao površinska funkcija. Radikalnost izražena pojmom nagona znači da se nagon ne izražava samo reprezentantima i izdancima nescvjesnog – sâm nagon predstavlja i izražava. Kroz potiskivanje, nagon se rascjepljuje od svijesti, ali ne i od psihičke predodžbe budući da je nagon predodžba organskog. Ono zaprječuje da se neposredno shvati psihički izraz. Dakle, izvorno i primarno potiskivanje je uvijek već na djelu te znači da smo uvijek već u posredovanom, već-izraženom i već-rečenom. Drugi stadij potiskivanja odnosi se na psihičke izdanke onog potisnutog. Nescvjesno je upravo ovaj sistem psihičkih izraza i „cijela se analiza sastoji u umijeću tumačenja tih izdanaka u njihovu odnosu prema izrazima nagona, koji se uvijek prvotniji, već prema stupnju njihova 'udaljavanja' i

---

<sup>40</sup> Freud, 1999, str. 3000.

<sup>41</sup> Ricoeur, 2005, str. 126.

<sup>42</sup> Isto, str. 126.

<sup>43</sup> Isto, str. 136.

njihova 'iskrivljenja'<sup>44</sup>. Drugim riječima, nesvjesni sadržaji predstavljaju nagone. Tumačenje tih psihičkih izraza dovodi pojam nagona u jezik i tako postaju hermeneutički problem. U potrazi za značenjem nagoni postaju psihička zbilja, a nesvjesno postaje objekt metapsihologije, u topičkom i dinamičkom smislu, dakle instanca i sistem u psihičkom aparatu.

Prema Ricoeuru, čitanje Freuda ujedno je i kriza filozofije subjekta<sup>45</sup> jer razvlašćuje subjekt shvaćen primarno u formi svijesti. Drugim riječima, do pravog *cogita* se mora doći preko maski lažnih *cogita* koji ga zakrivaju. No, to ipak ne znači da postoji jedan univerzalno cogito, nego da on ostaje transcendentan, odnosno zahtijeva uvijek novo tumačenje. Ricoeur govori o arheologiji subjekta, dakle tumačenju i čitanju površinskih fenomena i izraza kao postajanju svjesnim. Psihoanaliza je arheologija subjekta, odnosno arheologija u refleksiji i za refleksiju. No, pitanje je kakav je taj subjekt psihoanalize i subjekt refleksije.

Psihoanaliza ne postavlja problem radikalnog istraživanja o subjektu mišljenja i egzistenciji, dakle problematika izvornog subjekta freudizmu je strana. Ni u topičkoj, ni u ekonomičkoj teoriji ne pojavljuje se cogito – on se ne može objektivirati u instanciji:

Hoćemo li ga potražiti u svijesti? Svijest se javlja kao reprezentant vanjskog svijeta, kao površinska funkcija, kao jednostavna cigla u razvijenoj formuli Sv-Psv. Tražimo li ja? Objavljuje se ono. Tražimo li ono u vladajućoj instanciji? Predstavlja se nad-ja. Slijedimo li ja u njegovoj funkciji potvrđivanja obrane širenja otkriva se narcizam, viši ekran između sebe i sebe. Krug se ponovno zatvara, a *ego iz cogito sum* uvijek izmiče. Taj bijeg egološkog temelja je poučan, on nipošto ne označava neuspjeh analitičke teorije; sada upravo treba shvatiti taj bijeg od izvornog kao komplikaciju refleksije.<sup>46</sup>

Dakle, riječ je o kritici neposredne svijesti kao izvorne i apodiktički izvjesne. Ne postoji izvjesno mjesto kao polazište refleksije. Riječ je o stalnom premještanju i prevođenju iz nesvjesnog u svjesno procesom tumačenja. Gledište svijesti kao izvorne svijesti je lažno i iluzorno – to je iluzorni cogito. Potrebna je kritika iluzije subjekta kroz disciplinu refleksije u kojoj je svijest samo jedno od mjesta u psihičkom aparatu.

Kao prvo, radi se o redukciji svijesti, a ne o redukciji na svijest – svijest je postala problematična. Umjesto dokaza svijesti javlja se pitanje postajanja svjesnim. To je jedna faza refleksije.

Druga etapa je napuštanje pojma objekta i distinkcije subjekt-objekt. Objekt je samo jednostavna varijabla cilja nagona.

Naposljetku, uvođenje narcizma u psihoanalizu uspostavljen je pojam „nagona ja“ gdje „ja“ postaje promjenjivi objekt nagona, dakle ne „onaj koji“ Cogita, već „što“ želje. U ekonomiji libida vrijednosti objekta i vrijednosti subjekta se

<sup>44</sup> Ricoeur, 2005, str. 144.

<sup>45</sup> Ricoeur, 2004, str. 158.

<sup>46</sup> Ricoeur, 2005, str. 411.

konstantno izmjenjuju. Zapravo, u pitanje se dovodi sâm subjekt neposredne apercepcije. Pojmom „ja nagona“ pokazuje se da je apodiktička istina „ego cogito sum“ zapravo pseudodokaz. To je nagon čije forme ukazuju na nešto prvotnije i izvorno, a to je primarni narcizam. Na refleksivnoj razini, to znači izjednačiti lišavanje subjekta svijesti s već postignutim lišavanjem ciljanog objekta.

Za Ricoeura, metapsihologija je pustolovina refleksije:

...lišavanje svijesti njen je put, jer je postajanje svjesnim njen zadatak. Ali iz ove pustolovine izlazi ranjeni cogito: Cogito koji se postavlja, ali se uopće ne posjeduje; Cogito koji shvaća izvornu istinu jedino pomoću zaloga neadekvacije, iluzije, varke zbiljske svijesti.<sup>47</sup>

Kretanje prema nagonskom znači kretanje prema predznačenjskom ili čak neznačenjskom. Nesvjesno je sistem predstava nagona, odnosno nagona želje. Ono, pak što se ne može predstaviti i simbolizirati je želja kao temelj. Na ovoj granici između onog što se može predstaviti i onog što se ne može predstaviti odvija se analiza i tumačenje. Potrebno je kretanje unatrag prema neznačenjskom da bi se, preko izraza i simbola, došlo do značenja, odnosno da se nesvjesni sadržaji prevedu u svjesne. Umijeće dešifriranja snova, simptoma, mitova i fantazama je zapravo hermeneutička metoda udružena s refleksijom kao arheologijom subjekta. Cogito je posredovan svijetom znakova koje treba interpretirati – on nema direktan pristup sadržajima vlastite svijesti. Refleksija je moguća u jeziku i kroz jezik. To je ujedno i arheologija subjekta, dakle kretanje unatrag preko površinskih fenomena, simptoma i znakova da bi se došlo do stanovite interpretacije. No, svijest nije isto što i refleksija jer svijest se treba izgubiti da bi se došlo do subjekta<sup>48</sup>. Drugim riječima, subjekt je uvijek nešto drugo i nešto izvan sebe sama – on je razlomljen<sup>49</sup> između društveno i kulturno integriranih procesa, odnosno svijesti te prijetućih i potisnutih nagona nesvjesnog. Subjektivitet je mjesto konflikta i dinamičkih odnosa između svjesnih i manifestnih sadržaja s jedne strane, te nagonске energije koja uvijek latentno prijeti svjesnom životu. Potisnuti materijal prijeti slabom egu stalnim izražavanjem, ili kroz snove ili kroz simptome. Ovdje nastupa proces tumačenja i analize manifestnih izraza. Ono što je ključno jest da subjekt nije dan, nego:

proizveden u konjunktiji sa specifičnim setom obiteljskih i društvenih odnosa dominantnih u određenoj kulturi...[s]ubjekt nije rođen u nedefiniranom svijetu koji zatim prilagođuje svojim potrebama. Svijet u koji ulazimo je već strukturiran prema kulturnim vrijednostima i građanskim politikama opterećenim značenjima i imperativima.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Ricoeur, 2005, str. 428.

<sup>48</sup> Ricoeur, 2004, str. 168.

<sup>49</sup> Mansfield, M., „Freud and the split subject“, u: *Subjectivity: theories of the self from Freud to Haraway*, 2000, str. 30.

<sup>50</sup> Isto, str. 31.

Subjekt nije individualan i fiksiran, on je sjecište različitih silnica i konflikata te odnosa moći. Dok je ego predstavnik vanjskog svijeta i stvarnosti, super-ego je predstavnik unutarnjeg svijeta ili „onog“. Konflikti između ega i ideala odrazit će razliku između stvarnosti i psihičkog, drugim riječima između unutarnjeg i vanjskog svijeta.<sup>51</sup> No, postoji struktura koja se može spoznati i analizirati, a to je upravo odnos svijesti i nesvjesnog, odnosno manifestnog i latentnog.

U tom smislu, psihoanaliza je kritika subjekta i ega kao lažne i iluzorne svijesti. Metoda demistificirajuće hermeneutike izražava se kroz dijalektiku arheologije i teleologije jer „*arché* ima jedino onaj subjekt koji ima *télos*“<sup>52</sup>. Postajanje svjesnim odvija se kroz svijet duha, odnosno objektivirani svijet znakova i simbola. *Télos* subjekta je svijest o sebi i refleksija, a ona je moguća jedino zaobilaznim putem preko lišavanja svijesti kroz figure duha. U ovoj dijalektici arheologije i teleologije postavlja se tumačenje i sukob hermeneutikâ. Filozofska interpretacija Freuda koju nudi Ricoeur postavlja psihoanalizu, shvaćenu kao arheologiju subjekta, u hermeneutičko polje kao jedan model demistificirajuće i kritičke hermeneutike.

I za Nietzschea kao i za Freuda svijest ostaje površinski fenomen i ego kao reprezentant vanjskog svijeta. Kritika supstancijalističke iluzije o subjektu i subjekta kao iluzije provedena je kroz hermeneutiku nagona ili genealogiju kod Nietzschea, a kod Freuda kao hermeneutička znanost o nagonima i arheologija subjekta:

genealogija se sastoji u činjenju vidljivim prošlosti u sadašnjosti, kako bi se sadašnjost razotkrila kao lažna. Arheologija tendira povezati izgubljenu prošlost i sadašnjost oživljavanjem sadašnjosti tako što se počinje od 'istinite' prošlosti.<sup>53</sup>

Ključno je da subjekt nije apodiktički izvjesno mjesto ljudskih čina, nego je tek fikcija i sredstvo komunikacije – kontingentan i uvijek u nastajanju.

### **3. Osvrt na Diltheyev pokušaj kritike metafizike subjektiviteta**

Dilthey je postavljen na kritičkom obratu hermeneutike. Regionalni problem interpretacije teksta inkorporiran je u šire polje historijskog znanja. Postavlja se pitanje o mogućnosti historijskog znanja, odnosno pitanje o mogućnosti humanističkih znanosti.

U prvoj fazi formiranja duhovnih znanosti Dilthey polazi od deskriptivne psihologije koja analizom duševnog sklopa postavlja metodološki temelj za

---

<sup>51</sup> Freud, S., „The Ego and the Id“, u: : *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. Strachey, J., 1999, str. 3970.

<sup>52</sup> Ricoeur, 2005, str. 446.

<sup>53</sup> Assoun, 2002, str. 184.

teoriju znanja. Konceptijom deskriptivne psihologije Dilthey je pokušao odrediti specifičnost duhovnih znanosti, ali ona je ujedno kritika onoga što je nazvao metafizikom subjektiviteta. I racionalizam i empirizam reducirali su spoznaju na činjenično stanje koje treba reprezentirati vanjski svijet kao objekt, ili kroz apriorne transcendentne forme ili aposteriornim empirijskim iskustvom. Temeljni princip Dilthey definira kao princip fenomenalnosti (Satz der Phänomenalität). Iz njega slijedi da cjelokupnu realnost posjedujemo samo u činjenicama svijesti koje su dane u unutrašnjem iskustvu. *Innewerden* kao primaran oblik u kojem se psihički život pojavljuje prethodi distinkciji subjekt-objekt i razdvajanju materije i forme. Ovakvo jedinstvo svijesti je pred-refleksivno i pred-znanstveno u smislu da je neposredno dano i uočeno, a ne reflektirano. Pitanje o opravdanosti uvjerenja u realnost vanjskog svijeta za Diltheya je tautologija. Karakter uočenosti (Inne-sein) označava prvobitnu utopljenost u svijet života i identitet unutrašnjeg iskustva i vanjskog svijeta. Deskriptivna psihologija mora analizirati duševni sklop kako je izvorno dan kao doživljena realnost i tako uspostaviti odnos spram spoznajnog procesa:

Duševni sklop čini osnovu spoznajnog procesa i spoznajni proces se prema tome može samo u ovom duševnom sklopu da proučava i određuje s obzirom na njegove moći. Metodsku prednost psihologije smo videli upravo u tome što je duševni sklop njoj dat neposredno, živo, kao doživljena realnost...[I]storija nauka duha ima kao svoju osnovu upravo ovaj doživljeni sklop, i ona ga postepeno uzdiže do jasne svesti...[O]snova teorije saznanja se sastoji u živoj svesti i opštevažjećem opisivanju ovog duševnog sklopa. Teoriji saznanja nije potrebna jedna dovršena, provedena psihologija, ali celokupna provedena psihologija je ipak samo naučno dovršenje onog što takođe čini osnovu teorije saznanja. Teorija saznanja je psihologija u kretanju, i to psihologija koja se kreće prema jednom određenom cilju.<sup>54</sup>

Psihološka analiza je osnova teorije spoznaje. Metodska prednost psihologije kroz razlaganje prvobitne otvorenosti svijetu života osigurava objektivnost duhovnim naukama, ali i objektivnost teorije znanja. Spoznajni je subjekt empirizma i racionalizma metafizički subjekt, odnosno onaj prirodnih znanosti koje su preuzele model distinkcije subjekta i objekta. Iz toga je proizišao problem teorije spoznaje koja je ostala na području znanja o prirodi, tj. vanjskom svijetu objekata koji ostaju puki fenomeni. Ova fenomenalnost stvarnosti ne može osigurati objektivno znanje i zato treba poći od realnosti unutrašnjeg iskustva.

Razgraničenje duhovnih znanosti od prirodnih ujedno je i utemeljenje objektivne teorije znanja koja postiže univerzalno važenje za sve pojedine znanosti. Filozofski temelj za Diltheya je zapravo deskriptivna psihologija kojom želi osigurati objektivnost i legitimaciju duhovnih znanosti.

U *Studijama o utemeljenju duhovnih nauka* Dilthey određuje psihički strukturni sklop kao instanciju s koje analiza treba krenuti i doći do teorije

---

<sup>54</sup> Dilthey, W., *Zasnivanje duhovnih nauka*, 1980, str. 62

znanja. Taj unutrašnji odnos zavisnosti apstrakcije teorije znanja i doživljenog psihičkog sklopa proizlazi iz imanentno-teleološkog karaktera psihičkog sklopa. Neposrednost i otvorenost svijetu života o kojoj je ranije bilo riječi upravo je psihička struktura kao skup odnosa koji se može doživjeti. U njoj je sadržan teleološki sklop koji je usmjeren na sagledavanje predmetnoga. Dakle, predrazumijevanje koje teorija znanja treba uzdići do objektivnosti. Važno je naglasiti karakter uočenosti (Innesein) kao pred-diskurzivne i neposredne realnosti. Ovdje je ključni moment Diltheyeve filozofije života kao kritike Kantove metafizike subjektiviteta. Intelektualizam moderne misli utjelovljen u prirodnim znanostima razara životno iskustvo i realnost kako je ona neposredno dana u jedinstvu misaonog, voljnog i emotivnog, odnosno u pred-refleksivnoj strukturi Inneseina. Tako ostaje ograničen na fenomenalnost fizičkog svijeta koji se ne sastoji od sadržaja, nego od predmeta s kojim povezujemo osjetilne sadržaje.

Neposredno znanje (Wissen) kao izvorni i prvotni oblik svijesti prethodi diskurzivnoj spoznaji (Erkenntnis) kartezijskog cogita i u tome je bitna razlika duhovnih i prirodnih znanosti:

Spoznaja (Erkenntnis) ne može dospjeti iza života, kojeg je funkcija. Život je uvijek pretpostavljen znanju, tj. svijesti ili znanju (Wissen) sadržanoj u životu samom. Kao pretpostavka znanja (des Erkennens) život ne može postati predmet znanstvenog (Erkenntnis) proučavanja. Temelj koji sadrži nužnu pretpostavku svakog znanja je totalitet, punina i moć života.<sup>55</sup>

*Doživljaj* (Erlebnis) psihičkog sklopa Dilthey određuje kao strukturalno jedinstvo sadržaja i predmeta, tj. izraženog i izraza u ponašanju. Ponašanje je odnos predmetnog shvaćanja „subjekta“ prema predmetnom svijetu. Dilthey uvodi pojam doživljaja kao refleksije o unutarnjem činjeničnom stanju, a pojam subjekta koristi kao pomoćnu apstrakciju u teorijske svrhe. U bitnom smislu radi se o ponašanju i uspostavljanju odnosa Ja prema predmetnome koje ne čini vanjski svijet, nego stanje Inneseina. Shvaćanje postojanja-za-mene (postojanja u svijesti) je odnos refleksivnog Ja prema pred-refleksivnoj u-topljenosti u život. Iskaz o tom odnosu, oblikovanje pojmova i sudova utemeljeno je u *razumijevanju* doživljenog. Iskaz je objektivno istinit ako je u njemu sadržana adekvacija s doživljajem, odnosno pojam treba reprezentirati doživljaj.

Od psihološkog pojma života, Dilthey sada dolazi do društveno-povijesnog pojma. Objektivacije života postaju predmet duhovnih znanosti kojima pripadaju povijest, politička ekonomija, pravne znanosti, proučavanje književnosti, religije, glazbe. Razgraničenje u odnosu na prirodne znanosti odnosi se na zajedničko činjenično stanje, a to je čovječanstvo.

Dakle, za razliku od činjenica svijesti kao predmeta istraživanja, povijesna stvarnost oblikovana u društvenim i kulturnim sistemima, institucijama, organizacijama i razvojnim epohama sada postaje polazna točka.

---

<sup>55</sup> Preuzeto iz: Reid, J., "Dilthey's Epistemology of Geisteswissenschaften: Between Lebensphilosophie and Wissenschaftstheorie", 2001, str. 409-410

Dilthey je usmjerio duhovne znanosti sa subjektivnog na objektivni duh iako ne napušta u potpunosti stav iz ranije faze. Razumijevanje se sada kreće od vanjskih čvrstih formi natrag na unutrašnji sklop. Taj odnos možemo označiti kao odnos izraza i izraženog kojeg razumijevanje izlaže u idejni sklop. Historijski svijet je upravo takav sklop u kojem je oblikovano znanje o objektivacijama duha. Unutrašnje i individualno nije shvaćeno u strogo psihološkom smislu. Dilthey govori o volji za djelovanjem i duhovnom svijetu kao rezultatu rada volje. Htijenje kao oblik ponašanja u prevladavanju otpora spram vanjskog svijeta o kojem je ranije bilo riječi, zapravo je volja za svrhovitim djelovanjem. Život je simbolički posredovan kroz objektivacije koje postaju predmet znanja koje se opet vraća na razumijevanje samog života. Ovaj sklop doživljaja, izraza i razumijevanja čini osnovu duhovnih znanosti.

Dilthey je pokušao kritiku historijskog uma, kao i ranije deskriptivnu psihologiju, dovesti u vezu s teorijom spoznaje. Izgradnja historijskog svijeta polazi od spoznajno-teorijskog problema. Historijsku svijest kao znanje o duhovnom svijetu treba pojmovno prikazati i spoznajnoteorijski utemeljiti. Analiza izgradnje historijskog ili duhovnog svijeta je zapravo analiza doživljaja budući da shvaća objektivacije kao izraze ili simbole nečeg unutrašnjeg, točnije tijekom života. Dakle, izraz treba povezati s izraženim i vratiti natrag ka životu. Izrazi su vezani uz diskurzivno mišljenje i jezičke oblike koji imaju *značenje*. Povezivanjem u cjelinu oni dobivaju *smisao*. Metodologija duhovnih znanosti povezuje elementarne izraze i manifestacije te ih dovodi u vezu s temeljnim teleološkim sklopom. Taj sklop je život u kojem su doživljaji u relacijama. Dovođenje svih relacija čini pojam svijeta kao skupnost (das Zusammen). Odnos individualnog života i općeg životnog iskustva običajnosti i tradicije osnovni je karakter povijesnog svijeta. Čovjek je povijesno biće u svojoj individualnoj egzistenciji, ali ujedno određen vremenom i situacijom kulturnog sistema.

No, kako ovaj kružni odnos pojedinačnog i općeg može dovesti do objektivnog znanja kojeg Dilthey neprestano ističe?

Neposredni odnos života i spoznaje čini se problematičnim u kontekstu pretenzije na univerzalno važenje povijesne znanosti. Moguće je rješenje u

razumevanju istorijskog sveta kao sklopa delovanja, čije je središte u njemu samom budući da svaki pojedinačni sklop delovanja sadržan u njemu ima svoje središte u samom sebi i što utvrđuje i realizuje vrednosti, a svi ti sklopovi strukturno su povezani u jednu celinu, u kojoj smisao sklopa društveno-istorijskog sveta proističe iz značenja pojedinih njegovih delova, tako da svaki vrednosni sud i svako postavljanje svrhe usmerene na budućnost mora da bude zasnovano isključivo u tom strukturnom sklopu.<sup>56</sup>

Dakle, odnos pojedinačnog i općeg rješava se u dijalektici doživljavanja i razumijevanja.

<sup>56</sup> Dilthey, W., *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*, 1980, str. 202.-203.

Doživljaj je dan u individualitetu i kategoriji vremenitosti. To je opažanje pojedinačnog životnog tijeka.

Razumijevanje otklanja ograničenje individualnog i time što omogućuje svijest o povezanosti s drugima može se reći da ima karakter personaliteta. Svijest o jedinstvenom Ja u doživljaju, razumijevanjem se oblikuje u svijest o zajedništvu u Mi. Ipak, to nije zajednica u smislu pukog zbroja pojedinačnih dijelova. Personalitet označava nadomjestivost svakog Ja u Mi i bitnu mogućnost razumijevanja.

Razumijevanje povezuje singularno i opće, subjektivnost doživljaja i objektivacije života proizvedene djelovanjem duha. Sklop djelovanja (Wirkungszusammenhang) je povezanost životnih manifestacija i proizvoda u cjelinu. On je imanentno-teleološkog karaktera budući da pojedinačna duhovna jedinstva - individuumi, kulturni sistemi, razdoblja- djeluju voljno i svrhovito. Objektivni duh ili sklop duhovnog svijeta je medij u kojem individualitet razumije sebe i druge kao zajednicu osoba:

Razumevanje znači pronalaženje svoga Ja u nekom Ti; duh sebe ponovo pronalazi na sve višim stupnjevima sklopa; istovetnost duha u jednom Ja, u jednom Ti, u svakom subjektu neke zajednice, u svakom sistemu kulture, i najzad u totalitetu duha i univerzalne istorije omogućuje zajedničko delovanje radnji u duhovnim naukama. Subjekt znanja je tu istovetan sa svojim predmetom, a ovaj je na svim stupnjevima svoje objektivacije isti.<sup>57</sup>

Dakle, znanje je moguće kao kritika historijskog uma. Subjekt shvaća sebe u povijesnom svijetu koji je uvijek u stvaranju.

Kako je onda moguće objektivno znanje o duhovnom svijetu ako je on proces u kojem je povijesnost subjekta izjednačena sa spoznajom?

Dilthey nije shvatio kritiku kao stalan proces samorefleksije koji ne može završiti u objektivnom znanju pozitivizma. Metodologija duhovnih znanosti prema kojoj bi analiza pojedinačnih dijelova trebala dovesti do znanja o cjelini ima za pretpostavku temeljnu strukturu Innwerdena i doživljaja. Dilthey je samo proširio svoje shvaćanje psihologije na kritiku historijskog uma, ali ju ona nije u potpunosti zamijenila. Subjekt je sada određen kao povijesno biće i na tlu povijesnog svijeta u objektivnom duhu trebalo bi se osigurati znanje o tom svijetu. Psihička struktura ostaje pretpostavka sklopa duhovnog svijeta ako djelovanje proizlazi iz pojedinačnog individuuma. Zajedništvo osoba u smislu personaliteta ostaje apstraktno Mi budući da subjekt ne može faktički zauzeti poziciju općeg nego su-djelovati sa drugima. Čini se da Dilthey ne razriješava dijalektiku općeg i pojedinačnog pa od deskriptivne psihologije dolazi do deskriptivnog historizma.<sup>58</sup>

U *Nacrtima za kritiku historijskog uma* kategorije života Dilthey određuje kao objektivne vrijednosti duhovnog svijeta. Kategorije su pojmovi koji označavaju načine shvaćanja. Formalne pripadaju elementarnim logičkim operacijama na

<sup>57</sup> Dilthey, 1980, str. 253.

<sup>58</sup> Bošnjak, B., *Povijest filozofije* 3, 1993, str. 397.



razini diskurzivnog mišljenja, a opći predikati vezani za doživljavanje predstavljaju kategorije duhovnog svijeta.

*Vremenitost* je temeljna kategorija. Ona označava doživljaj vremena i životnog tijeka. Vrijeme nije sukcesivni red događaja nego tijek činjenica svijesti u doživljaju. Sam tijek nije moguće doživjeti, on je stalno odmicanje. Uočavanje (Innewerden) životnog sklopa uključuje i prošlost kao sjećanje (kategorija *značenja*) i buduće kao predstavu i planiranje (kategorije *vrijednosti i svrhe*).

Ovdje dolazi do izražaja povezanost deskriptivne psihologije i kritike historijskog uma. Kategorije života i povijesti potječu iz doživljavanja kao strukturni oblici životnog sklopa. Povezivanjem sa životnim manifestacijama objektivnog duha u razumijevanju dobiva se širi povijesni kontekst i mogućnost historijskog znanja. Ovaj je sklop doživljaj-izraz-razumijevanje proizvođenje *smisla* i oblikovanje cjeline. Metoda razumijevanja trajno fiksiranih životnih manifestacija je tumačenje. Budući da se duhovni život samo jezikom adekvatno izražava tumačenje se dovršava u interpretaciji. Znači da je povijesna spoznaja jezično posredovana. Kao što riječi imaju značenje, a rečenica smisao, tako i u povijesnoj spoznaji pojedinačni sklopovi moraju biti povezani u smislenu cjelinu. Spoznaja je obrazovanje jedne cjeline i ukupne djelatne snage (Totalkraft).

Dilthey odbacuje povijesni kauzalitet. Objektivnost duhovnih znanosti je različita od one u prirodnim znanostima. Ovdje je predmet dan neposredno u doživljaju u kojem je subjekt koji spoznaje isti onaj koji povijest stvara. Povijesna spoznaja je nova duhovna tvorevina.

Zahtjev za univerzalnim važenjem povijesne spoznaje ipak se ne može održati. Pokušaj izgradnje objektivnog znanja u duhovnim znanostima mora završiti u historizmu.

Dilthey je odredio individualni život kategorijama vremenitosti i povijesnosti, dakle i duhovni svijet kao proces. Posredni moment između Inneseina i vanjskog svijeta su razumijevanje i tumačenje individualnog, ali ujedno i drugih osoba društveno-povijesne situacije. U tom smislu hermeneutika nije samo instrument i metoda određene znanosti, nego način bivanja i spoznavanja. Povijesni svijet je uvijek u nastajanju, o njemu nije moguće definitivno znanje, nego stalno spoznavanje.

Diltheyeva koncepcija duhovnih znanosti kretala se između filozofije života i zahtjeva za objektivnošću teorije znanja. Tendencije psihologizma, a kasnije historizma posljedica su dijalektike života i spoznaje koju Dilthey uviđa, ali ne uspijeva razriješiti.

No, filozofija života kao kritika metafizike subjektiviteta ostaje glavna Diltheyeva zasluga. Život je shvaćen kao jedinstvo misaonog, emotivnog i voluntativnog, koje uključuje ne samo diskurzivnu razinu svijesti nego pred-refleksivnu otvorenost i neposrednost povijesnog svijeta.

#### **4. Heidegger i kritika subjekta**

Začetak metafizike subjekta Heidegger locira u Descartesovoj filozofiji, preciznije u epistemologiji i dualizmu subjekta i objekta. Pojmovi cogita, „ja mislim“, svijesti, samosvijesti i samoizvjesnosti čine centralni registar metafizike subjektiviteta. Čitanje moderne filozofije kroz prizmu ontologije i metafizike omogućuje Heideggeru destrukciju same osnove na kojoj ta filozofija počiva, dakle tradicionalne koncepcije subjekta. Za Heideggera je filozofija koja ne pita o bitku bića uopće ontologija ili metafizika. Ključni preokret dolazi s Descartesom kada ljudski subjekt (cogito) postaje primarna supstancija i egzistencija, odnosno „ljudsko Ja postaje 'subjektom'“<sup>59</sup>. Time je cijela

---

<sup>59</sup> Burger, H., *Subjekt i subjektivnost*, 1990, str. 126.

metafizika transformirana u subjektivitet.<sup>60</sup> Cogito postaje izvjesni temelj i misleći subjekt u razlici spram mišljenog objekta i vanjskog svijeta. Ovaj odnos predstavlja polaznu točku kartezijanizma i moderne filozofije. Subjekt (ego) je dan kao izvjesnost i sigurnost koja je direktno provjerljiva i dostupna. Dakle, „res cogitans“ ujedno zanči i „cogito me cogitare“, odnosno subjekt ima pristup sadržaju kojeg misli, a samim time ima i samosvijest i samospoznaju. Subjekt je transcendentni temelj koji omogućuje spoznaju i znanje. Heideggerova kritika smjera upravo na subjekt koji ne označava samo ljudsku egzistenciju nego i *subjectum* i *hypokaimenon*<sup>61</sup>, dakle potrebno je odbaciti koncepciju subjekta kao supstancije i otkriti ontološki temelj koji uopće omogućuje subjekt. Epistemološki problem treba zamijeniti ontološkim pitanjem:

*Treba otkloniti shemu po kojoj ima subjekata i objekata, svijesti i bića; biće je objekt svijesti; istinsko biće jeste biće prirode; svijest jeste „ja mislim“, dakle jastvena, Ja-pol, središte akata, ličnost, Jastva (ličnosti) u odnosu na ina jastva imaju bivstvjuće, objekte, prirodne stvari, vrednosne stvari, dobra. Treba odrediti odnos između subjekta i objekta, što je pitanje teorije saznanja.<sup>62</sup>*

Shemu subjekt-objekt Heidegger naziva nesporazumom. Hermeneutika faktičnosti, s druge strane, ukazuje na izlaganje faktičnosti i svakidašnjosti samog opstanka, dakle strukture koja prethodi podjeli na subjekt i objekt:

Hermeneutika ima zadatak da ontološki karakter svagda vlastitog opstanka njemu samome učini pristupačnim i da to saopšti, da se bavi samoootuđenjem kojim je opstanak pogođen. U hermeneutici se opstanku obrazuje mogućnost postajanja i bivanja *razumijevajućim* za sebe samoga.<sup>63</sup>

Ovdje nije riječ o opstanku kao „Ja“, „ličnost“, „Ja-pol“ ili „središte akata“. Ne postoji apodiktični izvjesna točka, nego je riječ o svagdašnjem „Tu“ opstanka kako se nadaje u faktičnosti i sadašnjosti, drugim riječima, o hermeneutičkom izlaganju samog opstanka:

Opstanak nije stvar kao što je komad drveta, ništa slično biljci; on se također ne sastoji od doživljajā, a još manje je subjekt (Ja), nasuprot objektu (ne-Ja). On je jedno izuzetno bivstvjuće, upravo ukoliko on zapravo „jeste tu“, a ne predmet – u formalnom smislu: ono Ka-čemu jedne mnijevajuće usmjerenosti. On je predmet kao tema [samo] jednoga posmatranja.<sup>64</sup>

Potrebno je ispitati i izložiti strukturu opstanka kako se on nadaje, predteorijski, u samom svakidašnjem ophođenju. Promatranje fundamentalnih fenomena opstanka razvija se kao hermeneutičko izlaganje faktičnosti, dakle, na

<sup>60</sup> Carr, D., „The Question of the Subject: Heidegger and Transcendental Tradition“, u: *Heidegger Reexamined, Vol.4, Language and the Critique of Subjectivity*, ed.Dreyfus, H./Wrathall, M., 2002, str. 272.

<sup>61</sup> Mansbach, A., „Heidegger's Critique of Cartesianism“, *Paideia. Contemporary Philosophy*, dostupno na: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContMans.htm>

<sup>62</sup> Heidegger, M., *Ontologija: hermeneutika faktičnosti*, 2007, str. 81.

<sup>63</sup> Isto, str. 21.

<sup>64</sup> Isto, str. 52.-53.

ontološkoj razini. Tek nakon ove razine dolazi epistemološko pitanje o odnosu subjekta i objekta. Fenomenološko pitanje znači da predmete treba uzimati onako kako se u sebi samima pokazuju: „za to je potrebno osvjetljenje povijesti prekrivanja“<sup>65</sup>, odnosno historijska kritika filozofske tradicije. Ona je moguća kao hermeneutika faktičnosti i svagdašnjeg opstanka:

Tako izloženi Odakle daje fenomenološku podlogu za razumijevanje onoga bivanja „u“ jednom svijetu, tj. izvornu interpretaciju ovdje pomalajućeg fenomena faktičke prostornosti i bivanja „u“ njoj. To Kako Bivanja-„u“, kao život iz svijeta, kao u briganju susrećućega, pokazuje se kao briga.<sup>66</sup>

Struktura opstanka ima ontološki karakter bitka-u-svijetu. Ova predteorijska i predrefleksivna razina odbacuje shemu subjekt-objekt i stavlja naglasak na opstanak kako se on pojavljuje u prosječnoj svakidašnjosti. Svijet je okolina u kojoj se bića uvijek-već nalaze, a ljudski opstanak ima ontološku strukturu samoizlaganja i interpretacije fenomena koje susreće u svakodnevnom bivanju. Način bivanja takvog bića otkriva se kao briga – to je način odnošenja spram svijeta i okruženja. Briga je modus interpretacije okolnog svijeta koji je za ljudski opstanak znakovit i bremenit značenjima. Dakle, hermeneutika je način bivanja i opstanka takvog bića.

U tekstu „The Ego and Dasein“ Jean-Luc Marion preispituje odnos Heideggera spram Descartesa i metafizike subjektiviteta, odnosno Ja-idealizma.

Ključna je Descartesova uloga u tome što je pridao važnost pitanju o *egu* nasuprot ontološki primarnijem pitanju o onome *sum* u „ego cogito sum“. Drugim riječima, ontološko pitanje je zakriveno epistemološkim problemom odnosa Ja i vanjskog svijeta. Prema Heideggeru *Ja* u „ego cogito sum“ mora biti određeno s obzirom na smisao bitka, a ne na vlastitom temelju njegova značenja kao *Ja*. Nije toliko važan ego kao transcendentni ili kvazitranscendentni princip, koliko je važno ono što je zaklonjeno iza izvjesnosti ego cogito, a to je neodređenost bitka samog ega, odnosno njegova *sum* koji ostaje na ontičkoj razini poput ostalih bića u unutar-svjetskom odnošenju.<sup>67</sup> Upravo je problem subjektiviteta, proizlazeći iz Descartesove filozofije, predstavljao prepreku za pitanje o bitku. Epistemološki prioritet ega i svijesti nije dostatan da se odredi modus bitka tog bića. Zato je potrebna ne nova afirmacija ega kroz razne metafizike subjektiviteta, nego upravo suprotno – destrukcija ega kao fenomena da bi se otkrilo ono što je zakriveno, dakle modus bitka samog ega u njegovoj razlici spram bitka ostalih unutar-svjetskih bića: „ukratko, destrukcija ega otvara pristup prema Daseinu“<sup>68</sup>.

Dva su osnovna propusta koje Heidegger zapaža u kritici kartezijanizma.

---

<sup>65</sup> Isto, str. 76.

<sup>66</sup> Isto, str. 85.

<sup>67</sup> Marion, J.L., „The Ego and Dasein“, u: *Heidegger Reexamined, Vol.4, Language and the Critique of Subjectivity*, ed.Dreyfus, H./Wrathall, M., 2002, str. 78.-79.

<sup>68</sup> Isto, str. 84.

Prvi je neodređenost onoga „ego sum“. Glavni princip kojim je uspostavljen subjektivitet u modernoj filozofiji je tvrdnja o izvjesnosti i početnoj točki, bilo kao „svijest“, „subjekt“, „cogito“, „Ja“.

A s druge strane, ne postavlja se pitanje o bitku maskirajući *esse* u *sum* koje samo ostaje neispitano budući da je primat na *egu*:

Jer jedna će od njezinih prvih zadaća biti [egzistencijalne analitike tubitka] da dokaže kako pretpostavljanje nekog najprije danog Ja i subjekta do temelja promašuje fenomensku opstojnost tubitka. Svaka ideja o „subjektu“ – ako nije prethodno razbistrena putem nekog temeljnog ontološkog određenja, *ontološki* još sudjeluje u pretpostavljanju subjectuma (ὕποκειμενον), ma kako se žustro ontički ustajalo na obranu „duševne supstance“ ili „postvarenja svijesti“. <sup>69</sup>

Dakle, Descartesov je propust u neprepoznavanju načina bitka ega utoliko što pridaje važnost izvjesnosti njegovog postojanja nerazlikujući partikularnu epistemološku razinu od ontološki određenih egzistencijala te reducira *sum* na *cogito* i *cogito* na *sum*. Ego je karakteriziran samo epistemološkim određenjem apsolutno izvjesnog prvog principa koji omogućuje znanje po drugim bićima. Ukratko, previđa ontičko-ontološku razliku i pitanje o bitku. Descartesova je formula *ego cogito*, a ne *ego sum*. Za razliku od ega koji je reduciran na *cogitatio*, a ostala bića na puka *cogitata*, *Da-* u *Dasein* je posebno mjesto na kojem se odvija sve ostalo. Dakle, tubitak nije na puko epistemološkoj razini, nego na ontološkoj:

Tubitak ima, prema tome, višestruko prvenstvo nad svim drugim bićima. Prvo mu je prvenstvo *ontičko*: to biće određeno je u svojem bitku egzistencijom. Drugo je njegovo prvenstvo *ontološko*: tubitak je na temelju izvjesnosti svoje egzistencije, sam po sebi „ontološki“. Ali tubitku onda – kao konstituensu razumijevanja egzistencije – upravo izvorno pripada: razumijevanje bitka svih bića koja se drugačija nego tubitak. Otuda tubitak ima treće prvenstvo, kao ontičko-ontološki uvjet za mogućnost svih ontologija. Tako se tubitak pokazao onim koga valja ontološki primarno ispitivati prije svakog drugog bića. <sup>70</sup>

Heidegger ukazuje na nekoliko ključnih razlika<sup>71</sup> između ega i tubitka.

Ontički, tubitak se ne preklapa s *res cogitans* jer *res cogitans* ima samo ontičku svijest o sebi.

Ego dijeli stvarnost s unutar-svjetskim bićima, a bitak tubitka je određen u relaciji spram *modusima* bitka koja karakteriziraju bića drugačija od tubitka. Drugim riječima, tubitak prethodi i omogućuje načine bitka stvarnosti i ostalih bića:

Ako zadaću tvori interpretacija smisla bitka, onda tubitak nije samo biće koje valja primarno ispitivati, on je povrh toga biće koje se u svojem bitku uvijek već odnosi na *ono* o čemu to pitanje pita. <sup>72</sup>

<sup>69</sup> Heidegger, *Bitak i vrijeme*, 1985, str. 51.

<sup>70</sup> Isto, str. 14.

<sup>71</sup> Marion, 2002. str. 94.-97.

<sup>72</sup> Heidegger, 1985, str. 15.

Nadalje, ego je definiran s obzirom na teorijski stav i metodološku sumnju ili preciznije, ego je rođen iz stava sumnje.

S druge strane, tubitak nije reduciran na teorijsku ili znanstvenu razinu. On prethodi i takozvanom teorijskom i prirodnom stavu, štoviše on ih omogućuje. Tubitak se odnosi spram svijeta u modusu brige, a ne kao *res cogitans* na puko teorijskoj razini:

specifičnost tubitka sastoji se u brizi. To znači da to nije 'subjekt bez svijeta', nego kompleksna cjelina koja se ne može svoditi ni na posebne akte i nagone – kao htijenje, željenje ili porive i nagnuća.<sup>73</sup>

Ovdje se radi o bitku tog bića spram kojeg se on uvijek već odnosi. Tubitak je prije svega odnos i mogućnost odnosa prema bitku i ostalim unutar-svjetskim bićima. On može odlučivati i tako zadržati odnos neodređenosti jer uvijek postoji prostor za nove mogućnosti i odluke. Ego je, pak, određen kao fiksiran temelj i izvjesnost, on posjeduje vlastite *cogitationes*. Tubitak predstavlja rez i međuprostor u kojem se pokazuju fenomeni, ali i otvara mogućnost za postavljanje pitanja o bitku. On egzistira prije svega kao mogućnost i ima projektivnimodus, drugim riječima, tubitak je otvoren u nabačaju. Ego, pak, ima status prvobitnog temelja i polazišne točke mišljenja. U mišljenju, ego sebe shvaća kao vlasnika i tako otklanja svaku neizvjesnost svodeći ostala bića na puka *cogitata*.

Mogućnost tubitka leži u njegovom projektivnom karakteru i egzistenciji. Tubitak je stajanje izvan sebe:

„Bit“ tog bića leži u njegovom Da-jest. Što-jest (*essentia*) tog bića mora se, ukoliko je uopće moguće govoriti o tome, pojmiti iz njegova bitka (*existentia*)...[„B]it“ *tubitka leži u njegovoj egzistenciji*.<sup>74</sup>

Utoliko tubitak može donositi odluke i transcendirati stvarnost i teorijski stav. Egzistencija tubitka određena je kao mogućnost, dok za *ego cogito existentia*<sup>75</sup> označava ulazak u pred-ručnost koju tubitak može transcendirati.

Naposljetku, tubitak je bitak-u-svijetu. Intencionalnost nije ograničena na teorijski stav, nego je odnos prema svijetu u vezi s konstitucijom samih stvari. Upravo je na ovoj instanciji vidljiva kritika sheme subjekt-objekt. Budući da tubitak ima strukturu bitka-u-svijetu, ovaj odnos prethodi bilo kakvoj distinkciji na subjekt i objekt. Ne postoji subjekt različit od vanjskog svijeta drugih bića. Bitak-u-svijetu otkriva tubitak u njegovoj svakidašnjosti i ophođenju s drugim unutar-svjetskim bićima. Ova predteorijska razina omogućuje tubitku uspostavljanje odnosa spram drugih bića, ali i transcendenciju priručnosti i predručnosti, dakle razine na kojoj ostaje kartezijanski *ego cogito*:

---

<sup>73</sup> Burger, 1990, str. 118.

<sup>74</sup> Isto, str. 46.

<sup>75</sup> Marion, 2002, str. 96.

Ali tubitak je „u“ svijetu u smislu brigujući-prisnog ophođenja s unutarstvjski sretajućim bićima.<sup>76</sup>

Destrukcija ega je moguća kroz egzistencijalnu analitiku tubitka kao bitka-u-svijetu, dakle strukture koja prethodi svakoj distinkciji i ontološki omogućuje bilo kakvu epistemološku razinu i preispitivanje odnosa subjekt-objekt. Tubitak ne može biti odvojen od svijeta:

Tubitak je različit od svijeta ukoliko se odnosi prema vlastitom bitku, ali je bitno vezan za njega zato što se bilo kakav odnos može uspostaviti jedino kroz odnos prema svijetu. Tubitak – kao egzistencija i briga – referira na bitak ili pojavu konstituirajućeg subjektiviteta. Pojavljuje se sebi, ali ne kao objekt i ne neovisno od svijeta. Dakle, nije svoj vlastiti objekt, ali je svjestan sebe, to jest, vlastite biti.<sup>77</sup>

Ova apriorna struktura bitka-u-svijetu ključna je instanca kritike kartezijanskog bezsvjetovnog *ega*.

Pored hermeneutike faktičnosti i egzistencijalne analitike tubitka, Heidegger određuje sebstvo kao ek-sistenciju. Pitanje o biti čovjeka otkriva se kao humanizam, odnosno: „smišljanje i briganje da čovjek bude čovječan, a ne ne-čovječan, 'inhuman', to jest izvan svoje biti“<sup>78</sup>. No, svaki se humanizam temelji na metafizici, stoga što ne postavlja pitanje o odnosu bitka spram bića čovjek. Drugim riječima, humanizam ne misli ontološku razliku između bitka i bića te način na koji čovjek pripada istini bitka:

Metafizika se zatvara pred jednostavnim bitnim stanjem da čovjek u svojoj biti pribiva samo ukoliko biva nagovoren od bitka. Samo iz tog nagovora on je „našao“ ono u čemu stanuje i njegova bit. Samo iz tog stanovanja „ima“ on „govor“ kao okučivanje što njegovoj biti čuva ono ekstatičko. Stajanje<sup>79</sup> u čistini bitka nazivam ek-sistencijom čovjeka.

Samo biće čovjek može živjeti na način ek-sistencije, odnosno ima mogućnost uspostavljanja odnosa spram bitka i drugih unutarstvjskih bića. Ovdje se ne radi o pojmu *existentia-e* kao zbiljnosti u suprotnosti s pojmom *essentia-e* kao mogućnosti jer to su oba metafizička određenja bitka. Ekstatička bit čovjeka, to jest stajanje izvan sebe, nije zbiljnost onog *ego cogito*, ona počiva u ek-sistenciji onog „tu“ – pribivanju i iz-stajanju u čistini bitka: „način na koji čovjek svojom vlastitom biti prisustvuje u bitku jest ekstatičko u-stajanje u istini bitka“<sup>80</sup>. Bitak-u-svijetu otkriva strukturu svijeta kao otvorenosti bitka i bit ek-sistencije, a čovjek jest ukoliko je ek-sistirajući, dakle ukoliko se odnosi spram bitka. Čovjek nije odvojen od svijeta i bitka kao bezstvjski i bezpovijesni subjekt, dakle kao u

<sup>76</sup> Heidegger, 1985, str. 119.

<sup>77</sup> Øverenget, E., *Seeing the Self: Heidegger on Subjectivity*, 2001, str. 164.

<sup>78</sup> Heidegger, M., „O humanizmu“, u: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, 1996, str. 158.

<sup>79</sup> Isto, str. 162.

<sup>80</sup> Isto, str. 167.

konceptiji transcendentnog subjekta. U predrefleksivnom modelu sebstva on su-djeluje u bitku kao biće koje uvijek razumijeva i tumači svoj bitak i utoliko je povijestan.

Kada govori o Heideggerovoj kritici subjekt-objekt odnosa, Ricoeur smatra da nije riječ samo o odbacivanju cogita kao epistemološkog principa. Ono što Heideggerova ontologija omogućuje jest *hermeneutika onog „Ja sam“*. Za razliku od filozofije koja stavlja naglasak na *cogito*, Heidegger postavlja pitanje o samom bitku kao onom što prethodi i omogućuje ontičku i epistemičku razinu. Kao prvo, odbacuje se cogito kao sebe-postavljajući i sebe-potvrđujući princip. Ali, u isto vrijeme otvara se mogućnost za novi ego koji će biti konstituiran iz samog pitanja o smislu bitka. Ovaj ego neće biti centar i izvjesna točka kao u kartezijanizmu, budući da je pravi centar bitak sam i pitanje o bitku. Ego se postavlja iz „ja sam“, a ne kao „ja mislim“. Tubitak ima prednost pred drugim bićima na ontološkoj razini jer on je jedini u čijem se bitku radi o samom tom bitku – tubitak egzistira tako što razumijeva svoj bitak.

Kritika cogita je samo dio većeg projekta destrukcije povijesti ontologije koja je zaboravila razliku između bitka i bića. Cogito pripada povijesnom razdoblju metafizike subjektiviteta koja počinje s Descartesom. Javlja se problem reprezentacije i odnosa svijesti i vanjskog svijeta – izvjesnost u vanjski svijet usporedno postavlja i subjekt kao temelj te izvjesnosti. Dakle, tek sa Descartesom *subjectum* prestaje značiti *hypokaimenon* i *substratum* i postaje oznaka za čovjeka kao prvi stvarni temelj.<sup>81</sup> Subjekt postaje centar u odnosu spram drugih bića. To je moguće zato što je svijet postao *Bild* – slika. Problem reprezentacije ključan je za Descartesov *cogito*, on pripada razdoblju slike svijeta. „subjekt-objekt odnos interpretiran kao Bild, kao slika, kao pogled, zaklanja i disimulira pripadanje tubitka bitku“<sup>82</sup>. Pitanje o „ja sam“ je zaboravljeno i mora biti vraćeno kroz interpretaciju:

Dasein je ontički najbliži sebi, ali ontološki je najdalji. U ovoj distanci postaje tema hermeneutike, a ne puko intuitivne deskripcije. Dakle, povratak cogita je moguć kao regresivno kretanje koje počinje s fenomenom „bitka-u-svijetu“ i povratkom na pitanje o „tko“ tog bitka-u-svijetu.<sup>83</sup>

To pitanje ima jednaku strukturu kao i pitanje o bitku, ono nije unaprijed dano, nego je zakriveno i ostaje zadaća za hermeneutiku. Ricoeur smatra da „ja“ ostaje esencijalna karakteristika tubitka i zato mora biti egzistencijalno interpretirano. Pitanje o sebstvu može do kraja biti razvijeno tek kroz dijalektiku autentične i ne-autentične egzistencije. Hermeneutika onog „ja sam“ kulminira u istraživanju strukture bitka-pri-smrti. Autentični tubitak zadržava odnos i odgovor prema bitku kroz jezik, odnosno kroz interpretaciju vlastitog opstanka u odnosu spram bitka i ostalih unutarsvjetskih bića.

---

<sup>81</sup> Ricoeur, 2004, str. 224.

<sup>82</sup> Isto, str. 225.

<sup>83</sup> Isto, str. 226.



## 5. Plessner i hermeneutika tijela

U poglavlju o alternativni protežnosti i nutarnjosti te problemu pojave Plessner problematizira odnos psihičkog i fizičkog te problem fundamentalnosti. Za to je potrebno filozofsko istraživanje. Radi se o tome da razlika fizičkog i psihičkog nije fundamentalna. Dakle, potrebna je kritika kartezijanske dualističke koncepcije *res extensa* i *res cogitans*. To je pozicija fundamentaliziranja te razlike i radikalne disjunkcije. Ontološko razdvajanje bitka učinilo je prirodu podložnu mjerenju, a sâmo Ja učinilo pukom nutarnjošću. Plessner pokušava razbiti tu strogu dualističku opreku svojom hermeneutikom tijela i stupnjevanjem organskog.

„Ja“ kao *res cogitans* predstavlja apodiktičku izvjesnost u koju se ne može sumnjati. Kao *cogitans* ono Ja je u samopostavljanju sebi shvatljivo. To je odnos prema samome sebi. Ova nutarnjost je ključni moment svijesti i uspostavljanja relacije subjekta prema samome sebi. No, važno je, za Plessnera odrediti odnos unutarnjeg i vanjskog, odnosno razdiobu spoznaje svijeta na spoznaju tijela i spoznaju Ja. Tu se javlja problem predmetnosti. Predmetnost ima karakter Nasuprot čemu, kao sfera u koju netko gleda. Plessner to naziva prisuće:

Objektiviranost tijela moguća je samo u situaciji koja opstanku tijela omogućuje prisuće. Nazočnost, prisuće, znači više nego puki opstanak. Prisuće je jedna posebna relacija opstojećega spram nečega. Za što je onda ono prisutno i ima sadašnjost.<sup>84</sup>

Predmetnost je moguća samo kao posebno ustrojeno protustavljanje ili suprotstavljanje. Iz tog razloga nutarnjost ne smije kao *res cogitans* stajati naspram tijela kao *res extensa*, ako se tijelo treba pojaviti kao predmetno:

Samo kada *res extensa* stoji nasuprot *cogitatio*, ona se i pojavljuje. Samo je akt subjekta apsolutno polaran protežnoj stvari...[č]im ustraje u samopostavljanju kao centru izvršavanja aktova (*cogitationes*), potvrđuje se i živi čisto Ja kao nasuprot bitku.<sup>85</sup>

Znači da se subjekt odnosi spram pojava i predmetnosti i da se u tom odnosu samouspostavlja. No, subjekt kao takav je sam uvjet mogućnosti pojava i predmeta. Ono što se pojavljuje jest sadržaj svijesti i sebstva. Nutarnjost je na stanovit način prethodno dana i kroz nju je omogućena predmetnost. To je uvijek za svijest već samoodnošajno, drugim riječima, ona je uvijek u odnosu. Ontološki postavljena ispred svijeta stvari, ta struktura omogućuje razumijevanje i reprezentaciju. Dakle, ontologija prethodi epistemologiji.

Nutarnjost kao takva je dvostruko aspektirana i rascijepljena. U samopostavljanju postoji ono Ja *na* koje se odnosi te ono Ja koje se *odnosi*. Subjekt ili sebstvo je podijeljeno u odnosu, odnosno ima dva aspekta. Može se reći da je subjekt odnos koji se odnosi – imati odnos i biti odnos prema sebi i prema unutarstvjetkim bićima. Nutarnjost je ono Ja koje se zahvaća u aktu samopostavljanja. Sebstvo se nalazi u dvostrukom aspektu udaljavanja od sebe, a ujedno kao povratak k sebi u odnošenju spram sebe.

Ovo je ujedno i neposredan i posredan odnos. Subjekt je taj koji posreduje, on je medij odnosa spram svijeta:

Neposrednost Ja-zahvaćanja jest jednako tako moguća i zbiljska tek kao posredovana istovjetnost Ja-bitka samo na temelju njegova rascjepa. Samo tamo gdje je ovaj uvjet sadržan, Ja ustrajava u čistom samopostavljanju.<sup>86</sup>

Dvostruka aspektiranost je uvjet mogućnosti pojavljivanja predmeta, ali i samog samouspostavljanja. Važno je da se subjekt odnosi i spram svog tijela kao objekta, ali je ujedno tijelo koje uspostavlja odnos. Problematika tijela i onog Ja riješena je kao dvostruka aspektiranost, stanovito dupliciranje koje se događa u procesu samouspostavljanja. Ja kao Ja se konstituira kao jedinstvo prvog i trećeg lica, onog što se odnosi i prema kojem se odnosi. Drugim riječima, to znači biti u tijelu – tijelo obuhvaća sebstvo. Tijelo je granica Ja i svijeta, kako Plessner kaže, periferija nutarnjosti. Tijelo je objekt u prostoru, a Ja kao subjekt bitno pripada sadašnjosti. To je Ovdje-karakter subjekta koji konstituira njegovu bit. S druge strane, za tijelo se ne može reći jednako. Ono je fluidno i protežno.

<sup>84</sup> Plessner, H., *Stupnjevi organskog i čovjek*, 2002, str. 64

<sup>85</sup> Isto, str. 65.

<sup>86</sup> Isto, str. 67.

Određenje njegova položaja je relativno. Utoliko je Ja obuhvaćeno svojim tijelom, na neki način mu pripada – Ja jest *i* tijelo. Ja je lokalizirano u svome tijelu. Imanentnost stava onog Ja predstavlja princip danosti pred bitkom. Imanencija je pozicija u kojoj se uvijek već nalazimo ukoliko jesmo tijelo i ukoliko uspostavljamo odnos spram tog istog tijela.

Plessner pokušava razriješiti antinomiju unutarnjeg i vanjskog, tijela i svijesti, subjekta i objekta. Zato je važan koncept tijela kao granice, odnosno prijelaza, a ne striktno distingviranih Ja i tjelesnosti. Upravo zato dvostruka aspektiranost kao podvojenost subjekta i njegova rascijepljenost koja mu omogućuje uspostavljanje odnosa spram sebe i svijeta.

Za žive zamjedbene stvari Plessner kaže da su dvostruko aspektirane, odnosno da immanentno posjeduju odnos vanjsko-unutarnje. Znači da žive stvari nisu ograničene na materijalni aspekt, nego se tu radi o načinu njihova pojavljivanja koje se formalno može mijenjati. Ovaj izvana-iznutra odnos nastupa kao predmetna određenost bitka žive stvari i određuje tjelesnu stvar u njezinu pojavljivanju. Ključno je to da se dvostruka aspektivnost mora pojaviti predmetno kao svojstvo. Sa stajališta zrenja to znači da se pojavna strana pokazuje kao vanjska strana nutrine koja je sama nepokaziva. No, nije riječ o tome da je unutarnjost svedena na supstancijalnost, nego je i nutrina samo svojstvo tjelesne stvari. Zato je potrebno uvesti pojam granice kao neutralne zone koja ne ovisi o zrenju i smjeru prema unutra-vani. Na granici se na stanovit način briše razlika između unutrašnjeg i vanjskog budući da oni proizlaze iz same granice. Granica je pojavna i predstavlja rub između stvari i svijeta. Ovim formalnim određenjem tjelesnoga Plessner želi izbjeći supstancijalizam i subjektivizam.

U slučaju ljudskih bića, granica pripada tijelu, može se reći da tijelo posjeduje granicu, ali da ujedno sâmo predstavlja granicu. Ovdje granica postaje bitkujuća jer je subjekt svjestan podvojenosti. Na ovaj način može uspostaviti odnos spram svog tijela, ali i spram drugih. Tijelo je medij odnosa između subjekta i svijeta i predstavlja jedinstvo vanjskog i unutarnjeg. Karakter živog je da se odnosi prema svojoj granici. Drugim riječima, granica pripada samom tijelu i tijelo je granica između jastva i drugog. Plessner kaže:

Tijelo koje se prema vlastitoj granici ponaša sukladno formuli  $T \rightarrow T \rightarrow M$  je *povrh njega*, budući da ga njegove granice ne samo zatvaraju nego jednako tako otvaraju prema mediju (povezuju s njim).<sup>87</sup>

Živo tijelo na stanovit način ima samo sebe, dakle odnosi se spram vlastitog stajanja i bivanja granicom. Taj stav i pozicionalnost omogućuju mu da se ophodi spram svijeta i drugih. Tek tijelo kao granica može uspostaviti ovaj odnos i prelaženje jer sama granica jest prelazak. Tu se očituje dinamika i procesualnost živog tijela na kojem je ovaj odnos uvijek živ i pokretan.

---

<sup>87</sup> Isto, str. 132.

Navedena formula označava dva smjera u kojima se tijelo pojavljuje. Ono je ujedno i povrh njega i nasuprot njega, pozicionirano je kao prijelaz i granica između dva smjera – prema vani i prema unutra. Prethodno spomenuta dvostruka aspektivnost može se povezati s pozicioniranjem živog tijela:

Živo biće kao tjelesna stvar nalazi se u dvostrukom aspektu jednog u drugi neprevedivih suprotnih smjerova prema unutra (supstancijalna jezgra) i prema vani (ogrtić strana koje nose svojstva). Kao živo biće tjelesna stvar nastupa s tim istim dvostrukim aspektom kao svojstvo zbog kojega fenomenalna stvar transcendiru u dvostrukom smjeru, ona, s jedne strane, nju stavlja povrh nje (strogo uzevši: izvan nje), s druge strane, stavlja je u nju (stavlja je u njoj), - izrazi koji imaju jednako značenje kao i oni ranije upotrijebljeni izrazi: biti povrh nje i njoj nasuprot, biti u njoj.<sup>88</sup>

Tjelesnost kao takva je obilježena pozicionalnošću i živo tijelo se razlikuje od anorganskog svojim pozicionalnim karakterom. Živo tijelo je ekspresivno i utoliko podložno hermeneutici. Preko tijela se uspostavlja odnos prema drugosti i svijetu jer je ono ujedno i izvan i unutar sebe. Ova dvostruka aspektivnost predstavlja sposobnost transcendiranja fizičkog tijela i mogućnost izražavanja tjelesnosti. Plessner ne želi reducirati tjelesnost na biologizam i vitalizam. Tijelo je dobilo ontološki status kao granica iz koje se uspostavlja odnos. Pozicionalnost je prostorni odnos prema okolini – odnos polazi od tijela i njemu se vraća. Za razliku od fizičkog tijela koje je puklo uprostoreno, živo tijelo se odnosi spram te iste uprostorenosti.

Važno je istaknuti da pozicionalnost nije statična. Naime, živo tijelo je dinamično i procesualno, ono je bivajuće i to je njegov karakter. Mogućnost transcendiranja je prelaženje preko granice i odvajanje tijela od puke predmetnosti. U tome leži aspekt mogućnosti živog tijela i njegov projektivni karakter. Tijelo realizira svoju granicu. Živa stvar se mijenja i uvijek predstavlja nešto drugo od same sebe.

Dinamičnost živog tijela očituje se u prelaženju i stalnom bivanju. Ono je procesualno i kao takvo opire se totalnom zahvaćanju. Tijelo je moguće tumačiti tek ako imamo u vidu karakter transcendiranja koji mu je svojstven. Ekspresiju koja je imanentna živom tijelu nije moguće teorijski fiksirati i analizirati. Utoliko hermeneutika kao razumijevanje izraza ima tijelo kao svoj predmet. Tijelo se izražava i bremenito je znakovima i simptomima. Kroz tijelo, živa stvar je životna i ekspresivna. Tek s obzirom na dvostruku aspektivnost živa je stvar subjekt. Međutim, to nije realni subjekt već postoji jedinstvo djelovanja koje je samostalno. Dakle, subjekt nije supstancijalan, nego podvostručen i uvijek je nešto drugo od sebe sama. Psihofizičko jedinstvo prethodi distinkciji subjekt-objekt. Subjekt je podvostručen u jedinstvu živog i fizičkog tijela - on ujedno *jest* tijelo, ali također *ima* tijelo.

---

<sup>88</sup> Isto, str. 133.

Marjorie Grene<sup>89</sup> smatra da je pozicionalnost centralni pojam Plessnerove antropologije. Važan je pokušaj da se pronade razlika između žive i nežive stvari. Naime, neživa stvar naprosto ispunjava prostor, dok živa stvar *ima* svoje mjesto, dakle prema njemu se odnosi. To nije samo problem uprostopenosti, nego pitanje načina organizacije žive stvari, a ona se organizira tako da se pozicionira u prostoru. Drugim riječima, kako organizam uspostavlja granicu spram medija. Pozicionalnost nije granica, nego način kako se organizam ograničava i oblikuje u prostoru. Živa je stvar na taj način individuum, odvojena od prostora, ali ujedno u njemu. Pozicionalnost ima karakter distingviranja stvari i razlikovanja u načine organizacije. Individualnost je obilježena razvojem, dakle procesualna je. Živa stvar nikad ne miruje, ona je uvijek u pokretu i promjeni. Ona se odvaja od svoje okoline i spram nje je relacionalna. Plessnerova filozofija svoj centralni argument bazira u refleksivnosti živog tijela – ono ima odnos i ono jest odnos. Znači da postoji unutarnja jezgra spram koje se može imati refleksivan odnos. No, tu se ipak ne radi o supstancijalističkoj teoriji budući da se inzistira na fiziologiji i biologiji tjelesnosti. Specifičan je problem prostora. Naime, živo je tijelo uprostoreno, no ono ujedno transcendirira prostor. Unutarnja jezgra kontrolira uprostopenost i ona je relativna s obzirom na tijelo, kako kaže Grene<sup>90</sup>, ona je ujedno svugdje i nigdje. U tome je smisao utopijskog obitavališta. Ovaj odnos centra ili jezgre prema periferiji je ono što obilježava subjekt kao takav. Međutim, taj subjekt koji ima određen odnos i svojstva još uvijek nije svjestan subjekt. Plessner ne uvodi argument svijesti budući da ne razmišlja u kartezijskoj opreci i tijelu kao mašini, nego o živom tijelu kao pozicioniranom. Zato je važan koncept prostora i dvostruka aspektiranost jezgre i periferije. Biti subjekt ujedno znači biti tijelo i imati tijelo. Zato je važno uvidjeti da se tu ne radi o jednostavnom odnosu unutarnje-vanjsko u smislu tijelo-duh, nego je riječ o dvostrukoj aspektiranosti živog organizma. Ja živi kao duša i kao tijelo, ali i kao psihofizički neutralno jedinstvo ovih sfera. Problem subjektiviteta u tradicionalnom smislu, Plessner je pokušao razriješiti teorijom organskih formi i konceptom pozicionalnosti. Iz tog razloga ne uvodi problematiku svijesti, nego govori o organizmu i njegovoj organizaciji.

Važno je istaknuti dinamičnost i procesualnost živog tijela. Subjekt postoji samo u izvršavanju i transcendiranju vlastite granice. Pozicionalni moment je konstitutivan princip živog tijela. Znači da je centar pozicionalnosti na distanci od samog sebe i ta distanca mu omogućuje refleksivnost:

Čovjek kao živa stvar, koja je stavljena u sredinu svoje egzistencije, zna za ovu sredinu, doživljava je i time je povrh nje. On doživljava vezanost u apsolutnom Ovdje-Sada, totalnu konvergenciju okružja i vlastitog živog tijela prema centru svoje pozicije, te zato više nije vezan njome.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> Grene, M., „Positionality in the Philosophy of Helmuth Plessner“, *The Review of Metaphysics*, Vol.20., No.2., 1966, str. 250. – 277.

<sup>90</sup> Isto, str. 263.

<sup>91</sup> Plessner, 2004, str. 266.

Distanca i refleksivnost živog tijela omogućuju transcendenciju puke prostornosti i vremena i otvaraju subjekt za aspekt budućnosti. On ima projektivni karakter i uvijek je u izvršavanju. Taj karakter Plessner naziva ekscentričnost. To je forma čovjekove frontalne postavljenosti nasuprot okružju.

Pozicionalnost je trostruko određena – imamo fizičko tijelo (Körper), živo tijelo (Leib) i izvan tijela gledište s kojeg polaze jedno i drugo. Jedinstvo ovih triju sfera čine osobu koja je subjekt svog doživljavanja i djelovanja.

Za ekscentričnu formu Plessner postavlja tri temeljna antropološka zakona.

Prvi je zakon prirodno umjetnoga.

Tu je iskazana paradoksalnost i podvojenost čovjekove pozicije spram svijeta i njegova frontalnost. S obzirom na projektivni karakter njegova bića čovjek tek treba postati ono što jest. Znači da je on uvijek u polju mogućnosti i usmjeren na budućnost. Djelovanje iz pozicije dvostruke aspektiranosti omogućuje stalno transcendiranje puke situacije i otvara prostor za projekte i planove. Čovjek mora realizirati svoj život za razliku od životinje koja je naprosto uprostorena u svojoj okolini. Zbog toga je čovjek umjetan. On potrebuje artificijelna sredstva i nadomjestke da bi ostvario svoje projekte. Prirodno umjetno upravo naglašava karakter podvojenosti i pozicionalnosti. Kao fizičko tijelo čovjek je prirodan, ali kao refleksivno tijelo on je ujedno i umjetan. Ekscentrično pozicionirano živo tijelo potrebuje dodatke i artificijelnost da bi se realiziralo. Čovjek nije naprosto postavljen u svoju okolinu – on spram nje ima odnos i potrebe.

Drugi je zakon posredovane neposrednosti.

Ovdje je ponovno potrebno imati na umu dvostruku aspektiranost i pozicionalnost. Posredan odnos imaju životinje, ali čovjek kao ekscentrična forma ima i zaobilazan odnos spram okoline. Upravo to znači posrednost. S obzirom na refleksivnost čovjek može imati distancu spram svoje okoline. Ali upravo je subjekt taj medij koji uspostavlja odnos. On je centar posredovanja. Upravo ovdje se ističe povijesnost kao karakter ekscentrične forme. Čovjek živi svoj život tako djeluje preko artificijelnih stvari da bi stvarao.

Zakon utopijskog obitavališta je treći temeljni antropološki zakon.

On je također dan ekscentričnom formom. Naime, kao subjekt koji jest tijelo i ima tijelo, on uvijek transcendiru vlastitu granicu. Konstitutivno smješten u ništa, čovjek je usmjeren na aspekt budućnosti i tek se mora ostvariti. Bivanje znači stalno prelaženje granice i realiziranje vlastitih mogućnosti. Drugim riječima, čovjek nema fiksirano mjesto i apodiktičnu točku; „on stoji tamo gdje stoji i ujedno nije tamo gdje stoji“<sup>92</sup>.

---

<sup>92</sup> Isto, str. 307.

Ovo ništa u koje je čovjek postavljen nije mišljeno samo s obzirom na prostor u kojem se utjelovljuje živo tijelo, nego s obzirom na vrijeme, također. Ovdje-sada je forma vremena koja je procesualna i nedovršiva. To je unutarnje proturječje čovjeka kao povijesnog bića. On je sam konstitutivno nedovršen i nedostatan te iz tog razloga mora djelovati i stvarati da bi tek postao ono što jest.

Svijest o ništavnosti i nedostatku mjesta individualizira subjekt i od njega čini nenadomjestivo biće. Ovaj unutarnji svijet dan je kao forma jastva koje je individualno. Susvijet pak otvara prostor društvenosti i nadomjestivosti svake pojedinačne egzistencije – to je forma Mi. Plessner govori o nedruževnoj druženosti kao o još jednom paradoksalnom konceptu koji je konstitutivan za susvijet. Kao individuum čovjek je nenadomjestiv, ali kao ekscentrična forma potrebuje druge da bi realizirao svoju egzistenciju.<sup>93</sup>

Unutarnji svijet, vanjski svijet i susvijet čine trijadu koja određuje subjekt. Unutarnji je svijet duša i jastvo, dakle individualizirana egzistencija. Vanjski svijet je prostor tijela i javnosti za koju Plessner kaže da je forma u kojoj se realizira život. Susvijet, pak, je forma duha i onog Mi koje čini osnovu svake zajednice. Dakle, Plessner razlikuje društvo, zajednicu i javnost. S obzirom na jedan od ključnih koncepata njegove filozofije života, a to je utjelovljenje, presudna je forma javnosti. Zamišljena je kao teatarski model u kojem subjekti preuzimaju i utjelovljuju svoje uloge. Javnost je prostor realiziranja života i tjelesnosti shvaćene kao izvanjskosti, dakle utjelovljenosti. Jedino u formi javnosti je moguća intersubjektivnost i komunikacija. Ovdje dolazi hermeneutika kao tumačenje tjelesnosti i uloga, drugim riječima – čitanje živog tijela i njegovih ekspresija. Živo je tijelo par excellence predmet hermeneutike kao razumijevanja izraza, znakova i gesti. Utoliko se Plessnerova filozofija života i teorija organskih formi može čitati kao hermeneutika tijela.

## **6. Zaključak: reinterpretacija subjektno-centrirane filozofske antropologije**

U tekstu „Budućnost filozofije i pitanje o subjektu“ Ricoeur postavlja pitanje o tome što u filozofiji ima budućnost. To pitanje je postavljeno s obzirom na određenu tradiciju iz koje se interpretira prošlost, a ujedno i budućnost, jer, kako kaže Ricoeur: „samo iz tradicije izvire budućnost. Tradicija otvara pogled u budućnost, uz pretpostavku da je živa, to jest ukoliko reinterpretira teme i slike koje je ukorenila u prošlosti“ (str. 163.). Tradicija o kojoj govori Ricoeur je refleksivna filozofija raznih interpretacija *Cogita*, odnosno filozofija subjekta, te je stoga pitanje o budućnosti filozofije usmjereno upravo na tu tradiciju. Dakle, riječ je o problematici subjekta. Nakon što je izložio prigovore i kritiku psihoanalize i strukturalizma, Ricoeur zaključuje da hermeneutika mora biti „hermeneutika onoga 'Ja jesam'...[t]o jest interpretacija znakova“ (str. 199.-200.). Upravo tako hermeneutika postaje kritička jer daje primat onome 'Ja jesam' naspram 'Ja mislim'. Utoliko je važan i odnos spram jezika jer „zadatak se filozofske antropologije sastoji u tome da pokaže u kojim se ontičkim strukturama izjavljuje jezik...[f]ilozofska hermeneutika mora da pokaže kako sama interpretacija doživljava bivstvovanje-u-svetu“<sup>94</sup>. Ricoeur pokušava pronaći novi put za filozofsku antropologiju s obzirom na pitanje o subjektu.

<sup>93</sup> Plessner, H., „Nedruževna druženost“, u: *Conditio humana*, 1994, str. 153.-163.

Drugim riječima, potrebna je reinterpretacija subjektno-centrirane filozofske antropologije i korak ka hermeneutici onog „Ja jesam“.

Privilegiranost hermeneutike vezana je uz problematiku jezika i interpretacije. Ricoeur shvaća hermeneutiku kao teoriju operacija razumijevanja u odnosu spram interpretacije tekstova. Interpretacija je rad razlikovanja među značenjima i proizvodnja relativno jednoznačnog diskursa. Radikalizacija hermeneutičkog problema vidljiva je na dvjema razinama. S jedne strane, radi se o deregionalizaciji u kojoj su sve regionalne hermeneutike uklopljene u jednu opću hermeneutiku. S druge strane, ontološka radikalizacija subordinira epistemološku problematiku pod ontološke temelje pri čemu razumijevanje postaje način bivanja, a ne pukog spoznavanja. U hermeneutičkom polju otvara se svijet teksta. Ovdje više nije važna subjektivnost i intencija autora, nego svijet otvoren kroz tekst. Emancipacija teksta stvara prostor za refleksiju i interpretaciju. Kroz odnos teksta i svijeta konstituiraju se i subjekt. Dakle, on ne prethodi tom odnosu i ne čini apodiktički izvjesnu točku, nego se stvara kroz odnos teksta i konteksta. Subjekt je zadaća, a ne izvjesnost. Ljudski subjekt nije samodovoljni cogito koji počinje reflektirati kroz čistu svijest, nego je utjelovljen u povijesnoj i jezičnoj situaciji koju treba interpretirati da bi došao do samorazumijevanja. On je uvijek već interpretiran kroz kulturne i jezične kodove.

Demistifikaciju iluzija o subjektu i iluzije subjekt, Ricoeur detektira u hermeneutici sumnje čiji su glavni predstavnici Nietzsche i Freud. S Nietzscheom cijela filozofija postaje tumačenje i odnos raznih interpretacija. Hermeneutičko polje postaje raznoliko i razlomljeno. Nietzscheova genealogija morala analizira odnos gospodar-rob i lošu savjest, dok Freudova teorija ideala i iluzija pokazuje diskrepanciju između prosvjetiteljskih ideja i iracionalnih nagona. U oba slučaja riječ je o razotkrivanju iluzija svijesti i cogita. Još važnije, hermeneutika sumnje predstavlja izazov za kartezijanski dualizam duša-tijelo i subjekt –objekt. I Nietzsche kao i Freud vide ovaj odnos kao komplementaran i neodvojiv. Svijest ostaje zadatak i cilj do kojeg se dolazi posredno – tumačenjem kulturnih kodova, simbola i tjelesnih simptoma. Filologija i genealogija razotkrivaju iluzije „svjesnog“ života i idu unatrag tražeći izvor nesvjesnih nagona i želja. Genealoška kritika je umijeće tumačenja i naknadne reinterpretacije odnosa moći i povijesnih kontingentnosti. Ona djeluje kao redukcija iluzija i demistifikacija uspostavljenih kulturnih i jezičnih kodova. Nietzscheova „hermeneutika nagona“ odnosno psihologija i genealogija, te Freudova „hermeneutička znanost nagona“ susreću se na kritičkoj razini sumnje u svijest i subjekt te se usmjeravaju na znanje o nagonima. Genealogija istražuje izvore tijela i njihovih transformacija, dok arheologija analizira kombinacije i

---

<sup>94</sup> Ricoeur, P., „Budućnost filozofije i pitanje o subjektu“, u: *Čemu još filozofija*, ur. Brkić, J., 1982, str. 161.-201.



ostatke simptoma na njihove konstitutivne elemente – nesvjesno je izvor, a svijest je kraj. Dakle, istraživanje nagona je instanca na kojoj se susreću genealogija i arheologija. Odnos svijesti i nesvjesnog postaje temeljna problematika, drugim riječima javlja se problem predstavljanja i reprezentacije kroz dijalektiku latentnog i manifestnog.

Kritički prijelaz od deregionalizacije hermeneutike do fundamentalne ontologije čini Diltheyjeva filozofija života i kritika historijskog uma u kojem se javlja problem povijesnosti i odnos označavanja i izražavanja svijeta života. Ujedno se javlja pitanje historijskog znanja i mogućnosti hermeneutičkog zasnivanja humanističkih znanosti. Ključna je teza da se život sam strukturira i ima ekspresivnu formu. Razumijevanje je posredovano jezikom i znakovima, dakle ne postoji direktan pristup životnim izrazima, nego se do njega dolazi radom interpretacije.

Radikalizacija hermeneutičkog problema nastavlja se Heideggerovom fundamentalnom ontologijom. Ontološko utemeljenje je primarnije od epistemološkog zasnivanja. Umjesto pitanja o spoznajnom subjektu i uvjetima mogućnosti znanja, analitika tubitka postavlja pitanje o biću čiji se bitak sastoji u razumijevanju. Hermeneutika je način bivanja bića čiji se bitak sastoji u razumijevanju tog bitka. Egzistencijalna analitika tubitka otkriva distinkciju subjekt-objekt kao epistemološku strukturu koja je drugorazredna. Ono što je primarnije jest način bitka-u-svijetu koji prethodi svakoj distinkciji i koji čini fundamentalni odnos tubitka prema bitku i ostalim unutarsvjetskim bićima.

Hermeneutički modeli kritike subjekta preispituju i preispisuju temeljnu distinkciju kartezijanizma, distinkciju subjekta i objekta. Ovaj epistemološki odnos iz kojeg proizlazi problematika svijesti i vanjskog svijeta, u hermeneutici je prebačen na fundamentalniju, ontološku razinu na kojoj se preispituje kako je uopće takva distinkcija moguća. Zato se problematizira odnos svijeta i teksta te način na koji se subjekt konstituirá posredno preko svijeta znakova i tumačenja izraza. „Svijest“, „cogito“, „Ja“, „subjekt“ – dakle, ključni pojmovi subjektno-centrirane filozofske antropologije - nisu apodiktički izvjesne početne točke, nego cilj i zadaća do koje se dolazi interpretacijom čovjekova opstanka i razumijevanjem kulturnih i jezičnih kodova. Filozofska antropologija mora imati u vidu ulogu jezika u čovjekovom opstanku, a filozofska hermeneutika treba postati razumijevanje i interpretacija bitka-u-svijetu.

## 8. Bibliografija:

Assoun, P.L., *Freud and Nietzsche*, Continuum, London, New York, 2002.

Blondel, E., *Nietzsche: the body and culture: philosophy as philological genealogy*, Continuum International Publishing Group, London, 1991.

Bošnjak, B., *Povijest filozofije 3*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1993.

Burger, H., *Subjekt i subjektivnost*, Globus, Zagreb, 1990.

Burger, H., *Filozofska antropologija*, Naprijed, Zagreb, 1993.

Caputo, J.D., *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1987.

Cavell, M., *Becoming a Subject: reflections in philosophy and psychoanalysis*, Clarendon Press, Oxford, 2006.

Čemu još filozofija, ur. Brkić, J., Centar za kulturnu djelatnost Zagreb, Zagreb, 1982.

Dilthey, W., *Zasnivanje duhovnih nauka*, Prosveta, Beograd, 1980.

\_\_\_\_\_, *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*, BIGZ, Beograd, 1980.

Foucault, M., *Riječi i stvari*, Nolit, Beograd, 1971.

\_\_\_\_\_, *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981—1982*, Palgrave Macmillan, New York, 2005.

Grene, M., „Positionality in the Philosophy of Helmuth Plessner“, *The Review of Metaphysics*, Vol.20., No.2., 1966.,  
dostupno na: <http://www.jstor.org/pss/20124229>

Haeffner, G., *Filozofska antropologija*, Naklada Breza, Zagreb, 2003.

*Heidegger Reexamined, Vol.4, Language and the Critique of Subjectivity*, ed.Dreyfus, H./Wrathall, M., Routledge, New York, 2002.

Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985.

\_\_\_\_\_, *Doba slike svijeta*, Razlog, SC Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1969.

\_\_\_\_\_, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1996.

\_\_\_\_\_, *Ontologija: hermeneutika faktičnosti*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2007.

Kearney, R./Ricoeur, P., *Dialogues with contemporary continental thinkers: the phenomenological heritage*, Manchester University Press, Manchester, 1984.

Mansbach, A., „Heidegger's Critique of Cartesianism“, *Paideia.Contemporary Philosophy*, dostupno na: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContMans.htm>

Mansfield, N., *Subjectivity: theories of the self from Freud to Haraway*, NYU Press, New York, 2000.

Meredith, F., *Experiencing the Postmetaphysical Self: Between Hermeneutics and Deconstruction*, Palgrave Macmillan, New York, 2005.

Nietzsche, F., *Genealogija morala: polemički spis*, Grafos, Beograd, 1983.

\_\_\_\_\_, *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*, Matica hrvatska, Zagreb, 1999.

\_\_\_\_\_, *Radosna znanost*, Demetra, Zagreb, 2003.

\_\_\_\_\_, *Volja za moć i slučaj Wagner: Nietzsche contra Wagner*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2006.

\_\_\_\_\_/Bittner, R., *Writings from the Late Notebooks*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Øverenget, E., *Seeing the self: Heidegger on Subjectivity*, Springer, Dordrecht, 2001.

Palmer, R.E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern University Press, 1969.

Plessner, H., *Conditio humana*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1994.

\_\_\_\_\_, *Granice zajednice: kritika društvenog radikalizma*, Sremski Karlovci ; Novi Sad : Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2004.

\_\_\_\_\_, *Stupnjevi organskog i čovjek: uvod u filozofsku antropologiju*, Naklada Breza, Zagreb, 2004.

Reid, J., "Dilthey's Epistemology of Geisteswissenschaften: Between Lebensphilosophie and Wissenschaftstheorie", u: *Journal of the History of Philosophy*, 39:3, 2001, 407-436, dostupno na: <http://muse.jhu.edu>

Ricoeur, P., *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981

\_\_\_\_\_, *Oneself as Another*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1992.

\_\_\_\_\_, *O tumačenju: ogleđ o Freudu*, Ceres, Zagreb, 2005.

\_\_\_\_\_, *The conflict of interpretations: essays in hermeneutics*, Continuum International Publishing group, London, 2004.

Spinks, L., *Friedrich Nietzsche (Routledge Critical Thinkers)*, Routledge, London, 2003.

Strong, T.B., „Language and nihilism: Nietzsche's critique of epistemology“, *Theory and Society*, Vol.3, No.2, 1976.

*The Hermeneutics Reader*, ed. Mueller-Vollmer, K., Continuum, New York, 2006.

*The New Nietzsche: contemporary styles of interpretation*, ed: Allison, D.B., MIT Press, New York 1985.

*The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. Strachey, J., Vintage, London, 1999.