

SPOZNAJA I MOĆ . . . . .	101
Kritika »instrumentalnog uma« . . . . .	101
Racionalizam i socijalizacija čovjeka . . . . .	108
Beskorisna potrošnja i rasipanje životne energije . . . . .	119
Nedorečenosti Adornove negativne dijalektike . . . . .	123
Smisao negacije u modernizmu . . . . .	135
Bilješke . . . . .	143
HISTORICIZAM I GENEALOGIJA . . . . .	147
Distanciranje prema društvu i historiji u ime života . . . . .	147
Foucaultova arheologija znanja i genealogija . . . . .	151
U čemu se sastoji genealoška metoda u modernizmu . . . . .	154
Bilješke . . . . .	163
LOGOCENTRIZAM I FONOCENTRIZAM . . . . .	165
Pretpostavljanje fonocentrizma logocentrizmu . . . . .	165
Višeslojna uvjetovanost fonologije . . . . .	170
Redukcija semantičkog plana . . . . .	178
Integrativna i autoplastička funkcija hipofonologijskih slojeva . . . . .	181
Nesvodivost fundamentalnih oblika mašte . . . . .	192
Bilješke . . . . .	198
MODERNIZAM I DIJALEKTIKA OSLOBOĐENJA . . . . .	201
Postmodernizam i »kraj historije« . . . . .	201
Dvosmislenost ljudske emancipacije u modernizmu i pojam »oslobodenja« . . . . .	206
Juvenilizacija mašte i njena ontogeneza . . . . .	214
Antagonizam socijalizacije i individuacije . . . . .	222
Alloplastička i autoplastička refleksija . . . . .	225
Subjektivni um i njegovo drugo . . . . .	230
Funkcionalna i ontička transcendencija . . . . .	232
Bilješke . . . . .	236
ZAKLJUČAK . . . . .	239
BIBLIOGRAFIJA . . . . .	247

## Predgovor

Osvijetliti modernizam i s gledišta fundamentalne antropologije svakako je nov pokušaj, iako o njemu postoji bezbroj studija na području povijesti, sociologije, psihologije, estetike, filozofije, to jest na području društvenih znanosti. Ovdje se radi o tome da se rezultati društvenih znanosti povežu s dostignućima prirodnih ili bioloških znanosti, da se iz perspektive društvenih i istodobno prirodnih znanosti načini sinteza kojom se dosada bavila filozofska antropologija. S modernizmom, još više nego u ranijim epohama ljudskoga razvoja, nameće se pitanje: tko je čovjek, odakle dolazi, kuda ide?

Upravo na ovo bitno pitanje antropološke problematike želi odgovoriti fundamentalna antropologija. Riječ je o znanosti koja je tek u nastajanju i teško bi bilo u ovom času navesti veći broj reprezentativnih djela s tog područja. No pokušajmo, prije svega, da odredimo što je to fundamentalna antropologija? Iako se radi tek o prvim koracima njenog konstituiranja, ona se susreće s bezbroj istraživanja biološke, paleontološke, psihološke, sociološke, lingvističke, kulturološke prirode. Istraživač na tom području susreće se s gotovo nepreglednom gomilom činjenica, hipoteza i teorija, pa je potrebno najprije utvrditi njeno mjesto u analizi i sistematizaciji određenih činjenica kako bi se došlo do neke sinteze i koherentne teorije. U tom je smislu korisno podsjetiti na sistematizaciju koju je 1954. UNESCO-u predložio Cl. Lévi-Strauss u vezi s antropologijom. On razlikuje tri razine znanstvene analize: prva, početni je stupanj čisto deskriptivan, pojave se nastoji što točnije opisati (to je slučaj s etnografijom koja je dala sociologiji monografsku metodu); druga, slijedeći je korak prema sintezi, jer se želi obuhvatiti sva raznolikost u njenoj geografskoj, povijesnoj i sistematskoj rasprostranjenosti (po tome se etnologija

razlikuje od etnografije); treća, konačno se nastoji dobiti globalni uvid u geografsku i povijesnu raznolikost neke pojave obuhvatajući cjelinu, koja sadrži podjednako prethistorijska i historijska društva. Ona nastoji utvrditi *globalni* karakter društvenih pojava tražeći neku njihovu temeljnu strukturu. U spomenutoj studiji napisano za UNESCO CI. Lévi-Strauss kaže: »Socijalna je antropologija rođena pošto je otkriveno da svi vidovi društvenog života — ekonomski, tehnički, politički, pravni, estetski, religijski — tvore jednu smislenu (signifikantnu) cjelinu, te da je nemoguće shvatiti bilo koji od ovih vidova izdvojeno od ostalih.«

Međutim, ova se definicija odnosi na socijalnu antropologiju, dok se biološka antropološka uvjetovanost čovjeka ostavlja po strani. Zadatak da se oba vida ljudske egzistencije, prirodna i društvena, povežu u jednu cjelinu predstavlja četvrtu razinu znanstvene sinteze, a taj je zadatak na sebe preuzela *filozofska antropologija*. (Sama riječ antropologija pojavila se najprije u filozofskoj literaturi kod Casmanna 1594, ali su je kasnije preuzeli filozofi kao što su Kant, Fries, Feuerbach, Fichte, Dilthey i drugi. Oni su pod njome shvaćali specifične crte čovjeka kao živog bića imajući u vidu, prije svega, njegove fizičke, psihičke, moralne i duhovne osobine). U toku 19. stoljeća javlja se pod utjecajem biologije kao dominantna teorija evolucionizam, koji prodire u sva znanstvena i filozofska područja, pa on u vezi s ljudskom genetikom, tjelesnom konstitucijom i rasnim razlikama postaje temelj *biološke antropologije*. Istovremeno se pod utjecajem etnologije razvija i *kulturna antropologija* (Taylor). Došlo je do izvjesnog podvajanja između prirodnoznanstvenih i povijesnih istraživanja, što je kao svojevrsni dualizam u metodološkom pogledu zaoštrila badenska škola (Dilthey, Rickert, Windelband). Kao reakcija na taj dualizam, a u duhu evolucionističke teorije, javlja se početkom ovog stoljeća filozofska antropologija sa djelima Maxa Schelera (*Položaj čovjeka u kozmosu*, 1928), Helmutha Plessnera (*Stupnjevi organskog i čovjek*, 1928) i nešto kasnije, Arnolda Gehlena (*Čovjek*, 1940). Ovi autori nastoje prevladati dualizam prirodnih i povijesnih znanosti stavljajući težište na prirodni razvitak čovjeka i nastojeći odrediti po čemu se čovjek kao živo biće razlikuje od biljaka i životinja.

Činjenica je da se ti prvi moderni filozofski pokušaji definiranja »prave prirode« čovjeka, traženja njemu svojstvene razlike od životinja, nisu sasvim oslobodili kartezijanskoga dualizma tijela i duše, gdje

se tijelo približavalo mehanici i stroju, a duša razumu (logosu). Između tijela i duše stalno je vladao određeni antagonizam nečeg »nižega« (tijela) i »višega« (duše), pa tako još i Scheler, u duhu filozofije života (Nietzsche, Bergson, James), suprotstavlja vitalistički shvaćeno tijelo s dušom antivitalističkome »duhu«, jer je sposoban asketski se odnositi i potiskivati svaki nagoni poriv. Kartezijanski dualizam nalazimo i u novijim antropološkim radovima obično u slijedećoj podjeli:

Čovjek — Kultura  
Priroda — Život  
Fizika — Kemija

Ovakva podjela na tri sloja najčešće je prisutna u modernoj socijalnoj antropologiji, koja oštro dijeli kulturnu (ili socijalnu) antropologiju od biološke antropologije. E. Morin ovakvu tendenciju naziva »antropologizmom«, jer obično suprotstavlja čovjeka životinji, kulturu prirodi, ljudsko carstvo, kao izraz reda i organizacije, prirodnom neredu (»zakon džungle«, nekontrolirani nagoni porivi, itd.), ljudsku organizaciju raznim oblicima životinjskog gregarizma. »Na taj način, kaže Morin, humanistički mit o nad-prirodnom čovjeku ponovo je uspostavljen u srcu same antropologije, a suprotnost priroda/kultura dobila je oblik paradigme, to jest pojmovnog modela koji vlada u svim raspravama.« (*Izgubljena paradigma: ljudska priroda*).

No kritičko razmatranje ove paradigme u antropologiji se nije moglo održati, pa tako H. G. Gadamer u *Novoj antropologiji* kaže:

»Staro znanstveno-teorijsko razlikovanje između objašnjavanja i razumijevanja ili između nomotetičke i ideografske metode nije dovoljno da bi se moglo izmjeriti metodičku bazu antropologije. Jer ono što se u konkretnoj pojedinačnosti izražava i koliko pripada povijesnoj spoznaji, ne interesira nas kao pojedinačno već 'kao ljudsko' — čak i ako može biti vidljivo samo u individualnom događanju. Što je sve ljudsko ne smatra se samo kao opće ljudsko u smislu generičkih osobina čovjeka nasuprot drugim vrstama živih bića, posebno prema životinjama, već obuhvaća širok pogled o mnogolikosti ljudskih bića.« I Gadamer upozorava da se antropološko istraživanje stalno susreće s ljudskim normama i predrasudama u društvenom životu, te da ih teško može iz vlastitog znanstvenog djelovanja ukloniti. Za ovu studiju važno je da Gadamer smatra da se značajni antropo-

loški nalazi mogu pojaviti i u umjetnosti, tako »da 'znanje' pjesnika može prethoditi onome psihologa, sociologa, historičara, filozofa«. I ovdje prirodoznanstveno i povijesno znanje, što počiva na normama i vrijednostima, valja pomiriti. »Sve što antropologija kao znanost, ističe Gadamer, može uraditi, pokušavajući stvoriti integraciju našeg znanja o čovjeku, jest da ujedini obje struje i osvijesti predrasude što mogu u obje biti unešene. 'Ispravna' slika o čovjeku je prije svega ona što je pomoću prirodne znanosti, znanosti o ponašanju, etnologije, kao i pomoću mnogostrukosti povijesnog iskustva lišena svake dogme.« (*Neue Anthropologie*, sv. I, str. XXXV–XXXVI).

Da bi se doista došlo do objektivnog znanja o čovjeku sintetičkim razmatranjem, strogo nedogmatskim, istovremeno prirodoznanstvenim i kulturno-povijesnim, svih rezultata znanstvenih istraživanja, Gadamer stavlja u prvi plan tip znanstvenika koji se u moderno vrijeme razvio kao *istraživač*, a ne doktrinar, tip znanstvenika koji nastoji prikupiti rezultate svih relevantnih znanosti a da se ne oslanja na jednu prethodno danu teoriju ili doktrinu. Time je Gadamer definirao i onu četvrtu razinu na kojoj se danas kreće fundamentalna antropologija, potisnuvši u tom okviru spekulativnu filozofsku antropologiju. Stoga Gadamer u *Novoj antropologiji* ne pokušava dati neku sintetičku teoriju o čovjeku već s velikim brojem njemačkih i njezmačkih stručnjaka objavljuje u sedam svezaka *Biološku antropologiju* (sv. 1,2), *Socijalnu Antropologiju* (sv. 3), *Kulturnu antropologiju* (sv. 4), *Psihološku antropologiju* (sv. 5) i *Filozofsku antropologiju* (sv. 6,7). Dakle, veoma iscrpan pregled suvremenih rezultata i teorija o problemima antropologije, ali bez ambicije da nam se pruži neka definitivna teorija o čovjeku. I ovo djelo, kao jedno od najreprezentativnijih, samo svjedoči da je fundamentalna antropologija disciplina tek u formiranju, da joj se nudi veoma bogat materijal i da se prepušta pojedinom znanstveniku da iz nje izvuče jednu koherentnu teoriju o prirodi čovjeka, a da ne zapadne u metafizičke spekulacije.

Jedan rad iz fundamentalne antropologije, napisan upravo s ambicijom da se prevlada dualizam prirodnih i povijesnih znanosti, daje nam Edgar Morin u djelu *Izgnjena paradigma: ljudska priroda* (Seuil, Paris, 1973). Morin nastoji pokazati da je suvremena antropologija prevladala kartezijanski dualizam i njegove utjecaje u filozofiji i znanosti. Kao primjer uzeo je hominizaciju čovjeka, proces koji je započeo prije nekoliko milijuna godina, kad se pračovjek počinje

stalno služiti oruđem pomoću odbijenog i zašiljenog kamena, pa se tako homo habilis pojavljuje u prapovijesti kao prvi homo faber. Kad je pračovjek sišao iz džungle u savanu počinje se razvijati govor (call system) i složeniji oblici ljudskih komunikacija što osiguravaju potrebnu suradnju u lovu i podjeli divljači. A prije nekih 400. 000 godina otkrićem vatre i njenim korištenjem za obranu, grijanje i kuhanje pračovjek ulazi u prvobitne oblike civilizacije. Čovjekova upotreba ruke i simbola razvija mozak, pa se njegova veličina u tom periodu od nekih 600 cm<sup>3</sup> povećava na 1500 cm<sup>3</sup> kod neandertalca i suvremenog čovjeka homo sapiens sapiensa. Ovu bitnu promjenu u ljudskoj tjelesnoj konstituciji izaziva čovjekovo ponašanje pri rukovanju sve složenijim oruđem i društvenim komunikacijama, dakle pojava same kulture. »Ovdje se, kaže Morin, razrješava paradoks koji je na sterilan način suprotstavljao kod čovjeka urođeno i stečeno. Ono što se razrađuje u toku procesa hominizacije jest urođena sposobnost da se nešto stječe i kulturni dispozitiv da se stečeno integrira. Još više: to je prirodna sposobnost za kulturu i kulturna sposobnost da se razvija ljudska priroda.«

Nema nikakve sumnje da je pračovjek zahvaljujući kulturi, rukovanju umjetno stvorenim predmetima i društvenim komunikacijama i simbolima, postao čovjek, to jest da je kultura mijenjala ljudsku prirodu, kao što je ne manje nesumnjivo da su promjene u ljudskoj prirodi, tjelesnoj građi i veličini mozga djelovale na razvitak kulture. Ovu interakciju u djelovanju prirode i društva na njihove međusobno uvjetovane posljedice doista nije bilo teško dokazati, kad se uzme u obzir vremenski period od nekih 4 milijuna godina. I Morinu nije bilo teško da to dokaže. No postavlja se pitanje da li se ovakva interakcija prirode i kulture može dokazati i za noviji povijesni razvitak, za neki vremenski mnogo kraći period. Na primjer, da li je to moguće dokazati i za najnoviji period naše povijesti, za modernizam, koji nije duži od 200 godina? To je period koji je skoro dvadeset tisuća puta kraći od onoga kojim se bavio Morin. Ali mi se oslanjamo na činjenicu da se ljudska povijest ubrzava, doduše na kulturnom području, ali sam dramatičan tok ovoga perioda nameće pitanje nije li došlo i do promjena u ponašanju čovjeka, barem u pogledu onoga procesa koji nazivamo »oslobađanjem ljudske prirode«? O sputanosti i potisnutosti ljudske prirode postoje mnoga svjedočanstva i znanstvene analize, a postoje i analize o oslobađanju ljudske prirode, barem što se tiče *procesa individuacije*, kojima su se psihologija i kultura mnogo bavile.

Na to pitanje mora nam odgovoriti upravo fundamentalna antropologija, i postavili smo sebi zadatak da taj odgovor potražimo u vezi s modernizmom. Istina je da smo u taj problem ušli mnogo ranije, prije nego što je započela diskusija o odnosu historizma i genealogije. U pariškoj disertaciji, započetoj prije Drugog svjetskog rata, a završenoj 1950 (obranjenoj na Sorbonni 1952. pod naslovom »Imaginacija i afektivitet«), kombinirali smo historijski pristup s genealoškim. Historijska analiza odnosila se na razvitak modernističke lirike od romantičke pobune (bajronizma) preko simbolizma do nadrealizma. Liriku je autor uzeo kao predmet izučavanja, jer mu je razvitak u muzici i slikarstvu, koji teče strogo paralelno s poezijom, za razliku od proze koja ostaje društveno angažirana, na što je upozorio Sartre, bio bolje poznat. Sva ova tri umjetnička područja (poezija, muzika, slikarstvo) pokazuju na paralelan način jačanje senzornosti (osjetilnosti) i afektivne ambivalentnosti, to jest jačanje mašte u njenim nagonско-afektivnim korijenima. Pojava disonance u muzici odgovara afektivnoj ambivalentnosti i isto takvoj disonanci u idejnom i afektivnom odnosu čovjeka s društvom i okolnim svijetom.

Na našem jeziku objavljen je najprije treći dio disertacije pod naslovom *Psihologija građanske lirike* (1952). Što se tiče genealoške analize, objavljena je strukturalno-funkcionalistička analiza pod naslovom *Fenomenologija osjetilnosti* kao drugi dio *Mašte* (1979). Složio sam se sa Jeanom Piagetom da je drugi, ontogenetički dio slabiji od ostalih, pa sam na njemu radio nakon povratka u zemlju, doduše sporadično, ali uspješno, jer sam uspio odgovoriti na sebi postavljena pitanja, odnosno da li oni strukturalni oblici mašte koje su otkrili umjetnici odgovaraju i ontogenetičkom razvoju djeteta.

Razvitak modernističke poezije i umjetnosti uopće pokazao je da u mašti romantika imamo oblik mašte koji počiva na simpatičkom proširenju prema svijetu i ljudima, da simbolizmu odgovara sloj sinestezija, a nadrealističkoj mašti hipnagogičke slike. Stoga je autor sistematski ispitao pedesetih godina hipnagogičke slike sa studentima psihologije i Kazališne akademije. Ovo istraživanje je objavljeno kao treći dio knjige *Mašta*. Istraživanja sinestetičkog sloja, što odgovara bitnoj strukturi mašte simbolista i impresionista (»La musique avant toute chose«), istraživao je autor na indirektan način sudjelujući u grupi natprosječno nadarenih pedagoga i istraživača dječjeg »umjetničkog« ili točnije stvaralačkog izražavanja, okupljenih u organizaciji

»Naša djeca«, a čiji su radovi, samo djelomični ali veoma uvjerljivi, objavljeni u zborniku *Dijete i kreativnost* (1987).

Proširenje simpatičkog odnosa prema svijetu i ljudima ispitivao sam pomoću proširenja same socijalnosti, razvitka osjećaja i identifikacije pojedinca sa sve širim društvenim grupacijama. Istraživanje je pokazalo da se društvenost pojedinca širi od 15. do 21. godine, kad dosiže kulminaciju i otada stagnira i postupno opada. Znamo da inteligencija dosiže svoju kulminaciju već sa 16. godinom, što pokazuje da se društvenost sporije razvija od inteligencije, ali da taj razvitak dobro odgovara globalnim istraživanjima o socijalnosti adolescenata. Ovo istraživanje objavio sam kao »Indeks socijalne ekspanzije« u knjizi *Omladina na putu bratstva* (1963).

Ova ontogenetička eksperimentalna istraživanja potvrdila su ono što su umjetnici pronašli idući obratnim putem: od viših prema nižima, od starijih prema mladima, da bi se zaustavili na djetetu. Oboružan ovim eksperimentalnim radom, ali i mnogobrojnim studijama koje su išle u istom smjeru, mogao se autor prihvatiti fundamentalne antropologije. Ona je isto tako jasno govorila da kultura otkriva, a razotkrivajući i mijenja, samu ljudsku prirodu, a time mijenja i samu kulturu, o čemu svjedoče ne samo oni autori koji su s nadrealizmom došli do dna ili udarili o zid ljudske prirode, već i oni koji su u kulturi otkrili duboki rez između modernizma i postmodernizma, govoreći o »kraju historije« ili o »smrti umjetnosti«.

Zbog teškoća u objašnjavanju, a i prihvaćanju, jedne teze koja se dosada potvrdila samo na prehistorijskom materijalu, nastojali smo tu tezu što bolje ilustrirati ne samo brojnim primjerima već i teorijskim analizama. Ne znamo da li smo time otklonili sve teškoće u objašnjavanju, ali smo uvjereni da sama zanimljivost takvog pokušaja mora pobuditi izvjestan interes.

Zagreb, siječnja 1993.

Rudi Supek

## *Zaključak*

Iz prethodnih razmatranja postalo je jasno da modernistička umjetnost nije umjetnost radi same sebe, neki larpurlartizam, koji bi Nietzsche nazvao »kreketanjem žaba«, već je ona istinsko istraživanje umjetničkim sredstvima ljudske prirode, i to upravo onog područja ljudske prirode gdje se duh i tijelo najintimnije dodiruju i stapaju, područja ljudske mašte i osjećajnosti. Sam modernizam pretpostavlja u kulturi, znanosti i umjetnosti mnogostrukost razvojnih procesa a ne neki strogo linearni globalni razvitak. Takvu mnogostrukost zastupa francuska Škola anala, a također i analiza temporalnosti G. Gurvitcha. Razumljivo je da pojedini razvojni procesi mogu teći nezavisno jedni od drugih, sukobljavati se i jedni drugima proturječiti. To je upravo slučaj u modernističkoj umjetnosti, gdje je Sartre upozorio da razvoj proze, kao oblika društveno angažirane umjetnosti, valja lučiti od poezije, a mi dodajemo podjednako i od muzike i slikarstva, kao društveno neangažirane umjetnosti. Ta različnost mogla je izazvati sukobe, kao što to pokazuje kontroverza Lukácsa i Adorna, između modernističke umjetnosti, kao »dekadentne«, i realističke ili socijalno realističke, kao »progresivne«, gdje su teoretičari potonje u staljinističkoj ili nacističkoj varijanti takve sukobe proglasili borbom do istrebljenja. Oštrina ovoga sukoba upozoravala je da se nije radilo samo o nekom društveno-ideološkom sporu već o suprotnosti mnogo dublje urezanoj u ljudskoj prirodi. I to iz prostog razloga što neki

umjetnici, kad su i prihvatili društveno–angažiranu ideologiju, nastavljaju stvarati po zahtjevima »dekadentne umjetnosti«, što je osobito bio slučaj sa slikarstvom u zapadnim demokracijama. A da se radilo doista o dubljim korijenima toga sukoba svjedoči i činjenica da su neki »dekadentni« umjetnici, nakon što su s nadrealizmom i dadaizmom iscrpli stvaralačke mogućnosti na osnovi društvene negacije, prekinuli radikalno sa svojom modernističkom orijentacijom i okrenuli se realističkoj. Tipičan primjer za takav obrat su nadrealisti. Ovdje je važno utvrditi da to nisu uradili prvenstveno pod pritiskom društvene ideologije, već je to bio čin njihove lične slobode i opredjeljenja.

Modernistička poezija nazvala je sebe samu »dekadentnom«, kako bi najavila svoj razvod s progresističkom modernom koja se pozivala na nezaustavljiv napredak znanosti i tehnologije. Ona je radikalnom anarhističko–nihilističkom negacijom odbacila suvremeno društvo, ali je tu negaciju morala održavati čitavo vrijeme u aktivnom obliku da bi samom snagom negacije podržala svoj okret ka subjektivnosti. Odbacujući ne samo društvo nego i njegovu čitavu povijesnu uvjetovanost, njegovu historičnost pa time i svaki oblik historicisma, ona je mogla istraživati subjekt kao »prirodnu i iskonsku« datost. Odbacujući povijesnu uvjetovanost na globalnom planu, njeno vlastito istraživanje, odnosno izražavanje subjektivnosti pomoću umjetnosti, odvijalo se u »historijskim stilovima« (romantizam, simbolizam, impresionizam, nadrealizam, ekspresionizam), čime je ispunila i onaj Nietzscheov zahtjev da se mora obračunati s historijom u njenom vlastitom vremenu, to jest na »historijski način«. I to kao što smo vidjeli na dvostruki način: održavanjem stalne *kontinuirane* negacije na globalnom društvenom planu i *diskontinuiranom* negacijom na posebnom estetskom planu, odbacujući prethodne i otkrivajući nove stilove. Ali to ne bi bio obračun sa samom poviješću ili, točnije, historizmom, da ti novo otkri-

veni stilovi nisu bili novi mogući oblici mašte među isto tako mnogim drugim oblicima mašte. To je, naprotiv, bio nužni hod prema dubljim slojevima i ranijim oblicima ljudske mašte kao *prirodnih dispozicija*, i zato je taj hod morao doći svojemu prirodnome kraju. Postmodernisti imaju potpuno pravo da govore o »kraju historije«. Slijed stilova ili otkrivene strukture mašte (romantičko proširenje simpatije, simbolističke sinestezije, nadrealističke hipnagogičke slike) išle su od zrelijih i razvijenijih oblika prema ranijima i mladima, od adolescencije preko dječjačke dobi do djetinjstva, pa je opravdano govoriti o nekoj »historijskoj descendenciji« stilova, kao i o »juvenilizaciji mašte«.

Ono što postmodernisti obično ne znaju, kad govore o »kraju historije«, jest da je umjetnik, rastvarajući vlastitu subjektivnost, izgraničavajući njezin logocentrički ili semantički sadržaj sve više prodirao u njezin iracionalni ili fonocentrički, višeslojni imaginativni automatizam, i na taj način došao do njezina dna, pa bi analogno s »krajem historije« valjalo govoriti i o »dnu ponora« što ga je modernistička poezija dosegla ponirući u dubinu subjektivnosti. Prijelom, koji postmodernisti nazivaju »krajem historije«, između modernizma i postmodernizma zapravo je »kraj poniranja« u vlastitu dubinu. Nije se u ovom slučaju zaustavilo vrijeme, već se iscrpla jedna struktura ljudske subjektivnosti, ona nevidljiva, iracionalna. Granica do koje smo došli je strukturalne ili prirodne naravi mnogo više nego vremenske. No jedno je točno: kad smo iscrpli iracionalne strukturalne oblike stvaralačke mašte, oslobodili smo ih ujedno i njihove podvrgnutosti vanjskim, vremenskim, društvenim ili povijesnim utjecajima. Vrijeme je oslobođeno za maštu, i kritika u ime »radikalne sadašnjosti« upila je u sebi i prošlost i budućnost. Time je vrijeme postalo na raspolaganju stvaraoaca, bilo da je ono shvaćeno kao sadašnje, prošlo ili buduće. Otuda pluralizam stilova u postmodernoj umjetnosti i ravnodušno biranje uzo-

ra u sadašnjosti, prošlosti i budućnosti. Čovjek stvaralac se doista *oslobodio jednog oblika robovanja povijesnom vremenu*.

Ono što je uradila modernistička umjetnost, uz mnogo otpora, patnji i stradanja, nije neki umjetnički besplatan čin. To je istinski zahvat u ljudsku prirodu u *mijenjanje* te iste prirode, promjena njenog načina postojanja. Čitav ovaj proces možemo s gledišta psihologije i antropologije nazvati višim oblikom autoplastičke regulacije čovjekova života, ili u socijalno–psihološkom pogledu *novim oblikom njegove individualacije*. Kad pokušamo ovaj proces shvatiti s *ontogenetičkog* stajališta, onda čitav proces oslobađanja ljudske mašte i osjetilnosti postavlja u pogledu ljudskog stvaralaštva, koje je potencijalno u djeteta uvijek veće nego kod odraslog čovjeka, poseban zadatak pred odgojnu funkciju društva: kako maksimalno sačuvati ljudski potencijal od djetinje do zrele dobi? Kako potencijal ljudske mašte i invencije provući od djetinjstva do zrelog stvaranja, što rijetko uspijeva samo nadprosječnim pojedincima? Odakle nekim ljudima svježina duha i kad je tijelo potpuno ostarjelo, odakle djevojački smijeh nekim staricama?

Kad ispitujemo razvoj stvaralačkih procesa i mašte s ontogenetičkog stajališta, nalazimo se pred mnogo težim zadatkom nego što je to bila »anamneza« modernističke poezije, jer su se ovom bavili odabrani umovi na području umjetnosti i filozofije, a razvoj od djeteta do zrelog čovjeka stvar je svakog odgajatelja i utjecajnog čovjeka iz društvene okoline, jer su procesi socijalizacije redovito u službi društvenih a ne individualnih ciljeva. Poteškoća je tim veća što i samo dijete daje veći značaj procesima socijalizacije, orijentacije u vanjskome svijetu, nego spontanim oblicima igre i slobodnog stvaranja. Ono se sve do petnaeste godine razvija na »dvostrukom kolosijeku«, jednom po kolosijeku igre i slobodnog stvaralačkog, spontanog izražavanja, a drugiput po nuždi sna-

laženja u svijetu i rukovanja predmetima i odnosima s drugim ljudima. Ti se kolosijeci spajaju, kao što smo eksperimentalno utvrdili, tek u petnaestoj godini, kad je riječ o estetskom prosuđivanju, dok je društveno dozrijevanje nešto duže, sve do dvadestprve godine, što smo također eksperimentalno utvrdili.

Čovjek najviše obećava dok je dijete, kad je na početku svoje individualacije, a najviše daje kad je dozrio, kad je završio svoju individualciju. Kako čovjekova socijalizacija i individualizacija imaju dvostruki korijen, kako čovjek po prirodi ostaje »biće za sebe« i »društveno biće«, to je prisiljen da kao socijalno biće pronade put ka svojoj individualizaciji, a da kao individualno biće pronade put ka svojoj socijalizaciji. Zaborav jednoga ili drugoga vodi ga u samo–porobljavanje; osvještavanje jednoga ili drugoga vodi u oslobađanje. Čovjek je po prirodi dvostruko biće, i u svojoj izgrađenosti mora ovu dvostrukost dovesti do sklada i pomirenja.

Budući da se čovjek u korijenu svoje subjektivnosti iskazuje kao dvostruko biće, društveno i individualno, to je analiza modernizma dovela do »kraja historije« samo što se tiče njegova individualnoga pola, koji služi individualizaciji a ne socijalizaciji. Na potonjem polu povijest moderne, sa znanošću i tehnologijom, a ne manje i društvenim promjenama i perturbacijama i nadalje se nastavlja, i pojedinac ne može ne učestvovati u njima, iako ih može poricati. Analizirajući ljudsku maštu kao dio ljudske prirode, našli smo se pred sličnim problemom kao i Kant ili, točnije, Cl. Lévi–Strauss, naime pred nekom vrstom »transcendentalnog subjekta«, ali bez »stvari po sebi«. Ili, možda još točnije, sa subjektivnošću kao samom »stvari po sebi«, budući da se ona ne može dalje reducirati u svojem ontičkom vidu, a ne postoji nikakva potreba da se funkcionalistički poziva na neku vanjsku »stvar po sebi«. Za njenu prirodu možemo s Goetheom reći:

»Ništa nije vani, ništa nije unutra, jer ono što je unutra je također i vani«. No kako smo se u ovom radu prvenstveno bavili analizom one strane subjektivnosti koja počiva na »biću čovjeka za sebe«, to smo dužni istaknuti da time nipošto nije napušten vid čovjeka kao društvenoga bića, te da je on stalno bio na djelu, doduše u negativnom vidu, ali realno prisutan, pa stoga nije nimalo čudno da se pojedinac kad je iscrpio individualistički vid egzistencije, vratio svojem kolektivnom vidu.

Prirodno je stoga isto tako da čovjek svoje lične težnje projicira u društveni život, da ih pronalazi u društvenim ustanovama i ideologijama, revolucijama, stagnacijama i dekadencijama. Ali nije ništa manje prirodno da svim tim svojim društvenim projekcijama govori »Ne«, da ih poriče i nastoji izmijeniti, u ime svoje konkretne ili sublimirane vlastitosti, kao »Jedini« ili »bog«.

Prirodno je isto tako da nastoji poništiti moć i vlast društvenih hijerarhija, uspostaviti jednakost i recipročne odnose među ljudima, a time potvrditi i svoju individualnost nasuprot Alter-egu. Ali je ne manje prirodno da se pokušava odreći svoje individualnosti i žrtvovati svoju samostalnost za svoje društveno biće, bilo ono konkretno kao pleme, narod, domovina, država, bilo sublimirano kao »bog i narod« ili »sveto i domovina«.

Zahvaljujući znanosti i tehnologiji čovjek je uspio stvoriti više blagostanja i više slobode za sve ljude, ali nije uspio nametnuti isti korak za moralni i humani napredak, pa dobro namjerni pojedinci s čuđenjem otkrivaju da ih njihovo »društveno biće« vraća plemenskom i regresivnom mentalitetu u vidu ekstremnih nacionalizama i fašizama, pokazujući da povratak primitivnijim oblicima evolucije i bestijalizaciji čovjeka nije samo privilegij nekih životinjskih vrsta.

Nema sumnje da je evropska civilizacija, filozofija prosvjetiteljstva i ideja progressa, doživjela teške udarce, te da se nakon Oswiencima i drugih oblika »etničkog čišćenja« teško može govoriti o humanizmu u našoj civilizaciji i osporavati tezu anti-humanista da je »čovjek mrtav«. Nećemo se zaustaviti na pitanju je li humanizam doista mrtav, i je li s njime i čovjek mrtav. Zadovoljimo se odgovorom da se takvi stavovi nisu pojavili bez razloga.

Ne zauzimajući se ovdje ni za pesimističku ni za optimističku sliku čovječanstva, životno iskustvo nam govori da su naivne one filozofske teorije koje tvrde da je čovjek slobodno ili neslobodno biće. Prije bi se moglo reći da čovjek nije ni slobodan ni neslobodan: on je prirodno prisiljen da se stalno oslobađa ali i stalno porobljuje, iako izgleda da njegovo oslobađanje stoji više na njegovoj aktivnoj i samosvjesnoj strani, a porobljavanje na pasivnoj i nesvjesnoj strani. Sigurno je u svakom slučaju da čovjeka porobljavanje ispunja nelagodnom i pobunom, a oslobađanje trijumfom i srećom.

