

Filozofska antropologija u psihologijskoj perspektivi Rudija Supeka

Senković, Željko

Source / Izvornik: **Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine, 2007, 33., 67 - 86**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:142:566638>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-10-06**



FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

[FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek](#)



FILOZOFSKA ANTROPOLOGIJA U PSIHOLOGIJSKOJ PERSPEKTIVI RUDIJA SUPEKA

ŽELJKO SENKOVIĆ

Filozofski fakultet, Osijek

UDK 19 R. Supek
Izvorni znanstveni članak
Primljen: 23. 4. 2007.
Prihvaćen: 16. 5. 2007.

Sažetak

Interdisciplinarno istraživanje o naravi i smislenosti ljudskog bića u djelu Rudija Supeka karakterizira pokušaj sintetiziranja rezultata društvenih i prirodnih znanosti, pri čemu se polazi od nekih filozofijskih onto-antropoloških pretpostavki. Čovjek je u osnovi proturječno biće, biće napetosti koja proizlazi iz sukoba objektivnosti i bolne subjektivnosti svijeta. Stalna individuacija i socijalizacija dva su naizgled proturječna procesa zbog čega R. Supek postavlja tezu o čovjeku kao alloplastičkom i autoplastičkom sustavu: oblikuje nas izvanjskost i unutrašnjost, u istoj mjeri smo nagoniska i razumska bića, otvoreni sustav koji mora mijenjati svoju okolinu kako bi održao sposobnost za život. Doba moderne i njene mogućnosti specifična su šansa sagledavanja interakcije prirode i kulture s obzirom na oslobođenje i sputanost ljudske naravi.

Cljučne riječi: Rudi Supek, filozofska antropologija, psihologija, psiha, moderna, kultura, autoplastički sustav, alloplastički sustav

Uvod

Hrvatski filozof, psiholog i sociolog Rudi Supek, pripada uskom krugu onih znanstvenika čija širina istraživanja i pluriperspektivnost ne dopuštaju olako svrstavanje u već predviđene sheme i klasifikacije.¹ Ovdje ću prikaza-

¹ Njegovo neistraženo znanstveno djelo bibliografski je najpotpunije prikazano u članku »Prilozi za bibliografiju radova Rudija Supeka« u časopisu: *Društvena istraživanja*, Zagreb, 10–11/god. 3 (1994), br. 2–3, str. 307–335. Ondje su mnogobrojni radovi Rudija Supeka razvrstani u monografske publikacije, radove u periodičkim publikacijama te radove u zbornicima i monografskim publikacijama drugih autora.

ti filozofsko-antropološke postavke do kojih je došao putovima iz genetičke psihologije, a koje nužno otvaraju pitanja o naravi čovjeka, te analitiku egzistencijalističkog određenja čovjeka. Prema R. Supeku određenju čovjeka ne treba pristupati iz klasične pretpostavke o posjedovanju neke biti ili supstancije, esencije koju bi samo trebalo znati dobro iščitati; čovjek je biće u nastajanju, mnogostruko uvjetovano, pa je to pravi razlog nadopunjavanja genetičke psihologije i antropologije (u čemu, mogli bismo reći, nasljeduje filozofa Arnolda Gehlena), tj. ne treba strogo lučiti tjelesnu i kulturno-duhovnu stranu, ono što je naslijeđeno od stečenog u različitim uvjetima društvenog života. Njegovo iznimno obrazovanje, ekspertna upućenost od njemačke filozofije do dostignuća prirodnih znanosti, presudno je određeno studijem u Parizu gdje je oduševljenje s *Collège de France* potaknulo i kratkotrajno maštanje o ustanovi sličnog tipa kod nas, mjestu prosvijećenosti gdje bi se svaki građanin mogao upoznati s onim najvršnjim u području ljudskog duha. No ubrzo je shvatio da će to, s obzirom na mediokritetsko ozračje na ovim prostorima, ostati samo utopija. Humanizam za koji se R. Supek zalagao sigurno nije bio vođen određenim ideološkim motivima vremena u kojemu je živio, nego zbiljskom okrenutošću ka prosvjetiteljski shvaćenom zadatku istraživanja ljudske spoznaje, stvaralaštva i organizacije društvenosti, čega se korijeni imaju pronalaziti u samom čovjeku. Odlučujući utjecaj na njega imao je znanstvenik *Henri Wallon*, koji je u sebi ujedinjavao filozofiju, psihologiju i psihopatologiju, a znanstveni rad s ozbiljnom humanističkom angažiranošću. On je, uz *Pierre Janeta*, nakon obrazovanja u spekulativnom ozračju klasične njemačke filozofije očarao tada mladog R. Supeka jasnoćom kartezijanskog izlaganja, sposobnošću da se o najsloženijim stvarima govori jednostavno i razgovijetno.

Istraživanja o naravi čovjeka, antropološka i psihološka, genetička i egzistencijalna, u hrvatskim filozofskim i srodnim humanističkim mislilačkim krugovima, u Rudiju Supeku imaju jednog od najkvalitetnijih predstavnika. Koje je zapravo mjesto R. Supeka u našoj znanstvenoj povijesti, kakav istraživački doprinos, receptivno-posredujući ali i izvorno-istraživački ostaje u hrvatskoj baštini, pitanje je koje će tek buduće evaluativne studije donekle moći razriješiti. Međutim, svaki odgovor o značenju i djelu (i) ovog vrsnog polihistora nužno će biti određen istražiteljskom nuždom komparativno-analitičkog svrstavanja, kategoriziranja koje će iz suvremene perspektive zasigurno značiti nešto drugo nego što su djela R. Supeka donosila u vremenu svojeg nastanka i objavljivanja.

Smatram kako je dosta njegovih radova, od vrsnih prikaza psiholoških istraživanja, razrade topologije o čovjeku u modernizmu i postmodernizmu, značenja i naravi suvremene umjetnosti u krizi epohe, pa sve do, tada kod nas iznimnog djela-prvijenca o ekološkoj problematici (*Ova jedina zemlja*, 1989), djelovalo prosvjetiteljski i zaista inovativno u posredovanju vrhunskih recentnih misaonih problema. Međutim, ono što je tada bilo bitno i novo možda je iz današnje retrospektivne optike nešto drugačije; prinosi novih teorija i napredak, prvenstveno u empirijskim perspektivama antropološke, psihološke i sociološke problematike – kojom se R. Supek bavio – umnogome evoluiraju. Unatoč tome, ono što zadugo može ostati u fokusu znanstvenih razmatranja nedvojbeno je vrijednost Supekovih analiza i vrhunskih uvida u polimorfnu bio-psiho-socio-uvjetovanost čovjeka u doba moderne.

Spomenutu pluriperspektivnost i interdisciplinarnost ovaj je autor uistinu živio i razvijao, pa i o tome (što se danas kao gotovo samorazumljivo smatra meritornim pristupom kompleksnoj stvarnosti) treba nešto reći. Naime, predmeti znanstvenih istraživanja neobično su se proširili, ali unatoč intenzivnom umnožavanju kao da postoji kriza u originalnim rješenjima i u odgovorima na bitna pitanja. Određeni problemi bolje se sagledavaju interdisciplinarno, s gledišta srodnih znanosti, čemu odgovara način na koji ih u životu najčešće susrećemo. Zatvaranje u granice vlastite specijaliziranosti i znanstvene sigurnosti pod krinkom egzaktnosti samo loše prikriva odsustvo intelektualnog zamaha pred samim problemom. Nasuprot stajalištu da je znanstveni problem dobro formuliran ako je ograničen npr. na uski sektor društvene egzistencije ili ljudske psihe, čemu naknadno može pridoći sekundarni posao sintetiziranja, danas se shvaća kako su znanstveni pojmovi konstrukcije čija objektivnost i preciznost ovisi prvenstveno od horizonta i dubine na kojima se pojedini pojmovi definiraju i operacionaliziraju. A upravo je dubina, pored originalnosti, najprimjereniji kvalifikativ 'oca moderne sociologije', kako je R. Supeka nazvao Jürgen Habermas.

Socio-kulturna složenost

Kultura je mijenjala ljudsku prirodu, kao što su i promjene u ljudskoj prirodi, tjelesnoj građi i veličini mozga djelovale na razvitak kulture. Čini se da ovu interakciju u djelovanju prirode i društva Edgar Morin² tijekom

² Usp. Edgar Morin, *Izgubljena paradigma: ljudska priroda*, Scarabeus-naklada, Zagreb, 2005.

vremenskog raspona od oko 4 milijuna godina prilično uvjerljivo dokazuje, međutim za R. Supeka je prioritetno pitanje kako s tim stoji u modernizmu, koje nije duže od 200 godina? Ljudska povijest naglo se ubrzava, napose na kulturnom području, ali nam fundamentalna antropološka problematika ('anthropologia est doctrina naturae humanae' – filozofska antropologija je traganje za specifičnom razlikom ljudske vrste spram ostalih živih bića) sugerira promatranje promjena u ponašanju čovjeka, u »oslobađanju ljudske prirode«, procesu individuacije, čemu psihologija i istraživanje ljudske kulture dosta pridonose. Kultura otkriva, a razotkrivajući i mijenja ljudsku prirodu, čemu su svjedočili autori koji su u kulturi otkrili duboki rez između modernizma i postmodernizma, govoreći o kraju povijesti ili o smrti umjetnosti. No čovjekova je priroda već oblikovana dugotrajnim utjecajima njegove primitivne kulture, a koji moderni historicizam uopće ne zanimaju.

Da se neke prirodne dispozicije ljudi razvijaju pod određenim povijesnim uvjetima, to je u psihologiji poznato kao proces individuacije. Na planu društvenih odnosa pretpostavlja se interakcija pojedinca i društva, pri čemu se ostvaruje sve veća uloga pojedinca u društvu kao i maturacija pojedinačne svijesti o vlastitoj odgovornosti. S razvojem pojedinca za reverzibilne intelektualne operacije događa se i oslobađanje od egoističke uklopljenosti u konkretne odnose, tj. sve veća sposobnost apstrakcije. Preduvjet je ovog procesa generalizacije (koji se povijesno može vidjeti u antičkom prelasku s mitološkog na racionalno mišljenje) u mogućnosti reverzibilnosti predočavanja društvenih uloga. Kako je na društvenom planu potrebno dozrijevanje, tako je dostizanje ove sposobnosti kod pojedinca moguće tek u određenoj fazi ontogenetičkog razvitka čovjeka.

Čovjek transcendirira sebe i kao jedinku i kao društveno (generičko) biće; uvijek će opstojati borba i napetost unutar čovjeka samog, između fundamentalne individualne usamljenosti i Ja kao člana ljudske vrste. U korijenu pojedinca susreću se njegova osobna samosvijest i upućenost na drugog čovjeka. To znači da je čovjek u samom korijenu biće proturječja, njegova se individualizacija suprotstavlja njegovoj socijalizaciji, njegov suverenitet zajedništvu.

Predrasuda koju Rudi Supek želi prokazati³ jest pojednostavljeno shvaćanje odnosa prirode i kulture, kao da među njima postoji ontološki jaz, što je bilo postulirano u klasičnoj metafizičkoj antropologiji između tijela

³ Usp. Rudi Supek, *Modernizam i postmodernizam*, Antibarbarus, Zagreb, 1996, str. 80 etc.

i duše. Naivno i vulgarno je shvaćanje da kultura kao bitni sadržaj ljudske povijesti nastaje tek prije nekih 6000 godina, otkada znamo za postojanje teokratskih monarhija s razvijenom društvenom podjelom rada i posebnim društvenim institucijama. Naime, prvi elementi ljudske kulture nastaju onda kad čovjek počinje proizvoditi oruđe i oružje, a to znači da se razvitak kulture treba pomaknuti daleko u vrijeme razvoja hominida. Taj razvoj hominida najbolje se ogleda u onom najvažnijem za ljudsku vrstu – porastu većine mozga, tj. specifičnih sposobnosti. U toku milijuna godina mozak prvih hominida – australopiteka od oko 300–500 cm³ porastao je na 1400–1500 cm³ kod homo sapiensa. Čitav taj proces prati izvorna komplementarnost između stjecanja prirodnih sposobnosti i postojanja kulture. U nama je prirodna sposobnost za kulturu i kulturna sposobnost da se razvija ljudska priroda.

Nakon određenog stadija složenost mozga i socio-kulturna složenost uključuju se jedna u drugu; veliki mozak bio bi samo nedostatak za biće koje nema tu prožetost. Lišen kulture homo sapiens postao bi nesposoban da preživi na višoj razini od bilo kojeg primata najniže vrste. Uloga biološke evolucije mnogo je veća nego što se mislilo u društvenom procesu i kulturnoj izgradnji, ali s druge strane uloga kulture također je od presudnog značaja za nastavak biološke evolucije sve do homo sapiensa. Čovjek je otvoren i samo-organizirajući sustav za što nam argumente nudi i sama tjelesna organizacija mozga koja pokazuje prijelaz od nereda ka redu, od neprilagođenosti prilagođenosti.

R. Supek vrlo pozitivno vrednuje empirijska istraživanja A. Gehlena, ali se s njim ne slaže u dvije stvari: a) kada u posljednjim spisima⁴ želi izvući neke konkluzije o porijeklu ljudskog morala, koje su mu se (s pravom) činile konzervativne i autoritarne, te b) premda cijeni Gehlenovo nastojanje oko uvažavanja rezultata genetičke psihologije, zamjera⁵ mu nediskutiranje teza najznačajnijih autora s tog područja, kao što su A. Gessell, H. Wallon, J. Piaget, što bi vjerojatno dalo plodonosnije rezultate. Zbog toga se Gehlen zadovoljava geštaltističkim izomorfizmom umjesto da pokuša genetički objasniti prijelaz od elementarnijih funkcija (senzorno-motoričkih reakcija) na više funkcije predodžbe, mišljenja, pamćenja. Uopće, u genetičkoj psihologiji granice biološkog i psihičkog pomiču se, tako da biološko sve više ulazi u područje klasično shvaćenih psihičkih ili duhovnih funkcija, a gene-

⁴ Napose u knjizi Arnold Gehlen, *Čovjek i institucije*, Globus, Zagreb, 1994.

⁵ Usp. Supekov pogovor knjizi: Arnold Gehlen, *Čovjek*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1990, str. 433–469.

tička psihologija pokazuje rezultate prevladavanja tradicionalnog dualizma duha i tijela. Supekova istraživačka srodnost s Gehlenom u tome je što nije mogao odvojiti biološko od socijalnoga, ne zato što bi imao tendenciju k shvaćanju da se jedno može svesti na drugo, već što su mu znanstveni uvidi pokazali da su ta dva područja već od svog utemeljenja tako usko povezana da je nemoguće sagledati psihički život osim u svjetlu njihovih recipročnih odnosa.

Moderna psihologija u skladu s evolucionističkom teorijom istaknula je dva osnovna načela: a) ponašanje čovjeka treba promatrati kao prilagođavanje vanjskim uvjetima; b) čovjek od rođenja do zrele dobi prolazi kroz određene stadije razvoja, kvalitativno i strukturalno različite. Ovo je sugeriralo da ‘više oblike’ psihičkog života treba pokušati tumačiti pomoću ‘nižih’ kao prethodećih, pa stoga treba napustiti metafizičke spekulacije o naravi prirodnih pojava i sagledati ih iz njihove organske ili fiziološke perspektive. Također, ne treba mrviti ponašanje čovjeka ili ljudsku psihu na pojedine dijelove ili sposobnosti, kao što je to činjeno u staroj psihologiji sa *facultates animae*, već ih treba uzeti u međusobnoj povezanosti i cjelovitosti; potrebno je težiti jedinstvu subjektivnog i objektivnog, psihičkog i fiziološkog, unutarnjeg i izvanjskog. Tek je holistički pristup u psihologiji (tj. isticanje čovjekova ponašanja kao individualne cjeline i ljudske psihe kao svojevrsno organiziranog jedinstva) omogućio plodonosno interdisciplinarno pristupanje perspektivi filozofske antropologije.

U protimbi spram kartezijanskog dualizma, Gehlen smatra da kod čovjeka doduše možemo razlikovati fizičku i psihičku stranu, tj. biološki i kulturno-znanstveni aspekt postojanja, ali da je potrebno oboje sjediniti ako želimo spoznati što je čovjek. Kako nije prihvaćao dualizam, platonovski ili ini, tako je kritički sagledao Schelerovo zapadanje u dualizam više razine, između duše i duha. Odnos duše i duha kod Schelera zaoštren je na način da se duh izričito suprotstavlja životu i životnoj duši. Slijedom ovakvih kritika Gehlen želi vlastitu filozofsku antropologiju zasnovati prevladavajući svaki metafizički zasnovan dualizam, a u središte njegova istraživanja dolazi pojam djelovanja. On stvara kategorijalni aparat koji dopušta da se čovjek sagleda jedinstveno u bitnim očitovanjima, ali da te kategorije imaju interdisciplinarni značaj, tj. trebaju vrijediti i za fizičku i psihičku stranu čovjeka.

Premda je kod Gehlena u djelu *Čovjek* stalna tendencija prevladavanja stare psiho-fizičke raslojenosti u dinamičkom i interakcionističkom odnosu čovjeka i okoline, Supek mu zamjera da u cjelini svoje filozofske antropologije ipak zadržava određeni dualizam prirode i kulture. U antirousseauov-

skom vidokrugu, prema kojemu je priroda a ne civilizacija uzrok kvarenja čovjeka, on ističe važnost onoga što čini neku civilizaciju: institucije. One čovjeku daju stabilnost i sigurnost kao društvenom biću, spašavaju ga od kaosa, jer Gehlen ne vjeruje u ljudsku nutrinu i njenu nepouzdanost. Naglašava tradiciju koja daje čvrstinu hijerarhijskim ljudskim odnosima, a zatim prelazi na područje povijesnog pristupa ljudskoj prirodi i kulturi, što je u cjelini njegove teorije dosta slabije argumentirano nego biološko-antropološka razmatranja.

Čovjek kao alloplastički i autoplastički sustav

Rudi Supek je nastojao probleme čovjeka, njegove psihe i društvenosti sagledavati ne samo iz granica jedne znanosti, pod krinkom metodičke discipliniranosti i specijaliziranosti, nego interdisciplinarno, tj. onako kako se oni u životu u pravilu i susreću. Ne treba a priori preferirati analitičko usitnjavanje u mala područja bića, psihe ili društvene egzistencije nauštrb sagledavanju složenosti bogatih odnosa života i sintetiziranja tih odnosa. Slijedom toga, psihološko i sociološko (socijalno-filozofsko) istraživanje isprepleću se jer je nemoguće odijeliti u čovjeku ono što je individualno od onoga što je društveno. Individualna i kolektivna svijest strogo uzevši samo su apstrakcije uzete iz živog toka doživljavanja. Mi često akcentiramo naše Ja, tj. na taj način konstruiramo smjer prema individualnoj svijesti; ukoliko akcentiramo komunikaciju između Ja i Ti, konstruiramo intermentalni pristup, smjer prema nekom Mi, kolektivnoj svijesti. U početku postojanja naše svijesti postoji (kako je, prema R. Supeku, pokazao H. Wallon u nizu svojih radova) jedan oblik sinkretičke ili nediferencirane svijesti koji se postupno individualizira i kolektivizira, jer svijest o sebi nastaje istovremeno sa sposobnošću da razlikujemo drugog od sebe. Svijest o sebi nastaje tek postupnom diferencijacijom, naročitom psiho-motoričkom djelatnošću kojom se pojedinac suprotstavlja okolini, najprije na jedan nesvjesni, a zatim sve svjesniji način. U tom procesu diferencijacije postoje stupnjevi ili faze tako da u početnim stadijima prevladavaju afektivni mehanizmi, a kasnije svjesni, ali se razvitak ljudske svijesti svakako ne može shvaćati kao da bi jedna prevladana faza iščezla. Ona ostaje latentna i na izvjestan način prisutna, pa su regresije s jedne dostignute razine na nižu uvijek moguće.

Čovjek, a pogotovo njegov najvažniji organ, mozak, ne izmiče zakonima genetike. Ljudi se rađaju s velikim razvojnim potencijalom koji se odrastanjem i dostizanjem zrele dobi stalno sužava i ukružuje. Uspoređen s

drugim životinjskim vrstama, čovjek se rađa nezreo i nedovršen te gotovo trećina njegova života otpada na dozrijevanje u tjelesnom i psihičkom pogledu. Mozak novorođenčeta ima samo četvrtinu težine odrasloga, što pokazuje da je programiran tako da se mora intenzivno razvijati pod utjecajem okoline. To se ne događa kao što pretpostavljaju empiristi mehanicisti, tako da bi se u njega urezivali vanjski utisci kao u vosak, nego intenzivnu receptivnost za utiske prati velika selektivnost u njihovoj unutarnjoj organizaciji i sposobnost brisanja tih utisaka kako bi se oslobodio prostor za primanje novih podražaja.

Gotovo trećina ljudskog života prođe u sazrijevanju, pa je razumljiva intenzivna receptivnost mladih za sve utiske, sposobnost koja uz prilagođavanje novom i uz veliku plastičnost služi samoodržanju. Dugo razdoblje takva plasticiteta može se označiti juvenilizacijom, a njena je uloga i u aktivnoj socijalizaciji. O značaju juvenilizacije za kulturu pojedinca E. Morin kaže:

»Tako je juvenilizacija istodobno opći i višestruki proces, u svakom od svojih aspekata usko povezan s cerebralizacijom, proces koji se tiče genske prirode vrste, društvene prirode kulture i afektivne i intelektualne prirode pojedinca, koji osigurava najbolje uvjete sociokulturne autoreprodukcije i samorazvoja te najbolje uvjete individualnog, afektivnoga, intelektualnog, inventivnog razvoja, sve to od rođenja pa sve do, ponekad, čak do starosti.«⁶

U prvim mjesecima života primjetna je velika plastičnost i fleksibilnost u odabiru vanjskih utisaka i u mozgovnoj organizaciji, a to pokazuje da juvenilizacija služi aktivnoj ulozi samog pojedinca u procesima njegove socijalizacije. Individuacija je proces koji se odigrava već na razini organizacije živčanog sustava, a onda i na svim višim razinama ponašanja. Razvoj teče od nereda ili kaosa prema redu i određenosti, od preobilja ka ekonomičnosti, od nespecijaliziranosti ka specijaliziranosti, od sinkretičnosti do diferenciranosti, tj. individuacija i socijalizacija dva su naizgled proturječna procesa koja sadrže sve te elemente jer život odlikuje evolucija i disolucija, progres i regresija.

Glede tih procesa R. Supek postavlja teoriju o čovjeku kao 'alloplastičkom i autoplastičkom sustavu'.⁷ U čovjeku kao otvorenom biću leži

⁶ Edgar Morin, *Izgubljena paradigma: ljudska priroda*, Scarabeus-naklada, Zagreb, 2005, str. 107.

⁷ Usp. Rudi Supek, *Modernizam i postmodernizam*, Antibarbarus, Zagreb, 1996, str. 92 etc.

proturječnost između njegova dozrijevanja i manjkavosti, osmišljavanja i nedorečenosti. Stara antropologija smatrala je da je za čovjeka tipičan antagonizam između nagonskih i razumskih dispozicija, dok suvremena antropologija tvrdi da se kod čovjeka istovremeno povećavaju nagonске dispozicije i razumske reakcije, pa taj proces ide paralelno (u istoj mjeri smo nagonска i razumska bića). Ono stečeno u čovjeku tako ne bi pretpostavljalo neko siromaštvo (tabula rasa), već urođene mehanizme ili, drugačije rečeno, bogatstvo ljudske prirode. R. Supek ne želi prihvatiti niti prirodoznanstveni redukcionizam, koji ljudsku prirodu svodi na nekoliko nagona, niti lamarkistički empiricizam, koji prenaглашава naviku i odgoj, jer se na taj način zaboravlja autoplastičка funkcija u oblikovanju čovjeka koja daje veliki udio spontanosti i urođenim nagonским dispozicijama. Za razliku od zatvorenih (fizičnih) sustava, čovjek kao otvoreni sustav mora mijenjati svoju okolinu kako bi održao sposobnost za život. Ako njegovi potencijali nisu dostatni za djelotvorno mijenjanje okoline, mora se mijenjati sama struktura sustava, njegovi unutarnji funkcionalni tokovi, zbog dostizanja homeostaze. Pri tome, reagiranje može biti: a) alloplastičko – sustav mijenja okolinu zahvatima u nju, dovodeći tako u sebe energiju ili informacije; b) autoplastičко – ne može li mijenjati okolinu, sustav mijenja vlastitu strukturu i tako se adaptira. To vrijedi kako za asimilaciju organizma i okoline na čisto biološkoj razini, tako i za više psihičke funkcije. Mišljenje se može više okretati vanjskim predmetima i ispitivanju njihovih osobina, a drugi put samome subjektu i istraživanju njegova rada. U odnosu prema vanjskim predmetima ili samome sebi kritičка svijest može izjednačavati subjektivnost s vanjskim predmetima, dakle asimilirati, ili otkrivati da se bitno razlikuje od vanjskih predmeta kojima je prisiljena akomodirati se.

J. Piaget je pokazao⁸ da su asimilacija i akomodacija aktivni procesi kojima se pojedinac osposobljava za dobro zahvaćanje predmeta i uopće shvaćanje vanjskog svijeta. Pri tome je riječ o sazrijevanju u etapama koje se vremenski različito strukturiraju stvarajući nove funkcionalne cjeline. Svaki novi stadij razvitka po tako reći nekom ‘Aufhebung načelu’ sadrži i prošle stadije, koji se poslije mogu aktivirati; strože psihologijski, riječ je o disoluciji ili regresiji psihičkih funkcija uslijed starenja ili patoloških promjena. U području mišljenja i kritičка svijest može se ponašati u smislu alloplastičnosti (asimilatorski; izjednačavati subjektivnost s vanjskim pred-

⁸ Usp. Rudi Supek, *Psihologija i antropologija*, Nolit, Beograd, 1981. Članak o Piagetu.

metima) ili uvidjeti da se bitno razlikuje od vanjskih predmeta kojima se nužno akomodira.

Disolucija i antagonizmi unutar psihe, koji se također očituju na planu socijalizacije, specifično su obrađeni u psihoanalitičkoj teoriji. Uopće, R. Supek smatra⁹ da psihoanaliza reprezentira prilično pesimističku viziju ljudske socijalizacije jer je čovjek po nagonskim dispozicijama asocijalno i 'polimorfno perverzno' biće. Na tragu Frommove kritike Freuda¹⁰ kod njega se također ponavljaju teze da Freudova strukturacija psihe odgovara društveno patrijarhalnoj organizaciji obitelji. U osnovi Freuda nije napustilo povjerenje u postojeće društvene autoritete što je slijedilo iz premisa same njegove teorije u kojoj roditelji u većini situacija gdje ih njihova djeca prokazuju za vrlo nezgodne, intimne prijestupe, zapravo nisu odgovorni, tj. da se radi o dječjim uobraženjima. Dijete je hipersenzibilizirano njemu imanentnim nagonima te dolazi u sukobe koji često završavaju neurotskim oboljenjima. Uopće, to je mikrosvijet koji se analogno ogleda u kulturi, pojavi uvjetovanoj potiskivanjem nagona koja može dovesti do sublimacije ili stvaranja reakcije. Čovjek se, dakle, nalazi pred alternativom: zadovoljiti nagone i pasti u barbarstvo ili djelomično suzbiti nagone, ali se kulturno i duhovno-duševno razvijati. Ono što R. Supek smatra nedostatnim kako u Freudovu tako i u Frommovu pristupu jest da pored dinamike koja se odvija unutar psihe pojedinca kao pojedinca ne uvažavaju mehanizme kojima se pojedinac izjednačuje s gomilom, sve do gubljenja vlastite samosvijesti. Dimenzija agresivnosti u njihovim teorijama nije zadobila tu identifikaciju pojedinca s grupom, premda je bjelodan njen značaj u mnogim oblicima destruktivnosti.

Ljudska psiha predstavlja specifičnu sintezu biološkog, prirodnog determinizma i historijskog, društvenog determinizma. Nije u pravu comteovska tradicija u kojoj se psiha podređuje ili čisto fiziološkoj ili socijalnoj kauzalnosti. U neuro-psihološkom pogledu R. Supek ukazuje na organizacijsku složenost naše psihe: postoje hijerarhijski i genetički uvjetovane funkcije različite automatiziranosti i svjesnosti, jednostavnosti ili složenosti. Struktura tih intrapsihičkih odnosa mijenja se s obzirom na dob čovjeka, individualni i društveni razvitak. Također, tzv. ideološki razvitak mijenja te

⁹ Usp. Rudi Supek, *Modernizam i postmodernizam*, Antibarbarus, Zagreb, 1996, str. 110 etc.

¹⁰ Usp. Frommov članak o Freudu: Erich Fromm, »Filozofska antropologija i psihoanaliza«, u: *Filozofija modernog doba*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1986, str. 220–237.

odnose, poglavito u sferi mišljenja i imaginacije, što se referira na načine izražavanja u pojedinom kulturnom ciklusu. Jer dok se duševnost u neuro-psihološkoj strukturi ne može sagledavati iz bilo kakve vidljive evolutivne perspektive (iste funkcionalne zakonitosti vrijede kako za primitivce tako i za visoko civilizirane Europejce), to je moguće u psiho-socijalnom vidu, pa to R. Supek koristi kao opravdanje za dovođenje u svezu ideoloških i psiholoških promjena.

Čovjek u čitavom životu psihički metamorfozira, progresivno i regresivno. Ta promjena teče podjednako kroz čuvstva i maštu pojedinca, kao i kroz određene ideje koje mu pruža njegova društvena sredina. Proširivanje društvenosti nije pravolinijski, već dinamički proces koji nailazi na zapreke ili suprotne tendencije, što zavisi od konkretne društvene zbilje u kojoj se ličnost oblikuje. Stoga taj proces u sebi sadrži kako individualno-genetičku, tako i povijesno-kulturnu komponentu; socijalna ekspanzija zavisi od društvenog uzrasta, ali i od društvenih odnosa u kojima se događa. R. Supek je eksperimentalno potvrđivao opise genetičke psihologije o proširenju socijalnosti u pubertetskoj dobi, koji se uz neke oscilacije stabiliziraju na pragu zrele dobi. Pokazao je da se društvenost širi od 15. godine i dostiže maksimum s 21. godinom, a zatim postupno stagnira i opada. Dok se inteligencija kao kombinatoričko mišljenje maksimizira već u 16 godini, društvenost kao urođena sposobnost svakog pojedinca razvija se sporije.

Da se socijalna ekspanzija (koja raste proporcionalno proširenju simpatičkog odnosa prema ljudima i svijetu uopće – a maksimum toga dostiže se s 21. godinom) može kvalificirati kao funkcionalna sposobnost, R. Supek dokazuje¹¹ primjerom hipomanijakalne osobe koja je postigla maksimum bodova na ljestvici indeksa socijalne ekspanzije. Hipomanijakalnost ide zajedno s proširenjem socijalnih osjećaja, a melankolična stanja obilježava opadanje takvih osjećaja i zatvaranje u sebe samoga. Kad se radi o funkcionalnim procesima koji počivaju na integraciji ili dezintegraciji, tj. disoluciji psiho-neuroloških istraživanja, najbolji indikator za utvrđivanje takvih procesa jest čuvstvo tjeskobe. Uzrok tjeskobe ne treba tražiti u sadržaju (jer on može biti raznovrstan: od zastrašujućih do najobičnijih sadržaja), nego u samom mehanizmu pojavljivanja hipnagogičkih slika. One su vezane uz čuvstvo prisutnosti koji prati halucinantne doživljaje, a sastoji se u projekciji naše vlastite tjelesne osjetljivosti u vanjski prostor. Pri tome nam se čini

¹¹ Usp. Rudi Supek, *Modernizam i postmodernizam*, Antibarbarus, Zagreb, 1996, str. 187 etc.

kao da se netko drugi nalazi pored nas ili da nam se približava, a možemo i sami sebe vidjeti u prostoru. Radi se o tome da naša tjelesna osjetljivost stoji u suprotnosti s našom vanjskom osjetljivošću, pri čemu kod prevladavanja prve dolazi do iluzije o fiktivnom kretanju naših udova ili cijelog tijela. Tjelesna osjetljivost lako se projicira u vanjske sadržaje, predodžbe našeg tijela ili druge slike, pa ih podvrgava svojim prostornim odnosima. Tako se u pojavi tjeskobe kao disolucije percepcije stanje budnosti sukobljava s pojavama sna. Iz ovoga slijedi da naše Ja ili subjektivni odnos spram svijeta sadrži veliki skup projektivnih tendencija, koje možemo nazvati 'predmetnom intencionalnosti' (Husserl).

Budna svijest može se potiskivati da bi se oslobodio imaginativni automatizam, koji može ići od sanjarenja do »budnog sna« – metode nadrealista. Oni nastoje ispitati nesvjesni sloj u čovjeku, ono čudesno, ludilo i halucinatorna stanja, sve što stoji s onu stranu logičkog područja. No ovo oslobađanje automatizma mašte odigrava se i s izvjesnim rasterećenjem svijesti od naslaga afektivnih i emocionalnih asocijacija, pa tako nastaje dvostruko paradokсно pročišćavanje: od svijesti i od mašte; dozirano pristupanje korijenima mašte povezuje se s većom slobodom samog intelekta (kao kod simbolista). Ovo je specifično i ne bezopasno stanje jer oslobođeni intelekt raspolaže velikom sposobnošću konstrukcije, ali istovremeno ne smije napustiti područje inspiracije koja ga veže uz jedno iskonsko, dječje stanje imaginacije. Napetost je to koja proizlazi iz sukoba duboke subjektivnosti i bolne objektivnosti svijeta, jer jaz koji npr. umjetnik proživljava između plana mašte i plana intelekta jednom mu govori iz nutrine, a drugi put iz njegove vanjštine.

Psihoanaliza, po uzoru na prirodne znanosti, nastoji čovjekove komplekse i stvaralačke porive objasniti polazeći od elementarnijeg i primitivnijeg, dok fenomenologija to isto čini od 'stanja svijesti' i refleksivne svijesti. U afektivnoj ambivalenciji postoji sukob između reflektirajuće, receptivne svijesti i kritičke, refleksivne svijesti, koja odabire i opredmećuje naše doživljaje. Refleksivna svijest postaje aktivnija i slobodnija kada se oslobađa potisnutog romantičkog sentimentalizma. Mašta koja se tako uspostavlja oslobađa inteligenciju od njene opterećenosti afektivnošću, tj. promjena u strukturi mašte mijenja i ulogu inteligencije.

Društveni život osiromašuje čovjeka i ostavlja neupotrebjenim dobar dio njegovih stvaralačkih sposobnosti, pa čovjek uvijek biva bićem ispod razine svojih mogućnosti. U igri harmonično surađuju individualizacija i socijalizacija, ali već u razvijenim oblicima kulture to nije slučaj jer se u soci-

jalizaciji koriste vrlo represivna sredstva područstvljavanja. Stoga pedagoški pesimisti vole reći kako su »sva djeca sa šest godina genijalna, a s petnaest ostaju samo mediokriteti«. Razlog tome već se može pronaći u sadržajnijem tumačenju klasičnog izraza ζῷον πολιτικόν u smislu da je čovjek biće prirodno sklono usuglašavanju sa zahtjevima svoje društvene okoline. Dijete se vrlo teško može oduprijeti snažnom utjecaju socijalizacije, koja ga usmjerava u određenom smjeru i u osnovi smanjuje njegove početne stvaralačke dispozicije. Konformizam je naprosto nužan; praktični društveni život osiromašuje i ostavlja neupotrijebljenim dobar dio ljudskih stvaralačkih sposobnosti, pa stoga čovjek uvijek ostaje biće ispod razine svojih sposobnosti. Premda u igri socijalizacija i individuacija harmonično konvergiraju, već u razvijenijim oblicima kulture zapravo dolazi do njihove lagane disolucije. Socijalizacija je stvorila vrlo represivna sredstva područstvljavanja čovjeka, kao što i individuacija ima veoma rafinirana sredstva obrane.

Unatoč tome, igra može postati orijentir harmoničnog razvitka, pa se R. Supek pita¹² je li i kako moguće postići identitet spontanom suradnjom socijalizacije i individuacije na način kako se to očituje u igri? Odgovor se pokazuje u činjenici da je svatko sposoban za određeni stupanj umjetnosti (bar u receptivnom smislu), tj. da umjetnost može postati način normalnog ljudskog egzistiranja.¹³ Suvremeni je čovjek u velikoj mjeri izgubio »plastičnu snagu života« (Nietzsche) u društvenom konformizmu, no s okretanjem moderne svijesti iracionalnome i afektivnom u ljudskoj mašti ta se snaga vraća; pomak je to od alloplastičke regulacije vlastitosti k autoplastičnosti. Time se otvaraju široki horizonti ljudske prirode s nepreglednim mnoštvom mogućnosti izražavanja.

Potreban je napor čovjekove samosvijesti u smjeru nove individuacije da bi doživio nešto novo i moćno u samoj moderni. Čovjek kao ζῷον πολιτικόν može sa svojim alter-egom voditi nutarnji dijalog, te ga projicirati i kao 'biće vrste', kao 'rodno biće', nešto što njega i svakog drugog čovjeka nadilazi i spram čega nema reciprociteta. U osnovi, opredjeljenje za alloplastičku refleksiju, društveno-povijesnu prilagodbu, vrlo često može voditi porobljavanju ljudske ličnosti, a odabir autoplastičke prilagodbe jačanju spomenutih »plastičnih snaga života«, a time i novoj individuaciji.

¹² Usp. Rudi Supek, *Modernizam i postmodernizam*, Antibarbarus, Zagreb, 1996, str. 224.

¹³ Premda izričito to ne navodi, smatram da je primjetan utjecaj sintagme Danka Grlića 'umjetničko življenje' na Rudiju Supeka.

U svezi s tim R. Supek prikazuje¹⁴ kontroverzu između Lukacsa i Adorna o modernističkoj umjetnosti kao dekadentnoj i realističkoj umjetnosti kao progresivnoj, gdje se zapravo pokazalo da nije bila riječ o društveno-ideološkom sporu, već o suprotnostima koje su imanentne ljudskoj naravi. Čovjek, premda je samosvjesno biće, ne može izbjeći projekciju u alter-ego, tj. sebeotkrivanje (i) kao društvenog bića. Ta dvostruka uvjetovanost stoji u temelju suprotnosti procesa socijalizacije i individualizacije (proturječnost čovjeka kao individue za sebe i čovjeka kao društvenog bića). Ljudska samosvojnost uvijek u sebi sadrži jednu nutarnju dijalektiku ili proturječnost koja se razrješava uz određene nutarnje sukobe u vlastitom egu. No premda se ta razrješavanja (rasterećenja) vrlo često događaju, navedena se proturječnost nikada ne može izbaciti iz ljudske prirode.

Svojevrsni kraj moderne u postmoderni kao dolaženja do granica ljudske subjektivnosti, one iracionalne, značio je i oslobađanje od njihove podvrgnutosti povijesnim ili društvenim utjecajima. Vrijeme je oslobođeno za maštu koja u sebi upija prošlost i budućnost zbog intenzivne sadašnjosti. To moderno sebestvaranje u umjetnosti zapravo je zahvat u ljudsku prirodu i promjena načina postojanja te prirode. S gledišta filozofske antropologije u psihologijskoj perspektivi to je viši oblik autoplastičke regulacije čovjekova života, odnosno novi oblik njegove individuacije. Socijalizacija i individuacija imaju dvostruko izvorište; ni jedna strana ove ljudske mogućnosti ne smije se prenatragovati jer zaborav jednoga ili drugoga vodi u samo-porobljavanje, a njihovo osvještavanje vodi do oslobađanja.

Moderno doba u prvom redu odlikuju proturječnosti, jer biti moderan znači proturječiti i biti proturječan; npr. živjeti sa svojim vremenom, ali i protiv svojeg vremena, uvažavati razum i logiku, no i mrziti suvislost, uvažavati tehniku i umijeća, ali i obožavati prirodne neposrednosti primitivaca, djece i luđaka, prezirati sentimentalnost kao i težiti jakim uzbuđenjima i strastima. Ovo nizanje pokazuje psihologijsku crtu modernog čovjeka koje ga karakterizira osjećajna i idejna uznemirenost, kao i težnja da se oslobodi svojih konstitutivnih proturječnosti, pomiri sa životom, ljudima, poviješću. Moderna je kondenzirano trajanje, ono iznenadno, najnovije, uvijek svježije, što se po R. Supeku na najznačajniji način pokazuje u umjetnosti.

Doba moderne umjetniku¹⁵ daje kako osjećaj vezanosti tako i oslobađajuće impulse; stalna i kontinuirana racionalizacija modernog organizira-

¹⁴ Usp. Rudi Supek, *Modernizam i postmodernizam*, Antibarbarus, Zagreb, 1996, str. 226 etc.

¹⁵ Usp. Rudi Supek, *Modernizam i postmodernizam*, Antibarbarus, Zagreb, 1996, str. 135 etc.

nja života izazvala je iracionalne posljedice, kao što su ratovi, nacionalizmi i novi rasizmi, pa se pokazuje da se ‘moć kao znanje’ okrenula protiv čovjeka kako u njegovoj društvenoj prirodi, tako i u prirodi kao okružju čovjeka. Prvi impuls modernizma bio je isticanje principa individualizacije, traženje vlastitog savršenstva. Nakon toga uslijedilo je razbijanje tog istog individualizma u ime njegove dublje utemeljenosti, tj. iz prirode same. U oba slučaja radi se o odbacivanju društvene zavisnosti, normativnosti i autoritarnosti društvenih odnosa, povijesne uvjetovanosti individualnog života. Psihoanalitički, Ja se obračunava s društvenim autoritetom (Nad-Ja), a zatim se sama priroda (Ono), nagonско-еmоtivna razina obračunava sa strukturom samoga Ja, sa subjektom. S tim je na djelu negacija racionalne prirode društva, pravne kao i moralne, ali i negacija vlastite racionalnosti subjekta. »Bog je mrtav«, ali je mrtva i svaka racionalna odgovornost za ono što se zbiva s čovjekom u društvu i izvan društva.

Moderna umjetnost nastaje u znaku sveopće krize: krize ideologije, građanskog društva, humanizma, čovjeka, civilizacije te krize same umjetnosti. U umjetnosti je kriza najbolje uočljiva s gubljenjem čvrste koncepcije stila i nekih estetskih kategorija, npr. kategorija lijepog i uzvišenog. R. Supek preporuča¹⁶ prevladavanje usko ideologijskog pristupa pod firmom marksističkog (odnosno bolje reći vulgarnomaterijalističkog) vidokruga koji bi se u dijagnosticiranju zadovoljio traženjem socijalnog ekvivalenta navedenog. Naime, pored analize na socijalnom planu treba provesti analizu na psihološkom i estetskom planu: umjetnost nije samo uvjetovana načinima proizvodnje već i ona utječe na proizvodnju budući da raspolaže vlastitim područjem kretanja. Uopće, radi se o krizi jedne civilizacije koja guši potpuni slobodni razvitak ljudskih sposobnosti, koje bi napose u umjetnosti mogao izraziti ‘totalitet životnih manifestacija’ u određenoj epohi i društvu. Suprotno ograničenju marksističke perspektive R. Supek smatra da se ovaj totalitet ne može ograničiti samo na klasne odnose i iz njih proisteklu višestruku alijenaciju čovjeka, već umjetnost izražava i otpor prema alijenaciji i oslobođanje od nje. Umjetnost svakako ne treba promatrati tek iz ideološkog motrišta, jer aspekti osjećajne i ideo-afektivne naravi zapravo izražavaju njenu srčiku. Nakon razočaranja u postojeći poredak i težnje za idealnim ljudskim ustrojstvom ono zbiljski ljudsko ostaje sačuvano preko jednog ‘naročitog raspoloženja i njegovog umjetničkog izraza’.

¹⁶ Usp. Rudi Supek, *Umjetnost i psihologija*, Matica hrvatska, Zagreb, 1958, str. 29 etc.

Psiho-socijalno analiziranje egzistencijalističkog određenja čovjeka

Bez pretenzije da u ovom radu pratimo evolutivnost njegova mišljenja, od klasične marksističke shematike i uvriježene distance spram kapitalističkog »građanskog društva« do značajnog terminologijskog odmaka od ideologijskog predrzumijevanja, treba istaknuti njegov mislilački razvoj, sazrijevanje koje je vjerojatno omogućeno su-mišljenjem o problematici za koju su meritorni bili takvi filozofi (i psiholozi) kao što su Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Freud. Nabrojani mislioci u fokusu su njegova djela *Egzistencijalizam i dekadencija* (1950), zbirke tekstova o egzistencijalizmu i umjetnosti kroz koje je shvaćanje naravi i otuđenja čovjeka umnogome determinirano reduktivnom socijalističkom optikom. No zbog toga ti eseji danas nisu nikako nezanimljivi: svježina originalnog interpretativnog zahvata svjedoči o začecima kasnijih produbljenijih uvida o fundamentalnim pitanjima čovjeka.

Djelo *Egzistencijalizam i dekadencija* strukturirano je u dva poglavlja: »Osvrt na egzistencijalizam« i »Dekadencija osjećanja u građanskoj umjetnosti«. Sve u toj knjizi poziva na promišljanje i čuvstvovanje tadašnjeg (još vrlo živog) europskog egzistencijalističkog raspoloženja – doživljaja ništavnosti, tjeskobe, izgubljenosti; no to promišljanje ujedno sugerira filozofsko-dijalektičko (hegelovsko-marksističko) prevladavanje istog. Shvaćanje čovjeka kroz antropološku vrsnu specifikaciju, ali i individualno dijagnosticanje u krizi modernog doba, ovdje je prvenstveno određeno jednim društvenim psiho-socijalnim gledištem: sve ide ka regulativnoj uputi za prevladavanje mondenog *dekadentnog* pristupa sebi i svijetu. Metodski, mnoštvo analiza i uputa na različite mislioce »egzistencijalizma«¹⁷ (primarna mu je supsumirajuća socijalna dijagnostika) prethodi njegovim vlastitim prosudbama.

Rani autorov prometejski impetus za sveobuhvatni socijalistički vido-krug doveo ga je u poziciju da se egzistencijalizmu na Zapadu suprotstavi ideološkim kvalifikacijama¹⁸ kako, suprotno od marksističkog optimizma i inicijative za promjenom svjetskog poretka, egzistencijalizam ruši svaku

¹⁷ U ovoj knjizi R. Supek nema distingviranja između škola i pristupa npr. Heideggera i Sartrea, filozofije egzistencije i egzistencijalizma, jer mu je primarna supsumirajuća socijalna dijagnostika.

¹⁸ Usp. Rudi Supek, *Egzistencijalizam i dekadencija*, Matica hrvatska, Zagreb, 1950, str. 24 etc.

ideju progresa i brani strogi indeterminizam kako u individualnom tako i u povijesnom zbivanju jer smatra da ljudsko djelovanje nije uvjetovano ničim objektivnim i zakonitim. Radikalno propovijedanje individualizma također ugrožava same temelje koncepcije čovjeka kao društvenog bića (Čovjek je samo ono što sam od sebe načini – Sartre), kao i moralni relativizam koji je u rasapu suvremenih vrijednosti zastupan s tezom da nema objektivnih vrednota, pa jedino mjerilo za ljudsko djelovanje ostaje samo suglasnost većine, utemeljena na nietzscheovskoj volji za moći, iracionalno i puko konvencionalno mjerilo. Za egzistencijalističku poziciju bit je cjelokupne stvarnosti ništavilo, a individualni fatalistički ugođaj prožet je nesavladivom tjeskobom. Ipak, od ovog subjektivističkog pathosa za R. Supeka je važnija konstatacija da je egzistencijalizam u povijesti filozofije započeo kao antihegelijanizam (Kierkegaard), zbog Hegelove kategorije »objektivnog duha« koja pojedinca podvrgava općem kretanju ideje, a nastavio kao antimarksizam (Heidegger, Sartre), zbog Marxove kategorije »društvene klase« koja pojedinca vidi samo u perspektivi zakona klasne borbe i promjene proizvodnih odnosa. Dakle, egzistencijalizam je od početka do kraja ideološka reakcija, i označava prelazak idealističke filozofije u fideizam (važna su iracionalna mjerila moći, tjeskobe, ništavila, slučaja itd. što ga kvalificira kao svojevrsan surogat religije).

Nietzscheov egzistencijalizam označava vrhunac razvitka te filozofije i uopće osjećanja čovjeka u postimpresionističkoj kulturi. Kod Nietzschea je na djelu preobrazba kontemplacije u aktivnu igru, smirenog mislioca u Dioniza jer je prava kvaliteta svega prepoznata u osjećajnoj, nagonskoj, biološkoj prirodi. Njegova kritika racionalizma usmjerena je na mistifikatorsku snagu razuma, njegovih mjerila i načela, a »dionizijski princip« (koji predlaže kao supstituciju) pomoću onog nesvjesnog i nagonске ekstaze slama granice racionalne individualnosti i povezuje je u jednom višem, aktivno-čulnom obliku u više jedinstvo. Za R. Supeka Nietzscheovo suprotstavljanje dionizijskog apolonijskom (sa svim izvedenim psihologijskim nabačajima) u osnovi je izražavanje tadašnjeg općeg raspoloženja na način da je ono racionalizirajuće, čega se želi osloboditi, društvena ideologija, moral, obveze, društvene odgovornosti. Novi životni zanos koji je zatresao životna osjećanja ljudi pri kraju 19. stoljeća bio je »filozofija života«, impresionizam, simbolizam, naturalizam u umjetnosti, avanturizam u javnom životu. Osnovna crta ponašanja bila je raspojasana čulnost, senzualnost, imoralizam. No sve to ne pokazuje tek krizu morala vladajuće klase, nego istovremeno i krizu ideološke svijesti te pojačanu težnju za prevladavanjem usamljene i napu-

štene individualnosti u sebičnom otuđenom društvu. A prema Supekovom sociološkom gledištu do introverzije društvenog osjećanja čovjeka dolazi jer klasno društvo ne dopušta individuumu da neposredno, prirodno izživi svoju društvenu prirodu. Stvarni društveni odnos žrtvuje se u ime jedne iluzije, budući da čovjek ima sposobnost vezivanja svojih čuvstvenih težnji i energija kako prema stvarnom, tako i prema fiktivnom području. Pri tome, fikcije zasigurno nisu potpuna proizvoljnost, nego rezultanta neophodne ideološke ravnoteže određene društvene organizacije.

Nadalje, Supekovo rano otkrivanje Heideggera i uglavnom valjano tumačenje općih mjesta njegove filozofije također su važan doprinos prezentaciji ovoga istaknutog suvremenog filozofa. Doduše, opet je tu neminovno esejistički uvod o »dekadentnosti buržoazije« kojoj egzistencijalistička filozofija zapravo izražava najintimnije raspoloženje, ali pored takvih pamphletskih crtica postoji sloj vrlo inspirativnog pristupa tematici Heideggerove filozofije. Uopćeno, za njega je ta filozofija u osnovi izražaj religijske problematike prevedene na ateistički jezik; briga i tjeskoba, ništavnost i smrt, sve su to kategorije kojima R. Supek prilazi vrlo oprezno, prvo kroz uvid u opća mjesta navedenih tema, a zatim kritički sagledava njihovo društveno i povijesno mjesto iz svoje pozicije.

Egzistencijalistička teza je da čovjek ne dobiva slobodu bez visoke cijene; sloboda nije epistemološki lako odredljiva kategorija, njeno »biti« u najunutrašnjijem smislu jest život sam, a iracionalno-neodređene veze koje je paradoksalno određuju u nama rađaju strah, brigu i tjeskobu. Osnovno egzistencijalističko raspoloženje jest osjećaj otuđenosti, nelagode, stranoći u ovome svijetu. Društveni život mu nadalje biva tek posljedicom tog temeljnog straha, a tjeskoba koja ga prožima pokazuje ništavilo i negaciju stvarnosti. Dok smo zaokupljeni brigom, koja je niži stupanj tjeskobe, skrbimo o raznim ovosvjetskim stvarima i zaokupljeni smo njima. U tjeskobi se oslobađamo od brige jer nam se kroz nju zapravo pokazuje da je stvarnost ništavilo.

Kako dominantni termin čitave egzistencijalističke filozofije, tjeskobu, objašnjavaju psiholozi S. Freud i P. Janet, te slaže li se R. Supek s njihovim dijagnosticiranjem? Kao prvo, psihoanaliza tumači tjeskobu (die Angst) kao potencijalnu energiju potisnutih nagona i težnja koje počinju provaljivati u svijest kao izraz pokolebane ravnoteže između pojedinih psihičkih instanci zbog opasnosti provale nagona u oblast zabranjenoga. Freud tumači tjeskobu kao »reakciju na odcjepljenje« koje se izvršilo između Ja i Nad-ja pomoću jednog nagonskog poriva. Kada u svijest prodiru potisnute nagonске

energije zbog slabljenja nadzora osobne svijesti ravnoteža između Ja i Nadj narušava se. Ti momenti odgovaraju onome što egzistencijalisti nazivaju osjećajem ništavnosti, nepostojanosti i sl. Za P. Janeta tjeskoba je pak »reakcija na poraz«; zaustavljanje u radu, nedovršenje i muka ponovnog otpočinjanja i preispitavanja određenog posla rezultiraju tjeskobom. U njoj se kao ambivalentnoj pojavi mogu pronaći osjećaji neuspjeha suprotstavljeni osjećajima žurnosti, da se krajnjim naporom završi određena aktivnost.

Za R. Supeka¹⁹ oba ova psihologa otkrivaju jedan vid onoga što se skriva u osjećaju tjeskobe. Važne su njihove analize koje upozoravaju na: a) značaj neuspjeha u izvršenju neke djelatnosti ili potiskivanju zabranjenih nagonskih težnji, b) osjećaje opasnosti, kazne i krivnje kojima se pojedinac izdvaja iz društvene sredine ili izvjesnog nagonskog i osjećajnog odnosa s bližnjima, c) neurotičko nastojanje da se tjeskoba otkloni užurbanošću, nekim besmislenim pomoćnim akcijama, simboličnim ritualnim postupcima itd. Sve ovo psihologiziranje Freuda ili Janeta može koristiti za opću misaonu orijentaciju, ali to Supeku nije dostatno jer ne daje stvarne razloge tjeskobe kao jednog stanja određenog povijesnog razdoblja. Tako, i ovdje kod njega imamo redukcionističko marksističko sociologiziranje: tjeskoba je posljedica rascjepa ideološke nadgradnje građanskog društva, te pojedinac koji je prozire kao obmanu ne uspijeva je prevladati, nego razvija osjećaje prevarenosti, napuštenosti, očaja. Pojedinac više nije sposoban ni misaono ni osjećajno ili nagonski pronaći put nekoj aktivnijoj, živoj, neposrednoj vezi s ljudima. On poriče kako racionalne tako i osjećajne odnose, smrt i ništavilo preuzimaju klasično mjesto Boga, a introvertirani oblik zajednice, odnosno generičkog ljudskog bića pojavljuje se kao čista negacija.

Zbog svega toga, egzistencijalizam iz Supekove pozicije, primarno prepoznat kroz društvenu optiku, optužen je za najveći mogući grijeh – kolektivnu svijest svodi na ništavilo, propovijeda besmisao života i napretka, udaljuje od društvenih zadataka. Ovome pogoduju različiti uvjeti, kako svakovrsne ponešto spomenute subjektivne situacije egzistencijalista i s tim u svezi postojanje tjeskobe, tako i određeni objektivni uzroci socijalne i ideološke prirode. Oni pak mogu biti svedeni na nekoliko stvari: organska kriza kapitalizma i građanske ideologije uopće; prevaga racionalističke jednodimenzionalne prakse u tom društvu, dok filozofija dobiva zadaću propovijedanja iracionalizma kako bi se balansirala i opravdala nehumana tehnicizacija; ravnodušnost i gnušanje prema društvenoj stvarnosti unatoč uvida o nužnosti društvenog angažmana.

¹⁹ Isto, str. 85. etc.

ODABRANA LITERATURA:

- Böhme, H.: *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt am Main, 1983.
- Fromm, E.: »Filozofska antropologija i psihoanaliza«, u: *Filozofija modernog doba*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1986.
- Gadamer, H. G.-Vogler, P.: *Neue Anthropologie*, G. Thieme, Stuttgart, 1972–1975.
- Gehlen, A.: *Čovjek i institucije*, Globus, Zagreb, 1994.
- Grić, D.: *Estetika IV, S onu stranu estetike*, Naprijed, Zagreb, 1979.
- Habermas, J.: *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb, 1988.
- Morin, E.: *Izgubljena paradigma: ljudska priroda*, Scarabeus-naklada, Zagreb, 2005.
- Supek, R.: *Modernizam i postmodernizam*, Antibarbarus, Zagreb, 1996.
- Supek, R.: *Egzistencijalizam i dekadencija*, Matica hrvatska, Zagreb, 1950.
- Supek, R.: *Psihologija i antropologija*, Nolit, Beograd, 1981.
- Supek, R.: *Umjetnost i psihologija*, Matica hrvatska, Zagreb, 1958.
- Supek, R.: *Mašta*, Liber, Zagreb, 1979.
- Supek, R.: *Živjeti nakon historije*, Mašić, Beograd, 1986.
- Supek, R.: *Psihologija građanske lirike*, Matica hrvatska, Zagreb, 1952.

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY IN RUDI SUPEK'S
PSYCHOLOGICAL PERSPECTIVE

Summary

The interdisciplinary research in the nature and the meaningfulness of the human being in Rudi Supek's work is characterized by the attempt at synthesizing the result of the sciences and the humanities, starting from some philosophical ontological-anthropological prerequisites. Man is essentially a controversial being of tension resulting from the struggle between the objectivity and the painful subjectivity of the world. The constant individuation and socialization are two seemingly controversial processes, regarding which Rudi Supek construed the theses about man both as an alloplastic and autoplasic system: We are formed by both the outside and the inside, we are beings of equally reason and instinct, an open system that must change its environment in order to keep its capability to live. The age of Modernity and its possibilities are a specific chance enabling us to comprehend the interaction between nature and culture concerning the liberation and inhibition of the human nature.

Key Words: Rudi Supek, philosophical anthropology, psychology, psyche, Modernity, culture, autoplasic system, alloplastic system