

PRIRUČNIK KRITIKE

Priručnik kritike

PRIREDILI

Marjan Ivković • Željko Radinković

INSTITUT ZA FILOZOFIJU I DRUŠTVENU TEORIJU

2023

Priručnik kritike

Biblioteka

DISPUT

ZA IZDAVAČA

dr Gazela Pudar Draško

PRIREDILI

Marjan Ivković • Željko Radinković

RECENZENTI

Sanja Milutinović Bojanić (SVEUČILIŠTE U RIJECI)

Una Popović (UNIVERZITET U NOVOM SADU)

Damir Smiljanić (UNIVERZITET U NOVOM SADU)

© Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2023.

Sadržaj

- 9 Marjan Ivković i Željko Radinković
Uvod
- 15 Željko Radinković i Ivan Nišavić
Dijalog i kritika
- 39 Predrag Krstić
Prosvetiteljska kritika
- 71 Igor Cvejić, Olga Nikolić i Željko Radinković
Transcendentalna kritika
- 99 Predrag Krstić
Kritički racionalizam
- 127 Đorđe Hristov, Mark Losoncz i Ivica Mladenović
Istorijsko-materijalistička kritika
- 157 Igor Cvejić, Đorđe Hristov,
Predrag Krstić i Andrea Perunović
Škola sumnje
- 191 Filip Balunović, Marjan Ivković i Natascha Schmelz
Kritička teorija društva
- 231 Aleksandra Knežević, Katarina Lončarević
i Adriana Zaharijević
Feministička kritika znanja

- 263 **Dorđe Hristov, Adriana Zaharijević i Zona Zarić**
Gospodari i robovi: kritika zasnovana na klasi,
rasi i rodu
- 295 **Aleksandar Ostojić, Milan Urošević i Andrea Perunović**
Kritika u strukturalizmu i poststrukturalizmu
- 331 **Damir Zejnulahović i Đorđe Hristov**
Postkolonijalna kritika
- 355 **Milica Resanović i Srđan Prodanović**
Poreklo i priroda kritičkog u kritičkom realizmu
- 385 **Srđan Prodanović i Aleksandra Knežević**
Kritički aspekti pragmatizma
- 421 **Marjan Ivković i Ana Lipij**
Jezičko-pragmatička kritika
- 465 **Ivica Mladenović, Dušanka Milosavljević i Zona Zarić**
Kritička sociologija
- 495 **Marija Mandić i Ana Kuzmanović Jovanović**
Kritičke studije diskursa
- 537 **Stefan Janković**
Šta se zbiva posle? O postkritici
i akritičkim perspektivama
- 581 **Indeks imena i pojmova**

Škola sumnje

Igor Cvejić*
Đorđe Hristov†
Predrag Krstić‡
Andrea Perunović§

„Škola sumnje” je sintagma Pola Rikera (*Paul Ricoeur*), kojom on označava jednu vrstu ili strategiju tumačenja koja primenjuje sumnju i „svodi iluzije i laži svesti”. Njenim „majstorima” i „učiteljima” on imenuje trojicu mislaca, „naizgled, nepojivih jednog s drugim”: Marksa (*Karl Marx*), Ničea (*Friedrich Nietzsche*) i Frojda (*Sigmund Freud*). Naime, u njihovim uvek različitim primenama sumnje nema neke jedinstvene metode demistifikacije, ali se njihovo zajedništvo ogleda, prema Rikeru, u radikalnom suprotstavljanju „fenomenologiji svetog i celoj hermeneutici, shvaćenoj kao približavanje smisla i kao sećanje bića” (Riker 2010: 42–43, 45). Prema ovoj interpretaciji, veliki interpretatori dele, doduše u različitim registrima, istu „nameru” ili „odluku” — da se „najpre

* Igor Cvejić: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu..

† Đorđe Hristov: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

‡ Predrag Krstić: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

§ Andrea Perunović: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

razmotri svest u celini kao 'lažna' svest", da se i u srce kartezijske tvrđave svesti, koja ostaje nesumnjiva dok sumnja u sve stvari koje joj se pokazuju, unese sumnja: „Posle sumnje u stvar prešli smo na sumnju u svest” (Riker 2010: 43).

Ovi učitelji sumnje nesumnjivo su „razoritelji”, ali nisu učitelji skepticizma, naglašava Riker: njihova razorna kritika nije više (samo) „raščiščavanje obzorja za nepatvorenniji govor, za novu vladavinu Istine”, već „izmišljanje veština *tumačenja*”. Razumevanje sada postaje hermeneutika, egzegetika smisla, traženje smisla koje ne odvaja svest od smisla, već „*odgoneta njegove izraze*” (Riker 2010: 43). Ničeova genealogija morala, Marksova teorija ideologije, Frojdova teorija ideala i iluzija, kao tri procedure demistifikacije, stvaraju jednu „posrednu nauku o značenju, nesvodljivu na neposrednu svest o značenju”, pokušavajući, na različite načine, da „usklađe svoje 'svesne' metode odgonetanja sa 'nesvesnim' *radom* šifrovanja, koji su pripisali volji za moć, društvenom biću, nesvesnoj psihičnosti” (Riker 2010: 44). „Potajna srodnost” ovih mislilaca, prema Rikeru, leži možda ponajviše u tome što ne odustaju od te metode odgonetanja, od onog kritičkog dešifrovanja u kojem svet ne bi da „opadne” za račun ovog ili onog nesvesnog, nego da se „proširi”. Izvesno osveščivanje i demistifikacija lažne svesti uvek je na sceni, a princip realnosti kod Frojda, pojmljena nužnost kod Marksa, večno vraćanje istog kod Ničea, podjednako su pozitivne hermeneutičke šifre „gole realnosti”, „tega” nužnosti, iz čijeg zatočeništva oslobađaju zahtev „svodljivog i razornog tumačenja” (Riker 2010: 45).

I Fuko (*Michel Foucault*) se u svojoj analizi uloge i uloga Marksa, Ničea i Frojda usredsređuje na hermeneutiku, odnosno na one „interpretacijske tehnike” koje su, blagodareći njima, utemeljene u devetnaestom veku i koje su i za našu savremenost odredbeno „promijenile prirodu znaka i izmijenile način na koji znak općenito može biti interpretiran” (Fuko 1988: 391). Sa Marksom, Ničeom i Frojdom interpretacija postaje istinski „beskrajn zadatak”. Fuko veruje da je ta

nedovršenost i neodlučenost interpretacije, interpretacije „na rubu sebe same”, kod trijade naših mislilaca, „na prilično analogan način” data u vidu „odbijanja početka”, bilo da je reč o uskraćivanju „robinzonijade” kod Marksa, distinkciji početka i iskona kod Ničea ili nedovršenoj prirodi regresivnog i analitičkog postupka kod Frojda (Fuko 1988: 392–393). U manjoj ili većoj meri, kod njih je uvek na delu strukturno „otvoren i razjapljen karakter interpretacije”, ono hermeneutičko iskustvo da primicanje „apsolutnoj tački interpretacije” prokazuje i „tačku raskida”, da se sa prodiranjem sve dalje u interpretaciju u isti mah približava „opasnom području u kojem ne samo da će sama interpretacija ustuknuti nego će i iščeznuti kao interpretacija povlačeći za sobom iščeznuće samog interpretatora” (Fuko 1988: 393–394). To nedovršenje interpretacije Fuko smatra prvim temeljnim načelom ili „postulatom” moderne hermeneutike.

Drugo načelo utvrđuje razlog zbog kojeg interpretacija nikada ne može da se dovrši — nepostojanje ničega što bi trebalo da se interpretira: „Ne postoji ništa apsolutno prvo za interpretaciju jer, u biti, sve je već interpretacija, nijedan znak sam nije stvar koja se nadaje interpretaciji nego je interpretacija ostalih znakova. Ne opstoji, ako hoćete, neki *interpretandum* koji ne bi već bio *interpretans* i uvijek se u interpretaciji utemeljuje odnos koji je isto toliko nasilan koliko i razjašnjavalački. Uistinu, interpretacija ne razjašnjava samo materiju koju interpretira i koja joj se pasivno nadaje, ona se samo može nasilno dočepati već dane interpretacije koju treba udarcem čekića oboriti, preokrenuti, razlupati” (Fuko 1988: 394). Tako Marks ne tumači istoriju proizvodnih odnosa, nego onu interpretaciju tog odnosa koja ga predstavlja prirodnim; tako Frojd ne tumači znakove nego „fantazme” koji su već po sebi interpretacija: „njegova je interpretacija interpretacija interpretacije, u onim [simptomatskim] izrazima [njegovih bolesnika] u kojima je ta interpretacija dana”; tako Niče, u otklonu od „prvotnog označenog, prihvata interpretacije koje su se već prihvatile međusobno” (Fuko 1988:

394–395). To prevashodstvo intepretacije u odnosu na znakove, sugeriše Fuko, presudno je za modernu hermeneutiku. Znak više nije „jednostavno i dobrohotno biće”, koje je tek jednim prozirnim velom odvojeno od označenog. Naprotiv, sa Frojdom, Marksom i Nićeom znak postaje „zlokoban”, čak zlonameran, utoliko što je upravo već jedna „interpretacija koja se kao takva ne nadaje”: „Znakovi su interpretacije koje se nastoje opravdati a ne obrnuto” (Fuko 1988: 395). Oni se sada prepoznaju u funkciji prikrivanja interpretacije, a ne jednostavnog označavanja, pa se za ispunjavanje otvara i jedan „beskrajni, razjapljeni prostor, prostor bez stvarnog sadržaja i pomiridbe”, koji je dosad prekrivala i prikrivala gustoća znaka (Fuko 1988: 396).

Naizad, još jednim obeležjem hermeneutike, za koje je zaslužan trojac Marks–Niće–Frojd, Fuko smatra s prethodnom povezanu obavezu interpretacije „da interpretira samu sebe u beskraj, da se uvek iznova preuzima”. Interpretacija će stoga postati „uvijek 'nečija' inerpertacija”, a interpretiraće se ne sadržaj označenog nego „*tko* je postavio interpretaciju”. I interpretacija će se s istog razloga obavezivati da svoje vreme prepozna kao kružno, da uvek prolazi „prethodnim stazama”. Glavna opasnost po nju, samo naizgled paradoksalno, preti upravo od znakova: „Smrt interpretacije je u vjerovanju da postoje znakovi koji su primarni, iskonski, zbiljski poput koherentnih, pripadnih i sustavnih znakova. Život je interpretacije, naprotiv, u vjerovanju da postoje samo interpretacije” (Fuko 1988: 396).

Ova francuska obrada Marksa, Frojda i Nićea, imala je i svoj nemački kontrapunkt. Pletući složenu mrežu između njih, Habermas (*Habermas*) veruje da je na primeru psihoanalize, kao jedne „kritičke nauke”, prikazao glavnu tezu svoje studije, u kojoj se oni pojavljuju kao protagonisti i agonisti: konstitutivnu povezanost saznanja i interesa i mogućnost materijalističke preadaptacije one njihove veze koju je idealizam postavio kao autarhično samoobjašnjavanje uma autorefleksijom. Preciznije, pokazao je da su „interesi koji vode

saznanje, i koji određuju uslove objektivnosti važenja iskaza i *sami* umni, tako da se smisao saznanja, a time i merilo njegove autonomije, uopšte ne može razjasniti bez vraćanja na povezanost s interesom” (Habermas 1975: 341). Inspirisan Frojdom ili, bolje, svojom reinterpretacijom Frojda, Habermas bi da „kognitivnu radnju i kritičku snagu uma” shvati polazeći od „samokonstituisanja ljudskog roda u kontingentnim prirodnim uslovima”, ne bi li jedinstvo uma i interesa video tako da je „*um taj koji je svojstven interesu*” (Habermas 1975: 338), i to upravo kao „interes za meru emancipacije, koja je istorijski, u datim uslovima kao i u uslovima koji se mogu izmanipulisati, objektivno moguća” (Habermas 1975: 340).

Habermas isprva interpretira Frojda u marksističkom ključu da bi, s druge strane, detektovao da, ograničen na kategorijalni okvir instrumentalnog delanja, Marks ne može da opravda „znanje o refleksiji”. Frojdova metapsihologija tu takoreći dopunjava Marksa i omogućuje proziranje one povezanosti koja je Marksu izmakla. Smelo tumačeći Frojdovo razumevanje institucija kao moći koja spoljašnje nasilje menja za „stalnu unutrašnju prinudu na izobličenu komunikaciju”, a kulturne tradicije kao kolektivno nesvesno, Habermas pronalazi potencijal da se stare legitimacije vlasti učine neverodostojnim i da ih se „samorefleksijom može osloboditi”. Drugim rečima, Marks još nije bio Habermas: nije razobličio „*vlast i ideologiju*” kao „*izobličenu komunikaciju*” (Habermas 1976: 332). Drugačija je Frojdova perspektiva, iz koje se proizvođenje institucija sagledava s obzirom na veze izobličene komunikacije, pa vlast i ideologija dobijaju „*supstancijal-niju* mesnu vrednost nego kod Marksa” (Habermas 1975: 333). Međutim, u jednom drugom smislu, u smislu objektivističke konstrukcije istorije koja vlast i ideologiju smešta preduboko i preoprezna je u pogledu zasnovane nade racionalnog preoblikovanja nagona, prema Habermasovom mišljenju, Frojd pada ispod stupnja refleksije koji je Marks već dosegao i, predkritičkim biološkim videnjem istorije, onemogućava psihoanalizi da se razvije kao društvena teorija. „Nagoni kao

primum movens istorije, kulture kao rezultat njihove borbe — takav koncept bi zaboravio da smo pojam pokretne sile jedino privativno *dobili* tek iz deformacije jezika i patologije ponašanja” (Habermas 1975: 336). Potrebe su već „jezički interpretirane i simbolički pričvršćene na virtualne radnje”, insistira Habermas. Kritička rekonstrukcija istorije roda mora da se seća „baze svog iskustva”, nagona, samoodržanja, ali kada rod svoj život počne da reprodukuje samo u kulturnim uslovima, on se mora shvatiti kao subjekt, koji doduše samog sebe kao subjekta tek stvara. Hegelom inficiran Marks u tom pogledu ostaje na snazi: do struktura rada, jezika i vladavine dospeva se putem „*samorefleksije saznanja*, koja se začinje teorijski-naučno, zatim se transcendentarno obrće i najzad saznaje svoju objektivnu povezanost” (Habermas 1975: 337; uporediti prilog *Transcendentalna kritika* u ovom zborniku).

I Niče vidi povezanost saznanja i interesa i upušta se u *samorefleksiju nauka*, ali sa ciljem da na paradokasalan način „zađe iza obojega: i kritike i nauke”, nalazi Habermas (1975: 343). On nauku razumeva kao „delatnost kojom 'prirodu' pretvaramo u pojmove radi vladanja prirodom” i održanja egzistencije (Habermas 1975: 348). To svodenje nauke na interes ne zadovoljava Habermasa, naročito s obzirom na posledicu koju je Niče izveo: ono je u njegovoj „teoriji saznanja” u službi poricanja mogućnosti saznanja uopšte (Habermas 1975: 349–340). Ničeov „perspektivizam afekata” Habermas tumači kao prinudno pribežište zbog deficita ugrađenog u njegovo „naturalističko” shvatanje povezanosti saznanja i interesa, u onaj pozitivistički element koji mu nije dopustio da kritiku objektivističkog samorazumevanja nauke usvoji kao „kritiku saznanja” (Habermas 1975: 350). Podležući zaslepljenosti doba pozitivizma prema „iskustvu refleksije” — tako glasi konačna Habermasova dijagnoza — Niče zastupa nemogućnost *samorefleksije*, ali niukoliko ne zbog pozitivističke opčinjenosti „objektivističkim prividom nauke”. On poriče kritičku snagu refleksije „jedino *sredstvima same refleksije*” i to ga, priznaje Habermas, „odlikuje od svih

drugih": „Njegova kritika zapadne filozofije, njegova kritika nauke, njegova kritika vladajućeg morala jesu jedinstveno svedočanstvo saznanja koje teži da se digne na putu samorefleksije, i jedino samorefleksije” (Habermas 1975: 351).

Niče je, prema ovoj rekonstrukciji, bio „virtuoz *refleksije koja samu sebe poriče*”, pa je i povezanost saznanja i interesa istovremeno razvio i „pogrešno empiristički protumačio” (Habermas 1975: 352). Habermas, štaviše, kasnije, pred naletom poststrukturalizma i postmodernizma (uporediti prilog *Poststrukturalistička kritika* u ovom zborniku) pridaje presudan status toj Ničeovoj „performativnoj protivrečnosti samoporicanja refleksije”, jednoj „samoodnosećoj kritici uma koja je postala totalnom”, kao tački preloma demaskirajuće kritike moderne na koju se oslanja čitava savremena destrukcija metafizike (Habermas 1988: 123, 95–96). Na potpuno drugačiji način, međutim, iz trojedinih beočuga savremenosti Ničea isključuje Žil Delez (*Gilles Deleuze*). On nalazi da se Niče opire svakoj „rekodifikaciji” i nezamislivo je da se institucionalizuje u „ničeanizam”, poput Marksa kroz doktrinu marksizma u javnom prostoru države ili Frojda u vidu „psihoanalitičke teorije privatne romanse porodice”. Niče izmiče kodifikaciji izražavajući ono što ne može biti kodifikovano. On brka sve kodo ve i svojim stilom pisanja i mišljenja ne samo da se stalno izmešta, nego nagoni i tumačenja na neprestane dekodifikacije — na „nomadizam”: nomadi „dekodifikuju umesto da dopuste sebi da postanu prekodifikovani” (Deleuze 1977: 148; uporedi Delez 1999).

Ako izuzmemo Jaspersovu (Jaspers 1967: 240) periodizaciju savremenosti, u kojoj se umesto Frojda javlja Kjerkegor (Kierkegaard), trijumvirat naših likova ostaje bez obzira na favorizvanje nekog od njih. Možda je to upečatljivije od drugih iskazao Altiser (*Louis Althusser*) kada je u devetnaesti vek smestio rođenje „dvoje ili troje dece koju niko nije očekivao — Marks, Niče i Frojd”: „Oni su bili 'prirodna', ili nelegitima deca, u smislu da priroda vredi običaje, zakon, moral i posvećene veštine življenja. Priroda je prekršaj pravila,

nevenčana majka, i stoga odsustvo zakonskog oca. Dete bez oca treba silno da p(l)ati! Marks, Niče i Frojd morali su da plate (ponekad stravičnu) cenu opstanka, cenu sasvim lepo izraženu u izopštenosti, uvredama, bedi, gladi, smrti ili ludilu... Govorim samo o njima, jer su oni rođenje nauka ili kritičkog načina mišljenja” (Altiser 2006: 10–11).

Oni su bespoštedni kritičari dotad nepropitanih pretpostavki racionalnosti, delegitimizatori uzgordenog subjekta mišljenja, bilo da ga opominju na njegovu zavisnost od društva, od plutajućih sila nesvesnog ili od jezika — instanci koje su, štaviše, konstitutivne za ono što umišlja da je. Oni razaraju iluzije, ali ne nalaze pribežište u epistemičkoj i moralnoj komociji skepticizma; naprotiv. Herojski tragizam mišljenja u njihovim delima neguje samu sumnju; u otklonu od tradicionalne hermeneutike, oni zastupaju i u delo stavljaju „hermeneutiku sumnje”. Tumačeći sada i tumačenja i razgrćući velove koji prekrivaju krivim apstrakcijama derealizovanu „stvarnost”, oni predstavljaju one retke, uzorne i/a neponovljive, likove kritičkog držanja čije se misli mogu sagledati tek u izvršenju.

Marks i istorijsko-materijalistička sumnja

Karl Marks inauguriše „školu sumnje” time što sprovodi transformaciju sumnje kao kritičke metode. Naime, kada govorimo o sumnji, treba uzeti u obzir da se ona već ranije pojavljuje kao metoda i kritika. Kako to uče na studijama, koreni moderne filozofije uopšte leže u sumnji. Jedna od najpoznatijih rečenica filozofije jeste Dekartova formula: *cogito, ergo sum*, ili „mislim, dakle jesam”, čija je alternativna formulacija, *dubito, ergo sum*, ili „sumnjam, dakle jesam”. (Descartes 1995: 415). Sumnja je put kojim se težište filozofije postepeno pomerilo sa pretpostavke objektivnih, metafizičkih principa, na subjekt i problem znanja (Russel 1961: 564). Ali dok će moderna filozofija uslove subjektivnosti tražiti u metafizičkim ili transcendentnim temeljima, materijalistička sumnja Karla Marksa

staviće u pitanje društvenu poziciju i smisao samog subjekta. Polazište Marksove sumnje nisu metafizičke, transcendentalne ili idealne pretpostavke subjektivnosti, već materijalni, biološki i istorijski uslovi njene reprodukcije. Ovim potezom Marks, kao i Dekart, Kant ili Hegel pre njega, usmerava sumnju protiv empirijske datosti—ali sa jednom bitnom izmenom. Empirijska datost se ne odnosi prvenstveno na svet objekata kao predmeta epistemoloških pitanja, već služi kao početna tačka preispitivanja ekonomske reprodukcije i političkih odnosa. Drugim rečima, primarni objekat Marksove sumnje jeste ekonomski i politički svet čoveka. Ova sumnja ne teži istini kao kriterijumu znanja i društvene kohezije, njena funkcija je da preispita ove kriterijume i problematizuje sprege kohezivnosti, sa krajnjim ciljem njihovih transformacija.

Hegel piše u svojoj *Filozofiji prava* da je zadatak filozofije „izmirenje [*Versöhnung*]” sa stvarnošću, jer njen smisao ne leži u tome da nam pokaže kakav bi politički svet mogao da bude, već da pojmi kakav on jeste (Hegel 1989: 27). Isto se može reći za umetnost i religiju, koje zajedno sa filozofijom za Hegela sačinjavaju sferu „apsolutnog duha” (Hegel 1989a: 366). Ova forma duha podrazumeva percepcije, osećanja i misli koje proizlaze iz materijalnog sveta individualnog i političkog života, ali koje ga isto tako prevazilaze i povratno legitimišu. Apsolutni duh nam pruža smisao i, kako se to iz citata može videti, nudi pomirenje sa činjenicom da društveni i politički život ne omogućavaju imanentnost čovekove biti sa čovekom samim. Upravo se iz ovog razloga suočavamo sa nužnošću prevazilaženja deficitarne društvene stvarnosti. Filozofska kritika u svom odnosu sa društvenim i političkim životom poseduje svoje granice u onome što *jeste* (Hegel 1989: 26), njen zadatak nije da predstavi politički svet kakav treba da bude, već da nam ukaže na to da je on već racionalno konstituisan u obliku u kojem ga nalazimo (*ibid.*).

Jedna od najpoznatijih Marksovih rečenica tiče se upravo ovakvog shvatanja kritičkog zadatka filozofije. U 11. Tezi o Fojerbahu (*Ludwig Feuerbach*), Marks navodi kako su do

njegovog vremena filozofi samo interpretirali svet, dok je zadatak filozofije da se svet promeni (Marx, Engels 1978: 7). Drugim rečima, ne ono što *jeste*, već ono što može *i treba da bude*, predstavlja primarni zadatak kritike. Marks će u *Kritici Hegelove Filozofije prava* jasno izložiti da ovakva kritika pretpostavlja ne samo filozofsku i naučnu sumnju, već sumnju u samu filozofiju i nauku kao forme društvene reprodukcije znanja. Svrha kritike je da „odbaci iluzije” o našem političkom stanju, što nije ništa drugo do „*odbacivanje stanja koje zahteva iluzije*” (Marx 1976: 379). Ono što je Hegel svrstao u sferu apsolutnog duha kao formu racionalizacije i legitimacije postojećeg stanja stvari, Marks će deklarirati za *iluziju* i superstrukturalne sfere života čiji temelj zapravo leži u materijalnim, biološkim i istorijskim uslovima samoproizvodnje ljudske vrste. Kao i Dekart, Marks se koristi pojmom iluzije (*die Illusion*) kao i pojmom apstrakcije (*die Abstraktion*), kako bi ukazao na ono što materijalistička sumnja mora da razotkrije. Tako on pravi razliku između *istine koja nadilazi ovaj svet* i *istine samog sveta* (ibid.). Kritika je time kritika stvarnih društvenih odnosa, ali i kritika istorijske, filozofske ili ekonomske nauke. Njen zadatak nije samo da „dode” do istine, već isto tako i da ukine „istinu” koja svoj temelj nema u naučnom razmatranju materijalnih i društvenih odnosa ljudskog života. Ovakva kritika, kako to Marks piše svom prijatelju Arnoldu Rugeu (*Arnold Ruge*), mora biti „nemilosrdna [*rücksichtslos*]” kritika „svega postojećeg” (Marx, Ruge 1967: 37). Iz ove vizure, Marksova sumnja svakako ima dosta zajedničkog sa Dekartovom sumnjom. Nijedna ne preza od toga da bilo koji fenomen proglaše za „iluziju” (Descartes 2008: 17–18). Ali za razliku od Dekartovih, Marksova sumnja i kritika nemaju za cilj da uspostave ontološke garante znanja, one ne poseduju čisto epistemološke pretenzije, pošto nisu isključivo metodološkog karaktera. Njihova primarna svrha je da izmene sam svet. Opasnost takve kritike ne leži samo u teorijskim i filozofskim greškama, jer se ona isto tako „ne sme plašiti rezultata do kojih će doći”, niti se sme „plašiti

konflikata sa moćima koje vladaju” (Marx, Ruge 1967: 37). Drugim rečima, Marksova sumnja i kritika imaju eksplicitni zadatak da služe kao oružje unutar društvene političke borbe.

Primarni neprijatelj u teorijskom aspektu ovog konflikta je lažna svest. Iluzije i apstrakcije konstituišu ono što Marks i Engels nazivaju lažnom svešću, koja se definiše kao „gajenje lažnih verovanja koja održavaju sopstvenu opresiju” (Cunningham 1987: 255) ili kako Teri Iglton piše, ona pretpostavlja „investiranje u sopstvenu nesreću” (Iglton 1991: xiii). Pitanje o takvoj svesti ujedno zahteva i odgovor na pitanje: *zašto ljudi prihvataju sopstveno tlačenje?*

U Marksovim i Engelsovim ranim radovima problem lažne svesti situira se u okvirima kritike pragmatizma autoriteta. Lažna svest sadrži misli i verovanja koje autoritet nameće sebi i drugima kao neophodan uslov sopstvenog održavanja. „Ideje vladajuće klase u svakoj epohi su vladajuće ideje; to jest klasa koja je vladajuća *materijalna* sila u društvu ujedno je i *duhovna* vladajuća moć” (ibid.: 46). Meta Marksove kritike nije ljudska svest kao takva, već posebne forme u kojima se ova svest ispoljava u različitim društvenim slojevima. Prvenstveni predmet kritike je lažna svest intelektualaca kao jednog dela vladajuće klase koji legitimišu društvenu poziciju te klase. Time se upotreba pojma lažne svesti vezuje za proces „proizvodnje svesti” (ibid.: 37) intelektualnog dela vladajuće klase. Za primer ove kritike možemo uzeti Marksov i Engelsov napad na tadašnju istorijsku nauku u Nemačkoj. Kako oni pišu, „u svakodnevnom životu jedan prodavac može da napravi razliku između slike koju neko o sebi daje i ko ta osoba zaista jeste, dok naša istorijska nauka još uvek nije sposobna za ovaj banalni uvid” (Marx, Engels 1978: 49). Ovim Marks i Engels tvrde da istorijska nauka tadašnjeg doba uzima ideje, misli i teorije prošlih vremena zdravo za gotovo i da im „veruje na reč” (ibid.). Istorijska nauka zato funkcioniše kao ideologija koja podrazumeva nekritički odnos ka duhu kako prošlih, tako i sadašnjeg doba, pri čemu se ono hegelovsko što jeste, to jest istorijska i

sadašnja činjeničnost autoriteta, uzima za kriterijum nauke. S druge strane, Marks i Engels takođe navode da ove iluzije nisu nužno homogenog i univerzalnog tipa. Na primer, oni ističu cinizam podređene klase, navodeći kako su članovi ove klase, za razliku od intelektualnog sloja, „bolno svesni razlike između bića i mišljenja, između svesti i života. Oni znaju da vlasništvo, kapital, novac, najamni rad i slično, nisu idealni produkti njihovog mozga, već veoma praktični i objektivni proizvod njihovog samo-otudjenja” (Marx, Engels 1972: 55).⁴² Ali iako lažna svest ne prodire u istoj meri u različite slojeve društva, ona ipak označava celokupno istorijsko nasleđe ljudske misli. Ona predstavlja korpus društvenih verovanja, znanja i mišljenja, čija je svrha legitimacija autoriteta kroz istoriju čovečanstva.

Ali odakle potiče lažna svest? Iako se Marks koristi pojmovima *iluzije*, *laži* i *apstrakcije* kako bi konkretizovao ovaj pojam, njen izvor nije stvar puke prevare. Lažna svest poseduje materijalne uslove proizvodnje koji leže u društvenoj podeli rada. Drugim rečima, ideološka dobra proizilaze iz podele rada, od njegove originalne podele na materijalni i duhovni rad (Marx, Engels: 1978: 49), preko savremene podele rada, do podele unutar same vladajuće klase:

42 Prema Marksu i Engelsu, iako ideje vladajuće dominiraju nad celim društvom, postoje različite forme ideologije, kao i stepen njihovih efektivnosti na različite klase društva. Treba se samo setiti Marksove čuvene rečenice da je religija „*opijum masa*” (Marx 1976: 379). Religija, kao i u slučaju istorije, morala ili filozofije, predstavlja tip „ideologije” (Marx, Engels 1978: 26). Ali za razliku od ovih formi, koje prvenstveno konstituišu lažnu svest intelektualaca i njihove klase, religija se, kako to Iglton napominje, sastoji od „hijerarhije diskursa” (Eagleton 1991: 50). Iako ona može da bude naučno organizovana (kao npr. u slučaju teoloških studija), religija organizuje i „svakodnevni život” (ibid.), pa je pogodna kao ideološka forma lažne svesti koja pogađa potlačene mase. Iako je radnička klasa mnogo više u poziciji da sagleda društvo kakvo jeste, bez intelektualnih deformacija, ona ipak i upravo zbog izloženosti istini eksploatacije, traži sedativ u religiji, koja onda time figurira kao oruđe vladajuće klase.

Podela rada, koja je kako smo do sada videli glavni pokretač istorije, manifestuje se unutar vladajuće klase i kao podela između duhovnog i materijalnog rada, tako da jedan deo ove klase sačinjavaju mislioci (njeni aktivni, misleći ideolozi, koji osiguravaju svoja sredstva za život formiranjem iluzija te klase o sebi), dok je odnos drugog dela ove klase ka ovim idejama i iluzijama više pasivan i receptivan, pošto oni zapravo predstavljaju aktivni deo ove klase i imaju manje vremena da stvaraju iluzije i ideje o sebi. (Marx, Engels: 1978: 47)

Zadatak intelektualnog sloja vladajuće klase sastoji se u proizvodnji ideja, misli i teorija, čija je funkcija održavanje postojećih odnosa društvene moći. Marks se ovde nadovezuje na princip proizvodne prirode čoveka kao prirodnog i društvenog bića, i još tačnije praktično-poetički primat ljudske aktivnosti koji je postulirao nemački idealizam. Ali on obrće redosled proizvodnog procesa. Njegova čuvena rečenica o Hegelovoj dijalektici, da ona „stoji na glavi” i da ju je „neophodno staviti na noge” (Marx, Engels 1987: 709), oslikava i njegovo razumevanje uslova proizvodnje lažne svesti. Kritika ove svesti podrazumeva time i sumnju prema misli koja sebe uzima kao samoreferentnu instancu. Naime, nije misao ta koja generiše sebe i svet, već obrnuto, materijalni i društveni uslovi utemeljeni na podeli rada determinišu teorijsku proizvodnju. Ako se vratimo primeru proizvodnje unutar istorijske nauke, možemo videti na koji način Marks i Engels objašnjavaju proces dešavanja „obrta” i generisanja iluzija:

Kada se vladajuće ideje odvoje od vladajućih individua, i još bitnije, od odnosa koji proizilaze iz određenog stepena forme proizvodnje, čime se onda dođe do zaključka da je istorija uvek pod uticajem ideja, veoma je lako apstrahirati od ovih raznih ideja i doći do „Ideje”, misli, itd. kao glavnog pokretača istorije, i time uzimati sve ove raznolike ideje

i pojmove kao „forme samo-određenja” istorijskog razvoja Pojma. (Marx, Engels: 1978: 49)

Misli, ideje i teorije određenog doba nisu primarni proizvod duhovnog procesa proizvodnje, već obrnuto, oni su proizvod uslovljen društvenom podelom rada. Ovo za Marksa pogađa kako savremenu proizvodnju iluzija, tako i sve istorijske forme u kojima je postojalo klasno društvo. Za primer možemo uzeti Aristotelovu filozofsku ideju boga — *noeseos noiesis* (νοήσεως νόησις) — mišljenje koje sebe misli, kako bi se pokazalo da su filozofi već od antike uslove mišljenja tražili u njemu samom, zbog čega su ga proglašavali za božanski i samoreferentni princip (Aristotle 1989: 1074b). Mišljenje, s obzirom da sebe sagledava u sopstvenoj imanenciji, lako pronalazi svoj izvor u sebi, dok sa druge strane, svoje materijalne uslove proglašava rezultatom sopstvene aktivnosti. Dakle, laž koja čini svest lažnom sastoji se u činjenici da svest prikriva uslove i proces sopstvenog generisanja, ili još tačnije, pripisuje sebi deo rada koji joj ne pripada. Ako uzmemo za primer Kantovu kritiku i sumnju prema metafizici, možemo uvideti isti problem. Kant opovrgava ideju božanske pretpostavke mišljenja, ali to ga ne sprečava da i dalje traži uslove istog u sferi transcendentalne strukture uma. I iako je Hegel proširio ovu ideju da obuhvati istorijske i društvene uslove razvoja samosvesti, on, prema Marksu, to čini na način da se ovi uslovi shvataju kao manifestacije same Ideje. Drugim rečima, na jedan ili drugi način, očuvava se samoreferentna pretpostavka mišljenja. Dakle, mišljenje, kako to Marks i Engels navode, apstrahuje sebe od materijalne istorije svog nastanka i povratno sebi pripisuje rezultate rada koji zapravo ne proizilazi iz njega. Ovakvo shvatanje generisanja misli i verovanja oslikava i samu strukturu kapitala, nešto na šta će ukazati Žil Delez (*Gilles Deleuze*) i Feliks Gatari (*Felix Guattari*). Prema njihovom tumačenju, jedna od temeljnih kritika procesa kapitalističke proizvodnje za Marksa leži u činjenici da kapital „prisvaja” rad i falsifikuje istoriju sopstvenog nastanka. On se ne

pojavljuje kao „proizvod rada, već kao njegova prirodna ili božanska pretpostavka” (Deleuze, Guattari 2000: 10). Drugim rečima, kapital se pojavljuje kao pokretač i izvor sve vrednosti, dok je zapravo sam rezultat rada koji generiše tu vrednost. Isto važi i za forme ideologije, pri čemu se religija, nauka i mišljenje uopšte, uzimaju „zdravo za gotovo”, kao izvor vere ili znanja, dok se društveni i istorijski kontekst same proizvodnje vere i znanja prikriva. Zato kritika ima zadatak da „vрати na noge” proces koji je kroz istoriju izvrnuto predstavljen.

Ovaj zadatak ipak nije isključivo teorijskog tipa. Svakako, teorijska sumnja je nužni preduslov ukidanja lažne svesti, ali pozitivna formulacija nove svesti nije svrha za sebe, već ima jasno definisan cilj unutar konstelacije borbe sa moćima na snazi. Pošto je „lažna svest” ujedno i indeks permanentnog klasnog konflikta koji istorijski konstituise ljudsko društvo, njeno ukidanje jeste i preduslov besklasnog društva. Kada se ovo stanovište uzme u obzir, postaje razumljivo da nije „izmirenje”, već „sukob” centralni motiv kritike. Hegelov diktum, da je zadatak filozofije da „zahvati svoje vreme u pojmovima” (Hegel 1989: 27), za Marksa takođe podrazumeva razotkrivanje iluzija tog vremena.

Kasnija marksistička teorija u mnogo čemu će zakomplikovati pitanje lažne svesti i ideologije. Nemačke i francuske struje recepcije, u savezu sa Frojdom i psihoanalizom, pitanje ideologije postaviće u kontekstu problema same strukture ljudske svesti i nesvesnog uopšte. Ovim će se i sam pojam „lažne svesti” problematizovati kroz mnogo kompleksniji pojam ideologije, jer će se postaviti normativno pitanje kriterijuma „istinske svesti”. I sam Marks će ići u ovom smeru u svojoj analizi fetišizma robe, koji referiše na jednu strukturalnu formu generisanja percepcija koje su interne posebnoj društvenoj formi. Sa druge strane, u savezu sa Ničeom problematizovaće se i pitanje pragmatizma autoriteta, čime će se zakomplikovati pitanje društvene moći, koja je za Marksa usko povezana sa dominacijom vladajuće klase. Ali ono što će u svim ovim razvojjima ostati isto, jeste imperativ da

sumnja ne može da izostavi društvene i materijalne uslove sopstvene kritike. Čak i filozofska sumnja mora da preispita uslove društvenih odnosa moći pod kojima operiše.

Frojd i psihoanalitička sumnja

Nije pogrešno reći ni dan-danas da ideja psihoanalize pokreće kontroverze, budi zazor i izaziva otpor u ideološki dominantnim diskursima — bilo da su oni naučni, politički, ili naprosto, zdravorazumski. Razlog tome je, tvrdićemo u narednim pasusima, *radikalna sumnja* koju psihoanalitička teorija formuliše, a klinička praksa sproviđi. Temeljni zadatak psihoanalize leži u destabilizaciji izvesnosti i delegitimizaciji verovanja koja počivaju na strukturama smisla u kojima transparentnost svesti predstavlja početni aksiom; njen utemeljujući akt je uvođenje nesvesnog kao okosnice oko koje se organizuju, kako ljudska subjektivnost, tako i društveni odnosi. Podimo dakle od pretpostavke da u opusu Sigmunda Frojda postoje dve glavne mete ka kojima on metodski upire sumnju, a to su *subjekat* i *društvo*. U nastavku ćemo razmatrati osnovne premise na kojima počiva psihoanalitička sumnja usmerena ka ljudskom subjektu to jest ljudskoj psihi, kako bismo zaključno predstavili njenu temeljnu povezanost sa sumnjom koja se formuliše u Frojdovoj kritici društvenih odnosa.

Nadaleko poznata Frojdova krilatica, prema kojoj „*ego nije gospodar u sopstvenoj kući*” (Freud 1955a: 143), ključna je za shvatanje analitičke sumnje i kritike koju ova formuliše po pitanju ljudske psihe. Psihoanaliza tako suštinski dovodi u pitanje mogućnost postojanja svesti koja bi bila u stanju da samu sebe kontroliše, u postojanje subjekta koji bi bio 'sam svoj gazda'. Naime, citat koji navodimo potiče iz teksta naslovljenog „Jedna poteškoća na putu psihoanalize”, a u njemu Frojd dolazi do ove tvrdnje postepeno, genealoški, preispitujući neka od najčvršćih uverenja čovečanstva (i sumnji koje su ih potom temeljno poljuljale). Prvo uverenje koje on navodi je uverenje da je zemlja centar univerzuma — njega ruši sumnja

koja počinje već sa pitagorejcima, a dostiže vrhunac s Kopernikom. Drugo verovanje je da čovek zauzima dominantnu poziciju u odnosu na ostala živa bića, pre svega životinje, a njemu će Darwin zadati kobni udarac sumnje. Povodom ova dva verovanja, Frojd tvrdi da se na prvom temeljio *kosmološki*, a na drugom *biološki* aspekt ljudskog narcizma. Treće verovanje — koje će upravo Frojd i psihoanaliza dovesti u pitanje — *psihološki* je karaktera, a ono nalaže da je čovek superioran nad sopstvenim umom. Dovođenje ovog verovanja u pitanje i razbijanje iluzije koju ono stvara, od sva tri udarca sumnje najbolniji je za ljudsko samoljublje — a upravo u tom činu odsljkava se osnovni zadatak psihoanalize.

Dakle, psihoanaliza putem sumnje informiše ego o krucijalnom značaju nesvesnog (koje je Frojd shvatao kao rezervoar direktno nesaznatljivih, latentnih ideja i psihičkih stremljenja [tendencija], odnosno, nagona [*Trieb*]). Prema Frojdovoj bazičnoj definiciji, nesvesno je sačinjeno od *potisnutih* mentalnih sadržaja, koji se zahvaljujući *cenzuri* i *otporu*, ali i zbog njihove nepodobnosti sa uzusima društveno određene moralne svesti, nalaze tu gde jesu. Međutim, kako se nešto što je nesaznatljivo manifestuje? Pretpostavka nesvesnog je, kako sâm Frojd predlaže, analogna Kantovom upozorenju da je „naša percepcija subjektivno uslovljena i da ona ne treba biti smatrana identičnom sa uočenim fenomenom” (Freud 1957: 171). Stoga, „psihoanaliza nas navodi da ne postavimo svesnu percepciju na mesto nesvesnog mentalnog procesa. [...] Mentalno, kao i fizičko, nije u realnosti neophodno onakvo kakvim nam se čini da jeste” (ibid.). Snovi, lapsusi, nevoljni činovi, vicevi, neki su od amblematskih primera fenomena u kojima nesvesno 'probija na površinu', kroz koje se realnost mentalnih procesa ukazuje percepciji (pod velom supstitutivnih formacija), otvarajući mogućnost za analitičku interpretaciju. Ukratko, pretpostavka postojanja nesvesnih psihičkih sadržaja i dalja istraživanja koja se tiču njihovih različitih modusa bivstvovanja, temelj su sumnje koju formuliše Frojdova psihoanalitička teorija — sumnje koja radikalno poriče autonomiju svesti i/ili ega.

Međutim, ovo svakako ne znači da je nesvesno dovoljan koncept da bi se objasnio psihički život ljudskih bića (što bi psihoanalitičku sumnju oivičilo apsurdno izvesnim ishodištem), a kompleksna arhitektura Frojdove metapsihologije to i potvrđuje. Frojd zbog toga predlaže svoje dve čuvene topografije ljudske psihe. Prva deli subjekat na sisteme: *nesvesno, predsvesno i svesno*; a druga, na *id, ego i superego*. U prvoj topografiji svest predstavlja konačnu instancu do koje nesvesne ideje i tendencije stižu u uvek izmenjenom stanju, u obliku simptoma. Do tada, one tavoro potisnute u nesvesnom — a neretko tu i ostaju, ako ne prođu instancu cenzure koja se nalazi na pragu nesvesnog i predsvesnog. Ovaj proces „prelaska” predstavlja za Frojda početnu tačku za *sumnju* koja će oblikovati njegovu metodologiju interpretacije dinamike psihičkih fenomena, koje animiraju pomenuti topografski model, njegove pojedinačne sisteme i njihovu međusobnu komunikaciju. Čini se da Frojd, makar u tekstu o nesvesnom iz 1915. godine, konstantno preispituje pozicije koje sâm postavlja (vođen analitičkim iskustvom), pa tako njegova kritika dobija na snazi upravo zbog svoje fundamentalne neodlučivosti karakteristične za sumnju: da li se nesvesna ideja pri prelasku iz sistema nesvesnog u sistem (pred) svesnog duplicira na novom lokalitetu u umu, dok njen „original” nastavlja da postoji naporedo, ili se pak radi o transformaciji stanja jednog te istog mentalnog materijala koji se zadržava na istom mestu? Da li mogu postojati nesvesne emocije, osećaji i afekti, uprkos tome što je njihova glavna karakteristika upravo da budu perceptibilni? Kakva je uloga *potiskivanja* i kako je moguće da su u njemu istovremeno na snazi i kateksis i anti-kateksis? Kakve su karakteristike pojedinačnih sistema psihe (pre svega nesvesnog i predsvesnog, ali i svesti), a kakav njihov odnos to jest komunikacija? Ovo su samo neka od pitanja koja će Frojd postaviti (i ostaviti u velikom delu radikalno otvorenim) u kontekstu svoje prve topografije, koja je za cilj imala da mapira teren i pruži sveobuhvatnu argumentaciju za ono što on naziva *dubinskom*

dimenzijom uma. No, čini se zapravo da druga Frojdova topografija predstavlja autentično mesto na kojem psihoanalitička sumnja ostvaruje svoj pun potencijal.

Ego i id (1961) je verovatno Frojdvov poslednji kapitalni tehnički spis. Razvijajući neke od ideja koje je postavio u knjizi *S onu stranu principa zadovoljstva* (1955b), u ovom delu Frojd predstavlja svoju drugu topografiju ljuske psihe, ukazujući na probleme i nedostatke koje je uvideo u terminološkoj trijadi *nesvesno–predsvesno–svesno*. U ovoj novoj anatomiji ljudske psihe, subjekat se deli na *id*, *ego* i *superego*. Zašto se Frojd odlučuje na ovakvu vrstu terminološke promene? Naravno, za to postoji više razloga od kojih ćemo neke ovde izneti, ali od najveće važnosti je s početka imati na umu da usvajanje nove topografije za Frojda označava determinišući potez u pravcu radikalizacije psihoanalitičke sumnje. U tom smislu, nije veliko iznenađenje da je upravo pojam svesti onaj koji Frojd smatra najproblematičnijim. Naime, sa novom topografijom, termin *svest* gubi sistemsku karakteristiku i biva „degradiran” na nivo kvaliteta, odnosno, atributa *svesno*. S tim u vidu, i dalje su na snazi svesne ideje, afekti i drugi mentalni procesi, ali svest kao takva gubi značaj u građenju strukturalne slike uma. Ili, ako malo nijansiramo ovaj uvid, svest koja je u drugoj topografiji zamenjena egom, gubi značajan deo svoje teritorije, jer, kako Frojd već uočava u delu *S onu stranu principa zadovoljstva*: „Izvesno je da je najveći deo ega sam po sebi nesvestan, a tek mali njegov deo pokriven je odrednicom 'predsvesno'” (Frojd 1955b: 19). Međutim, to ne znači da ego ne ostaje mesto „koherentne organizacije mentalnih procesa” (Frojd 1961: 17), ili da ego nije mesto za koje se svesni mentalni procesi vezuju. Ego jeste mesto na kojem se oni odvijaju, ali nipošto nije isto što i svest kao takva. Da bi se razumela uloga ega u drugoj Frojdovoj topografiji, neophodno je prigriliti njegovu paradoksalnu prirodu: ego je instanca koja se upire ka spoljašnjem svetu, mentalni mehanizam koji nadzire sve svoje konstitutivne procese i koji „uveče odlazi na spavanje”, ali je takođe mesto

s kog potiču potiskivanje i cenzura (koji kao nesvesni procesi nastavljaju sa svojim delovanjem čak i u snu), mesto na kom je moguća „nesvesna samo-kritika” ili „nesvesni osećaj krivice” (ibid.). Ego je mesto susreta tendencija koje proističu iz ida i zabrana koje nalaže superego, te tako vrednosno najviši i najniži porivi ega mogu biti nesvesni. Ego je limitrofna teritorija, mesto bez supstance to jest mesto čija supstanca ne proističe iz sebe same, već iz konflikata i konsenzusa do kojih u nesvesnom dolazi u refleksiji ida i superega.

Dakle, pošto smo izneli osnovne karakteristike ega, red je da uradimo to makar delimično i za id i superego, i tako upotpunimo sliku psihoanalitičke sumnje u mogućnost postojanja čiste, slobodne racionalnosti. Nije loše spomenuti da nas oba ova termina nas dovode do veze Frojda sa Ničeom: id (*das Es*) je termin koji Niče koristi na primer u *Tako je govorio Zaratustra* (2016), u knjizi prvoj, u poglavlju *O prezriteljima tela*, u kojem se jasno vidi da ga i sam Niče posmatra kao skup nesvesnih i instinktivnih sila psihe, iako je Frojd odlučio da pri uvođenju pojma id referiše na Georga Grodeka koji je kasnije popularizovao pojam. Superego pak neodoljivo ukazuje na više sopstvo (*höheres Selbst*) iz *Ljudskog, i suviše ljudskog* (Niče 2005), ili na grižu savesti iz *Genealogije morala* (Niče 2003b). No, bilo kako bilo, Frojd je definisao id vrlo široko ali istovremeno vrlo precizno, kao „tamno, nepristupačno mesto naše ličnosti [...] koje može biti opisano samo u kontrastu sa egom. Idu prilazimo preko analogija: nazivamo ga hao-som, kotlom punim ključajućih nadražaja koji se u njemu tiskaju... On je napunjen energijom koju dobija od instinkata, ali nema organizaciju, ne proizvodi kolektivnu volju, već samo stremljenje da se zadovolje instinktivne potrebe shodno principu zadovoljstva” (Frojd 1964: 73). Id je dakle skrovita kolekcija nagona i stremljenja, svojevrsni rezervoar libida. U njemu različite tendencije ne ulaze u konflikt, već postoje naporedno. Žak Lakan će dodati i da one tu postoje kao „nerealizovane” i „nerodene” (Lacan 2014: 32), a mi možemo dodati da ono što pripada idu *insistira* pre nego li *egzistira*.

Bez dodatnog ulaženja u detalje možemo krenuti dalje, a važno je odmah reći da je superego samo na prvi pogled, i u vulgarizacijama psihoanalitičke teorije, puka suprotnost idu. Pojam superego ili ego ideal je psihička instanca koja internalizuje društvene norme i pravila (bivajući simultano, a donekle i paradoksalno, uslov njihovog postojanja); on služi mimikriji idealnih modela kao što su roditelji, a posebno figura oca, te je u bliskoj vezi s Edipovim kompleksom. Međutim, ono što se manje naglašava u psihološkim priručnicima kada se govori o superegu jeste da je on najvećim delom nesvestan, te da je u konstantnoj i odlučujućoj komunikaciji sa idom:

Način na koji je nastao superego objašnjava kako to da rani konflikti ega i objekt-kateksisa ida mogu biti nastavljeni u konfliktima s njegovim naslednikom, superegom. Ako ego nije uspeo u ovladavanju Edipovim kompleksom, energetski kateksis potonjeg, koji proizilazi iz ida, nanovo će postati operativan u reakciji-formaciji ego ideala. Izobilna komunikacija između ideala i ovih nesvesnih instiktivnih impulsa rešava zagonetku kako to da ideal sam po sebi može ostati u velikoj meri nesvestan i nedostupan egu. Bitka koja je nekada besnela u najnižim slojevima uma, i koja nije bila okončana brzom sublimacijom i identifikacijom, sada se nastavlja u višoj regiji, kao *Bitka Huna* s Kaulbahove slike. (Frojd 1961a: 38–39)

Superego kao naslednik i predstavnik ida ostaje najvećim delom nesvesna kategorija, te iako je ego pomoću njega ovladao Edipovim kompleksom, to ne dolazi bez izvesnih reperkusija. Naime, uporedo sa formacijom superega rađa se društvena dimenzija nesvesnog, odnosno nesvesno postaje konstitutivni deo društvenih odnosa. Evo kako Frojd to obrazlaže:

Lako je pokazati da ego ideal odgovara na sve što je očekivano od uzvišene prirode čoveka. Kao zamena za žudnju za ocem, on sadrži zametak iz kojeg su se razvile sve religije.

Samo-osuda koja iskazuje da ego ne uspeva da doskoči svom idealu, proizvodi religiozni osećaj skromnosti na koji se vernik poziva u svojoj žudnji. Kako dete odrasta, uloga oca se prenosi na nastavnika i druge autoritete, njihove opomene i zabrane ostaju moćne u ego idealu i nastavljaju, u obliku savesti, da izvršavaju moralnu cenzuru. Tenzije između zahteva savesti i aktuelne učinkovitosti ega se iskušavaju kao osećaj krivice. Društvena osećanja počivaju na identifikaciji sa drugim ljudima, na bazi pretpostavke da poseduju isti ego ideal. Religija, moralnost i osećaj društvenosti — glavni elementi čovekove uzvišene strane — izvorno su bili jedna te ista stvar. (Frojd 1961a: 37)

Ta jedna te ista stvar iz koje proističu religija, moralnost i osećaj društvenosti direktni je korelativ individualnog superega, koji Frojd naziva kulturnim superegom. Posledično, možemo zaključiti da su osnove naših društvenih odnosa u najvećem delu nesvesne. U poslednjem poglavlju *Totema i tabua* (Freud 1955c), Frojd to objašnjava hipotezom da su obe vrste superega stečene filogenetski iz kompleksa oca: „religija i moralna zabrana kroz proces ovladavanja samim Edipovim kompleksom, a osećaj društvenosti kroz potrebu za prevazilaženjem rivalstva [...]” (Freud 1955c: 156–157). U *Budućnosti jedne iluzije* (Freud 1961b), možemo naći veoma slične poglede na društvene odnose i njihovu neraskidivu spregu s Edipovim kompleksom, pre svega kada je u pitanju religija. Pa tako čitamo: „Religija bi dakle bila univerzalna opsesivna neuroza čovečanstva; kao i opsesivna neuroza kod dece, ona potiče od Edipovog kompleksa, iz odnosa prema ocu” (Freud 1961b: 43). U *Nelagodnosti u kulturi* (Freud 1962) pak, Frojd svoju sumnju usmerava na širi spektar fenomena, adresirajući civilizaciju, odnosno kulturu, kao celinu. Tako u trećem poglavlju, rezimirajući razloge ljudske patnje, Frojd navodi da prvi leži u superiornoj sili prirode, drugi u slabosti naših sopstvenih tela, dok treći predstavlja „neadekvatnost regulacija koje određuju međusobne odnose ljudskih bića u porodici, državi i društvu” (Frojd 1962: 33). Tako su civilizovana

društva oformljena da bi nas zaštitila od patnje, što donekle i uspevaju, ali s druge strane ona su nezaobilazan, ako ne i najveći izvor iste te patnje protiv koje je trebalo da nas zaštite. Nedostižni ideali koje civilizacijske norme postavljaju pred svoje subjekte, dovode nas, prema Frojdu, do frustracija koje nas čine ni manje ni više nego neizbežno neurotičnim subjektima. U sedmom poglavlju, on objašnjava da ta neuroza potiče od potisnutog instinkta smrti (urođene ljudske agresije i destruktivnosti), čiju zabranu izriče superego: s jedne strane kao civilizacijsko, hegemono društveno ustrojstvo, to jest kulturni superego, a s druge kao deo individualnog psihičkog ustrojstva — individualni superego. Represivna delovanja obe ove vrste superega kristalizuju se u *osećaju krivice*, koji dakle proističe iz dva izvora: „Prvi insistira na odricanju od instinktivnih satisfakcija [kulturni superego]; drugi, pored toga što čini isto što i prvi, insistira i na kazni [čak iako prestup nije počinjen, već samo nameravan], jer održanje zabranjenih želja ne može biti skriveno od [individualnog] superega” (Frojd 1962: 74). Ovaj zahtev za kaznom je ništa drugo do povratak potisnute energije instinkta smrti koji dolazi iz ida da ugrozi ego. Psihoanalitička sumnja tako slika jednu prilično pesimističnu i distopijsku sliku sudbine ljudske subjektivnosti i civilizacija, upravo jer je osećaj krivice civilizacijski uvek tu, a pritom je najčešće i nesvestan. Ova situacija se čini dodatno bezizlaznom kada uzmemo u obzir da osećaj krivice ne koincidira sa kajanjem zbog učinjenog nedela, već je proizvod one agresije koja potiče iz ida, i koja je sada promenila smer da bi napala ego. Sumnja koju psihoanaliza formuliše je dakle i upozorenje da našu subjektivnost i društvenost ne vrebaju samo 'niske strasti' i 'primitivni porivi', već i ono što nam se čini najvrednijim i najuzvišenijim. Upravo u ovoj tački se psihoanalitička sumnja najbliže susreće sa Ničeovim kritičkim projektom.

Ničeove kritike

Ničeov kritički zahtev ostao nam je najpoznatiji kao zahtev za prevrednovanjem svih vrednosti. U njegovom središtu, dako, osim dovođenja u pitanje uvreženih vrednosti (poput tradicionalnog morala), stoji i kritičko preispitivanje osnova prema kojima se vrednosti utemeljuju. S jedne strane Niče naizgled nastavlja prosvetiteljski duh preispitivanja dogmatskih vrednosti, radikalizujući njegovu oštricu stavljanjem pod sumnju osnovne vrednosti ili dijagnostifikovanjem gubitka osnovnih vrednosti — popularno prihvaćenom u ideji smrti Boga. S druge strane, sa istom oštricom sumnje on se okreće i samim vrednostima prosvetiteljstva, a pre svega poverenju u naučno utemeljenje vrednosti. U kojoj meri je pojam kritike ostao centralan za Ničeovu misao, govori i to što je njegovo nikad završeno životno delo *O prevrednovanju svih vrednosti* trebalo da sadrži četiri dela od kojih su tri nosila naslov kritike. Prvi deo se odnosi na kritiku hrišćanstva i jedini je publikovan pod naslovom *Antihrist*, a u svojoj radnoj verziji nosio je podnaslov „pokušaj kritike hrišćanstva”. Drugi deo je trebalo da predstavlja kritiku moralnosti, pod naslovom *Imoralista: kritika najfatalnije vrste neznanja, moralnosti*. Treći deo se odnosio na kritiku filozofskog znanja, pod planiranim naslovom *Potvrđivač (Ja-sager): kritika filozofije kao nihilističkog pokreta*, dok je četvrti trebalo da predstavlja potvrdnu stranu Ničeovog učenja, *Dionis: filozofija večnog vraćanja* (Nietzsche 1888: 397). Imajući u vidu da se kritika moralnosti i religije direktno prepliću, a da se u osnovi nalazi izvorni estetički pristup, Ničeov kritički poduhvat može se posmatrati kroz tri ravni: estetičku, epistemološku i etičku.

Prva ravan Ničeove kritike može se naći u njegovom prvom objavljenom delu *Rođenje tragedije* (2001). Ona je estetička ne samo po tome što se radi o postavljanju u središte perspektive umetnika, već i o tome što je u njenoj osnovi primarno pitanje senzibilnosti — radosti i patnje. Ovo Ničeovo delo može se shvatiti kao odgovor na Šopenhauerov pesimizam, koji zajedno sa

Šopenhauerom polazi od tragičke pretpostavke da je u prirodi stvari, na kraju „sukob volje sa samom sobom” (Šopenhauer 2005: 259) koji produkuje patnju. Međutim, umesto problematizacije ove početne teze, Niče pokušava u grčkoj tragediji, odnosno pre u sopstvenoj interpretaciji antičke tragedije,⁴³ da nađe način drugačijeg odgovaranja na ovaj izazov. Tako nastaje konstrukcija apolonijuskog i dionizijskog kao dve osnovne umetničke sile koje u svom spoju sačinjavaju tragediju. Uloga dionizijskog, prema Niče, može se shvatiti upravo kao ulaženje u tu patnju, razotkrivanje Majinog vela ili „tragičko saznanje” o prirodi sveta. Ali, pored toga, a nasuprot Šopenhauerovom pesimizmu, Niče smatra da dionizisko istovremeno predstavlja potvrđivanje, afirmativno kazivanje „da” životu kroz (kolektivni) stvaralački zanos. Apolonijisko, nasuprot, predstavlja imaginativno stvaranje reda, sna, individue po analogiji sa Šopenhauerovim svetom predstava kao prividom i u spoju sa dionizijskim pojavljuje se u funkciji da nas pretpostavljeno tragičko saznanje ne slomi (Niče 2001: §21).⁴⁴

Delo *Rođenje tragedije* može se posmatrati i kao Ničeov nastavak rada na, nikada dovršenoj, disertaciji *Teleologija posle Kanta* (Niče 2020).⁴⁵ Utoliko ono istovremeno predstavlja kritiku teleološkog, odnosno filozofskog znanja, oličenog u vidu pravog „krivca” koji se pojavljuje u drugom delu ove knjige — Sokrata. U svojoj nezavršenoj disertaciji Niče nastavlja Kantovu kritičku liniju odnosa prema teleologiji, zaoštavajući je prema samom Kantu ukazivanjem da je pojam celine

43 Niče kasnije i sam ukazuje da se prevario u pogledu na Grke (Niče 2005: 8).

44 Ako pratimo Mihaila Đurića, u kasnijem Ničeovom radu apolonijisko opstaje kao samo jedan od aspekata dionizijskog (Đurić 1997: IV/§6).

45 Tome se u prilog može navesti i to što je radni naslov prvog poglavlja *Rođenja tragedije* glasio „Teleologija tragedije za Helene” (Nietzsche 1869: 3[53]). O vezi ova dva dela pogledati i Hill 2003: 73–119.

koji stoji u osnovi teleološke refleksije zapravo samo „naše delo”. Niče zaključuje da je „teleologija [...] kao i optimizam, estetski proizvod” (Niče 2020: 322). Međutim, pojmovi uzeti iz teleologije dobijaju sasvim novi smisao u *Rodenju tragedije*. Pojmovi reda, mere, uredenosti, pojam granica individue (*principium individuationis*), harmonije, svrhovitosti, dakle svi oni pojmovi nad kojima je naše čuđenje dovelo do potrebe teleologije, označeni su etiketom *apolonijskog*. Svi ovi, za teleologiju tako bitni pojmovi, smešteni su sada u *estetski fenomen* sna, umetnički stvoreni svet *pojavlivanja*. To smeštanje ovih pojmova u čistu pojavu ne treba da iznenadi, jer je već i kod Šopenhauera svet kao pojava (predstava) bio njihovo mesto (Šopenhauer 2005: 197). Novo je njihovo određnje kao čisto *estetskog fenomena*, proizvoda helenske „volje” da opravda život (Niče 2001: 65, 79). Na isti način ključni teleološki pojam celine, jedinstva prirode, zamenjen je dionizijским doživljajem „pra-jednog”. Figura filozofa, Sokrata, pojavljuje se kao karikatura nekoga ko ne razume tragediju, ko, nasuprot, traži objašnjenje: „Sve mora biti razumljivo da bi bilo lepo” (Niče 2001: 125). Međutim, granice naučnog objašnjenja su i granice sokratskog načela i granice na kojima tragičko saznanje opet izbija kao osnova (Niče 2001: 145). Rani Niče određivanje granica saznanja označava kao kraj optimizma logike, i za to kao zaslužne Kanta i Šopenhauera, kao dva tragička pesnika u nauci (Niče 2001: 165). Utoliko se Niče i dalje kreće u zaoštrenim okvirima Kantovog kritičkog poduhvata određivanja granica saznanja. Pored toga, ideja o zameni logike estetikom sasvim je u duhu nemačke filozofije 18. i 19. veka (uporedi Baeumler 1981). Ono što je radikalno i novo je što sumnja više nije bila usmerena na određene granice (filozofskog) saznanja već na samu ideju da se svet treba opravdati objašnjenjem. S druge strane, ni estetika više nije nadomeštala ili zamenjivala logiku u objašnjenju sveta, već je dobila nezavisnu ulogu u tome da postojanje stvaralački opravda: „samo kao estetski fenomeni postojanje i svet [su] zauvek opravdani” (Niče 2001: 79).

Već u naglašavanju estetskog pristupa otkriva se Ničeova radikalna sumnja u saznanje, a posebno filozofsko saznanje. Njegov odnos prema epistemologiji nudi nam nešto što se danas često naziva „Ničeov perspektivizam”. Okvir na kojem on počiva takode počinje od Kantove razlike stvari po sebi i pojava, fenomena i noumena, na razlici „prividnog” i „pravog” sveta. Međutim, i u ovom slučaju sumnja koju Niče pokazuje prevazilazi te okvire, jer se ne zadržava na dovode-nju u pitanje saznanja „pravog sveta”, već dovodi u pitanje osnovne elemente svakog saznanja, pre svega činjenice: „ne, baš činjenice ne postoje, nego samo *tumačenja* činjenica” (Niče 2003a: 213). Prema tome, Niče zaključuje da mi nikada nemamo saznanje u smislu u kojem bi ono moglo ići iznad nekog određenog tumačenja iz određene perspektive: „Uko-liko reč 'saznanje' uopšte ima smisla, svet je dostupan saznanju: ali on se može *tumačiti* drukče, svet nema nikakva odre-đena smisla iza sebe, nego bezbroj smislova.—To je 'perspektivizam’” (ibid.). Ničeov perspektivizam ne možemo shvatiti kao prosto relativizovanje saznanja u kojem bi bilo evidentirano to da su moguće različite perspektive i različita tumačenja. Suštinska teza koju on želi da zagovara je da je perspektiva, bez obzira na to što „daje karakter 'prividnosti’” (Niče 2003a: 240), jedini način kako možemo da pristupimo svetu. Perspektiva, za Ničea, unosi sasvim određeno merilo vrednosti u stvari, ona je način kako delamo u svetu. Među-tim, njegovo ontološko stanovište koje se na to nadovezuje je da svet i nije ništa drugo nego ime za ukupnu igru ovih akci-ja i reakcija (ibid., uporedi Delez 1999). Perspektiva je granica našeg saznanja, ali sa druge strane te granice nema ničega. Prema tome, on zaključuje da kada bismo izuzeli perspekti-vu, ne bi ostalo ništa: „Antiteza prividnog sveta i pravog sve-ta svodi se na antitezu: 'svet' i 'ništa’” (ibid.).

Iz ovoga bismo mogli da zaključimo da Niče pre svega želi da negira „istinu”. I sasvim izvesno Niče želi da dovede u pitanje vrednost istine i to da li je ona moguća u klasičnom smislu neutralnog adekvatnog saznanja. Međutim, pored

toga kod Ničea nailazimo na ambivalentno zagovaranje za istine prirodnih nauka (u srednjem periodu), pohvalne izraze za govorenje istine i sl. Čini se da se pre nego o negiranju, radi o pokušaju da se ponudi različito shvatanje istine od onoga koje klasična filozofska slika nudi. Nasuprot istini koja bi trebalo da se objasni ili sazna iz neutralne pozicije, Niče zagovara stvaranje 'istine', gotovo paralelno ali ipak sasvim različito od Marksa: „'Istina' nije nešto što bi tu bilo i što bi se imalo otkriti, nego nešto što bi se imalo stvoriti [...]” (Niče 2003a: 235). Upravo iz tog razloga bilo bi potpuno pogrešno shvatiti Ničeov perspektivizam kao teoriju koja zastupa mogućnost različitih tačaka gledišta saznanog subjekta, jer je stvar baš u tome da se tačke gledišta saznanog subjekta zamene stvaralačkom perspektivom.

Niče je svakako najpopularniji po svojoj kritici moralnosti i religije, koja ide ujedno, jer je smatrao da je prvi koji je u hrišćanstvu stavio sumnju na hrišćanski moral. Ona se proteže kroz čitav Ničeov opus i ima raznolike forme. Počevši od epistemičke koja se može sažeti u stavu: „da ne postoje moralni fenomeni, nego samo moralna interpretacija ovih fenomena” (Niče 2003a: 131). Zatim, Niče razmatra koliko je moral uopšte koristan za život, ili preciznije, koliko su moralne vrednosti direktno okrenute nasuprot životu. Međutim, najdetaljniju kritiku morala iznosi u delu *Genealogija morala*. Postavljajući hipotetičku sliku o nastanku moralnosti, Niče uvida da postoje dva različita etička obrasca, odnosno para vrednosnih termina dobar/rđav i dobar/zao koji imaju sasvim različito poreklo. U slučaju prvog para izvorno se pripisuje vrednost onome ko je „dobar” — u smislu plemenit, dok se parnjak „rđav” pojavljuje kao suprotnost tome — sitničav, prost (Niče 2003b: 182). Drugi vrednosni par ima, prema Ničeu, suprotan smer i zasniva se na resantimanu, obrascu emotivne reaktivne negativne sklonosti prema neprijatelju. On smatra da je kod potlačenih, sprečenih da delaju, moralo doći do reakcije u vidu „imaginarne osvete” u kojoj resantiman postaje kreativan za vrednosti, tako što se

ono spolja moralno osuđuje, odnosno oglašava za „zlo” (Niče 2003b: 188). Nasuprot prethodnom paru, „dobar” se ovde označava samo sekundarno kao suprotnost od „zao” — kao onaj koji ne dela. Pored toga što bi ova kritika trebalo da razotkrije korupciju u genezi moralnosti koju znamo, Ničeov cilj je da pokaže i da tako reaktivno zasnovana moralna slika sveta stoji uvek nasuprot stvarnosti (kao prostora delanja) i završava u asketskom idealu.

Ničeovu kritiku morala možemo danas smatrati provokativnom, zanimljivom ili sasvim pogrešnom. Međutim, ono što je možda i više od toga važno jeste njegova odvažnost da se uhvati ukoštac ne samo sa preispitivanjem najukorenjenijih vrednosti, nego i sa pitanjem koje je centralno za celokupan Ničeov opus — kako nastaju vrednosti.

Bibliografija

- Altiser, Luj (2006), „Frojd i Lakan”, u Damir Krkobabić, Dejan Ančić i Vladimir Todorić (prir.), *Sigmund Frojd — kritičke evaluacije: zbornik radova povodom 150 godina od rođenja S. Frojda (1856–1939)*, Loznica: Karpos, str. 10–32.
- Aristotle (1989), *Metaphysics*, Aristotle in 23 Volumes, Vols.17, 18, preveo Hugh Tredennick, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bauemler, Alfred (1981), *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bertrand, Russel (1961), *A History of Western Philosophy*, London: George Allen & Unwin Ltd.
- Cunningham, Frank (1987), *Democratic Theory and Socialism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Deleuze, Gilles, Guattari Felix (2000), *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles (1977), „Nomad Thought”, u David Allison (prir.), *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, New York: Dell, str. 142–149.
- Delez, Žil (1999), *Niče i filozofija*, Beograd: Plato.
- Descartes, René (2008), *A Discourse on the Method of Correctly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Sciences*, Oxford: Oxford University Press.
- Descartes, René (1995), „The Search for Truth by Means of the Natural Light”, u René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. II*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 400–420.
- Đurić, Mihailo (1997), *Niče i metafizika*, Beograd: Službeni list.
- Eagleton, Terry (1991), *Ideology: An Introduction*, London: Verso.
- Freud, Sigmund (1957), „The Unconscious”, u Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*

- of Sigmund Freud, Volume XVI (1914–1916), On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works*, James Starchey (prir.), London: Hogarth Press, str. 159–209.
- Freud, Sigmund (1955a), „A Difficulty in the Path of Psychoanalysis” u Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XVII (1917–1919), An Infantile Neurosis and Other Works*, James Starchey (prir.), London: Hogarth Press, str. 135–145.
- Freud, Sigmund (1955b), „Beyond the Pleasure Principle”, u Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XVIII (1920–1922), Beyond the Pleasure Principle, Group Psychology and Other Works*, James Starchey (prir.), London: Hogarth Press, str. 7–64.
- Freud, Sigmund (1955c), „Totem and Taboo”, u Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XVIII (1920–1922), Totem and Taboo and Other Works*, James Starchey (prir.), London: Hogarth Press, str. 1–162.
- Freud, Sigmund (1961a), „The Ego and the Id”, u Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIX (1923–1925), The Ego and the Id and Other Works*, James Starchey (prir.), London: Hogarth Press, str. 12–63.
- Freud, Sigmund (1961b), *The Future of an Illusion*, New York: W. W. Norton and Company Inc.
- Freud, Sigmund (1962), *Civilization and its Discontents*, New York: W. W. Norton and Company Inc.
- Freud, Sigmund (1964), „Lecture xxxi: The Dissection of the Psychical Personality”, u James Starchey (prir.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIX (1923–1925), New Introductory Lectures on Psycho-Analysis and Other Works*, London: Hogarth Press, str. 57–80.
- Fuko, Mišel (1988), „Nietzsche, Freud, Marx”, u Obrad Savić (prir.), *Filozofsko čitanje Frojda*, Beograd: IIC SSOS, str. 389–397.

- Habermas, Jürgen (1975), *Saznanje i interes*, Beograd: Nolit.
- Habermas, Jürgen (1988), *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb: Globus.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, u Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke 7*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989a), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Dritter Teil*, u Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke 10*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hill, Kevin R. (2003), *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of his Thought*, New York: Oxford University Press.
- Jaspers, Karl (1967), „Uvod u filozofiju“, u Karl Jaspers, *Filozofija egzistencije*, Beograd: Prosveta, str. 121–270.
- Marx, Karl, Arnold Ruge (1967), *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1972), Karl Marx i Friedrich Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Kunsorten*, *Werke 2*, Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl (1976), *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, u Karl Marx i Friedrich Engels, *Werke 1*, Berlin: Karl Dietz Verlag.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1978a), *Thesen über Feuerbach*, u Karl Marx i Friedrich Engels, *Werke 3*, Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1978b), Karl Marx i Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie*, *Werke 3*, Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1987), *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, u Karl Marx i Friedrich Engels, *MEGA, Zweite Abteilung, Band 6*, Berlin: Dietz Verlag.
- Niče, Fridrih (2001), *Rođenje tragedije*, Beograd: Dereta.
- Niče, Fridrih (2003a), *Volja za moć*, Beograd: Dereta.
- Niče, Fridrih (2003b), *S one strane dobra i zla / Genealogija morala*, Beograd: Dereta.
- Niče, Fridrih (2005), *Ljudsko, suviše ljudsko*, Beograd: Dereta.
- Niče, Fridrih (2016), *Tako je govorio Zaratustra*, Beograd: Dereta.

- Niče, Fridrih (2020), „Pripreme beleške za planiranu disertaciju 'Teleologija posle Kanta'”, *Kritika* 1 (2): 319–334.
- Riker, Pol (2010), *O tumačenju: ogled o Frojdu*, Beograd: Službeni glasnik.
- Šopenhauer, Artur (2005), *Svet kao volja i predstava*, I tom, Beograd: Službeni glasnik.

