

Tomislav Markus

## MODERNA CIVILIZACIJA U STVARALAŠTVU FRANJE RAČKOG

Tomislav Markus  
Hrvatski institut za povijest  
Zagreb

UDK 930.1-05Rački,F.:316.422.44  
323.1(497.5)"18"  
Izvorni znanstveni rad  
Primljeno : 4.2.2003.  
Prihvaćeno: 20.4.2003.

Autor istražuje koncepcije hrvatskog političara, nacionalnog ideologa i povjesničara Franje Račkog o tehničkoj civilizaciji XIX. stoljeća, a posebno glede društvene funkcije intelektualnog istraživanja. Njegove ideje analizira u sklopu tadašnjih društvenih i političkih prilika u Hrvatskoj, Habsburškoj monarhiji i Europi, te u povezanosti s dominantnim tendencijama u hrvatskom nacionalizmu XIX. stoljeća. Zaključuje da u Račkog, ali i u tadašnjoj hrvatskoj javnosti općenito, dominira nekritičko povjerenje u tehničku civilizaciju s izrazitom fetišizacijom "znanosti", koje je općenito dominiralo u "dugom stoljeću" (1790.-1918.) Europe. Rezerve ima u pogledu tendencija laicizacije i materijalističke orijentacije u intelektualnom istraživanju i svakidašnjem životu.

**Ključne riječi:** Franjo Rački, tehnička civilizacija, hrvatska nacionalna ideologija, znanost, kršćanstvo, napredak

### I. TEHNIČKA CIVILIZACIJA I INTELEKTUALNO ISTRAŽIVANJE DO KRAJA XIX. STOLJEĆA

#### I.1. Pobjeda tehničke civilizacije

Tehnička civilizacija, koja se do kraja XX. stoljeća proširila na cijeli svijet, ima dugu povijest. Mišljenja o njezinim korijenima među historičarima, filozofima i sociolozima dosta su različita, ali prevladava mišljenje da sežu u doba oko XIV. i XV. stoljeća, s onim što se uglavnom naziva "humanizam", "renesansa" i "velika zemljopisna otkrića". Već od XI. stoljeća dolazi do određenih važnijih promjena u zemljama zapadne Europe s pojavom sve većeg broja tehničkih izuma i osnivanjem sveučilišta, no te promjene nisu bitnije zadirale u osnovno društveno, ekonomsko i političko ustrojstvo staleško-feudalnih društava, niti su izazivale bitnije idejne pomake. Tek u renesansi nastaju bitnije idejne i praktične promjene, iako su još uvijek bile ograničene na malobrojne intelektualce i publi-

ciste. Pojavljuju se ideje o čovjeku kao “drugom Bogu” (*secundus Deus*) ili “Bogu na Zemlji” (*Deus in terris*), koji može popravljati svoj položaj, stjecati sve veću moć, uključivši i gospodstvo nad organskim i anorganskim svijetom i na temelju toga stvarati *regnum hominis*. Nastaje mnoštvo tehničkih izuma, otkriva se Novi svijet, dolazi do uspona centraliziranih monarhija u zapadnoj, a nešto kasnije i u srednjoj i istočnoj Europi. Svuda se razmiču granice ljudskim mogućnostima, a čovjek otkriva nove i do tada neslućene horizonte. Napušta se srednovjekovna statična slika svijeta – izražena posebno u ptolemejskoj geocentričkoj teoriji – i širi se nova dinamička slika s beskrajnim prostornim daljinama. Poslije, s razvitkom geologije i biologije u XIX. stoljeću, ljudskim očima otvorit će se slika beskrajnih vremenskih daljina.

Sve je to odgovaralo temeljnim težnjama nove civilizacije u nastojanju na probijanju svih granica i ukidanju svih ograničenja. Ta će težnja postati okosnica tehničke civilizacije, njezina najdublja osnovica, pokretač svih njezinih napora i možda, koliko se može predviđati nakon svih katastrofa XX. stoljeća, uzročnik njezine propasti. Ta se težnja može kraće nazvati Baconov program<sup>1</sup> po engleskom filozofu s početka XVII. stoljeća Francisu Baconu koji je prvi sustavno iznio neka bitna obilježja svjetonazora i načina života koji će se, mnogo kasnije, planetarno proširiti. Osnovni smisao Baconova programa je u tvrdnji da ljudska vrsta može i mora postati gospodar prirode na temelju povezivanja teorije i tehničke prakse, intelektualnog istraživanja i tehničkih vještina. Čovjek ne smije ostati mali dio prirode i, kako se smatralo, pod vlašću njezinih “slijepih sila”, već mora raskinuti te okove i, putem beskonačne tehničke ekspanzije, podjarmiti ne-ljudske entitete i prisiliti ih da služe njegovim potrebama. Te su potrebe puno poslije Bacona, postale vezane uz materijalističko-konzumentski i tehnocentrički način života u kojemu “blagostanje” postaje identično s atomiziranim konzumizmom, “napredak” s osvajanjem prirode i slijepom tehničkom ekspanzijom, a “dobar život” s posjedovanjem i trošenjem proizvoda, senzacija i spektakla masovne konzumentske industrije. Takav život – često zvan *american way of life*, prema zemlji u kojoj se najprije razvio – proširio se svijetom, tijekom XIX. i XX. stoljeća. Baconov program temelji se na uvjerenju da se čovjek, s razvojem intelektualnog istraživanja i planetarne tehnike, sve više “emancipira” od prirode i ekoloških ograničenja. To je najveća iluzija modernog doba jer moderan čovjek, usprkos mastodonskoj mašineriji, koju je izgradio, ništa manje ne ovisi o globalnim ekološkim i biološkim ciklusima nego njegovi preci prije tisuću ili deset tisuća godina. Jedna od neminovnih konzekvencija Baconova programa je shvaćanje prirode – ili ekološkog sustava Zemlje – kao univerzalnog plijena ili “skladišta sirovina” koje treba biti što prije podvrgnuto tehničkoj manipulaciji kako bi se zadovoljile stalno rastuće materijalne potrebe sve većeg broja ljudi na Zemlji. Sve – uključujući i čovjeka – postaje proces na putu da postane nešto drugo u okviru stalno mijenjajućega tehničkog svijeta. Novovjekovni čovjek na-

<sup>1</sup> O Baconovu, kao i o Paineovu programu detaljnije govorim u knjizi o ekologiji i tehničkoj civilizaciji, koja bi trebala uskoro izaći u izdanju Hrvatskog sociološkog društva *Ekologija i antiokologija. Kasna tehnička civilizacija i mogućnosti radikalnog ekologizma*.

stoji sebe pretvoriti u ono što je njemački filozof Martin Heidegger nazvao *subiectum* – mjerom svih stvari, središtem svijeta i gospodarem bitka

Baconov program vezan je uz uspon planetarne tehnike, sveopću mašinizaciju i tehnicizaciju ljudskog, ali, putem “osvajanja prirode”, i ne-ljudskog života. On se izražava u težnji da se ukine prirodni ili biološki svijet i izgradi drugi, umjetni ili tehnički svijet, ili da se cjelokupna biosfera i ekosfera, najprije na Zemlji, a onda i izvan nje u svemiru, integrira u tehnosferu. Klasično industrijsko društvo XIX. stoljeća, u kojemu je naglasak na razvoju bazične industrije, pretvara se tijekom XX. stoljeća u tehnički sustav u kojemu je naglasak na sveopćem institucionaliziranju, konzumentsko-hedonističkom mentalitetu i prodoru tehnike u sve aspekte ljudskog življenja. To je univerzalna tendencija tehničke civilizacije koja obilježava sva moderna društva i niti jedno joj ne može izbjeći ako jednom prihvati Baconov program kao svoju osnovicu. Unutar tehničke civilizacije mogu, naravno, postojati nacionalne, kao i regionalne razlike, čak i na sekundarnoj razini,<sup>2</sup> različiti politički i društveni poreci, poput fašizma, komunizma ili “liberalne demokracije”. Neki od tih poredaka, posebno komunizam, mogli su u vrijeme svojeg nastanka subjektivno vjerovati kako su oni nešto bitno novo, “nova epoha” i “novo društvo”. No, njihovi su temelji posvuda isti, određeni Baconovim i Paineovim programom, pobunom iskorijenjenih masa i ekspanzijom planetarne tehnike. Masifikacija i mašinizacija već su se u XIX. stoljeću nametnuli kao temelji moderne civilizacije, iako će tek u XX. stoljeću prožeti sve aspekte odnosa između pojedinaca, grupa, naroda i država, kao i odnosa čovjeka prema drugim vrstama.

U modernoj civilizaciji ekspanzija planetarne tehnike obilježava sva područja javnog i privatnog života, poništavajući umnogome njihovu tradicionalnu odvojenost. U konvencionalnoj svijesti tehnika se pojavljuje tek kao zbroj aparata i strojeva – ono što je “uvijek priručno” (Heidegger) – no u stvarnosti ona je nešto znatno više. Poput novca, koji je puno više od pukog zbroja papirnatih novčanica i kovanica za tržišnu razmjenu, tehnika se pojavljuje kao temeljan okvir života, razmišljanja i djelovanja modernog čovjeka, njegov najdublji *raison d’etre*. Moderna je tehnika na površini spoj strojeva, infrastrukture i znanja, a u dubini svjetonazor, način života, životni svijet i osnovna religiozna dogma ljudi tehničke civilizacije. U tehničkom sustavu smatra se da su svi problemi načelno tehnički rješivi, uvijek na temelju stalnog uvećanja tehničke ekspanzije i proizvodnje novih tehno-fikseva. Svi problemi postaju samo poticaj za intenziviranje ekspanzije tehnosfere, “osvajanje prirode”, konstruiranje novih “revolucionarnih” tehnologija i probijanja svih granica. Pred tehnikom – i njezinim vjernim saveznikom nacijom – “kapituliralo” je i intelektualno istraživanje odrekavši se svoje tisućljetne autonomije i

<sup>2</sup> Glavne su “novosti” komunizma i fašizma (nacizma), u odnosu prema “liberalnoj demokraciji”, sustavna fizička represija prema manjinama te masovne partije-pokreti s izrazitom autoritarnom ideologijom i ponašanjem, koje tvrde da djeluju sukladno “objektivnim zakonima” (povijesti, krvi i tla itd.) i poznaju “apsolutnu istinu”. Komunizam i fašizam su, ipak, tek drastična radikalizacija onoga što je još 1830-ih Tocqueville prepoznao kao “tiraniju većine” unutar “demokratskih” društava, misleći pod time psihički pritisak prosječne većine prema kritičnim pojedincima da misle i djeluju “kao i svi drugi”.

pretvorivši se, kako se posebno vidi u transformaciji sveučilišta, u dio industrijskog pogona. Stoga moderna civilizacija, kao nijedna druga, može ponijeti naziv "tehnička civilizacija". U svim ranijim društvima postojala su oruđa, u mnogim civilizacijama čak i složeni aparati, ali nigdje i nikada, do XIX. i XX. stoljeća, nije bilo planetarne tehnike, niti tendencije sveobuhvatne tehnicizacije čovjekova svijeta.

Paineov program – nazvan po engleskom publicistu iz doba američke i Francuske revolucije, Thomasu Paineu – jest druga osnovica tehničke civilizacije i odnosi se na masifikaciju ili "pobunu masa" (Ortega y Gasset), tj. nezadrživi prodor tehnički organiziranih i industrijski mobiliziranih nepreglednih ljudskih masa na povijesnu pozornicu od kraja XVIII. stoljeća. Kao i planetarna tehnika, i pobuna masa bitno je obilježena "dvojom revolucijom" (Hobsbawm), tj. engleskom industrijskom i američko-francuskom političkom revolucijom od posljednje trećine XVIII. stoljeća. S procesima masifikacije jačaju tendencije egalitarizma, uprosječivanja i kvantifikacije sa sve većim značenjem broja i gole kvantitete. Proširenje biračkog prava tijekom XIX. i početka XX. stoljeća jedan je izraz tog procesa. Političke, ekonomske i kulturne razlike među društvenim slojevima svuda se smanjuju, viši se slojevi spuštaju glede svojega utjecaja, a niži se uzdižu. Tendencije sveobuhvatne egalitarizacije, kao suštinske za modernu civilizaciju, među prvima su jasno primijetili A. de Tocqueville i J. S. Mill 1830-ih godina. Kako je primijetio Tocqueville, dok u nekadašnjim "aristokratskim" društvima, koja su počivala na golemim privilegijama, niti najveće nejednakosti nisu upadale u oči, u modernim "demokratskim" društvima, u kojima je manje-više sve približno izjednačeno, i najmanje nejednakosti smetaju. Na tome, tijekom XIX. stoljeća, izrastaju različite "lijeve" ideje socijalizma, marksizma, anarhizma i, nešto kasnije, feminizma, koje žučno napadaju "privilegije", "hijerarhiju", "nejednakost" i "socijalnu nepravdu", zalažući se gromoglasno za "prava" "potlačenog naroda" ili, u feminizmu, "potlačenog spola". Za te doktrine svaka socijalna hijerarhija isto je što i tlačenje, svaka nejednakost isto je što i nepravda. Ideal "socijalne pravde" postaje egalitarni konzumizam, "pravo" atomiziranog potrošača na jednaku raspodjelu društvenog bogatstva. U društvenoj pozadini spisa bezbrojnih ljevičara XIX. stoljeća može se čuti zlokobni zvuk nepreglednih urbaniziranih masa koje stupaju strojevim korakom u ritmu nastajućega tehničkog društva i gaze sve pred sobom, od tradicionalnih zajednica do ne-ljudskih entiteta. Ljevičarske ideje i pokreti snažan su pokazatelj slijepa ljubavi modernog čovjeka prema egalitarizmu i što većoj ravnopravnosti koja postaje, uz tehničku ekspanziju i materijalističko-konzumentski život, istovjetna sa slobodom. Ta su dva aspekta modernog tumačenja slobode najuže povezana, jer znače težnju što veće egalitarnosti u provođenju masovnoga konzumizma ("napretka") i što ravnopravnijeg sudjelovanja u plodovima tehničke ekspanzije ("blagostanje"). Kao što je deviza Baconova programa spas kroz mašineriju, deviza Paineova programa je spas kroz masu. Kao što je "napredak" u modernim društvima obilježen planetarnom tehnikom, tako je "demokracija" obilježena pobunom masa ili ohlokratizacijom.

S obzirom na temu ove rasprave treba upozoriti na odnos moderne civilizacije prema kršćanstvu i kršćanskim Crkvama, posebno Katoličkoj crkvi. U tradicionalnim društvima

ma europskoga srednjeg vijeka religija je bila jedna od bitnih spona u međuljudskim odnosima. To nije nužno moralo biti kršćanstvo, jer su istraživanja XX. stoljeća pokazala da su prava središta religioznosti u srednjem vijeku bili gradovi. Na selu, dakle u goleme većine stanovništva, kršćanstvo je često bilo tek tanka koprena ispod koje su se skrivala prastara animistička, magijska i poganska vjerovanja. Samo širenje kršćanstva, još u kasnom Rimskom Carstvu, ali i poslije, bilo je moguće ne samo zbog paktiranja s nositeljima svjetovne moći već i zbog kompromisa s prastarom pučkom religioznošću, koja je bitno obilježena magijom i politeizmom. Bezbrojna inkorporiranja elemenata te religioznosti, od kulta svetaca do graničnih bića koja nastavaju sferu između čovjeka i Boga, svjedoče o njezinoj žilavosti. Ovdje se može ostaviti po strani koliko tu još uopće ima smisla govoriti o "kršćanstvu" i što bi taj pojam u srednjem vijeku trebao značiti. Svakako da ta društva nisu identična s Isusovim učenjem kakvo poznajemo iz Evanđelja, jer je njegova pozicija bila radikalno dualistička i manihejska, potpuno okrenuta onostranosti. Cijela golema zgrada srednjovjekovne Crkve ideološki je sagrađena na jednoj jedinoj rečenici – o analogiji Petra, stijene i podizanja Crkve – koja, stavljena u cjelinu Isusova učenja, nikako ne može značiti opravdanje Crkve kao moćne svjetovne ustanove, vezane uz državu, privilegirane staleže, feudalizam itd. No, usprkos tim falsifikacijama, ta su društva ipak sačuvala osnovnu povezanost s Isusovim učenjem, a to je dualističko shvaćanje svijeta u kojemu je Onostranost neusporedivo nadređena Ovostranosti. Fenomenalni život bio je, za srednjovjekovnog čovjeka, samo usputna stanica prema vječnosti, put koji se zbiva na osovini sadašnjost-vječnost. Učenja o zagrobnom životu imala su, naravno, znatnu ulogu u održavanju oligarhijsko-feudalnih društava, npr. u obliku utjehe ili kompenzacije širokih masa za ovozemaljsku bijedu. S te strane, kršćanstvo – ili ono što se smatralo kršćanstvom – činilo je *instrumentum regni*, koje je, od prosvjetiteljstva XVIII. stoljeća, postalo predmetom žestokih napada kao izraz "mračnjaštva" i "reakcionarnosti". Taj je antitradicionalizam, pun vjere u moderni progresivizam, zaboravljao da je postojalo i drugo kršćanstvo, vezano za čovjekovo duhovno i moralno samousavršavanje ili, kako su govorili srednjovjekovni skolastici, kao put duše prema Bogu. To je kršćanstvo, doduše, ostalo potisnuto, društveno marginalizirano i vezano za malobrojne intelektualce, mističare i religiozne reformatore.

I ovdje, kao i gotovo u svemu drugom, moderna civilizacija označuje veliku promjenu, jer se njezine temeljne vrijednosti, svjetonazor i način života ljudi ne mogu usuglasiti s tradicionalnom religijom. Ako ljudi smisao života traže u masovnom konzumizmu i tehnocentrizmu, posjedovanju i trošenju materijalnih stvari, etatizmu i nacionalizmu, malo što ostaje od onoga što se nekada zvalo "kršćanstvo". U modernom društvu može se govoriti o postojanju religije u najopćenitijem smislu, ako se taj izraz shvati u smislu postojanja temeljnih vrijednosti ili osovina oko kojih se okreće život ljudi nekog društva. No, ta religija – čije su okosnice planetarna tehnika, država i nacionalizam – nema ništa zajedničko s nekadašnjim religijama čije su okosnice bile Bog (ili bogovi), Onostranost, zagrobni život, ograničene materijalne potrebe, poštivanje ekoloških granica, male zajed-

nice s visokim stupnjem integriranosti, tradicija, kult prošlosti i predaka itd.<sup>3</sup> Tradicionalna religija tu zadržava još samo periferno značenje, i to samo toliko koliko podržava vrijednosti materijalističkog i ateističkog poretka, odnosno koliko se kvazikršćanskim kategorijama opravdava antikršćansko društvo. U tom društvu svi su smrtni grijesi, osim možda lijenosti,<sup>4</sup> postali vrlina, a Božić je postao vrhunac atomiziranoga konzumizma. Integracija kršćanskih Crkva u ateističko društvo posebno je došla do izražaja u Sjedinjenim Američkim Državama, gdje dominira slika Isusa kao kapitalističkog poduzetnika, koji potiče "vjernike" na zarađivanje novaca i trošenje materijalnih stvari. Tehnički čovjek može odlaziti u crkvu, ali uglavnom ne zbog potrage za religioznim nadahućem ili duhovnim prosvjetljenjem – zvuči li što smješnije u tehničkom društvu i dobu "znanosti"? – već zbog pseudoreligiozne sankcije *american way of life*. Tamo odlazi da bi čuo kako je Bogu ugodan i drag njegov/njezin materijalističko-konzumentski i tehnocentrički način života s kojim ima sve šanse steći ulaznicu za raj. Većina ljudi u modernim društvima može formalno vjerovati u Boga i zagrobni život, ali oni im u stvarnosti ništa ne znače. Umjesto Boga, koji je nekada stvarao čuda, tehnički čovjek ima planetarnu tehniku, koja stvara gotovo jednaka čuda, iako često ne sa željenim posljedicama.

U razvijenim zemljama većina ljudi vjeruje u Boga, ali to im nimalo ne smeta da financiraju i podržavaju ateistički orijentiranu "prirodnu znanost" ili, prije, ateistički komunizam u pojedinim zemljama. U modernom društvu, u njegovim temeljnim vrijednostima ne postoje dva proturječna svjetonazora i sustava vrijednosti – židovsko kršćanski i materijalističko-prirodnoznanstveni. Samo je jedan sustav vrijednosti, vezan za Baconov i Paineov program, materijalizam, konzumizam, nacionalizam, egalitarizam itd. Njemu prirodno odgovara svjetonazor modernih prirodno-eksperimentalnih disciplina, ali, barem na površini, može ga se opravdati i tradicionalnim kršćanskim shvaćanjima, iako tu od kršćanstva ne ostaje ništa osim golih fraza. Kršćanska tradicija, koja je samo sjena sjene svoje nekadašnje veličine, ima značenje još samo utoliko koliko podržava materijalističke, ateističke i svjetovne vrijednosti tehničke civilizacije, jer samo ako to čini, tehnički ljudi uopće mogu razumjeti. Nedjelja i Dan Svih svetih, Božić i Uskrs mogu se obilježavati samo kao prilike za intenziviranje atomizirane i neurotične potrošnje. Zato su mnoge zemlje Afrike i Azije, koje do XIX. stoljeća nisu imale nikakva povijesnog dodira s kršćanstvom, mogle relativno brzo prihvatiti osnovne vrijednosti tehničke civilizacije, a da im

<sup>3</sup> U djelu *Elementarni oblici religioznog života* (1912.) francuski sociolog Emile Durkheim je pisao da je religiji suđeno da se preobrazi, a ne da iščezne. Bio je u pravu, ali nije vidio da je do toga već došlo u XIX. stoljeću, kada svuda - u zemljama koje su stupila na put modernizacije - pobjedonosno prodiru Baconov i Paineov program. Nastavljajući durkheimovsku tradiciju, sociolog Jacques Ellul isticao je 1950-ih godina da tehnika sve desakralizira, tj. pretvara u «sirovinu», uključujući i ljude, ali budući da društvo ne može postojati bez religioznih svetinja, tehnika postaje svetinja za sebe.

<sup>4</sup> Lijenost je jedina iznimka, jer ljudi, ako žele sudjelovati u konzumentskom životu, moraju zarađivati novac, dakle raditi, to više što više žele posjedovati i trošiti materijalne stvari. Usprkos tehničkoj ekspanziji i automatizaciji, količina ljudskog rada se, u razvijenim zemljama, ne smanjuje, ne zato što bi ljudi morali egzistencijalno toliko raditi, već zato što je to neophodno za zarađivanje novaca koji se troši na proizvode potrošačke industrije.

je kršćanstvo ostalo jednako strano kao i prije. Do kraja XX. stoljeća tehnička civilizacija obuhvatila je cijeli svijet, koji je pretežno nekršćanski, što ne bi bilo moguće da su kršćanstvo i moderni tehnocentrizam "prirodno" povezani.

Unutar kršćanskih Crkava rano se, s pobjedonosnim širenjem tehničke civilizacije, oblikovalo uvjerenje koje je odbijalo priznati antikršćanski karakter modernih društava. Općenito su protestantske i pravoslavne Crkve pokazale manje otpornosti prema "modernizaciji", često se ističući, vezane za određenu zemlju i narod, u poticanju nacionalističkih tendencija. Liberalni katolicizam bio je prvi pokret unutar Katoličke crkve u XIX. stoljeću koji je smatrao mogućim pomirenje kršćanstva i tehničke civilizacije. Vrhovi Crkve dugo su se tome protivili jer su jasno vidjeli da njezina "modernizacija" znači utapanje u svjetovno, materijalističko i ateističko društvo, tj. stalne kompromise u kojima Crkva gubi svaki prepoznatljivi indentitet. Mjere Pija IX. – bula "Quanta cura" sa "Syllabusom" (1864.) i proglašenje dogme o papinskoj nepogrešivosti na Prvom vatikanskom koncilu (1870.) – samo su najpoznatiji primjeri otpora Katoličke crkve "modernizaciji". Tek poslije, nakon 1918., taj će otpor oslabiti, ne, naravno, zato što su svjetovne i materijalističke tendencije nestale, već zato što su svuda prevladale. Katolička crkva morat će spašavati što se spasiti moglo i potpisati kapitulaciju pred tehničkom civilizacijom, zadovoljavajući se davanjem neobvezatnih moralnih savjeta i opomena. Simptomatično je, u toj crkvenoj evoluciji, da mnogobrojne papinske enciklike u tijeku XX. stoljeća, posebno od 1930-ih do 1970-ih godina, slave Baconov program i osvajanje prirode, Paineov program i "demokratizaciju", "porast standarda", "hominizaciju Zemlje" itd., iako je sve to neodvojivo od stalno rastuće laicizacije, sekularizacije, antiekološke i antikršćanske djelatnosti. U posljednjih dvadesetak godina dolazi, istina, do zaoštavanja odnosa Vatikana prema tehničkoj civilizaciji, sudeći po enciklikama Ivana Pavla II. U njima se osuđuje bezdušni konzumizam i razularenost tehnocentrizam, koji vodi uništavanju prirode kao "Božjeg vlasništva", ali bez eksplicitnog upućivanja na antikršćanski karakter moderne civilizacije. To je cijena želje da Katolička crkva očuva sjenu sjene svojeg utjecaja na dušu – što god taj izraz značio – tehničkog čovjeka.

## I.2. "Znanost" – najsjajnija zvijezda na nebu tehničke civilizacije?<sup>5</sup>

U nekadašnjim oligarhijskim društvima intelektualno istraživanje nije imalo veće značenje za društvo osim, donekle, ono pravnika ako su obavljali posao kodifikacije običaja. Istraživanje su provodili usamljeni pojedinci ili male grupe ljudi u akademijama ili sveučilištima zatvorenog i elitističkog tipa. Materijalna samostalnost i malo ili nikakvo značenje njihova istraživanja za društvo omogućivala im je visok stupanj autonomije, a ponekad i kritičnosti prema sustavu vrijednosti vlastitog društva. No, i nekritičnost, koja

<sup>5</sup> Detaljnije o autorovu shvaćanju modernog intelektualnog istraživanja ("znanosti"): Tomislav Markus, Cijena jednog uspona. Sumrak intelektualaca u masovnim društvima XX. stoljeća, *Društvena istraživanja*, sv. 10, br. 3, Zagreb, 2001., str. 527-558. U ovom se radu izraz "znanost" rabi kad se govori o stajalištima Račkog, a inače se rabi zraz "intelektualno istraživanje".

je također bila česta, nije imala veće negativne posljedice upravo zbog društvene marginalnosti intelektualnog istraživanja. Kakvi god bili nedostaci predmodernih društava – od skučenoga životnog horizonta velike većine ljudi do samovolje privilegiranih staleža i religioznoga fanatizma – intelektualci za njih nisu bili krivi zbog svojega potpuno marginalnog položaja. Intelektualno istraživanje bilo je okrenuto prema duhovnim vrijednostima, čak i kad se bavilo proučavanjem ne-ljudskih entiteta. Metafizički sustavi, koncepcije o biti čovjeka, etička tumačenja, povezanost čovjeka s božanskim poretom stvari, mistične koncepcije itd., dakle sve što je u XIX. i XX. stoljeću došlo na zao glas, sadržavala su, usprkos mnogim konkretnim pretjerivanjima i proizvoljnim domišljanjima, zdravu jezgru, tj. uvjerenje da čovjek tj. odnosno pripadnik intelektualne elite može i treba biti slobodno, moralno i racionalno biće. U društvima neslobode, bijede i netolerancije intelektualno istraživanje često je bilo jedini zagovaratelj slobode i autonomije čovjeka kao racionalnog i moralnog bića. Stoga su ti intelektulci govorili o duši, slobodi, Bogu, vrlini, mudrosti itd., dok moderni intelektualci, koji djeluju kao funkcije u okviru bezličnoga tehničkog sustava, govore o funkcijama, varijablama, strukturama, brojevima itd.

“Znanstvena revolucija” XVII. stoljeća uglavnom se označuje kao sudbonosna prekretnica u intelektualnoj povijesti Zapada. Uvjetovana je cijelim nizom čimbenika, ideja, pojedinaca i grupa. Jedno od njezinih osnovnih obilježja je postupna pobjeda mehaničkog svjetonazora nasuprot organskoj paradigmi koja je, u različitim oblicima, dominirala u svim dotadašnjim civilizacijama. Mehanički *Weltbild* tumači prirodu kao zbroj mehanički usmjerenih čestica, atomiziranih i međusobno odvojenih, s primarno kvantitativnim svojstvima. Atomi su jedine realne sastavnice prirode, kao što su pojedinci – atomizirani i usamljeni građani – jedine realne sastavnice ljudskog društva. “Objektivna znanost” odnosi se na istraživanje kvantitativnih svojstava, dok se kvalitativa svojstva, kao sekundarna, mogu zanemariti. Galilejeva kvantifikacija i Descartesov dualizam *res cogitans – res extensa* bile su dvije glavne i najtrajnije tekovine “znanstvene revolucije”. Te su koncepcije, koje su ušle u temelje modernoga intelektualnog istraživanja, poslije prepoznate kao temeljno pogrešne. Na neke nedostatke – posebno prezir prema prirodi – upozoravali su već romantičari prije 200 godina, a na teške ekološke konzekvencije kartezijskoga dualizma, radikalni ekologizam posljednjih tridesetak godina. Prema tim kritikama, najveći dio intelektualnog istraživanja i danas počiva na tekovinama “znanstvene revolucije” XVII. stoljeća. To je neizbježno dok god dominira tehnička civilizacija, koja usvaja neka njezina temeljna obilježja. Kartezijski dualizam ne može se otkloniti dok dominira Baconov program i rat protiv ne-ljudskog svijeta. Galilejeva kvantifikacija ne može se prevladati dok se demokracija izjedačuje s voljom mehaničke većine, dobar život s posjedovanjem i trošenjem materijalnih dobara, a napredak s povećanjem bruto-nacionalnog proizvoda i izgradnjom mastodontske mašinerije za “osvajanje prirode”.

Filozofska misao o društvu od kraja XVII. do sredine XIX. stoljeća može se označiti i kao posljednje razdoblje u kojemu je prevladavala temeljna kritika društva i zbiljska duhovna autonomija istraživača uz njihovu još uvijek prevladavajuću materijalnu neovisnost. U tom vremenu u zemljama zapadne Europe sve brže nestaje tradicionalno oligar-



hijsko društvo, a masovna društva tek su u zametku. Mnogi su istaknuti istraživači, kao pripadnici bogatije srednje klase, do sredine XIX. stoljeća djelovali još uvijek kao nezavisni mislioci, odvojeni od državnih ustanova, poput sveučilišta i kasnijih istraživačkih instituta, dakle i nevezani obzirima državnih službenika. Od sredine XIX. stoljeća, sa sve bržim stvaranjem masovnih društava i nezadrživim usponom planetarne tehnike, autonomne mislioce sve će više zamjenjivati stručnjaci – specijalisti, koji smatraju da o sve manje stvari znaju sve više, istraživači dobro integrirani u postojeća društva s kojima se poistovjećuju i čije vrijednosti i ustanove brane teoretski (u tzv. društvenim znanostima) i praktično (u tzv. prirodnim znanostima), tj. u čvrstoj povezanosti s politikom, važećom društvenom ideologijom, tehnikom, ekonomijom itd. To su ljudi koji vrlo malo znaju čak i o srodnim područjima svoje discipline, a o društvu u cjelini gotovo ništa, što znatno otežava ionako rijetko prisutnu alternativnu orijentaciju. Već je F. Bacon isticao, u *Novum organum*, da njegova metoda izjednačava istraživače i ne traži nikakvu duhovnu posebnost i vrlinu. Poznata Schopenhauerova osuda “profesora – filozofa”, koji prodaju filozofiju umjesto da ju žive, tek je naznačila takve dugoročne tendencije. Od Fichteovih govora njemačkoj naciji i Hegelova opravdanja pruske monarhije *ex cathedra*, preko Weberove “vrijednosno neutralne znanosti kao poziva” i Heideggerove *Rektoratsrede*, do Skinnerova proglašavanja slobode i individualnog dostojanstva “preživjelim frazama humanističke mitologije” teče proces pretvaranja intelektualaca u visoko svećenstvo tehničkog sustava. Taj proces počinje, otprilike, krajem XVIII. stoljeća i završava, u glavnim tendencijama, do Prvoga svjetskog rata, čiji su početak oduševljeno pozdravile ne samo “priproste mase” u razvijenim zemljama nego i “neutralni” znanstvenici, koji su se do tada naširoko razbacivali kozmopolitskim frazama, dobrovoljno se svrstavajući pod zastavu Nacije i Države. Kasnija desetljeća samo su pojačala i učvrstila integraciju intelektualaca u masovno društvo, posebno u istraživanjima ne-ljudskih entiteta, koja su mnogo važnija za njegovo funkcioniranje od istraživanja ljudskog društva.

Uspon modernoga intelektualnog istraživanja usko je vezan uz mit o napretku. Njegovo jačanje bilo je usko povezano sa sve intenzivnijom industrijskom ekspanzijom i sve većom, kako se smatralo, “vlašću čovjeka nad stihijskim prirodnim silama” i “emancipacijom čovjeka od prirode”. Poseban poticaj dobio je taj mit nakon sredine XIX. stoljeća kada intelektualno istraživanje dobiva sve veće društveno značenje. Od druge industrijske revolucije, tj. praktične primjene elektriciteta i elektromagnetizma, istraživanje ne-ljudskih entiteta povezuje se s tehnikom, a istraživanje ljudskih društava s dominantnom društvenom ideologijom. Funkcija prvih sve više postaje redukcionistička spoznaja ne-ljudskih entiteta – anorganskih predmeta i organskih bića – u cilju tehničke manipulacije i tehničke ekspanzije za potrebe vojne i civilne industrije; funkcija pak drugih u opravdanju modernog društva, prijedlozima za njegovo bolje funkcioniranje i indoktrinaciju novih naraštaja. Posebno je žalosna sudbina europskih sveučilišta koja od duhovnih, elitnih i internacionalnih postaju postupno materijalne, masovne i nacionalne ustanove.<sup>6</sup> Od autonomnih ustanova, usmjerene kontemplativnom životu i proučava-

nju vječnih problema istine, pravde, dobra i moralnosti, ubrzano se, od sredine XIX. stoljeća, pretvaraju u tvornice za masovnu proizvodnju vojske anonimnih, bezličnih i visoko specijaliziranih stručnjaka. Specijalizacija je vodila prevlasti sve fragmentarnijeg znanja, u kojemu se gubi gotovo svaka veza s cjelinom, ali zato vrlo pogodnog za tehničke i ideološke potrebe modernog društva. Pri tome nikako nije problem samo masovno sudjelovanje istraživača u vojnoj nego i u civilnoj industriji, tj. u tehničkoj ekspanziji i konzumentskom životu masovnih društava XX. stoljeća. Nekad intelektualci nisu mogli spriječiti zločine i fanatizme svake vrste, ali su barem sprečavali njihovo posvećenje. Moderni intelektualci ne samo da ih posvećuju nego im, s obzirom na pretvaranje "znanja" u društvenu moć, praktično pridonose.

Već od talijanske renesanse, u djelima Marsilija Ficina i Pica dela Mirandole, Leonarda i Paracelsusa, moguće je primijetiti nestajanje transcendentnosti i onostranosti u korist antropološki uvjetovane ovostranosti i širenja *regnum hominis*. Od Bacona i Descartesa, Hobbesa i Lockea intelektualci su sve manje zaokupljeni tradicionalnim problemima mudrosti i vrline, a sve više tipično novovjekovnim problemima moći i dominacije, bilo u međuljudskim odnosima, bilo u širenju *regnum hominis* na račun ne-ljudskih entiteta. To će poslije, tijekom XIX. i XX. stoljeća, otvoriti put potpunoj kapitulaciji duha pred procesima masifikacije i mašinizacije, pobune masa i uspona planetarne tehnike. Od XIX. stoljeća potpuno prevladava Baconovo načelo o znanju kao moći (know-how), a ne pitanje zašto i je li to opravdano (know-why ili know-what-for). U tehničkom sustavu znanje postaje ideološka i tehnička moć, koja presudno pridonosi svim "stranputicama" tehničke civilizacije, od atomskog i drugoga razornog oružja, preko masovne konzumentske industrije i medikaliziranog društva, do globalnog biocida i ekocida. Teza o "neutralnosti" tzv. znanosti i tehnike znači, zapravo, težnju za indirektnom apologijom tih djelatnosti, ali i tehničke civilizacije općenito, i tu je granica bilo kakve neutralnosti. Njihova presudna važnost za funkciniranje masovnog društva isključuje bilo kakvu neutralnost, bez obzira na to za kakve se svrhe oni upotrebljavaju, a uglavnom se upotrebljavaju za pogrešne svrhe. Puno prije nego izraz želje za znanjem ili istinom, moderno intelektualno istraživanje i s njim povezana tehnika izraz je demonske volje za ideološkom i tehničkom moći modernog čovjeka. To je izraz njegove težnje da postane Gospodar prirode i, nakon što su ukinuti svi onostrani i nebeski bogovi, jedini Bog na Zemlji.

Kad se jednom budu svodili računi oko tehničke civilizacije – ako ih tko bude imao svoditi – vjerojatno će biti zaključeno da je u XX. stoljeću ona dosegla vrhunac proši-

<sup>6</sup> Na sjevernoameričkim sveučilištima takve transformacije uglavnom nije bilo jer su, od početaka, u drugoj polovini XIX. stoljeća, uključeni u procese industrijalizacije i modernizacije, bez puno veze s europskom akademskom kritikom industrijskog društva. Kritika modernog društva ovdje je bila vrlo slaba sve do 1930-ih godina kad u Sjedinjene Države dolaze brojni istaknuti europski, prije svega njemački, intelektualci, bježeći pred nacizmom. Inače, proces transformacije modernog sveučilišta dovoljno pokazuje da nema nikakvog smisla govoriti o "autonomiji sveučilišta" ako se pod tim misli autonomija prema masovnom društvu i njegovim temeljnim mitovima. Autonomija sveučilišta mogla je postojati prije, donekle još u XIX. stoljeću, kad još nije došlo do čvrstog povezivanja intelektualnog istraživanja s tehnikom, ekonomijom i državom.

renosti, moći i utjecaja. No, u teoriji, barem među intelektualnim krugovima, taj je vrhunac sigurno bio u XIX. stoljeću. U njemu nalazimo gotovo neobuzdane hvalospjeve modernom društvu, veličanju pobjednosne planetarne tehnike, koje, navodno, omogućuje "osvajanje prirode"<sup>7</sup> i stalno proširuje granice *regnum hominis*. Bilo je, naravno, i glasova sumnje, crnih slutnja i nezadovoljstva, čak i prvih sustavnih kritika Paineova (Nietzsche) i Baconova (Thoreau) programa, ali oni su tad ostali samo *rari nantes in deserte vasto*. Tehničku civilizaciju slave ljudi vrlo različitih nazora i političkih usmjerenja, od pozitivističkih aristokrata duha poput Saint-Simona i Comtea, preko liberala poput J. S. Milla i H. Spencera do socijalista, komunista i anarhista poput Owena, Marxa i Proudhona. S njom slave i intelektualno istraživanje ili, kako se od XIX. stoljeća skromno naziva, "znanost". Iako će šira društvena institucionalizacija intelektualnog istraživanja početi tek s tzv. drugom industrijskom revolucijom, već u prvoj polovini XIX. stoljeća proširilo se uvjerenje, koje potpuno odgovara Baconovoj ideji, da je njegova povezanost s tehnikom ključ "napretka" i "blagostanja". Veliko doba "znanosti" na praktičnom planu nastupit će tek u XX. stoljeću, iako s posljedicama koje bi vrlo neugodno iznenadile njezine poklonike i obožavatelje iz XIX. stoljeća. Sada treba vidjeti kako je uspon tehničke civilizacije i intelektualnog istraživanja primljen u hrvatskoj građanskoj javnosti druge polovine XIX. stoljeća, s posebnim osvrtom na djelo Franje Račkog, koji je o tome govorio detaljnije od svih drugih.<sup>8</sup>

## II. FRANJO RAČKI I TEHNIČKA CIVILIZACIJA

### II.1. Rački u hrvatskom političkom životu

Politička djelatnost Račkog nema neposrednu važnost za tematiku ove rasprave. No, kako se ona ne može potpuno odvojiti od njegovih filozofskih i kulturnih shvaćanja, potrebno je o njoj nešto reći. Rački je posljednje godine tzv. Bachova neoapsolutizma

<sup>7</sup> Ono što se i danas pogrešno naziva "osvajanjem prirode" zapravo se svodi na stalno povećanje čovjekove manipulacije dijelovima organskog i anorganskog svijeta. Čovjek je uvijek bio i ostao dio prirode, iako su različita ljudska društva mogla ostvarivati različitu razinu tehničke intervencije u okoliš s različitim ekološkim posljedicama.

<sup>8</sup> Literatura o Račkom nije pretjerano opširna, kako bi se očekivalo s obzirom na njegovo često slavljenje kao "ideologa jugoslavenstva" u razdoblju dviju jugoslavenskih država. Za ovu raspravu mogu se spomenuti: Tade Smičiklas, *Život i djela dra Franje Račkog*, Zagreb, 1895.; Viktor Novak, *Franjo Rački*, Beograd, 1958.; Franjo Zenko, Franjo Rački kao filozofski pisac i toeretik narodne znanosti, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, sv. 1-2, Zagreb, 1975., str. 37-74; Mirjana Gross, O ideološkom sustavu Franje Račkog, *Zbornik Zavoda za povijesne znanosti Istraživačkog centra JAZU* (dalje: *Zbornik*), vol. 9, Zagreb, 1979., str. 5-33; Nikša Stančić, Franjo Rački o historiografiji kao znanosti i njezinoj društvenoj funkciji, *Zbornik*, vol. 9, str. 35-45; M. Gross – Agneza Szabo, *Prema hrvatskom građanskom društvu*, Zagreb, 1992.; Markus, Franjo Rački o Jugoslavenskoj akademiji znanosti i umjetnosti, *Časopis za suvremenu povijest*, sv. 27, br. 2, Zagreb, 1995., sre. 269-283. Nakon raspada Jugoslavije i osamostaljenja Hrvatske, moguće je primijetiti gotovo potpunu šutnju o Račkom u historiografiji (ali i u ostalim područjima – npr. gotovo potpuno ignoriranje stogodišnjice njegove smrti, 1994.), vjerojatno iz istog razloga zbog kojeg je prije bio slavljn - stereotipa o njegovu "čistom jugoslavenstvu". Radovi M. Gross primjer su uravnoteženog i kvalitetnog pisanja o Račkom uz izbjegavanje krajnosti prije slavljenja i sada prešućivanja.

proveo u Rimu u Zavodu sv. Jeronima. Njegov povratak u Hrvatsku 1860., koji je trebao biti privremen, pretvorio se u trajan zbog obnove ustavnog života u Habsburškoj Monarhiji i politički nestabilne situacije na Apeninskom poluotoku na kojemu se dovršavao proces talijanskoga nacionalnog ujedinjenja. Od listopada 1860. Rački sudjeluje mnogobrojnim člancima u političkom listu "Pozor", koji je tada okupio sve značajne osobe, političare i publiciste. Od početka je oštro osudio desetogodišnje razdoblje neustavnosti, centralizma i germanizma. Založio se za povratak teritorijalne cjelovitosti Trojedne kraljevine (Hrvatske, Slavonije i Dalmacije) sa širokom autonomijom u okviru Habsburške Monarhije. Bio je sklon preuređenju Habsburške Monarhije na austroslavističkim i federalističkim osnovama. U odnosu prema Mađarima od početka se zalagao za ostvarenje načela ravnopravnosti. Osuđivao je mađarske pretenzije za podčinjavanje Hrvatske, posebno u obliku obnove zakona iz 1848., kojima je Slavonija neposredno pripojena Mađarskoj, a (užoj) Hrvatskoj ostavljena prividna pokrajinska autonomija. Zalagao se za prestanak mađarizacije i za ravnopravnost nemađarskih naroda – Srba, Rumunja, Slovaka i Ukrajinaca – s Mađarima, eventualno na osnovi njihove političko-teritorijalne autonomije. Posebno su ostale zapamćene njegove polemike s više mađarskih publicista i historičara oko pripadnosti Rijeke, koju je Rački smatrao hrvatskom po povijesnim, etničkim i političkim kriterijima.

Rački je aktivno sudjelovao i u radu Hrvatskog sabora 1861., posebno u sastavljanju predstavljanja i adresa vladaru. U njima je također naglašavao stoljetni kontinuitet postojanja hrvatske državnosti i autonomije, i prema Beču i prema Pešti. Glasovao je protiv slanja hrvatskih zastupnika u bečko Carevinsko vijeće u kolovozu 1861. No, suprotno tadašnjemu prevladajućem raspoloženju u hrvatskoj javnosti, izjasnio se za prihvaćanje tzv. Pricine izjave koja načelno priznaje postojanje zajedničkih poslova Hrvatske s drugim zemljama Habsburške monarhije. Tijekom 1860-ih godina bio je član Narodno liberalne stranke koja se, na čelu sa Strossmayerom, suprotstavljala centralističkoj politici bečke vlade, ali nije odbacivala mogućnost suradnje s njom ako ona prizna teritorijalnu cjelovitost i autonomiju Hrvatske. Rački je, u mnogim člancima objavljenim u "Pozoru", osuđivao tri osnovne političke koncepcije koje su ugrožavale Hrvatsku: njemački centralizam, mađarski separatizam na temelju obnove zakona iz 1848. i njemačko-mađarski dualizam, koji će na kraju prevladati. Ideja "slavenske Austrije", kao cjeline neophodne za autonomiju i razvoj malih slavenskih naroda, bila mu je vrlo bliska.

Nakon ustanovljenja Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti (1867.), Rački je znatno smanjio svoje političke aktivnosti. To nije bila samo posljedica velikog organizacijskog i intelektualnog angažmana u Akademiji već i loših političkih okolnosti, posebno u doba prevlasti starounionističke struje (1867.-1873.). Sudjelovao je u reviziji Hrvatsko-mađarske nagodbe 1873., ali je, osuđujući sve izraženiji oportunitizam narodnjaka, ostao odvojen od glavnine Narodne stranke u doba banovanja Ivana Mažuranića (1873.-1880.). Nakon secesije dijela zastupnika, koji su se zalagali za jači otpor rastućemu mađarskom pritisku, pridružio se novoosnovanoj Neodvisnoj narodnoj stranci (1880.). U njezinu organu "Obzor" objavio je, tijekom 1880-ih i početkom 1890-ih, više članaka u kojima

je analizirao različite probleme iz društvenog i političkog života Hrvatske. Zalagao se za poštivanje Nagodbe ali, kao i njegova stranka općenito, smatrao ju je tek minimalnim hrvatskim programom. Cilj mu je bio znatno proširenje hrvatske autonomije i ujedinjavanje hrvatskih zemalja, posebno Vojne granice (prije 1883.) i Dalmacije s Banskom Hrvatskom. Zbog suprotstavljanja mađarskim pritiscima bio je, nakon 1883., u sukobu s promađarskim banom Khuenom-Hédervaryjem pa nakon 1885. nije mogao dobiti kraljevu potvrdu izbora za predsjednika Akademije. No, ostao je do smrti njezin faktičnim predsjednikom.

Rački je u javnom životu Hrvatske djelovao kao hrvatski nacionalist, tj. prihvaćao je hrvatsku nacionalnu ideju i nastojao pridonijeti procesu hrvatske nacionalne integracije ili preobrazbi tradicionalne hrvatske etničke u novu nacionalnu zajednicu. To se nastojanje vidi u dva osnovna područja njegove javne djelatnosti – političkom i kulturnom. Kao i u većini europskih zemalja i u Hrvata je proces nacionalne integracije tada još ograničen na uže društvene slojeve. Nakon 1848., s iznimkom razdoblja neustavnosti 1850-ih godina, u sjevernoj Hrvatskoj u političkom životu dominira građanstvo s vrlo malom ili nikakvom ulogom plemstva. Hrvatska se nalazila na periferiji periferije modernizacije i industrijalizacije. U drugoj polovini XIX. stoljeća Baconov i Paineov program tek polako i mučno utiru sebi put u zaostalomu hrvatskom društvu. Hrvatska je politika izrazito elitistička i "gospodska", dok su široke mase ne samo obespravljene zbog ograničenoga biračkog prava već i apolitične, tj. nezainteresirane za politiku i proces nacionalne integracije. To se postupno mijenja tek pri kraju XIX. stoljeća kad uznapredovali procesi industrijalizacije i modernizacije polažu temelje za uvlačenje širih masa u politički život. Narodni pokret 1903. bio je prvi jasan pokazatelj jačanja Paineova programa ili masifikacije hrvatskoga političkog života. Na njegovo jačanje idućih će godina ključnu ulogu odigrati braća Radić i njihova Seljačka stranka. Stoga politička orijentacija Račkog nosi obilježja XIX. stoljeća, i to elitističkog ili "aristokratskog" nacionalizma. U njega nema govora o mjerama koje bi trebalo poduzeti za nacionalnu i političku mobilizaciju širokih slojeva hrvatskog naroda, osim u smislu prihvaćanja apstraktnog Strossmayerova načela "prosvjetom slobodi". Za razliku od nekih drugih hrvatskih javnih djelatnika XIX. stoljeća, koji su posvetili makar minimalnu pozornost ekonomskoj i socijalnoj problematici (Starčević, Kvaternik, Pavlinović), Rački je ta pitanja zaobilazio. Elitistički karakter nacionalne ideologije Račkog posebno dolazi do izražaja zbog velike važnosti kulturnog i intelektualnog stvaralaštva u njegovu djelu, u kojemu je još manje mogla doći do izražaja aktivnost širih slojeva. Ovo ne treba shvatiti kao prigovor Račkom, već kao upućivanje na određene proturječnosti i nedorečenosti unutar njegove nacionalne ideologije.

U političkoj djelatnosti Račkog izrazito dominira hrvatska nacionalna problematika. No, veliku je pozornost posvećivao i široj južnoslavenskoj i slavenskoj problematici. Smatrao je, misleći posebno na pojedine istaknute hrvatske javne djelatnike svojega doba, poput Ante Starčevića i Eugena Kvaternika, da za Hrvate može biti pogubno osamljivanje i kidanje veza sa susjednim južnoslavenskim narodima. Kritizirao je velikohrvatske koncepcije, poput negacije postojanja Slovenaca i Srba, odnosno svojatanja njihovih

područja. Posebno se zalagao za suradnju Hrvata sa Srbima na temelju zajedničkoga – štokavskog – književnog jezika i nekih zajedničkih političkih interesa, poput suprotstavljanja bečkom centralizmu i velikomađarskoj politici. Zalagao se za rušenje Osmanlijskog sultanata u korist nacionalnih kršćanskih država, vjerujući, početkom 1860-ih godina, da bi neke od njih – Srbija i Crna Gora – mogle pristupiti federalistički preuređenoj Habsburškoj Monarhiji. No, istodobno nije zatvarao oči pred sve jačim hrvatsko-srpskim sukobima od 1860-ih godina. Osuđivao je različite izraze velikosrpskog nacionalizma od izjednačivanja štokavaca i Srba do težnje za afirmacijom “srpskog političkog naroda” u Hrvatskoj kao napada na hrvatsku državnost. Poput većine tadašnjih hrvatskih javnih djelatnika, priznavao je postojanje Srba u Hrvatskoj i njihovu pravo na slobodno ispovijedanje vjere i služenje ćirilicom, ali ne i pravo na status državotvornog naroda koji bi eventualno, u budućnosti, nastojao odcijepiti dio Hrvatske i pripojiti ga Srbiji. U polemikama 1860-ih godina branio je teritorijalnu cjelovitost Hrvatske, dokazujući njezino povijesno, a djelomično i etničko pravo na Srijem. I kasnije je, posebno 1880-ih godina, osuđivao rastuću izolaciju srpskoga nacionalnog pokreta u Hrvatskoj i njegovu suradnju s mađaronskim režimom bana Khuena usmjerenom protiv hrvatske autonomije.

## II.2. Rački i intelektualno istraživanje u tehničkoj civilizaciji

Sustav hrvatske nacionalne ideologije Franje Račkog nije izložen u nekoliko manjih spisa već je razbacan u mnoštvu novinskih članaka, govora, pisama, brošura i rasprava. Isto vrijedi i za njegova razmatranja o modernoj civilizaciji i intelektualnom istraživanju. Najprije ću dati pregled njegovih osnovnih stajališta, a zatim kratku kritičku analizu.

Odnos Račkog prema tehničkoj civilizaciji općenito i intelektualnom istraživanju posebno, najviše je došao do izražaja u njegovim govorima u Akademiji, ali najjasnije ga je izrazio u jednom članku: “Znanost je vevlast, pred kojom uzmiče laž, tmina, predruda i samovolja u svakoj struci javnoga života. Znanost pokorila si je prirodne življe, stegnula ih u svoje uzde na korist čovječanstva. Znanost pronikla je u utrobu zemlje, zaplenila njezino bogatstvo, uzletila nebu pod oblake, proučila tajnosti nebeske, otkrila neizmjerne staze suncu, zvijezdama i obježnicama.” Stoga narod, koji prisvoji tekovine znanosti, oslobađa se tuđega gospodstva i može živjeti samostalnim životom. Za Račkoga su ta shvaćanja bila usko povezana s njegovom južnoslavenskom idejom, tj. zalaganjem za književnu i kulturnu suradnju južnoslavenskih naroda. Zalagao se za njegovanje narodnog jezika, koji jedini može narodu posredovati tekovine znanosti.<sup>9</sup> U tu je svrhu podupro Strossmayerov prijedlog o osnivanju Akademije znanosti, koja bi trebala imati tri “razreda” – povijesno-filološki, filozofsko-pravni i matematičko-prirodoslovni. Akademija bi trebala biti književno središte svih jugoslavenskih naroda, jer je Rački vjerovao

<sup>9</sup> F. R., Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, *Pozor*, br. 271, 25. XI. 1861. Na slavenskom jugu Rački je, kao i drugi hrvatski javni djelatnici tog doba, razlikovao četiri naroda - Slovence, Hrvate, Srbe i Bugare. Pri zalaganju za južnoslavensku suradnju najmanje je vodio računa o Bugarima i često ih izostavljao.

da Slovenci zbog njemačke prevlasti, a Srbi i Bugari zbog kulturne i društvene zaostalosti neće moći skoro osnovati takvu ustanovu.<sup>10</sup> U tome je bilo i određenih "kulturtreger-skih" tendencija, koje su postojale i u drugih naroda na razmeđu srednje i istočne Europe, poput Nijemaca, Talijana i Mađara. Ljudi poput Strossmayera i Račkog vjerovali su da su Hrvati "idealni" za "posredovanje" kulturnih vrijednosti zapadne civilizacije na Balkanu zbog jezične i etničke srodnosti s drugim južnoslavenskim narodima, ali i zbog državne tradicije i političke autonomije.

Za Račkog je Akademija bila, u osnovi, hrvatska nacionalna ustanova koja treba pomagati kulturnu integraciju hrvatskog naroda. Smatrao je da Akademija i Sveučilište, koje je osnovano 1874., imaju posebna područja, ali zajednička im je zadaća da uvedu hrvatski narod u "obćenitu struju umnoga razvoja". U njima je gledao "hramove nauke" i nezaobilazne ustanove za podizanje narodne prosvjete. Suprotstavljao se državnoj kontroli nad Akademijom, dajući u tome prednost Engleskoj i Francuskoj nasuprot Njemačkoj. U tome su ga poticale i konkretne prilike u Hrvatskoj, gdje su politički režimi većim dijelom, osim razdoblja 1873.-1883., na Akademiju gledali sumnjičavo ili provodili otvoreni pritisak. Djelatnost Akademije samo se djelimično iscrpljuje u problemu hrvatske nacionalne integracije i južnoslavenske suradnje. Rački je isticao i autonomiju intelektualnog stvaralaštva, ističući da bi "učeni zavodi" trebali biti daleko od "vanjskih uplivah", koji su joj strani, a često i opasni. U više je navrata objašnjavao "jugoslavensko" ime u naslovu Akademije, koje je mnogima smetalo, ističući da ono izražava nastojanje za kulturnom i književnom suradnjom između malih i srodnih južnoslavenskih naroda. Svako "plemensko u knjizi samovanje" učinilo bi te narode plijenom naprednijih romanskih i german-skih naroda.<sup>11</sup>

Osnovne aspekte svojeg shvaćanja intelektualnog istraživanja Rački je jasno izrazio i u uvodnom govoru prilikom osnivanja Jugoslavenske akademije u srpnju 1867. Istaknuo je da osnivači i članovi Akademije vjeruju u napredak civilizacije i prosvjete kao univerzalnih vrijednosti, a različitih samo prema vanjskim okolnostima određenog naroda u čijem se okviru razvijaju. Znanost ima, po Račkom, kozmopolitsko obilježje i svaki narod, koji ne želi ostati u "duševnom mraku", mora prisvojiti njezine "plodove". No, način tog "prisvajanja" uvjetovan je osobinama i položajem svakog naroda, njegovim odnosom prema drugim narodima, te njegovim povijesnim tradicijama i običajima. Znanost bi, dakle, trebala povezivati svoj kozmopolitiski "karakter" ili "bit" s nacionalnom zadaćom, tj. posebnim okolnostima života određenog naroda.<sup>12</sup> Kao povjesničaru Račkom je bilo jasno da "kao što nauka tako i hramovi njezini stoje kod svakoga naroda u vječitom i najtješnjem saobraštaju s njegovim društvenim i državnim životom". Istodobno je osudio izolaciju intelektualog istraživanja, koje se zatvara u uski krug učenjačke

<sup>10</sup> Isto, *Pozor*, br. 272, 26. XI. 1861.

<sup>11</sup> Detaljnije o tome: Markus, Franjo Rački.

<sup>12</sup> *Rad JAZU*, sv. I, Zagreb, 1867., str. 44-53.

sobe i ne želi ništa pridonijeti društvenom i državnom napretku. Bez takvog angažmana znanost mora, prije ili kasnije, "uvenuti". Stoga je tražio i demokratizaciju intelektualnog stvaralaštva na temelju smanjivanja razlika među različitim društvenim slojevima koji su, u prijašnjim oligarhijsko-feudalnim društvima, bili odvojeni krutim staleškim pregradama.<sup>13</sup> Takva znanost, a posebno historijsko istraživanje, može odigrati veliku ulogu u upoznavanju nacionalne prošlosti u svih društvenih slojeva i tako pomoći kulturnoj integraciji hrvatskog naroda.<sup>14</sup>

Široki društveni angažman znanosti omogućuje, po Račkom, napredak svih područja i ustanova. No, on zauzvrat traži i povoljne društvene prilike u kojima se poštuje "autonomija znanosti", ali i potiče njezin daljnji razvitak u obliku financiranja znanstvenih ustanova, školovanja kadrova, osnivanja novih učilišta i modernog školskog sustava itd. U hrvatskom slučaju specifičnost znanosti sastoji se u posredovanju plodova europske kulture jugoistoku Europe, odnosno potpomaganje oblikovanja posebnoga "kulturno-historijskog tipa", tj. kulturne i književne zajednice južnoslavenskih naroda.<sup>15</sup> Znanost bolje uspijeva u bogatijem i kulturnijem narodu u kojemu ima više istraživača, pisaca i čitalaca, ali može lijepo napredovati i u siromašnijim sredinama, poput Hrvatske, pod uvjetom da ju pomažu domaće snage. Rački je smatrao da je svaki narod, bez obzira na veličinu i snagu, pozvan pridonijeti "duševnom razvitku" čovječanstva. Narodi, pa tako i znanosti koje razvijaju, morali bi se uvijek voditi načelima istine i pravde ako ne žele propasti, a znanost pretvoriti u kumira slavohleplja i strasti.<sup>16</sup> Upozorio je, misleći, vjerojatno, na širenje socijalnog darvinizma, da se znanost sve češće upotrebljava za opravdanje prava jačega i vladavine jačih naroda nad slabijima.<sup>17</sup> Umjesto toga, zalagao se za suradnju svih naroda, gledajući u njima posebne duhovne jedinice koje bi trebalo, razvojem prosvjete i znanosti, izobraziti i usavršiti, te konačno težiti "nadnaravnoj cielei", tj. religioznim vrijednostima.<sup>18</sup>

U tadašnjoj Europi nije bilo uobičajeno da svećenici odigraju glavnu ulogu u osnivanju i djelovanju akademskih ustanova. To je upravo bio slučaj s hrvatskom akademijom koje je Strossmayer bio utemeljitelj i pokrovitelj, a Rački od početka idejni organizator i dugogodišnji predsjednik. Vjerojatno ponukan i tom činjenicom Rački je u nekoliko navrata izrazio svoje mišljenje o odnosu religije i intelektualnog istraživanja, inače jednoj od velikih tema XIX. stoljeća. Smatrao je – a pri tome je želio govoriti u ime svih akademika, iako će se pokazati da nije imao pravo – kako između ta dva područja ljudskog

<sup>13</sup> *Rad JAZU*, sv. V, Zagreb, 1868., str. 187-190.

<sup>14</sup> *Rad JAZU*, sv. IX, Zagreb, 1869., str. 187-189. To je ideja socijalne povijesti, koja prevladava uski okvir diplomatske, vojne i političke povijesti, i koju je Rački nastojao ostvarivati u svojim povijesnim djelima iz hrvatske povijesti ranoga srednjeg vijeka.

<sup>15</sup> *Rad JAZU*, sv. XVII, Zagreb, 1871., str. 160-163.

<sup>16</sup> *Rad JAZU*, sv. XXI, Zagreb, 1872., str. 189-191.

<sup>17</sup> *Ljetopis JAZU*, sv. III, Zagreb, 1888., str. 92-98.

<sup>18</sup> *Ljetopis JAZU*, sv. V, Zagreb, 1890., str. 83-93.



djelovanja i života nema nikakvih načelnih razlika niti nepremostivih zapreka. I religija i intelektualno istraživanje imaju važno mjesto u društvu, samo na različitim područjima. Mogućnost njihova pomirenja vidio je posebno na južnoslavenskom prostoru na kojemu moderna kultura može prevladati prijašnji jaz između katoličko-rimsko-germanske i pravoslavno-helensko-bizantske kulture.<sup>19</sup> Vjerovao je da moderno društvo ne samo da nije neprijateljski raspoloženo prema tradicionalnoj religiji već pruža pogodnije uvjete za njezin razvoj nego što je prije bio slučaj. Nekadašnjemu feudalnom društvu prigovarao je, naime, da je prosvjetu ograničilo na uski sloj unutar privilegiranih staleža, često s jezikom – poput latinskog – nerazumljivim velikoj većini stanovništva. U povezanosti s tim često je zagovarao potrebu “demokratizacije” kulture, tj. njezina prodora preko popularnih rasprava u slojeve nižega građanstva, a dugoročno i seljaštva. Sam se toga, doduše, nije držao u svojim povijesnim raspravama, jer su to stručna djela, zanimljiva samo drugim historičarima. Bila su previše stručna – za razliku od njegovih povijesno strukturiranih novinskih članaka – da bi mogla poslužiti za krajnje ograničene potrebe dnevne politike.

Rački je upozorio da mnogi ljudi u XIX. stoljeću precjenjuju moć znanosti, vjerujući da ona može zamijeniti Crkvu i obitelj. Izrazio je nadu da znanost i društvo neće dopustiti pobjedu “materijalističkog monizma”, jer bi time bile potkopane osnove morala, vjere i duševnog napretka. Rački je također upozorio na prisutnost snažnih antitradicijskih tendencija u modernim društvima u kojima se često na prošlost gleda s prezirom umjesto da se teži mirnom posredovanju između prošlosti i sadašnjosti.<sup>20</sup> Žalio se na materijalističku tendenciju u kojoj se “surovoj tvari” pripisuje vječnost i vjerovao da znanost pruža alternative takvim tendencijama. Prihvaćao je da znanost služi “osvajanju prirode”, ali inzistirao je da se ne smije miješati vremensko i apsolutno, pri čemu je potonje područje religije.<sup>21</sup> Pri tome se vodio i konkretnim prilikama u Hrvatskoj i velikom ulogom svećenstva u javnom životu. Smatrao je da će tu tendencije sekularizacije ostati još dugo marginalne, ako svećenstvo bude shvatilo svoje dužnosti i ne bude se odvojilo od naroda i glavnih tokova društvenog razvoja. Ujedno je isticao da nije protivnik zapadnjaštva, koje je preobrazilo Europu i svijet, ali je protiv uniformiranja i niveliranja u državi i Crkvi.<sup>22</sup>

Kultura o kojoj je Rački govorio bila je, po svojem podrijetlu, zapadnoeuropska, ali univerzalna po svojem karakteru. Rački je upozoravao da Zapad ne bi smio ponoviti pogrešku iz križarskih ratova i krenuti na novo nasilno osvajanje Istoka. Ta bi penetracija trebala biti mirna i postupna, jer je Zapad posljednjih stoljeća znatno materijalno i moralno napredovao, a Istok stagnirao pod islamom. Smatrao je da će istočni narodi rado prihvatiti zapadnu kulturu ako ona ne povlači za sobom političko gospodstvo zapadnih

<sup>19</sup> *Rad JAZU*, sv. XXV, Zagreb, 1873., str. 244-248.

<sup>20</sup> *Rad JAZU*, sv. XXIX, Zagreb, 1874., str. 206-210.

<sup>21</sup> *Rad JAZU*, sv. LXXVII, Zagreb, 1885., str. 203-205.

<sup>22</sup> Rački Mihovilu Pavlinoviću, 28. VIII. 1871. (Ante Palavršić - Benedikta Zelić, *Korespondencija Mihovila Pavlinovića*, Split, 1962., str. 179-180.).

naroda. I u tome Jugoslavenska akademija ima važnost posredovanja između zapadne kulture i naroda na jugoistoku Europe.<sup>23</sup> Dok je prije dominirao dualizam katoličkog Zapada i pravoslavnog Istoka, sad postoji tendencija objedinjavanja i smanjivanja razlika. U suprotnosti s nekim drugim stavovima, Rački je isticao da se tu ne radi o "posredovanju", jer se svaki narod može upoznavati s modernom kulturom samo putem domaćih ljudi u vlastitom jeziku.<sup>24</sup>

O shvaćanju društva Rački nigdje nije detaljnije govorio. Koliko se može zaključiti iz usputnih tvrdnji, čini se da je imao mješavinu liberalnih i konzervativnih, modernističkih i tradicionalističkih shvaćanja, pri čemu su prva bila vezana uz njegovo prihvaćanje moderne civilizacije, a druga uz religioznu orijentaciju.<sup>25</sup> Smatrao je da je "sredovječno društvo" odgajalo čovjeka da se osjeća najprije dijelom (kršćanskog) čovječanstva, a zatim određene partikularne – zapadno–katoličke ili istočno–pravoslavne – kulture. U moderno doba nastupa obrat, jer je čovjek najprije dio "uže zadruge", tj. određenog naroda, a tek zatim dio "šire zadruge". Iz tog razloga je Rački isticao da znanost novoga vijeka mora svuda najprije biti narodna. Pravi znanstvenici moraju najprije biti tumači narodne volje, istražitelji narodne prošlosti i proroci narodne budućnosti. Bez toga učenost je samo privid ili sebičnost. Vjerovao je, kao i mnogi drugi u XIX. stoljeću, da je "novo gibanje" oko narodnosti i univerzalne prosvjete, neodoljivo. Niti jedan narod ne može mu se oduprijeti ako ne želi stagnirati ili propasti. Po Račkom, samo su dvije mogućnosti: 1.) izgradnja potpuno oblikovane nacije kao kulturne i političke osobnosti ili 2.) asimilacija srednjovjekovnih naroda u kulturno i političke "napredne" narode.<sup>26</sup>

\* \* \* \* \*

U djelima Račkog prisutno je golemo poštovanje, glorifikacija i gotovo religiozno obožavanje intelektualnog istraživanja.<sup>27</sup> Izjednačivao je "znanost" s "napretkom" i pripisivao joj sve pojave i procese koje je držao dobrima u modernom društvu. Tako je smatrao da je intelektualno istraživanje zaslužno za čovjekovo "osvajanje prirode", iako u to doba, u drugoj polovini XIX. stoljeća, tek počinje njezino povezivanje s tehnikom, ekonomijom i državom. Jedan od najvećih problema u cijeloj poziciji Račkog je njegovo neupitno prihvaćanje Baconova programa. Ono bi konzekventno trebalo voditi u opravdanje planetarne tehnike, izgradnje umjetnog tehničkog svijeta i konzumentsko-tehnocentričkog načina života. Može se, u prilog Račkom, reći da on takva stajališta nije

<sup>23</sup> *Rad JAZU*, sv. XLV, Zagreb, 1878., str. 224-227.

<sup>24</sup> *Rad JAZU*, sv. LXVIII, Zagreb, 1883., str. 194-204.

<sup>25</sup> Ukazivanje na konzervativne elemente u ideologiji Račkog ne treba shvatiti u smislu prigovora. Konzervativna misao, od Burkeove kritike Francuske revolucije do neokonzervativne kritike masovne (anti)kulture dala je mnoštvo plodnih analiza o tehničkoj civilizaciji. I moja kritika Baconova i Paineova programa dolazi, u osnovi, s konzervativnih, točnije eko-konzervativnih pozicija.

<sup>26</sup> *Rad JAZU*, sv. XVII, Zagreb, 1871., str. 161-162.; *Ljetopis JAZU*, sv. V, Zagreb, str. 87-88.

<sup>27</sup> Sada smatram pogrešnom svoju prijašnju tvrdnju da u Račkog nema jednostrane idealizacije "znanosti" (Markus, Franjo Rački, str. 277). Ona postoji i jedan je od najteže branjivih stajališta u njegovoj ideologiji.

zastupao, kao niti tehnocentričko viđenje intelektualnog istraživanja u kojemu znanje postaje tehnička moć i sredstvo beskonačne tehničke ekspanzije. No, nije vidio da je upravo to neminovna konzekvencija prihvaćanja tehničke civilizacije, jednako kao i masovni nacionalizam, konzumentsko-tehnocentrički način života i materijalističko-atistički sustav vrijednosti.

Proturječno je intelektualnom istraživanju davati presudno značenje u razvoju Baconova programa – “osvajanje prirode”, i Paineova programa – razvoj (hrvatskog) nacionalizma i južnoslavenske suradnje – a istodobno se zalagati za “autonomiju” i “čisto istraživanje”. Taj stalni antagonizam između “sjajne izolacije” i “sjajnog angažmana” intelektualnog istraživanja Rački nikad nije pokušao pomiriti niti pokazati kako je to uopće moguće. Vjerojatno je mislio da je služenje “znanosti” u Baconovu programu tek sporedna dimenzija njezina djelovanja, koja se temeljno očituje na duhovnom i moralnom planu. Taj je “izlaz za nuždu” bio moguć jer još nije došlo do sveobuhvatne društvene institucionalizacije intelektualnog istraživanja i njegova potpunog podređivanja Baconovu i Paineovu programu. Sudbina intelektualnog istraživanja u masovnim društvima XX. stoljeća pokazat će da nema govora o “autonomiji znanosti” kad ona jednom počne služiti tehničkoj civilizaciji, odnosno pojedinim političkim porecima unutar nje – fašizmu, komunizmu ili “liberalnoj demokraciji”. Slično kao u odnosu elitističke i masovne strukture nacionalizma, tu konzekvenciju Rački nije vidio ili nije želio ili nije mogao izvući, jer su tada tek počeli procesi šire institucionalizacije i tehničke upotrebe intelektualnog istraživanja. No, njegovo upozorenje da “znanost” može postati kumir slavohleplja i strasti kad narodi zaborave na načela istine i pravde, moglo bi mu pomoći, da je to doživio, u kritici pretvaranja intelektualnog istraživanja u dio industrijskog pogona i poligona za ekspanziju planetarne tehnike u XX. stoljeću.

No, upozorenja o mogućoj “zloupotrebi” “znanosti” u Račkog su ipak vrlo rijetka. Više se radi o sporadičnim napomenama, a nikako ne o crnim slutnjama ili naglašenijoj pesimističnoj orijentaciji, koja je u XIX. stoljeću bila vrlo rijetka. Rački je tipični viktorijanac, koji se grije na toplim zrakama viktorijanskog sunca, tj. gotovo neograničene vjere u napredak XIX. stoljeća. I njegova ideja društvenog angažmana “narodne znanosti” bila je moguća pod uvjetom prihvaćanja te izrazito optimističke slike. To je viđenje društva očima još neotuđenog intelektualca, koji smatra da se njegova duhovna dobrobit i “objektivnost” njegova istraživanja ne mogu odvajati od dobrobiti društva i naroda u čijoj sredini živi, odnosno dominantnih težnji modernog čovječanstva. U XX. stoljeću, međutim, pojavit će se tip pesimističnog intelektualca, vrlo često otuđenog od vlastitog društva sa sve ciničnijom, iako ne nužno radikalnom, orijentacijom. Treba li zavidjeti takvim intelektualcima poput Račkog? Mislim da ne, jer su se zalagali za nešto što se, najvećim dijelom, pokazalo iluzijom. Kritički intelektualac, između robovanja socijalno konstruiranim mitovima i društvenog otuđenja, između služenja Baconovu i Paineovu programu i obrane autonomije intelektualnog istraživanja, uvijek treba izabrati drugo.

Rački je uvijek usko povezivao intelektualno istraživanje i religiju, tj. kršćanstvo i katoličanstvo. Bio je vrlo blizak nekim nazorima đakovačkog biskupa Strossmayera koji

je, u različitim memorandumima, okružnicama i poslanicama, isticao opasnosti materijalističkih i "nihilističkih" tendencija u modernoj kulturi. To je bio jedan od glavnih razloga njegova poznatog zalaganja za približavanje Katoličke Crkve i pravoslavnih Crkava, koje bi trebalo završiti u uniji, tj. priznanju papinskog primata uz očuvanje unutarnje uprave i liturgije na narodnom jeziku. Stoga se zalagao za uvođenje staroslavenskog jezika u liturgiju katoličkih slavenskih naroda, čime bi se, po njegovu mišljenju, olakšalo ostvarenje unije. To je bio i glavni razlog njegova suprotstavljanja dogmi o papinskoj nepogrešivosti na Prvom vatikanskom koncilu 1870., jer je smatrao da će ona dodatno odbiti pravoslavne Slavene od Rima. Poljacima i Hrvatima dodjeljivao je posredničku ulogu kao katoličkim i slavenskim narodima, iako je smatrao da bi Hrvatima trebali imati prednost zbog jakog ruskopolskog, ali i poljskougajinskog antagonizma.

Rački nije mogao otvoreno iznositi stajališta o takvim temeljnim pitanjima kao što je činio đakovački biskup, ali njegova su osnovna shvaćanja bila slična. Posebno se dugo zalagao za širenje staroslavenske liturgije, koja je bila u upotrebi u dijelovima Senjske biskupije, gdje je dijelom odrastao i tijekom 1850-ih godina predavao crkvenu povijest i kanonsko pravo. U više je navrata pisao o djelovanju Ćirila i Metoda, zalažući se za obilježavanje Ćirilometodskih proslava i videći u njima primjer pomirenja univerzalne misije katoličanstva i načela slavenske uzajamnosti. Pri tome je posebno isticao važnost glagoljice kao slavenskog pisma. Mnoga njegova filozofska shvaćanja vezana su uz teologiju Antona Günthera. Pod njegovim utjecajem Rački je smatrao da teologija izražava spekulativne i relativne istine, koje je filozofija razvila, a Crkva usvojila. Stoga je mogao objedinjavati filozofiju i teologiju u ranijem razdoblju svojeg stvaralaštva (1850-ih godina), odnosno religiozne koncepcije i ideju "narodne znanosti" od 1860-ih godina dalje.

U povezanosti s tim, Rački osuđuje tendencije laicizacije i sekularizacije. Za gotovo svakog liberala XIX. stoljeća te su tendencije neodvojive od modernoga koncepta "napretka" i "prosvijećenosti". Kao uvjereni kršćanin i katolički svećenik, Rački, poput Strossmayera, Pavlinovića i drugih duhovnika u hrvatskom javnom životu XIX. stoljeća, ne može to prihvatiti. Stoga se suočava s velikim pitanjem – kako objasniti da se tendencije sekularizacije šire usporedno sa širenjem moderne civilizacije. Postoje, svakako, različite mogućnosti odgovora na to pitanje, od uvjerenja da se radi o sporednim tendencijama, koje će s vremenom nestati, do stare koncepcije ljudske nesavršenosti. No, bitna ambivalentnost ostaje, jer Rački želi pomiriti nepomirljivo – kršćanski (katolički) svjetonazor u kojemu Crkva i religija nikako nisu samo privatne stvari atomiziranog i usamljenoga građanina s tehničkom civilizacijom koja počiva, ispod površne kršćanske koprene, na suštinski antikršćanskim vrijednostima.

To nije jedini slučaj u kojemu se Rački suprotstavljao modernom tumačenju napretka. U njega nema govora o opravdanju masovnog konzumizma i hedonizma, za koji se u XIX. stoljeću zalažu sve širi slojevi stanovništva i koje će u XX. stoljeću početi prakticirati. Rački je odlučno isticao primat duhovnih – intelektualnih i etičkih vrijednosti kao najvažnijih u ljudskom životu. To je, svakako, bilo usko povezano s njegovom religioznom orijentacijom, jer je etičke nazore ispunjavao kršćanskim i katoličkim shvaćanjima.

To ga je odvodilo, doduše, u mnoga pretjerivanja, posebno u pogledu podcjenjivanja nekršćanskih i izvaneuropskih kultura i vjera. Posebno je bio izražen njegov antagonizam prema islamu, kojemu je odricao svaku unutarnju vrijednost. Nadalje, Rački nije prihvaćao duboki prezir prema prošlosti, koji je tipičan za ljude tehničke civilizacije. Nasuprot starijim društvima u kojima je postojala fetišizacija “vječnog jučer i vječno starog” u modernim društvima dolazi do fetišizacije “vječnog sutra i vječno novog”. Baconov i Paineov program, koji čine osnovice tehničke civilizacije, radikalni su *novum* i raskid sa svim prethodnim društvima. Religiozna orijentacija Račkog, s osudom procesa laicizacije, vjerojatno je odigrala ključnu ulogu u njegovu odbacivanju modernističkog anti-tradicionalizma. No, niti tu Rački nije pokazao kako se može usuglasiti odbacivanje anti-tradicionalizma s prihvaćanjem tehničke civilizacije.

Osnovnim stajalištima prema modernoj civilizaciji i intelektualnom istraživanju u Račkog ne može se poreći širina pogleda i tolerancija prema drugačijim nazorima. Usprkos nekim nacionalnim pretjerivanjima – poput ideje “kulturtregerstva” – u njega nema govora o nacionalističkoj isključivosti. Njegova osuda hrvatskih “plemenskih zanešenjakah” i inzistiranje na suradnji južnoslavenskih naroda često je nailazilo na nerazumijevanje, pa i osude u hrvatskoj javnosti, posebno pri kraju njegova života, kad su hrvatsko-srpski sukobi bili na vrhuncu. Idealizacija intelektualnog istraživanja i nedovoljna kritičnost prema modernoj civilizaciji Račkom se može zamjeriti, ali sigurno ne i nacionalistička pretjerivanja. Analiza njegova kulturnog južnoslavenstva može lako pokazati koliko su pogrešne optužbe, koje je posljednjih desetljeća posebno iznosio srpski povjesničar Vasilije Krestić, o velikohrvatskom nacionalizmu, koji je Rački, navodno, zastupao.

Vidjeli smo da je Rački podupirao Baconov program i “osvajanje prirode”. Smatrao je, kao i najveći dio mislilaca XIX. stoljeća, da je priroda samo univerzalni plijen ili skladište sirovina s kojim čovjek može raspolagati bez obaziranja na prava drugih bića. O ekologiji Rački nije znao ništa. Njegovo religiozno stajalište ovdje je imalo negativni utjecaj, jer je sve donedavno u svim kršćanskim Crkvama izrazito dominirao tvrdi antropocentrizam i antropošovinizam po kojemu druga bića nemaju nikakve vrijednosti i prava, jer – “nemaju (kršćansku) dušu”. No, i tu je njegovo vrijednosno određenje postavilo jasne granice. Kršćanska orijentacija upućivala je da samo Bog, a ne čovjek može biti vladar svijeta, što ostaje – iako se Rački time nije bavio – jedna moguća granica planetarnoj ekspanziji tehničkog čovjeka.<sup>28</sup> Uvjerenje da između moderne civilizacije i kršćanstva ne može biti zbiljske opreke, bilo je pogrešno, ali omogućilo je određenu kritičku distancu. To se posebno odnosi na osudu materijalističkih tendencija u novovjekovnoj kulturi, koje

<sup>28</sup> To je ključna teza suvremene ekoteologije u kojoj se tvrdi da Bog postavlja granice čovjekovu presezanju nad prirodom, jer čovjek nema pravo uništavati Božje vlasništvo. Problem je, međutim, u tome tko govori u ime Boga i kako možemo znati što Bog hoće li nešto uopće. Ustanove, koje tvrde da izražavaju Božju volju, mogu znatno mijenjati svoja stajališta u vrlo kratkom vremenu, kao u spomenutom slučaju s papinskim enciklikama, koje prešućuju promjene do kojih je u njih došlo u posljednjih 30-ak godina, posebno u odnosu prema Baconovu programu i “osvajanju prirode” kao temeljnoj težnji tehničke civilizacije.

su, tijekom XIX. stoljeća, počele dolaziti jasno do izražaja s postupnom masifikacijom javnog života u zemljama zapadne Europe. U Račkoga nema govora o reduciranju napretka na masovni i egalitarni konzumizam i destruktivni tehnocentrizam. Njegovo je shvaćanje napretka, u osnovi, duhovnog i etičko-religioznog karaktera i kao takvo, iako on toga nije bio svjestan, nespojivo s tehničkom civilizacijom. Stoga je zastao na parcijalnom teoretskom stajalištu, bez analize bitnih tendencija modernog doba – Baconova i Paineova programa. Mislio je, kao i mnogi drugi duhovno orijentirani ljudi XIX. stoljeća u Europi, da je moguće prihvatiti modernu civilizaciju bez prihvaćanja njezinih osnovica. “Druga perspektiva” moderne civilizacije ostala je, naravno, samo *pium desiderium* malobrojnih intelektualaca. Katastrofe XX. stoljeća raspršit će iluzije i pokazati, u svoj golotinji, destruktivni karakter tehničke civilizacije i na socijalnom i na ekološkom planu.

U tim nazorima Rački nije bio usamljen. Slično su razmišljali i neki drugi istaknuti svećenici i hrvatski nacionalisti, poput njegova dugogodišnjeg pokrovitelja i prijatelja, đakovačkog biskupa Strossmayera ili dalmatinskog političara Mihovila Pavlinovića. I oni su prihvaćali modernu civilizaciju, od Baconova programa “osvajanja prirode” do stavljanja naglaska, u svojoj nacionalnoj orijentaciji, na sve šire slojeve stanovništva. No, postavljali su pri tome takve uvjete – ponajprije su veliku važnost davali duhovnim i etičko-religioznim vrijednostima – da su nesvjesno izlazili izvan njezinih okvira. Takve su vrijednosti bitno ograničavale i prihvaćanje Baconova programa. Slično je bilo i s nekim laicima, poput Eugena Kvaternika, čija misao nosi izrazit religiozni pečat. U nekih drugih istaknutih hrvatskih javnih djelatnika XIX. stoljeća, poput Ante Starčevića, prihvaćanje Baconova programa bilo je ublaženo sličnim isticanjem vrijednosti izobrazbe, duhovne autonomije i etičkih vrijednosti. Tu je često bio prisutan utjecaj liberalne ideologije sa Zapada, koja je u XIX. stoljeću često isticala “aristokratska” načela, gledajući vrlo sumnjivo već uznapredovale procese masifikacije. Djela Tocquevillea i J. S. Mill, Burkhardta i Spencera, primjer su onoga što se često naziva “aristokratski liberalizam”. Poneki od istaknutih hrvatskih nacionalista XIX. stoljeća, poput Starčevića, mogli su jednostrano idealizirati seljaštvo nasuprot “kaputaša” i “gospodske politike”, ali to su ostale teoretske proklamacije, jer još nisu stečeni uvjeti za političku aktivizaciju najširih masa. U različitim europskim zemljama XIX. stoljeća još su uvijek izobraženi ljudi mogli igrati veliku ulogu u javnom – posebno političkom – životu. To je doba kad još prevladava “gospodska” ili elitistička politika, koliko–toliko slobodna od primitivnog podilaženja prostoj svjetini. U XX. stoljeću, sa sveopćom masifikacijom, tipični političar pretvorit će se u bezličnog profesionalca-tehničara i stručnjaka-specijalista s vrlo niskom razinom izobrazbe i (kritičkog) razmišljanja. U to vrijeme intelektualci, uključujući i one koji podržavaju masovno društvo i tehničku civilizaciju, uglavnom izbjegavaju politiku, svjesni da stranačkim mašinerijama mogu služiti samo kao zgodna dekoracija. Rijetki pokušaji političkog angažmana – podrška Heideggera i Schmitta nacizmu, odnosno Blocha i Lukacsa komunizmu, kao najpoznatijih slučajeva – završili su potpunim neuspjehom. No, to je već drugo vrijeme kad će toplo viktorijansko sunce ustupiti mjesto sve hladnijemu sjevernom vjetru i sve tmurnijim oblacima.

Tomislav Markus

### **Modern Civilisation as Discussed in the Works of Franjo Rački**

#### Summary

The author analyses the views of the Croatian historian, politician and publicist Franjo Rački (1828-1894) on modern technological civilisation, with an emphasis on the social role of intellectual research. Rački was a supporter of a socially engaged intellectual agency, considering the isolation of intellectuals from the main social and political processes of their place and time to be irresponsible. He accepted the basic principles of the Western European educational system, but considered that they should be given to each nation in its own language, respecting its historical, political and cultural particularities. Intellectual research was considered as a means of accelerating the process of Croatian national integration, especially among the middle bourgeoisie, but with the tendency towards expansion into wider social strata. He condemned the isolation of intellectual research and the rejection of its social functionality. At the same time, Rački pleaded for the preservation of the autonomy of intellectual research, warning of the danger of external influences, especially those political. He did not explain how these two tendencies – wide social applicability and internal autonomy – might be reconciled.

In Rački's ideology, unilateral idealisation of intellectual research ("scholarship") was particularly present. In that, he followed the dominant tendencies of the nineteenth century, in which the belief in "scholarship" and technique was at its height. From this premise there followed also the acceptance of Francis Bacon's programme, with the idea of "conquering nature," overcoming all limits and continually "emancipating" mankind from ecological limitations. However, Rački was not ready to accept all the consequences of such an approach without reservation. He rejected the equation of progress with mere technical expansion and materialist life-orientation, as well as the tendencies towards secularisation and laicisation of intellectual research and society as a whole. He emphasised the importance of ethical and religious values, especially that of principles of truth and justice, which should govern not only intellectuals, but also whole nations. His understanding of intellectual research was primarily ethical, religious and cultural, and not materialistically technical and pragmatic. Simultaneously, Rački rejected also anti-traditionalist tendencies of modern societies and stressed many values of former societies, particularly those linked to the Church, religion and family. He believed that the tendency towards secularisation was not essential for modern societies, but rather an expression of human weakness.

**Key words:** Franjo Rački, technological civilisation, Croatian national ideology, scholarship, Christianity, progress.