



Recenzije i prikazi

Željko Senković

Aristotelova kritika demokracije

Filozofski fakultet u Osijeku,
Sveučilište Josipa Jurja
Strossmayera, Osijek 2007.

U svojoj neznatno doradenoj doktorskoj disertaciji, koju je obranio 2006. godine na Filozofskom Fakultetu Družbe Isusove u Zagrebu i objavljenom pod naslovom *Aristotelova kritika demokracije*, autor Željko Senković se na vrlo suptilan način suočava s problematikom Aristotelove kritike ovog političkog uređenja, odnosno, bolje rečeno, Aristotelovog specifičnog promatranja tog (pre)važnog fenomena, kako antičke Grčke tako i suvremenog doba, a da bi ga se u njegovom značenjskom i sadržajnom smislu uzimalo »zdravo za gotovo«. Metoda odnosno način kojim spomenuti autor pristupa jest analitička, zaustavljajući se ponajviše na točno određenim dijelovima Aristotelovih tekstova. U tom smislu on u ovoj knjizi zapravo egzegzira aristotelovske tekstove u *Politici*, otkrivajući nam pri tome u čemu se sastoji pozadina Aristotelove kritike demokracije.

Bitno određenje društveno-političkog života Grka potjecalo je od Polisa ističući pri tome »da se pripadnost zavičajnom polisu idealizirala, a najsigurniji pokazatelj toga je osjećaj da mu građanin duguje svoj život u borbi za njega« (str. 19). U tom smislu autor pokušava u uvodnim dijelovima svoja razmatranja o biti demokracije odrediti propitujući narav samog Polisa, te dolazi do zaključka da je on »po svojoj biti zajednica građana koji su međusobno udruženi sa svrhom dobrog, tj. sretnog i kreposnog života« (str. 15). Pojam 'dobrog' i 'sretnog' života ukazuje na bitno obilježje Aristotelove praktične filozofije uopće, a to je da je ona *eudaimonistička*. Ipak on (hrabro) upozorava da se ne smije prebrzo zaključivati u prilog onih tumačenja koji

eudaimoniu pojedinca i Polisa poistovjećuju (usp. str. 39–40). Ovo autorovo upozorenje držimo opravdanim, budući da na to ukazuju i pojedini poznavatelji aristotelovske misli, poput primjerice njemačkog suvremenog filozofa Otfrieda Höffea, koji u svojem tumačenju Aristotela drži da je Stagirićanin u svojoj etici (a time i tumačenju *eudaimonie*) mnogo veći univerzalist nego li to radikalni komunitaristi poput MacIntyre'a žele priznati.

Uvodnim razmatranjima mogu se još pripisati i preliminarna objašnjenja o Aristotelovoj politici, koja se dotiču »Strukture i specifičnosti Aristotelovih analiza u *Politici*« te »Odnosa Aristotelove politike i etike«. Što se tiče same strukture, autor upozorava na već poznatu Aristotelovu nesistematičnost odnosno nepovezanost pojedinih tematskih cjelina, što pak samo po sebi otežava objektivno istraživanje. Nakon navedenog, Senković prelazi na središnje razmatranje u svojoj knjizi, koje je naslovio »Demokracija i drugi politički poretki«. Središnji je upravo zato jer je po obimu najveći, ali i po važnosti temā koje obrađuje. Autor se tako ovdje ponajprije osvrće na III knjigu *Politike*, te onda i ostale, posebice na knjige IV–VI. Za primijetiti je već na početku da Aristotel, s obzirom na boljitak pojedinih skupina, razlikuje dvije vrste poredaka: a) one u kojima se vlada zbog boljitka cjelokupne zajednice građana, i b) one u kojima se radi samo o boljtku vladajućih. Idući dalje, Stagirićanin pravi razliku između valjanih i nevaljanih poredaka. U grupu valjanih poredaka ubrojani su kraljevstvo, aristokracija i politeia, a u grupu nevaljanih tiranija, oligarhija i demokracija. Zanimljivo se ovdje čini Senkovićevo razmatranje o ovoj Aristotelovoj shemi pri čemu sam zahtijeva svojevrstnu suzdržanost glede davanja pretjerane važnosti toj shemi upravo zato što će, prema njemu, kruta podjela kojom Aristotel pristupa u *Pol III*, nestati njegovim kasnijim isticanjem mješovitog poretkā (posebno onog između demokracije i oligarhije).

Aristotel se često u svojim etičko-političkim spisima osvrće na pojam pravednosti. Tako je i s *Politikom*. Senković započinje razmatranje

Aristotelove pravednosti držeći se početne podjele na pravednost u općenitom smislu na jednoj, te one u pojedinačnom smislu, na drugoj strani. Vidljivo je da se naš autor ovdje drži uobičajene i prihvaćene podjele slijedeći u tome druge autore. Senković je isto tako u pravu kada kaže da Aristotel »cjelovitu pravednost povezuje s onim što je zakonito, a pojedinačnu s onim što je jednako« (str. 125). Dovodeći u vezu Aristotelovo razmatranje pravednosti sa socijalno-političkim aspektom općenito, iz Senkovićeve se čitanja ove teme daje zaključiti kako je Stagirićaninu cilj političkim prikazom pravednosti pokazati da je pravedan čovjek onaj koji »čuva zakonitost, tko je nepristran, te tko nije pohlepan« (str. 148), a sve u svrhu da poredak zadobije etičku dimenziju.

Približavanje i prožimanje poredaka njihovim uspoređivanjem te prilagodavanjem jednog drugome, jedna je od temeljnih nakana Aristotelova političkog razmatranja. U tom smjeru ide i Aristotelovo razmatranje institucija, pri čemu se on bavi s tri elementa političke uprave Polisa: vijećem (*mére*), poglavarstvom (*arhai*) i sudom (*dikastérion*). U tom smislu naš autor dolazi do zaključka da više nisu samo razlike između grupa puka ono što diferencira demokratske poretke nego su to (i) institucije, te da time kvaliteta poretka više ne ovisi o kvalitetama grupa koje imaju politička prava, »nego o tri navedena institucionalna elementa, tj. kako su i s kojim modalitetima ustrojeni« (str. 155). Ovo Aristotelu otvara nove pretpostavke za »miješanje poredaka«, što pak znači da nema čistih poredaka, nego se oni međusobno prožimaju, tako da će Stagirićanin u daljnjim dijelovima svoje *Politike* propagirati upravo jedan mješoviti poredak između demokracije i oligarhije. U tom smislu Senković ističe važan pojam kod Aristotela, a to je *Politeia*.

Kada govori o nekom konkretnom načinu odnosno modalitetu funkcioniranja, tj. spajanja demokracije i oligarhije kod Aristotela, tada Senković spominje tri načina. Prvi bi način išao za spajanjem zakonā demokracije i oligarhije, koje je imalo za cilj izbjegavanje utjecaja bilo puka kao mase bilo oligarha kao bogataša. Drugi način ističe sredinu što se tiče imetka, što za posljedicu ima, tako Senković, to da Aristotel iz vlasti isključuje siromašne, dok treća varijanta uzima dio zakona iz demokracije te dio iz oligarhije. Aristotelov zahtjev za miješanjem poredaka imao je za cilj, slično kao i kod njegova prethodnika Platona, stabilnost i postojanost Polisa. Čak i kada se radi o Aristotelovom zahtjevu za smanjivanjem socijalnih razlika, tada taj pokušaj treba gledati u perspektivi prethodno naznačenog cilja, a nikako u Aristotelovoj možebitoj so-

cijalnoj osjetljivosti, ili pak traženjem ključa za rješavanje socijalne problematike kako su to mnogi u povijesti pogrešno činili, s pravom misli naš autor (usp. str. 170–173).

Zadnji dio razmatranja o Aristotelovoj *Politei* Senković posvećuje pojmu *ariste polietia* te s tim u vezi i pojmu *shole*, dokolici. *Ariste politeia* bi se iz konteksta o kojem naš autor govori mogao prevesti kao poredak (naj)uglednijih, (naj)časnijih... Temeljni pojam kojeg Aristotel ovdje (ponovno) uvodi u igru jest vrlina, kao *conditio sine qua non* ispravnog vladanja. »[...] tko ne posjeduje *areté* ne samo da nema političkih prava, nego ni ne uživa u benevolentnosti vladavine u *ariste politeia*, tj. ne vlada se u njegovom interesu« (str. 176). Isto tako, Aristotelov pristup – u ovom slučaju nehumaniji od Platonovog – u bitnom je određen i pojmom *shole*, dokolice, te onim što je dokolicom omogućeno za razliku od manualnog rada, a to je promišljanje i intelektualna djelatnost. Za dokolice, a to znači u isto vrijeme i vladanje, bili su sposobni aristokrati, srednji građanski sloj. Posljedica, pak, tog tumačenja jest da je »ljudskost sužena na (aristokratsku) manjinu ljudstva« (str. 177), kako to dobro ističe naš autor.

Aristotelov zahtjev da samo slobodni građani imaju pravo sudjelovanja u vlasti (slobodni u njegovom vlastitom tumačenju) činio se prilično idealističkim, što u ovom slučaju izgleda pretjeranim jer nije odgovarao stvarnom stanju, budući da su ratari i zanatlije uživali veći ugled nego li im je to Aristotel u svojoj *Politici* pridavao. Senković ističe upravo ovu činjenicu da bi time ukazao na Aristotelov nepovijestan pristup, pri čemu su zapostavljena dostignuća već postojeće atenske demokracije. S tim u vezi Stagirićanin kao da je zazirao od puka i njegove brojnosti te je time svoj najbolji poredak upravo zasnivao politički zanemarujući važne socijalne grupe koje održavaju privredu i zanatstvo (usp. str. 197).

U zadnjem naslovu Senković propituje – na temelju Stagirićaninova odnosa naspram atenske demokracije – Aristotelovo filozofijsko razmatranje povijesti. Vjeran grčkom idealu holističkog pristupa, Aristotel podiže zahtjev naspram znanosti povijesti, a taj se sastoji u činjenici da ona nije (i ne smije biti) samo puko, faktografsko prikupljanje podataka već filozofijska refleksija koja ide za izvjesnim jedinstvom i općenitošću. Promatrajući tako povijesno ostvarive političke sustave, Aristotel se s obzirom na njih pita ima li povijest napredak, može li se u njoj prepoznati ikakav evolutivni karakter? Senković na ovo pitanje odgovara potvrdno, budući da je Aristotel teleološki mislitelj te u svemu traži *logos*, red, ustrojstvo, koje sobom nužno nosi svojevrсни progres. Naš autor u tom kontekstu

ističe da Aristotel nema *technicus terminus* za izraz '(povijesni) napredak'. Kao vrstan poznavatelj grčkog jezika, Senković drži da bi pojmu napretka u povijesno-filozofijskom smislu najviše odgovarao grčki pojam *prokope* te *epididonai* i *epidoses*. Kao otežavajuću okolnost on spominje Aristotelovo korištenje pojma *kinesis*, koji pak očituje različite moduse promjena, ali ne i progres, odnosno razvoj-tijek kao takav (usp. str. 208–211).

U daljnjem dijelu rada Senković razmatra Aristotelovu kritičku procjenu *Ustava atenskog* u kojem je Aristotel komentirao sve važnije događaje vezane uz demokratske (i oligarhijske) procese. Pri tome navodi da je grčki filozof koristio dva pristupa: formalni i sadržajni. Senković se dalje posebno osvrće na izvore koje je Stagiričanin pri tome koristio te također napominje da ovdje postoje neke povijesne greške i propusti koje dalje konkretno i navodi. Zadržavajući se na sadržajnoj strani pristupa, autor ukazuje na aporije i s tim u vezi nedosljednosti kod Aristotela i to na primjeru Drakonskog zakona. Tako Stagiričanin u jednom slučaju (*Politika*) tvrdi da u tim zakonima nema ništa vrijednoga, dok u *Ustavu atenskom* taj zakon ipak prikazuje kao onaj koji koincidira s »vlastitim političkim preferencijama«. Senković pokušava ovu aporiju riješiti tvrdnjom da je *Ustav atenski* nadopunjavan i korigiran vjerojatno od samog autora, pri čemu se preferirao oligarhijski model srednjeg puta (usp. str. 215).

Zanimljivost koju naš autor dalje ističe jest činjenica da je za razumijevanje Aristotelovih socijalno-političkih uvjerenja važan uvid u njegova razmatranja o duši. Kod njega, za razliku od Platona, nema radikalne podjele na duh i tijelo, već je duša *entelehia* tijela, pa oboje čine jednu supstanciju. U razmatranju Aristotelove koncepcije duše, Senković ukazuje na dva temeljna aspekta te podjele: a) dio bez logosa, i b) dio s logosom, gdje se prvi ponovno dijeli na dvoje, vegetativnu i osjetilnu, tj. požudnu dušu. U kontekstu razmatranja o duši, Senković se nadovezuje i na forme života, ubacujući pri tome jedan (nepreveden) grčki tekst. Forme života, koje on donosi u oslanjanju na Aristotela, su sljedeće: *bios apolaustikos*, *bios politikos*, *bios theoretikos* te se, slijedeći Aristotela, osvrće na svaku od ovih formi pojedinačno. Jasno da će za Aristotela *bios theoretikos* biti i idealna forma života. Specifičnost, međutim, Aristotelovog promatranja *bios theoretikos* jest ta da on ovu formu življenja ne stavlja u potpunosti u idealističku sferu (kako to čine platonisti) u smislu da bi oni koji žive ovom formom života bili u potpunosti oslobođeni onog političkog. Odnosno, jednostavnije rečeno, iz Aristotelovih se spisa ne može izvesti zaključak o radi-

kalnom razdvajanju ovih dviju sfera *bios politikos* i *bios theoretikos* (usp. str. 228–229).

Na sljedećih 20 stranica, a prije zaključnih analiza, Senković donosi tri dodatne teme, koje se također u bitnome tiču Aristotelove političke filozofije: o ropstvu, o ženama te o bogatima-siromašnima. Aristotel pojam ropstva ne sužava samo na prisilno radništvo nego on često i puk (*plethos*) smatra ropskim, i to u slučajevima kada je vlast u rukama svjetine. Zbog toga Aristotel preže pred ohlokracijom (*okhlos*, mnoštvo, svjetina) (usp. str. 233–234). Što se tiče odnosa prema ženama, Stagiričanin, slično kao i u pogledu ropstva, prema našem autoru neutemeljeno prihvaća »sociohistorijsku činjenicu svoga vremena kao da ona ima univerzalnu vrijednost« (str. 237). Podređenost žena smatra prirodnom, tj. prema *physei*. No, zanimljivo, Aristotel vladavinu muškarca nad ženama izvodi ne iz biološkijske nego iz duševne uvjetovanosti, tako naš autor (usp. str. 237–238). Bogatstvo odnosno siromaštvo igralo je veliku ulogu pri tome kakav će status pojedinac imati u grčkom Polisu. Paradoksalno je da tu nejednakost, ističe Senković, nije promijenilo niti uvođenje demokracije. Štoviše! Politički su poredci bili zasnovani po načelu materijalnog statusa bogatstva ili siromaštva. I u jednom je i u drugom slučaju bilo zloupotrebe, međutim osnovno je pitanje, kojeg indirektno postavlja i sam autor, sljedeće: U čemu je osnovni razlog Aristotelove zadržke spram puka, a time i demokracije (usp. str. 245)? Prema Senkoviću, razlog ne leži tek u činjenici što je puk nesposoban za strogu znanost, filozofiju, nego i u tome što obavlja teške manualne poslove, koji »pustoše ne samo fizičku snagu nego i karakter«. Aristotel ovdje samo prihvaća ondašnji svjetonazor o »prostačkim djelatnostima«, prilikom čega se prezir nije usmjeravao isključivo i samo prema robovima, nego i svima koju su podloženi toj nužnosti života. S obzirom na to, ovdje se može otkriti i konačni razlog Aristotelove »zadržke« prema demokraciji, a ona je sadržana u činjenici naravi samog *demosa*, koja se sastoji u obavljanju nižih poslova zbog čega je *demosa* nesposoban za obnašanje političke vlasti (usp. str. 245–249).

Ipak, netom spomenuta zadržka ne znači i radikalno odbijanje demokracije kao takove. Njene nužnosti kao svojevrsne političke realnosti Aristotel je i sam bio svjestan. Senković se stoga, u završnom dijelu svoje knjige, osvrće na nekoliko osnovnih tema koje čine okosnicu čitavog djela, a tiču se Aristotelova *modus vivendi* demokracije kao društvene nužnosti, zastupajući pri tome srednji put između radikalne demokracije i radikalne oligarhije, a sve u svrhu postizanja političke stabilnosti.

Njegovo implicitno prihvaćanje ovog društveno-političkog sustava, po načelu srednjeg puta, vidljivo je, prema našem autoru, i po njegovoj razdiobi demokracije na njene podvrste. Upravo te podvrste demokracije pokazuju Aristotelov otklon od paušalnog vrednovanja demokracije kao nevaljalog poretka (usp. str. 251–255).

Osvrćući se na kraju na koncepciju *ariste politeia* Senković ukazuje na važnost njenog predstavljanja upravo radi »komparativnih interesa« i zbog ukazivanja na »strogo stratificirano« društvo »gdje građanin može biti samo onaj tko ima posebne intelektualne i moralne kvalifikacije, tko je tvoritelj vrline i djeluje prema njoj« (str. 256). Senković ovdje ponovno ukazuje na Aristotelov pristup koji je išao za učvršćivanjem i stabiliziranjem već postojećih socijalno-društvenih stanja. S tim u vezi, i iako Senković direktno ne spominje, autoru ovih redaka se čini i više nego uočljivim Platonov pristup odnosno Aristotelovo nasljedovanje svojeg učitelja po ovom pitanju, prilikom čega je na djelu skrivena želja za očuvanjem već postojećih društvenih struktura odnosno želja da sustav bude što stalniji i čvršći.

Na zadnjih 20-ak stranica Senković donosi dva Dodatka. Prvi naslovljava »Aristotelov odnos prema socijalnoj misli klasičnog doba Atene«, a drugi »O antičkoj i suvremenoj demokraciji«. U prvom Dodatku autoru je cilj istražiti je li i u kojoj mjeri postojao utjecaj od strane grčkih tragičara i pjesnika na Aristotela. Naš ih autor poimence donosi u jednom slijedu. Tako za Eshila – kojeg drži vrhuncem etičko-religijskog načela mjere – tvrdi da nije izravno utjecao na Aristotela upravo iz razloga Eshilove »pretjerane religioznosti« (usp. str. 259–260). Utjecaj, međutim, Sofokla, a posebno Euripida, kojeg je uostalom Stagiričanin često i navodio, prema Senkoviću jest nedvojben. Kada se radi o Aristofanu, tada Senković nalazi mnoge dodirne točke između njega i Aristotela. »Kritizirao je vladavinu demagoga kao i Aristotel, borio se protiv ratne politike atenske demokracije. [...] Aristofan kao i Aristotel nije zastupao ni radikalno-oligarhijske, niti radikalno-demokratske stavove« (str. 264–265). Što se tiče odnosa prema Herodotu i Tukididu, Aristotel se, tako naš autor, referira na Herodota (mnogo ga citira), dok Tukidida ne spominje, što je čudno »jer je Tukidid više 'političan' nego Herodot, kritički prikazuje događaje, političke borbe, njihove uzroke i posljedice, kao i patologiju moći« (str. 266). Isokrat i Demosten: kod prvoga postoje zajednički elementi s Aristotelom (npr. obojica njima suvremeni oblik demokracije smatraju najlošijim poretkom, budući da u njemu vlada mnoštvo, a ne zakoni),

ali i razlike – Aristotel se ne odlučuje za čistu oligarhiju kao Isokrat, već mješoviti sustav u kojem postoje i demokratski i oligarhijski elementi. Od Demostena se pak Aristotel u potpunosti razlikuje, kako u pogledu političkih svjetonazora (odnos prema Makedoniji) tako i u odnosu prema ondašnjoj demokraciji koju je Demosten svesrdno prihvaćao, a Aristotel nalazio dosta elemenata za odbacivanje (usp. str. 268). I na kraju, odnos prema Platonu općenito je poznat: Platon je bio Aristotelov učitelj, ali se učenik od njega odvojio. Senković je istaknuo samo nekoliko važnijih odstupanja od Platona i to vezano uz socijalnu teoriju: Platonova stroga podjela elitnog i radnog dijela stanovništva, pretjerana centralizacija te Platonova kritika demokracije, pri čemu je on bio znatno oštrij nego li Aristotel (usp. str. 269–271).

Drugi dio Dodatka Senković započinje s tvrdnjom da se treba čuvati dva ekstrema u odnosu na atensku demokraciju, odnosno predrasuda bilo o njezinom precjenjivanju ili pak podcjenjivanju. Činjenica jest, nastavlja naš autor, da je zapadnjačka civilizacija s obzirom na klasičnu Grčku više uživala plodove njenih umjetničkih i znanstvenih djela nego li političkih, budući da upravo u području političkog postoji značajan odmak suvremenog doba u odnosu na grčko. Ono što naš autor upozorava jest paušalna i nekritička usporedba klasične atenske i moderne demokracije, ističući pri tome da je temeljna problematika jedne takove usporedbe neprecizna i višeznačna uporaba samog pojma 'demokracija'. Tu komparativnu skicu Senković donosi u četiri točke. U prvoj točki ističe neposrednost atenske demokracije, pri čemu su upravitelji istovremeno bili i oni kojima se upravlja. Vlast se nije sužavala samo na »dolazak u skupštinu« nego je bila proširena na sve javne funkcije. Zanimljivost kojom Senković pristupa fenomenu neposredne demokracije jest u tome što, istina, priznaje njene nedostatke, ali i ukazuje na potrebu njenog ponovnog aktualiziranja u ovom ili onom smislu upravo zbog »percepcije države kao pukog kontrolnog mehanizma koji sugerira da bavljenje politikom treba prepustiti nekoj samoproglašenoj kvazi-političkoj eliti...« (str. 276). U drugoj točki Senković razmatra pitanje i mogućnost narodne volje. Atenskom demokracijom je ona bila omogućena. To se, međutim, događalo u perspektivi onoga što tradicija nalaže činiti te u sumi postavljenih zakona. U trećoj točki Senković tematizira problematiku oligarhizacije odnosno elitizacije vlasti u nekom društvu, te zastupa ispravan stav da davanje vlasti samo isključivoj i sposobnoj eliti u bilo kojem pogledu za posljedicu ima istovremeno odmak od prosvjetiteljskog osvješćivanja

naroda i time demokratske opće volje, a što je, možemo dodati, pogubno za neko društvo (usp. str. 278–279). Da je ova problematika iznimno aktualna pokazuju i primjeri sa suvremenim neizlascima na izbore. Građansko mnoštvo modernih država često zapostavlja prevažan element sudjelovanja (pa bilo ono i posrednog karaktera) u političkoj vlasti te time zapravo pokazuje vlastitu političku neprosvijedenost. Zadnji, četvrti dio, odnosi se na razmatranje jednakosti, pri čemu naš autor ukazuje na bitan razlikovni element u poimanju jednakosti u antici i današnjem vremenu. To razlikovanje proizlazi iz činjenice različitog poimanja slobode: u antici se sloboda tumačila jednostavnom odsutnošću vanjske prisile i ugnjetavanja, kako to ističe naš autor.

Općenito i gledajući s formalnog vida, Senkovićevo je knjiga iznimno vrijedno štivo za sve one koji se aktivno i profesionalno bave općenito filozofijom te istraživanjem grčke filozofske baštine. Razmatrajući problematiku s kojom se suočavao i sam Aristotel, vidljivo je da naš autor pokušava dati uvijek objektivnu, *sine ira et studio* sliku, kako prema Stagiraninu samom tako i prema fenomenu grčke demokracije.

Senkovićevo suočavanje s Aristotelovim tekstovima originalno je i još po nečemu: već je, naime, na samom početku – te posebno kasnije po strukturi teksta – uočljivo da je autor, osim što je filozof, također i klasični filolog, odnosno stručni poznavatelj klasičnog grčkog jezika. Međutim, na temelju toga autoru se može uputiti i jedna kritika: referirajući se na Aristotela, Senković njegove tekstove donosi u originalu na grčkom jeziku, bez da ih transkribira, dok sam prijevod pak donosi ispod glavnog teksta, tj. kao bilješku. Drugačije bi bilo, prema našem mišljenju, da je grčki tekst išao kao referenca, tj. u bilješku ispod teksta, a hrvatski prijevod u sam tekst. U tom bi smislu čitava struktura teksta u knjizi bila preglednija i čitljivija. Zasiurno, autorovo poznavanje grčkog klasičnog jezika možemo u svakom slučaju promatrati kao *vrlinu*. Međutim, činjenica je da većina čitatelja-filozofa nije upoznata s grčkim alfabetom te im tekst u izvorniku, osim prijevoda, ne znači mnogo. Istina, mogao bi netko ovdje dometnuti nije li kvaliteta prijevoda klasičnih dijela (kao npr. prijevod *Nikomahove etike* ili pak *Ilijade*) sadržana u tome da se primjerice na jednoj strani (obično) donese izvorni grčki tekst, a na desnoj prijevod. Točno, mogli bismo uzvratiti, i upravo tu moguću primjedbu donijeti kao naš sljedeći argument: u prijevodima filozofskih djela upravo se i radi o tome da u prvi plan dolazi lingvističko-analitička dimenzija teksta, a izostaje neka strogo filozofska reflek-

sija o samom sadržaju rečenog, odnosno napisanog. Djelo koje nam je podastro Željko Senković u sebi ima prvotnu i osnovnu nakanu razmotriti Aristotelove stavove u pogledu demokracije kao društveno-političkog fenomena, a tek i eventualno onda propitivanje jezičnih finesa istog. U tom smislu i kratko: donošenje jezičnih sklopova u izvornom grčkom jeziku u samom tekstu smatramo pomalo nepreglednim (iako nikako suvišnim) radi navedenih razloga.

Još problematičnijim vidimo mnoštvo kratkih grčkih izričaja ili jednostavno pojmova koje autor donosi, a ne prevodi i ne objašnjava ih, očekujući od čitatelja njihovo poznavanje. Navedimo samo neke primjere: na str. 68 donosi jednu rečenicu iz *Politeia* (544d 6) u izvorniku (tj. grčkom alfabetu), a koju ne prevodi. Isti se problem javlja i na str. 124. Kada se radi samo o pojmovima, tada možemo uzeti primjere sa stranica 80, 197, 219... Suprotno ovome, vidljivo je da autor u nekim slučajevima donosi grčki pojam te ga istovremeno i direktno prevodi, kao npr. pojmove *megaloponeroi* (veliki prijestupi) te *mikropo-neroi* (mali prijestupi) (str. 167).

Što se tiče drugih autora na koje se Senković referira, oni nisu pretjerano mnogo zastupljeni, što je možda bilo za očekivati. Ipak i unatoč svemu možemo reći da se autor zadanoj temi uistinu posvetio. Čitavo djelo odiše znanstvenom poniznošću koja nikako nije uzmicanje pred ovim ili onim stavom, budući da u knjizi nailazimo na mnoštvo situacija u kojima Senković konfrontira vlastito mišljenje s mišljenjima i stavovima drugih autora, ali i samim Aristotelom. To je pohvalno te može poslužiti kao dodatni argument u prilog tezi o originalnosti. U tom se smislu naš autor pokazuje uistinu kao vrlo dobar poznavatelj klasične grčke misli.

Upravo i na temelju svega rečenog dotičnu knjigu možemo preporučiti ne samo filozofima nego i široj znanstvenoj zajednici, a to znači politolozima, povjesničarima, klasičnim filolozima i drugima, koji će zasigurno u njoj pronaći nešto za sebe odnosno dodirne točke za vlastito istraživanje. Zanimljivo i nadalje inspirativno bilo bi vidjeti recenziju ovog djela iz pera, primjerice, jednog politologa ili pak filologa. U svakom slučaju, i ta mogućnost samo svjedoči o vrijednosti i kvaliteti djela, za koje je autor utrošio mnogo vremena i truda.

Stjepan Radić

Stéphane Hessel

Pobunite se!

S francuskoga prevela: Sana Perić,
predgovor: Predrag Matvejević,
V.B.Z., Zagreb 2011.

Stéphane Hessel¹ je knjigu, čiji je naslov izvornika *Indignez Vous!* (*Pobunite se!*), objavio na francuskom krajem 2010. godine, u devedeset i trećoj godini. Knjiga tematizira planetarni problem konformizma i ravnodušnosti. Riječ 'indignacija' sadržava ljutnju, srdžbu, ali i gnjev i protest – pobunu. Hesse-lova teza, u knjizi *Pobunite se!*, jednostavna je: ljudi smo, svi smo jednaki: moramo znati što nam po tome pravu pripada i, što je najvažnije – za to se, aktivnim sudjelovanjem, treba izboriti! Autor je uvjeren da je bijes protiv nepravde još uvijek netaknut. Svima koji će živjeti, raditi i djelovati u 21. stoljeću, Hessel preporučuje:

»Stvarati znači oduprijeti se. Oduprijeti se znači stvarati.«

Diskurs i angažman Stéphane Hessela je demokratski, humanistički, bioetički, socijalno-ekološki; prospektivno odgovoran. Iako ne kaže izričito, on poziva na izgradnju identiteta otpora i projektnoga identiteta svih subjekata u tom angažmanu.² »Pobunite se' napokon, dame i gospodo, stariji i osobito mlađi. U ime demokracije, a ne ideologijek; te poziva na akciju u kojoj svi trebamo postati subjektivni akteri, u kojoj je gnjev motiv za miroljubivu pobunu i otpor, a ravnodušnost – najgore stajalište. »Mladima govorim«, kaže Hessel: »potražite pa ćete naći. Najgori je stav ravnodušnost, kazati 'ja tu ništa ne mogu, snalazim se': takvim ponašanjem gubite jedan od bitnih sastojaka koji vas čini čovjekom. Jedan je od neophodnih sastojaka: sposobnost da se pobunite i angažman koji iz toga proizlazi.« Za takvu pobunu i akciju u njoj, autor prepoznaje dva velika planetarna izazova. Prvi, golemi jaz koji postoji između jako siromašnih i jako bogatih koji stalno raste; i drugi, ljudska prava i stanje u kojem se nalazi naš planet. U skladu s tim, Hessel citira članak 15 *Opće deklaracije o pravima čovjeka*: »Svatko ima pravo na državljanstvo«, članak 22: »Svatko, kao član društva, ima pravo na socijalno osiguranje i pravo da ostvaruje ekonomska, socijalna i kulturna prava neophodna za svoje dostojanstvo i za razvoj svoje ličnosti, putem državne pomoći i međunarodne suradnje, a u skladu s organizacijom i sredstvima svake države«.

»Mladima kažem: gledajte oko sebe i pronaći ćete teme koje će opravdati vaš gnjev – postupanje s imigrantima, s ljudima bez papira, s Romima. Pronaći ćete konkretne situacije koje će vas potaknuti da pokrenete jaku građansku akciju. Tražite i naći ćete!«

Hessel, u tom smislu, ističe i svoj gnjev zbog agonije palestinskoga naroda. »Danas me najviše ljuti«, kaže on, »situacija u Palestini, pojasu Gaze i Cisjordaniji«. Zato upućuje na potrebu čitanja izvještaja Richarda Goldstonea o Gazi iz rujna 2009. godine u kojem taj južnoafrički sudac, Židov, koji se čak naziva cionistom, optužuje izraelsku vojsku da je tijekom operacije »Lijevano olovo«, koja je trajala tri tjedna, počinila »djela usporediva s ratnim zločinima i možda, u nekim slučajevima, sa zločinima protiv čovječanstva«. Hessel je sa svojom ženom 2009. godine posjetio Gazu i proučio ono što je bio sadržaj navedenoga izvještaja. Usto, posjetili su i palestinske izbjegličke kampove koje je još 1948. godine postavila agencija Ujedinjenih naroda za pomoć palestinskim izbjeglicama (UNRWA). U tim je kampovima više od tri milijuna Palestinaca koje je Izrael protjerao s njihove zemlje. »Što se tiče Gaze«, primjećuje Hessel, »to je zatvor pod vedrim nebom za milijun i pol Palestinaca. Zatvor u kojem se ljudi organiziraju kako bi preživjeli.« Hessel kaže da je terorizam neprihvatljiv, ali priznaje: »... da kada smo okupirani vojnim snagama beskrajno nadmoćnima našima, reakcija naroda može biti samo nasilna«. Pita se je li Hamasu koristilo to što je lansirao rakete na grad Sderot? »Odgovor je ne. Taj postupak ne služi njegovu cilju, ali ga možemo objasniti očajem Gažana.«

»Možemo reći da je (svaki, pa i državni, op. a.) terorizam oblik beznađa (i besmisla, op. a.)«, podsjeća Hessel i ističe:

»Ne bismo se trebali prepuštati beznađu, trebali bismo se nadati. Beznade je poricanje nade. Ono je razumljivo, gotovo bih rekao da je prirodno, ali ipak nije prihvatljivo. Jer njime ne postižemo rezultate koje bi eventualno mogla proizvesti nada.«

Hessel se zalaže za nenasilnu nadu – moderna društva moraju biti sposobna nadići sukobe uzajamnim razumijevanjem i budnom strpljivošću.

Ravnodušnost prema problemima prirode, čovjeka i društva – cinizam je koji oduzima dah. Pobunimo se! – miroljubivo. Nenasilje je put koji moramo slijediti. Angažirajmo se na recepciji istinske – demokracije, slobode, prava, pravde, prospektivne odgovornosti i dostojanstva čovjeka. To možemo i moramo učiniti.

1

Stéphane Hessel, autor knjige *Pobunite se!*, rođen je u Berlinu 1917. S obitelji seli u Pariz 1924. Početkom Drugoga svjetskog rata prebjegao je u London i uključio se u Charles de Gaulleovu Organizaciju

France libre (Slobodna Francuska). Kao Židov i član francuskoga Pokreta otpora probija se do Pariza gdje ga hvataju agenti Gestapa. Zatočen je u logoru Buchenwald. Spasio se, gotovo čudom, uoči vješanja. Heroj je francuskoga Pokreta otpora, radio je u tajništvu Komisije za ljudska prava u New Yorku, bio diplomat i jedan od sastavljača UNove *Opće deklaracije o pravima čovjeka*.

2

Manuel Castells, u knjizi *Moć identiteta* (knjiga 2, Golden marketing, Zagreb 2002.), razlikuje tri oblika izgradnje identiteta: legitimirajući identitet, identitet otpora i projektni identitet. »Legitimirajući identitet uvode dominantne društvene institucije kako bi proširile i racionalizirale svoju dominaciju u odnosu prema društvenim akterima, tema koja čini srž Sennettove teorije o autoritetu i dominaciji, ali se jednako tako uklapa u razne teorije o nacionalizmu« (str. 18). »Identitet otpora stvaraju oni subjekti koji se nalaze u položajima/uvjetima u kojima su obezvrijeđeni i/ili stigmatizirani logikom dominacije, te tako kopaju rovove za otpor i preživljavanje koji se temelje na načelima koja su različita ili suprotna onima koja prožimaju društvene institucije, kao što Calhoun predlaže u svom objašnjenju pojave politike identiteta« (str. 18). »Projektni identitet nastaje kad društveni akteri, na temelju bilo kakvih, njima dostupnih, kulturnih materijala grade novi identitet koji redefinira njihov položaj u društvu (...) tražeći preobrazbu (pojedinih dijelova ili, op. a.) sveukupne društvene strukture« (str. 18).

Fahrudin Novalić

Rob Riemen

Vječiti povratak fašizma

TIM press d.o.o., Zagreb 2011.

Zagrebački TIM press objavio je 2011. godine prijevod eseja nizozemskog kulturalnog filozofa Roba Riemena *Vječiti povratak fašizma* u kojem, kao i u svom prvom eseju *Plemstvo duha – zaboravljeni ideal* (od istog izdavača objavljen 2010.) izražava zabrinutost za budućnost Europe. Riemen je i osnivač instituta Nexus – međunarodnog centra posvećenog intelektualnim promišljanjima i poticanju zapadnjačke kulturne i filozofske rasprave (osnovan 1994. godine).

Kako tvrdi autor, u Europi je riječ 'fašizam' – kada se ona odnosi na današnje političke pojave – postala tabu. Tako se kaže da postoji desni ekstremizam, radikalna desnica, populizam, desničarski populizam, ali ne i fašizam. Međutim, kako dalje tvrdi autor, »činjenice

ne nastaju njihovim poricanjem« (str. 8) – promjenom naziva neke pojave neće se promijeniti i činjenice. Riemen u knjizi opisuje kako se poricala pojava fašizma, koji je kulminirao s Hitlerom, iako se duhovno stanje za njegov nastanak počelo razvijati još davno prije, i kako se pojava suvremenog fašizma također poriče, usprkos njegovim jasnim naznakama. Poriču se naravno i mnoge druge društvene i prirodne pojave, često po istom principu – što duže, pa čak i kada postanu očigledne. To autor pokazuje i na primjeru pojave kuge (opisane u romanu Alberta Camusa *Kuga* iz 1947. godine) koja se, usprkos sve većeg broja pronađenih crknutih štakora i sve većeg broja pacijenata s istim simptomima te bolesti, tek onda kada je zahvatila čitavo mjesto nazvala pravim imenom – kugom. Kasnije, kada je službeno obznanjeno da je kuga prošla, nastalo je sveopće veselje. Međutim, rijetki su znali gorku istinu: bacil kuge nikada ne ugiba – on se desetljećima može pritajiti, a zatim ponovo probuditi. Tako je i s fašizmom. Albert Camus i Thomas Mann bili su među rijetkima koji su po završetku Drugog svjetskog rata shvatili da će u tijelu masovne demokracije bacil fašizma uvijek ostati virtualno prisutan. Politiku koja želi zanijekati problem autor zove nojevskom politikom. I zato vrijedi istina – »tko ne uči iz povijesti, biva osuđen na njeno ponavljanje« (str. 9).

Na fundamentalne promjene i politizaciju duhovnog stanja koje se počelo razvijati još davno prije pojave Mussolinija i Hitlera početkom 19. stoljeća u Europi, upozorava Goethe. Međutim, da se i u Americi, u kojoj je procvjetala demokracija, događaju znakovite promjene, upozorava Alexis de Tocqueville. Ta demokracija je, kako nalazi Tocqueville, ugrožena novim oblikom potlačivanja nepoznatim u dosadašnjoj povijesti, pa se starih pojmovima despotizma i tiranije ne može opisati. Ljudima je stalo samo do banalnih i prostih užitaka, jedni drugima su tuđinci, vlast se ponaša zaštitnički i na sebe preuzima odgovornost da im osigura njihova zadovoljstva, drago joj je da se pojedinci zabavljaju i da ne misle ni na što drugo nego na zabavu. Stotinu godina kasnije, španjolski filozof Ortega y Gasset to što se manifestira u Americi i širom Europe karakterizira kao masovno društvo. Masovno društvo je posljedica onoga što je Nietzsche predvidio – propasti vrijednosti, odnosno nihilizam.

»Nema više apsolutnih vrijednosti (...) univerzalne istine, univerzalnog dobra, univerzalne ljepote. Sve što se smatra takvim nije ništa drugo nego osobni doživljaj i interpretacija. A sve što može značiti svašta, ne znači ništa, jer je izgubilo svoju univerzalnost.« (str. 13)

Ako živi u istini, postupa pravedno, stvara ljepotu, čovjek postaje ono što i treba biti – slobodan. Onaj koji je rob svojih požuda, emocija, nagona, strahova i predrasuda i ne zna se koristiti razumom, ne može biti slobodan. Međutim, čovjek je u moderno doba »slobodan« na drugi način – on je »oslobođen« od svih duhovnih vrijednosti. To znači da će čovjek prije svega ugoditi sebi, zahtijevati zadovoljenje svih svojih žudnji i, ukoliko to izostane, postati nasilan. Tako ispod površine blagostanja stoji stalna prijetnja agresije. Iako tehnološki napredak omogućuje veću slobodu kretanja, mediji proširuju pogled na svijet, a politički ustroj postaje sve demokratičniji i Europa je na pragu slobodnog društva u kojem se poštuje individualna sloboda i njeguju društvene vrijednosti koje se bliže civilizacijskom idealu, nastaje novi tip čovjeka – čovjek mase – koji odbacuje tu povijesnu priliku. Čovjek mase ne razmišlja. On je uvijek u pravu i ne treba argumentirati. On poznaje samo jedan jezik – nasilje. Kad masa dođe na vlast, postane masovna demokracija, demokracija prestaje postojati. Unatoč svim mogućnostima i ugodnostima, čovjek mase nije sretniji; naprotiv, agresija u društvu se povećava. Nasuprot ideala jednakosti koji je sadržan u tradiciji europskog humanizma, koji se temelji na ideji da istinski čovjekov identitet nije u onome što nas razlikuje od drugih (novac, moć, podrijetlo, rasa, spol), nego upravo u onome što nas povezuje s drugim ljudima: univerzalna sposobnost uzdizanja duše, življenje u istini, pravednost postupanja, stvaranje ljepote. Nastaje novi ideal jednakosti, koji trži socijalnu pravednost, jednake mogućnosti, opće pravo glasa. No pod utjecajem nihilizma i uspona čovjeka mase dolazi do izopačenja svih vrijednosti i, kako kaže njemački filozof Max Scheler, ideal pravednosti se svodi na to da svatko mora sve moći i sve dobiti, a ono što ima jedan, mora i drugi. Menno ter Braak pak uviđa da Europa, sredinom tridesetih godina prošlog stoljeća, počinje držati u šaci politički pokret koji iskorištava osjećaj srdžbe i ne želi naći rješenje za društvene probleme, jer su mu problemi potrebni da bi moglo i dalje vrijedati i mrziti. Isti ukazuje i na ulogu intelektualaca u odnosu na uspon fašističke politike, koja se time previše ne zabrinjava. Jedan dio intelektualaca čak traži pozitivne elemente nacional-socijalizma i čak traže pozadinu i bit novog političkog pokreta. Međutim, fašizam nema niti ideja niti dubine. To je pak samo površina ispod koje nema ničega. I zato se baš na površini upoznaje fašizam kao doktrina čiste zlobe, mržnje, zavisti.

U čemu se pak očituje današnji fašizam? Kako nalazi autor, on je

»... rezultat političkih stranaka koje su se odrekle vlastitih vizija, intelektualaca koji njeguju lagodni nihilizam, sveučilišta koja ne zaslužuju to ime, pohlepe za novcem koju generira poslovni svijet te masovnih medija koji radije odražavaju ono što narod želi, nego da mu služe kao kritičko zrcalo. To su korumpirane elite koje njeguju duhovnu prazninu u kojoj se fašizam opet može uzdići.« (str. 49)

Robert O. Paxton, američki povjesničar, u knjizi *The Anatomy of Fascism* (2004) upozorava da u 21. stoljeću nijedan fašist neće prisvojiti naziv 'fašist'. Današnje fašiste samo djelomično prepoznajemo po onome što govore, a prije svega kako djeluju. U raznim dijelovima svijeta tehnika je uvijek ista: postoji jedan karizmatičan vođa, njemu se pripisuju superiorna svojstva, te mu argumenti za odluku nisu potrebni, on ili ona je populist koji ili koja može mobilizirati masu, vlastita skupina je uvijek žrtva (kriza, elita ili stranaca) i sva je srdžba usmjerena protiv »neprijatelja«.

Autor se pita zašto su baš u Europi, u tako civiliziranom društvu, uz svu tehniku i napredak, uz sve obrazovane ljude, svjesno i namjerno mogle biti uništene vrijednosti koje čine temelj našeg ideala civilizacije. Odgovor nalazi u eseju Alberta Camusa – »L'homme revolte«: »europski narodi više ne vjeruju (...) u svijet i živog čovjeka« (str. 51). Tajna fašističke politike i nihilističkog društva je više ne voljeti život. I upravo zato fašizam može uvijek iznova procvasti. Prema autoru, na smrtonosni bacil fašizma bit ćemo otporni

»... tek kad ponovo pronademo ljubav prema životu i kad ga ponovo poželimo posvetiti svemu onome što doista daje život – istini, dobroti, ljepoti, prijateljstvu, pravdi suosjećanju i mudrosti« (str. 51).

Žaklina Harašić

Nenad Daković (ur.)

Filozofija prakse

Dom omladine, Beograd 2011.

Nije potrebno domaćoj čitalačkoj publici, a pogotovo onima koji su zainteresirani za filozofiju, objašnjavati što je to *praxis-filozofija* (*filozofija prakse*) i tko su to *praksisovci*. Poznavanje barem osnovnih činjenica vezanih uz to spada u tzv. opću kulturu, što nije slučajno, jer *praxis-filozofija* je, osim u znanstveno-disciplinarnim područjima filozofije i so-

ciologije, ostavila značajan trag i u kulturnom i društvenom kontekstu Hrvatske i drugih zemalja bivše Jugoslavije, a ne bi bilo pretjerano ustvrditi da je utjecaj koji je praxis-filozofija svojevremeno, ponajprije šezdesetih i sedamdesetih godina 20. stoljeća, imala na međunarodnoj sceni u određenom smislu prisutan još i danas. Heterogena grupacija teoretičara koje se naziva *praksisovcima* i njihovi opusi, a napose časopis *Praxis*, u domaćoj i međunarodnoj verziji, te njegova knjižna izdanja, kao i međunarodna *Korčulanska ljetna škola*, među onim su točkama naše filozofijske, kulturne i društvene povijesti koje se ne može »preskoci« ni u sažetim povijesnim prikazima koji se trude biti lišeni ideoloških pristranosti.

No, praxis-filozofija ne bi smjela biti tretirana kao puki historijski fakt, jer još uvijek u tim člancima, knjigama i drugim očitovanjima »praksisovskog duha« možemo – dakako, uz određeni kontekstualno-interpretativni trud – pronaći artikulacije nekih pitanja, pa i relevantne odgovore na pitanja koja se tiču nas današnjih.

O tome svjedoči, primjerice, konferencija *Praxis – kritika i humanistički socijalizam*, koja je održana od 13. do 15. listopada 2011. na Korčuli, u organizaciji Zaklade Rosa Luxemburg. Na toj su konferenciji nastupili ne samo akteri praxis-filozofije nego također (čak većinski) pripadnici i pripadnice mlade generacije teoretičara i teoretičarki, rođeni kad su časopis *Praxis* i *Korčulanska ljetna škola* već bili ugašeni, dakle, nakon 1974. godine. Na toj je konferenciji bilo očigledno da njima praksisovsko nasljeđe još uvijek nešto znači, pogotovo onima koji se filozofijskim, društvenim i političkim pitanjima bave u kritičko-emancipatorskom registru, te »praksisovštini« i općenito marksizmu prilaze zahvaljujući svojim autentičnim interesima, najčešće povezanim s potragom za alternativama vladajućem neoliberalističkom sistemu. Pritom se, naravno, ne radi o pukom historio-grafskom ili povijesno-filozofijskom interesu. Mlada generacija praxis-filozofiji pristupa bez udivljenja i suvišnih obaveza, dakle, ne kao modi ili kanonu, što je šezdesetih i sedamdesetih godina kod mnogih vjerojatno bio slučaj, nego zato što im praxis-filozofija i danas još nešto govori. Svi oni, na ovaj ili onaj način, valoriziraju – s vremenske distance, iz današnje perspektive – ono što su praksisovci (domaći i strani, hrvatski i jugoslavenski, utemeljitelji i sljedbenici) učinili tijekom desetak godina trajanja časopisa *Praxis* i *Korčulanske ljetne škole*, kao i ono što je praksis-filozofija značila u onodobnom jugoslavenskom i svjetskom kontekstu. Štoviše, primjetan je popriličan, ako ne i sve veći interes za praksisovsko nasljeđe. Taj je interes jednim dijelom vjero-

jatno potaknut gotovo dvadesetogodišnjom šutnjom o *Praxisu*, tijekom koje je na našim akademskim institucijama izraslo nekoliko generacija u čijim kurikulumima filozofije ili sociologije nije bilo predviđeno eksplicitno tematiziranje praksisovskog nasljeđa, a onda ni njegovo aktualiziranje. Sada se situacija mijenja, ali bi se odnos mlađih generacija prema nasljeđu filozofije prakse mogao opisati kao aktualizirajuće-demistificirajući, što znači da je prisutno temeljno uvažavanje te tradicije i praćenje njezinih tragova u današnjem društveno-političkom kontekstu te današnjoj teoriji, ali i iznova postavljano pitanje: Ima li praxis-filozofija danas još ikakve važnosti? Uglavnom, *filozofija prakse* je danas aktualna onoliko koliko je uspijemo aktualizirati. To, dakako, zvuči kao tautologija, ali time se želi reći da ona zahtijeva jedno kritičko i radikalno čitanje s obzirom na današnji kontekst, pri čemu će mnoge stvari »otpasti« ili pak zahtijevati temeljitiju reviziju, ali će nam se mnoge ukazati kao svježije i sasvim primjerene današnjici, da spomenemo samo marksističku i praksisovsku kritiku kapitalizma i tehnoznanstvene civilizacije, ali i (kvazi)marksističkog i svakog drugog dogmatizma i totalitarizma, skupa s problemima eksploatacije, otuđenja i dehumanizacije, te humanizma, emancipacije i revolucije. Sve je to i danas itekako poticajno. Međutim, pogledamo li popis publikacija koje se tiču praxis-filozofije, a koje su u posljednje vrijeme objavljene u Hrvatskoj i susjednim zemljama, nećemo imati razloga za zadovoljstvo. Takve publikacije novijeg datuma prilično su rijetke. Stoga su knjige poput *Filozofije prakse* – koja je objavljena 2011. u izdanju beogradskog Doma omladine, a pod uredništvom Nenada Dakovića – izuzetno dragocjene. Dakovićeva *Filozofija prakse* nas, u najmanju ruku, podsjeća na bitne momente naše filozofijske i kulturne baštine, a uz to nam također može pokazati zašto je praxis-filozofija bila važna, zašto je još uvijek važna i u čemu se sastoji njezin filozofijski i kritički potencijal. U tom smislu, Zagorka Golubović u svom članku zaključuje:

»Smatram da *Praxis* nije zatvorena knjiga koja pripada prošlosti i zato preporučujem da prelistavamo njegove stranice, na kojima ćemo naći analize koje se mogu primijeniti i na naše današnje društvo, kao i predviđanja što će slijediti iz tadašnje koncepcije 'socijalizma'. Ali vidjet ćemo da je postojala i nada u mogućnost promjene, koja tada još nije bila izgubljena.«

Knjiga obuhvaća kako osobne, subjektivne reminiscencije protagonista praksisovskog pokreta, tako i kritička promišljanja praxis-filozofije i markističke filozofije općenito, njihov smisao, značaj, rezultate i buduće perspektive. Knjiga se sastoji od dva dijela. U

prvome su dijelu obavljene tekstovi »aktera praksis-filozofije« (Mihailo Marković, Zagorka Golubović, Dragoljub Mićunović, Nebojša Popov, Svetozar Stojanović, Ivo Kuvačić, Veselin Golubović, Jovan Arandelović, Žarko Puhovski), a u drugome tekstovi njezinih »sljedbenika i kritičara« (Lino Veljak, Alija Hodžić, Nadežda Čaćinović, Lev Kreft, Mislav Kukoč, Slobodan Divjak, Mile Savić, Dušan Pajin, Bogdana Koljević, Alpar Lošonc, Miško Šuvaković, Neven Cvetičanin, Vladimir Marković, Miloš Knežević, Nenad Daković), dakle, mahom iz Srbije, ali sa sudjelovanjem hrvatskih i slovenskih autora. Svi su, pak, tekstovi bazirani na seriji predavanja o praxis-filozofiji koja je održana u beogradskom Domu omladine tijekom 2009. i 2010. godine, s namjerom »da se o 'praxisu' otvori artikulirana diskusija poslije četiri decenije od njegovog političkog, nasilnog gašenja«, kako kaže urednik Daković u uvodnoj napomeni. Većina tekstova predstavlja transkripte održanih predavanja (autoriziranih osim u slučaju Mihaila Markovića i Svetozara Stojanovića, koji su preminuli prije objavljivanja ovog zbornika), dok je ostatak objavljenih tekstova prenesen iz časopisa *Praxis* ili drugih publikacija, u slučaju onih autora čija predavanja, iz tehničkih razloga, nisu bila snimljena. No, i ovi su tekstovi u skladu sa »slovom i duhom« ove knjige. Ukupno: dvadeset i četiri priloga, dvadeset i četiri osobe koje su nedvojbeno relevantni svjedoci onoga što je praxis-filozofija bila i što još uvijek jest.

Uz preporuku svima onima koji su zainteresirani za praxis-filozofiju, bez obzira na to jesu li njezini poznavatelji ili ne, da nabave i pročitaju ovu zanimljivu i korisnu knjigu, izražavamo nadu da će nakon nje uslijediti knjige drugih autora i urednika, koji će na jednako upečatljiv način govoriti o ovoj temi. U interes publike za nju ne treba sumnjati, kako je to u uvodu ovoga članka sugerirano, ali izdavaštvo, nažalost, ne ovisi samo o tome, kao ni samo o stručnosti i entuzijazmu autora i urednika. U svakom slučaju, knjiga *Filozofija prakse* predstavlja značajan poticaj promišljanju prošlosti i budućnosti praxis-filozofije, kao i razvoju kritičke misli u našim krajevima, razvoju koji ne može biti ostvaren bez dijaloga s *filozofijom prakse* kao izvrsnim primjerom *prakse filozofije*.

Hrvoje Jurić

Reza Shah Kazemi

Common Ground between Islam & Buddhism

Fons Vitae, 2010.

Ovo nadasve zanimljivo i jedno od pionirskih djela, koje nastoji pronaći dodirne točke između islama i budizma, napisano je uz neprocjenljivu pripomoć i upućivanje Richarda Weingartena i Paula Towseya iz muslimanskog rakursa gledanja na ovu problematiku i to iz pera jednog od istaknutih komparativista religije i perenijalističkog mislitelja Shah Reza Kazemi-ja (vidjeti više: <http://www.worldwisdom.com/public/authors/Reza-Shah-Kazemi.aspx>).

Nastanak djela su potaknuli, s jedne strane, Dalaj Lama i, s druge, princ Ghazi bin Muhammad bin Talal, autor Otvorenog pisma kojeg je u listopadu 2007. godine potpisalo 138 muslimanskih učenjaka, a koje je potaknulo povijesni globalni mirovni pokret između muslimana i kršćana (vidjeti: www.acommonword.com). Dakle, knjiga je napisana kao nastavak iste inicijative i vrsta je protezanja globalnog napora na uspostavi boljeg dijaloga i razumijevanja između islama i budizma. Uprkos brojnim nepomirljivim i nepremostivim doktrinarnim, teološkim, juridičkim i drugim razlikovnostima koje jamačno postoje između ove dvije religijske tradicije, Shah Reza Kazemi istinski vjeruje da tekstovi smireni između korica ove knjige mogu omogućiti objema zajednicama da respektiraju jedna drugu ne samo kao ljudska bića općenito već napose kao muslimani i budisti, temeljeći ujedno svoja stajališta na normativnim učenjima islama i budizma i ističući važne sličnosti i usporedbe između ove dvije, a napose sljedeće:

- 1) vjerovanje u Vrhovnu Istinu (*al-Haqq*), koja je jednako tako Apsolutna Istina i Apsolutna Zbilja, te Izvor Milosti i Vodstva ljudskim bićima.
- 2) Vjerovanje da je svaka duša odgovorna prema principu pravde na onom svijetu i da je ovaj princip duboko ukorijenjen u samoj naravi Apsolutne Zbilje.
- 3) Vjerovanje u kategorički moralni imperativ pokazivanja samilosti i sažaljenja prema svakom, ukoliko nije u središnjim kozmogonijskim i eshatološkim funkcijama milosti.
- 4) Vjerovanje da su ljudska bića u stanju posjedovati nadracionalnu spoznaju, izvorište spasenja na onom i prosvjetljenja na ovom svijetu.

- 5) Vjerovanje u mogućnost nepovredivog stanja za ljudska bića, te da bi sve trebalo težiti ovom stanju nepovredivosti.
- 6) Vjerovanje u efikasnost i nužnost duhovne prakse: bilo da je ovo poprimilo oblik usrdne molitve, kontemplativne meditacije ili methodske invokacije (zazivanja).
- 7) Vjerovanje u nužnost odvajanja od ovog svijeta, od ega i njegovih strastvenih želja.

Uostalom, djelo predstavlja jedan od prvih pokušaja znanstvene usporedbe između budizma kao takvog i islama kao takvog u našem modernom razdoblju i ova vrsta učenosti, napose perzijsko-sanskritske učenosti, jest prijeko potrebni skruti *link* u lancu intelektualne historije čovječanstva danas. Srazložno tomu je Kraljevska Aal Bayt fondacija za islamsku misao u Jordanu pokrenula inicijativu u rujnu 2007. godine da se formulira muslimanski odgovor na nekoliko kontroverzno predavanje aktualnog pape Benedikta XVI u Regensburgu, a spomenuti princ je upravo autor Otvorenog pisma. Ova knjiga je drugo poglavlje te iste inicijative, dakle nastavak *A Common Word* (zajedničke riječi) kao *Common Ground* (dodirne točke), tj. propitivanje islamskih sličnosti s budističkim učenjima. Otuda, autor nema krznanja kod priznanja da postoje brojne temeljne razlikovnosti, čak nepremostivi jazovi, koji odjeljuju islam i budizam – započnujući s ključnim pitanjem o tome može li se budizam nazvati teističkom religijom, ili uopće religijom. Knjiga je ujedno pokušaj uspostave boljeg razumijevanja središnjih budističkih principa u svjetlu islamske duhovnosti koji raskrivaju značajne dodirne točke među njima.

Naravno, vidno je istaknuta distinkcija između doktrinarnog učenja (*‘aqīda*) i njegove spiritualne mudrosti (*ma’rifa*), koja je u tješnjoj vezi s kontemplacijom, pročišćenjem ljudskih srca i mističkim dimenzijama kojima obje religijske tradicije streme. Otuda u knjizi dubleti poput: *Dharmma – al-Haqq*, *Karunā – Rahmah*, *Shūnya – Shahāda*, *Anicca – Zuhd*, *Tanhā – hawā*, *anattā – fanā’*, koji su više analogni nego identični pojmovi. Također, vrlo važno naglašavanje, knjiga razvija inkluzivnije razumijevanje pojma *Ahl al-Kitāb* (sljedbenika Knjige, koji su pored muslimana tradicionalno uključivali Židove i kršćane, kao i sabejce i zoroastrijce). Stoga se

zagovaratelji ove otvorenije interpretacije *Ahl al-Kitāb*-a oslanjaju na kur’anski ajet (87:19) koji ukazuje na izvore vodstva u ranijim knjigama (*suhuf al-ūlā*), kao i ranije narode (26:196) (*zubur al-awwalīn*, tj. svete tekstove). Ovaj izraz se pomalja na nekoliko mjesta u Kur’anu: 35:25; 3:184; 16:44 i 54:52, gdje je uvijek riječ o svetim tekstovima manjeg značaja u usporedbi s Tevratom, Biblijom i Kur’anom i iz čega izvodimo zaključak da je riječ o odobravanju ukoliko već ne iskazivanju štovanja, prije negoli kur’anskog ukazivanja na pogrešne svete tekstove, iz čega postaje jasno da se pojam *Ahl al-Kitāb*-a, tj. sljedbenika Knjige (*buchreligionen*) nije ograničen samo na Židove i kršćane. Dodatni razlog posvjješćivanja ovoga inkluzivnijeg razumijevanja jest sljedeći nalaz: 2010. godine je barem 80 posto svjetske populacije od ukupno 6,7 milijardi pripadalo četirima najbrojnijima svjetskim religijama. Dakle, četvero od petero ljudi na planeti Zemlji su kršćani (32 posto), ili muslimani (23 posto), ili hindui (14 posto), ili pak budisti (12 posto).

Konačno, kroz tri središnja poglavlja: 1. Postavljanje scene; 2. Jedinstvo: najveći zajednički nazivnik; 3. Etika suzdržanosti i samilosti; Epilog: Dodirne tačke svetosti; Buddha u Kur’anu? Šejha Hamze Yusuf; Biografije autora i Bibliografiju, ova knjiga nastoji pomoći muslimanima da shvate budizam kao istinsku religiju ili *Dīn*, a budistima da shvate islam kao autentičnu *Dharmu*, te da postanu jedni drugima bliži u uzajamnom razumijevanju, uvažavanju i suosjećanju, jer ona uistinu ilustrira suštinski cilj i *A Common Word* inicijative i sadašnjeg projekta *Common Ground* (vidjeti napose: Miroslav Volf, Ghazi bin Muhammad, Melissa Yarrington (ur.), *A Common Word – Muslims and Christians on Loving God and Neighbor*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan–Cambridge UK, 2010.):

»... slaviti istinsku raznolikost ljudskog roda, uz duboku vjeru i uvjerenje da muslimani koji žive s budistima od Amerike do Malezije mogu se okoristiti kroz ovu vrstu učenosti i inkluzivnije razumijevanje milosti, suosjećanja, mudrosti i uzajamnog uvažavanja koje islam i budizam dijele, te da istinski mogu poslužiti na korist i dobrobit ljudskog roda u cijelosti.«

Nevad Kahteran