

Ivan Devčić

## NADA I KRIZA NOVOVJEKOVNIH UTOPIJA

Dr. Ivan Devčić, Teologija u Rijeci, izlaganje sa znanstvenog skupa  
UDK 14::241.512+234

*U izlaganju se raspravlja o problemu nade koji je posljedica krize novovjekovnih utopija. Budući da je nada čovjekov specifikum, o njezinoj mogućnosti ovisi spasenje čovjeka. Kako, dakle, spasiti nadu, da bi se spasilo čovjeka? Da bi na to odgovorio, autor najprije analizira sam pojam nade, a zatim prikazuje utopiju kao jedan od pokušaja ostvarenja nade. Pokazuje se, međutim, da ostvarena utopija nije i ostvarena nada, nego upravo obratno. Zato danas kada postoji mogućnost ostvarenja utopije jača sve više antiutopijsko raspoloženje. Jonasova knjiga "Princip odgovornost" jedna je od najizazovnijih antiutopija našeg vremena, pa je autor opširno izlaže i analizira. Uporedo s antiutopijama, čovjek danas traga i za novim soteriologijama, od kojih su neke u raspravi predstavljene i vrednovane. U kritičkom suočavanju s utopijama, antiutopijama i novim religioznim ili kvazi religioznim soteriologijama, autor pokazuje da se nada, a time i čovjek može spasiti samo oslanjajući se na bogočovječiji princip, tj. suradnjom čovjeka i Boga, za što je uzor Isus Krist.*

\*\*\*

Pad komunizma, razočaranje u znanstvenotehničku civilizaciju, ekološka kriza i sl. povodi su danas za pitanje: Ima li se čovjek još nečemu nadati i ne bi li se trebao, upravo radi golog preživljavanja, odreći svake nade u bolji i drukčiji svijet? Ali, ako je nada najdublja dimenzija čovjeka, ono s čime "biti čovjek" stoji i pada, opravdano je također pitanje: Što još ostaje od čovjeka koji se, da bi preživio, prestao nadati? Ne bi li takav čovjek, iako živ, bio zapravo mrtav? To znači da je danas glavni problem: Kako spasiti nadu u vremenu kada se ona čini

nemogućom, da bi se spasilo čovjeka? Za kršćane je jedini pravi odgovor na to bio i ostao povezivanje nade s eshatologijom, tj. u eshatološkom, a ne utopijskom projektu budućnosti. Svi se, naravno, ne slažu s time, iako smatraju da je prošlo vrijeme utopija. Oni daju svoje odgovore na krizu utopije od kojih ćemo neke, poglavito one Jonasove, izložiti u ovom izlaganju. Na kraju se nastoji pokazati zašto je kršćanska eshatologija jedini pravi odgovor na krizu utopije. Budući da utopija i eshatologija proizlaze iz čovjekove potrebe za nadom, treba najprije vidjeti zašto i kako se u čovjeku rađa nada.

## **1. Čovjek kao biće nade**

### **1.1. Nada kao ljudski specifikum**

Mnogo je toga po čemu je čovjek sličan drugim živim bićima, osobito životinjama, a isto tako brojne su i razlike između njega i svega živoga. Tu se posebno ističe nada koju se s pravom može smatrati nečim specifično ljudskim. Usporedimo li, naime, čovjeka i životinju, uočavamo da se ona kao i čovjek rađa, hrani, trpi i konačno umire. Ali samo čovjek predviđa svoju budućnost, nada se i strahuje za nju. On se nikada ne miri sa svojom sudbinom, nego neprestano traži načine kako bi je prevladao u više-manje čvrstom uvjerenju da je to moguće. Tako, zahvaljujući upravo nadi, ni rađanje niti umiranje, ni strah niti trpljenje, baš ništa u životinje i čovjeka nije isto.

### **1.2. Bit nade**

Što je nada koja tako radikalno specificira naše ponašanje da ono postaje nešto jedinstveno i neponovljivo u svijetu živih? Očito se na to ne može odgovoriti jednom riječju. Nada je složena pojava koju nije lako opisati i definirati. Ona je očekivanje dobara koja u konačnici ne možemo sami proizvesti. Stoga nadati se znači računati na slučaj ili na višu svemoguću Silu koja nam je naklona, pa se možemo uzdati da će nas obdariti očekivanim dobrima. Ostaje pitanje, može li se oslanjanje na slučajni splet okolnosti nazvati nadom? Čini mi se da se nada poglavito odnosi na nekoga ili Nekoga, a ne na nešto. To potvrđuje činjenica da su za nadu sposobni samo oni ljudi koji su iskusili ljubav i dobrotu drugih. To im

omogućuje da drugima i Drugome vjeruju. To znači da je nada moguća samo u svijetu personalnih odnosa.

Sv. Pavao kaže da će u kraljevstvu Božjemu postojati samo ljubav, dok nam nada i vjera više neće trebati. Vjera i nada su, dakle, kreposti vezane uz ovaj svijet i naše sadašnje stanje. Nada u tom smislu izražava naše nezadovoljstvo s postojećim i čežnju za boljim i savršenijim svijetom. Nada je transcendiranje ovoga svijeta i "protezanje" prema drugome. Krivo bi međutim bilo taj drugi svijet zamišljati posve odvojeno od ovoga. Samo ako su dva svijeta povezana, samo ako je mijenjanje ovoga svijeta početak kraljevstva Božjega, nada postaje aktivno počelo, a ne pasivno iščekivanje boljega. To znači da nada nije neko obično iščekivanje, nego iščekivanje gdje mi svoj dio činimo, ono što i koliko možemo. Ona je na taj način izraz naše moći, ali i nemoći - nemoći da sve do kraja sami uradimo. Zato nada uvijek računa na pomoć "sa strane" ili "odozgo". Nada je uvijek usmjerena na "milost". U tom je smislu svaka nada barem jednim dijelom "darovana".

### 1.3. Ontologija nade

Prema sv. Pavlu, kako smo vidjeli, nada je svojstvena čovjeku u ovome nesavršenome i nedovršenome svijetu. Na isti način njemački marksistički filozof Ernst Bloch tvrdi (ne bez kršćanskog utjecaja) da je zadnji temelj nade u "ne-još", u tome da stvarnost nije nešto gotovo i nepromjenljivo, nego je bitno nedovršena, pa je ispravno shvaćamo samo na horizontu mogućnosti. To znači da u svakom prirodnom i društvenom determinizmu ima mjesta za neodređenost i nesigurnost. Nada, prema tome, uključuje i pretpostavlja slobodu, ona je jedan od pouzdanih "dokaza" protiv determinizma.

Da bi pojasnio svoju ontologiju "ne-još", Bloch poseže za pojmom aristoteličke filozofije "natura naturans", shvaćenom u panteističkom smislu. Dok je Aristotel, naime, Boga kao čistu formu i akt mislio odvojeno od materije, srednjovjekovni aristoteličari panteističkog usmjerenja, posebno Avicenna i Averroes, poistovjećuju ga s prirodom te smatraju da forme nisu različite od materije, nego su u njoj sadržane kao njezine mogućnosti. Čovjek predstavlja najviši doseg razvoja materije (produktivne prirode) s kojim njezin daljnji razvoj nije više

slijepa težnja, nego dobiva smisao i pravac. Štoviše, stvarnost na neki način zove čovjeka, nakon što se on iznjedrio iz prirode, da je on dovrši, i samo on to može, budući da je samo njemu vlastita anticipirajuća svijest.<sup>1</sup>

U ovakvom Blochovom zasnivanju nade nije teško otkriti elemente biblijske i kršćanske eshatologije koja također sadrži u sebi "ne-još". I u židovsko-kršćanskoj religiji "ne-još" proizlazi iz "već". Nada u ono što još nije moguća je zbog onoga što već jest. Točnije: ono što još nije prisutno je i predoznačeno u onome što već jest. Ali to nije panteizam za kojim Bloch mora posegnuti da bi opravdao nadu. U kršćanstvu opravdanje nade ne dolazi "odozdo", iz same prirode, nego "odozgo", od Boga koji slobodno i suvereno u svijetu djeluje ostvarujući u njemu "već" i "ne-još". Razlika između Blochova i kršćanskog zasnivanja nade sastoji se, dakle, u tome što on nadu zasniva imanentistički, a kršćanstvo transcendentno.

## 2. Utopija i eshatologija

### 2.1. Nada, utopija i eshatologija

Svi se više-manje slažu da je čovjek biće nade, da nada u njemu zapravo zadnja umire, štoviše, da on umire ako nema nade. Ali, kako smo vidjeli, nema slaganja u obrazlaganju nade, kao ni u shvaćanju njezina krajnjeg cilja, jer se on može smjestiti unutar povijesti ili s onu stranu povijesti. Isto tako nema slaganja s obzirom na ostvarenje nade, budući da jedni smatraju da to ovisi isključivo o čovjeku i njegovim mogućnostima, a drugi računaju s Božjom pomoći i intervencijom. Ako se krajnji cilj nade smješta u onostranost i ako se misli da ga čovjek ne može sam ostvariti, nego samo pomoću Božjom, imamo eshatologiju. U protivnome riječ je o utopiji.

U tom smislu Alexandre Cioranescu tvrdi: "Utopija je desakralizacija, osvješćivanje čovjeka da može i treba biti sam sebi dostatan i da su ga bogovi napustili. Nije dakle slučajno da nemamo nijedne utopije prije renesanse".<sup>2</sup> Slično misli i Molnar

<sup>1</sup> Usp. L. HURBON, *Ernst Bloch. Utopie et espérance*, Paris 1974., str. 75 sl.

<sup>2</sup> A. CIORANESCU, *Utopie: Cocagne et âge d'or*, u *Diogene*, 1971., 75, str. 99-100; cit. prema: M. BALDINI, *La storia delle utopie*, Roma 1994., str. 16.

kada kaže: "Svi utopisti slijede isti model: osloboditi čovjeka od heteronomije, od vodstva i providnosti osobnog Boga, u ime autonomije, u ime moralne vlasti."<sup>3</sup> Ovim se mišljenjima priklanja i Baldini koji ističe: "Utopist želi osnovati zemaljski raj, a ne tražiti da bude pušten u nebeski raj. Utopist je sekularni čovjek koji optimistički smatra da je moguće dokinuti zlo nametajući povijesnom budućemu savršene sheme."<sup>4</sup>

Jedan od najpoznatijih suvremenih primjera svođenja eshatologije na utopiju predstavlja Blochova filozofija nade o kojoj je već bilo riječi u prvom poglavlju. Feuerbachov i Marxov redukcionistički princip, pomoću kojega oni religiju svode na antropologiju i sociologiju, Bloch posebno primijenjuje na kršćansku eshatologiju tvrdeći da Bog aktualnog čovjeka nije ništa drugo nego **homo absconditus**, tj. "hipostazirani ideal ljudskog bića koje u svojoj stvarnosti još nije postalo".<sup>5</sup> Bog dakle nije slika i projekcija sadašnjeg čovjeka i njegove empiričke i socijalne stvarnosti, nego budućega koji još nije ostvaren: "U hipostazama bogova ljudi nisu nikada ništa drugo izražavali nego priželjkivanu budućnost koja je naravno u tim iluzornim hipostazama mogla biti samo iluzorno spoznata."<sup>6</sup> To znači da će religija tek onda nestati kada se čovjek potpuno ostvari, odnosno, kada postigne svoj identitet. Osvrćući se na to Blochovo svođenje kršćanske eshatologije na utopiju, J. Moltmann primijećuje: "Ono što ga (Blocha) dijeli od Feuerbacha jest prijelaz od mistike u hilijazam, od mističke ekstaze koja udaljuje od svijeta u revolucionarni prevrat svijeta, od Meistera Eckharta k Thomasu Munzeru."<sup>7</sup>

## 2.2. Višeznačnost "utopije"

Ovime, dakako, nisu iscrpljena sva značenja pojma "utopija" koji se kao pojam prvi put pojavljuje g. 1516. u naslovu čuvenog djela Thomasa Morusa,<sup>8</sup> ali izražava politički ideal star skoro

<sup>3</sup> T. MOLNAR, *L'utopia, eresia perenne*, tal. pr., Torino 1969., str. 9; cit. prema: M. BALDINI, isto, str. 16.

<sup>4</sup> M. BALDINI, isto, str. 16.

<sup>5</sup> E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, II., Frankfurt am M., 1959., str. 1523.

<sup>6</sup> Isto, str. 1402.

<sup>7</sup> J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, 8. izd., tal. pr., Brescia 1972., str. 354.

koliko i čovjek. Danas se pojmovima "utopija" i "utopijsko" označuju najrazličitije ideje i shvaćanja. U običnom govoru njima se kvalificiraju ideje ili prijedlozi koji mogu biti poželjni, ali su neostvarivi, pa su stoga iluzorni i nerazumni. U politici se rabe u razmišljanjima o oblicima vlasti i o savršenom društvu.

Marx pojmom "utopijski socijalizam" označava sve prijedloge za promjenu društvenih struktura koji se ne zasnivaju na znanstvenoj analizi društva. On pozitivno ocijenjuje takve prijedloge ako su nastali prije nego su postojali uvjeti za znanstvenu analizu društva, tj. do njegova vremena, a odbacuje ih ako su izneseni otkada ti uvjeti postoje, jer ih u takvim okolnostima smatra štetnima. Slijedeći Marxa, Bloch vizije čovjeka i društva koje se ne zasnivaju na poznavanju sadašnje stvarnosti naziva "apstraktnim utopijama" i suprotstavlja im "realne utopije" koje postojeću stvarnost tako transcendiraju da prevladavaju njezine konkretne proturječnosti. To znači da se konkretne utopije ne bave nereálnim, nego objektivno-reálnim pitanjima: one nude sadašnjosti željenu budućnost kao realnu mogućnost, tj. kao mogućnost kojom je sadašnjost već bremenita. Pretpostavka za takve realne utopije Blochova je ontologija "ne-još" prema kojoj, kako smo vidjeli, stvarnost nije nešto gotovo i dovršeno, nego otvoreni i nedovršeni proces.

Moltmann se ne slaže s Blochom u obezvjeđivanju apstraktnih utopija. Prema njemu, zbiljska promjena svijeta zahtijeva i jedno i drugo: i viziju posve različitog svijeta nego što je ovaj sadašnji i utjelovljenje te vizije u konkretnim prilikama: "Postanu li konkretne utopije apstraktne, gube svoj kontakt sa stvarnošću koju žele promijeniti, kao i s mogućnostima pomoću kojih je žele mijenjati. Tada one vode u nutarnju emigraciju ili u život 'velikog protivljenja' koji se ne može ozbiljno živjeti, a da se ne postane šizofren ili infantiln. Umjesto nastojanja oko realnih promjena, one sanjaju o posve drugom svijetu koji se susreće samo u snu. Iz stanovite kritike ovog ili onog lošeg stanja nastaje totalna kritika ovog 'zlog svijeta'. Ali i obratno, utopijska

<sup>8</sup> Djelo se zove: "De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia". Smatra se da je "utopija" složenica koju je Morus skovao od grčkih riječi "ou" i "topos", što znači "ne-mjesto", tj. nepostojeće ili imaginarno mjesto. Ima, međutim, i onih koji misle da prva riječ u složenici nije "ou", nego "eu", pa bi utopiju trebalo prevesti, ne kao nepostojeće, nego kao sretno ili savršeno mjesto.



svijest mora biti na čistu da je svodenje na konkretne utopije ne vodi puno dalje od poboljšanja lošeg postojećega projektom napretka koji sadašnje prilike produžuje u budućnost."<sup>9</sup>

### 2.3. Utopijski sadržaj i sredstva

Cilj svake utopije je uspostava zemaljskog raja, ili kako Berdjajev kaže: "Utopija je izopačenje kraljevstva Božjeg u ljudskoj svijesti."<sup>10</sup> Isti autor nadalje ističe kako utopija u sebi sadrži zamisao cjelovitoga, totalitarnog uređenja društva, zbog čega se druge teorije i usmjerenja u usporedbi s njom pokazuju kao djelomične i zato manje nadahnjujuće i motivirajuće. U tome je privlačnost, ali i opasnost utopije, jer njezin totalizam nužno nosi sa sobom dokidanje slobode i ropstvo. Drugim riječima: "Utopija želi savršen život, prisilno dobro, racionaliziranje ljudske tragedije bez stvarnog preobražaja čovjeka i svijeta, bez novog neba i nove zemlje."<sup>11</sup>

Taj imanentni cilj utopija želi ostvariti samo ljudskim sredstvima. Platon, čija je Politeia svim utopistima nužna referencijalna točka, iako se većinom misli da se ne radi o utopijskom djelu<sup>12</sup>, smatra da se idealna država može ostvariti krepošću građana i mudrošću onih koji njome upravljaju. U doba renesanse, koja je zlatni vijek utopije, sve se više naglasak stavlja na znanost i tehniku, ali i na astrologiju i magiju. Toma Morus vidi u znanosti jedno od najmoćnijih sredstava za ostvarenje socijalnog napretka i za rješenje vjekovnih problema čovjeka. Tommaso Campanella u svom djelu "Citta del Sole"

<sup>9</sup> J. MOLTMANN, *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*, 2. izd., Stuttgart 1983., str. 68.

<sup>10</sup> N. BERĐAJEV, *O čovekovom ropstvu i slobodi*, srpski pr., Novi Sad 1991., str. 189.

<sup>11</sup> Isto. Baldini navodi četrnaest općih karakteristika utopijskih društava: 1. izoliranje i autarhija, 2. perfekcionizam i nasilje, 3. nestajanje (ili marginaliziranje) obitelji, 4. totalitarizam, 5. uniformnost, 6. nestajanje budućnosti i prošlosti, 7. svemoć pedagogije, 8. komunizam i egalitarizam, 9. zaleđivanje institucija, 10. anesteziiranje religiozne dimenzije, 11. nepriznavanje uloge društvenih konflikata, 12. privilegiranje simplicitičkih rješenja, 13. geometrijsko koncipiranje urbanog prostora, 14. institucionalizam. M. BALDINI, nav. dj., 19-24.

<sup>12</sup> Nema jednodušnosti u ocjeni Politeie kao utopije i Platona kao utopiste. Mišljenja se kreću od tvrdnji da je riječ o utopiji, jer Platon sam nije vjerovao u njezino potpuno ostvarenje, do shvaćanja da se Politeia, ukoliko je napisana s nakanom da utječe na političke prilike Platonova vremena, ne može smatrati utopijom. A neki čak vide u Platonu prvog pisca disutopije. Usp. M. BALDINI, nav. dj., str. 32 sl.

(1602), polaže nade u svojevrsnu mješavinu nove znanosti s astrologijom i magijom, kao i u odgoj. Tek će F. Bacone potpuno shvatiti stvarnu ulogu znanosti i tehnike, tako da će njegovu "Novu Atlantidu" (objavljena posmrtno 1627) Trousson nazvati "prvom utopijom zasnovanom na znanosti i na kultu eksperimentalne metode".<sup>13</sup>

Berdjajev je napisao da su utopije ostvarljivije nego što se to čini. Svoju tvrdnju obrazlaže činjenicom da su u povijesti, kada je riječ o pokušaju realizacije, utopije uvijek odnosile prevagu nad umjerenom-razumnim planovima reforme ljudskog društva: "Nema ničeg utopičnijeg od teokracije, ali teokratska društva i teokratske civilizacije bile su ostvarene i na Zapadu i na Istoku. Sve velike revolucije dokazuju da se upravo radikalne utopije realiziraju. Umjerenije ideologije, pak, koje su se pokazale realističnije i praktičnije, ruše se i ne igraju nikakvu ulogu. U francuskoj revoluciji nisu pobjedili žirondinci, nego jakobinci i oni su pokušali ostvariti Rousseauovu utopiju savršenog, prirodnog i razumskog poretka. U ruskoj revoluciji pobjedili su komunisti, a ne socijaldemokrati..."<sup>14</sup> Berdjajev, kako je već rečeno, nalazi objašnjenje za to u većoj privlačnosti utopije i u njezinoj dinamičkoj moći koja napinje i koncentrira energije za borbu.

Tijekom novog vijeka stvorene su mnoge utopije, ali sve do naših dana nije bilo stvarnih mogućnosti za njihovo ostvarenje. Može se reći da tek suvremena znanstvenotehnička era upravo nezaustavljivo napreduje prema ostvarenju utopijskih snova. Ono o čemu su prijašnje generacije mogle samo maštati, a često ni to, danas je postalo moguće. Usporedo s time sve je rašireniji osjećaj koji Berdjajev ovako izražava: "Kada se utopije pokušavaju realizirati, onda se mašta o nesavršenom životu kao slobodnijem i ljudskijem:"<sup>15</sup> Zajedno s njime, mnogi se danas pitaju kako izbjeći definitivnu realizaciju utopije, tako da u naše vrijeme sve više prevladava antiutopijski duh.

<sup>13</sup> R. TROUSSON, *Viaggi in nessun luogo. Storia letteraria del pensiero utopico*, tal. pr., Ravenna 1992., str. 75; cit. prema M. BALDINI, nav. dj., str. 67.

<sup>14</sup> N. BERDAJEV, nav. dj., str. 188.

<sup>15</sup> Isto, str. 189.



### 3. Kraj utopije?

#### 3.1. Dva glavna tipa antiutopija

Antiutopije su stare koliko i utopije, ali postoji bitna razlika između starijih utopija i onih koje su nastale u našem stoljeću kada utopija, izgleda, doživljava svoj kraj upravo zato jer su se, kako Marcuse<sup>16</sup> i mnogi drugi misle, stekli uvjeti za njezino ostvarenje.

##### 3.1.1. Starije antiutopije

Već je Aristofan izrugivao utopijske snove, pa Baldini njegove komedije naziva "prvim korakom u pravcu antiutopije".<sup>17</sup> Ipak su antiutopije, kao utopije, prije svega novovjekovna pojava. Posebno su poznate dvije antiutopije iz 18. stoljeća: "Basna o pčelama" Bernarda de Mandevillea (1703) i "Gulliverova putovanja" Jonathana Swita (1726). Mandeville zastupa tezu da poroci čine državu uspješnom, što je izrazio u čuvenoj formuli: "Privatni poroci, javna dobročinstva." To znači da utopijska država, osnovana na savršenom redu i kreposti, nije sposobna za život. Iza tog Mandevilleovog stava stoji antikonstruktivističko uvjerenje prema kojemu nije moguće racionalno organizirati sve društvene institucije. Zbog toga su one, iako naše djelo, rijetko posve u skladu s našim planovima i željama.

Sličnu sumnju u mogućnost savršenog društva i čovjekove sreće izražava i Swit koji smatra da ovakav ljudski rod nije u stanju realizirati idealno utopijsko društvo. "Možda utopija i idealno društvo postoje, ali da bi ih se realiziralo, trebalo bi izići iz ljudskog roda, otkriti neku novu vrstu bez istočnog grijeha, slobodnu od nagona i otvorenu razumom osvjetljenom zakonu", kaže Trousson komentirajući Switovu antiutopiju.<sup>18</sup>

Drugim riječima, Aristofan, Mandeville i Swit su antiutopisti zbog sumnje da je čovjek, ovakav kakav jest, sposoban realizirati utopiju. Za razliku od njih, u našem se stoljeću pojavljuju antiutopisti iz

<sup>16</sup> Usp. H. MARCUSE, *La fine dell'utopia*, tal. pr., Bari 1968.

<sup>17</sup> M. BALDINI, nav. dj., str. 38.

<sup>18</sup> R. TROUSSON, nav. dj., str. 149; cit. prema B. BALDINI, nav. dj., str. 108.

posve suprotnog razloga: utopiju se odbacuje zato jer ih čovjek prvi put u svojoj povijesti može ostvariti.

### 3.1.2. Suvremene antiutopije

U suvremenim antiutopijama mogu se razlikovati dva glavna tipa: antiutopije u ime ljudske slobode koju ostvarena utopija dokida i antiutopije u ime golog opstanka ljudske vrste kojeg realizacija utopije ozbiljno ugrožava. Među antiutopistima prve skupine prednjače tri slavna imena: Evgenij Zamjatin, Aldous Huxley i George Orwell, a kao predstavnik druge ističe se Hans Johnas.

#### 3.1.2.1. Antiutopije u ime ljudske slobode

Zamjatinova antiutopija "Mi" (1922) predstavlja oštru kritiku dehumanizirajuće tehnike, totalitarnoga savršenstva i omasovljenja pojedinca. "Mi je", kako kaže Baldini, "čin optužbe protiv totalitarizma, osobito protiv diktature koju je u SSSR-u uspostavio staljinizam, ali također protiv svodenja čovjeka na robota propagandom i tehnologijom."<sup>19</sup>

G. 1932., dok se u Americi i Europi još osjećaju posljedice privredne krize od prije tri godine, a u Italiji se, Njemačkoj i SSSR-u progresivno profiliraju političke diktature, A. Huxley objavljuje svoj roman **Brave New World** (Novi hrabri svijet) u kojem opisuje diktaturu osnovanu na znanosti. Znanost uspijeva, zahvaljujući genetik i Pavlovskim tehnikama, serijski proizvoditi ljude. Riječ je dakle o antiutopiji koja izražava strah od mehaniziranja čovjeka u znanstvenotehničkoj civilizaciji, a posljedica toga je gubitak nekih bitnih vrijednosti, poglavito slobode.

Orwellova "1984" (objavljena 1949.) uznemirujući je i zastrašujući roman o totalitarizmu (prije svega sovjetskom) koji sve razara: identitet pojedinca, jezik (pomoću ideloške manipulacije) i povijesno pamćenje (posredstvom sredstava priopćavanja). Za razliku od Huxleya koji upozorava na opasnosti znanstvenog i tehnološkog napretka, Orwell pokazuje na čovjekovu ugroženost totalitarizmom komunističkog utopizma.

<sup>19</sup> M. BALDINI, nav. dj., str. 135.

Svim ovim antiutopijama zajedničko je upozorenje da svako podlijeganje zavodljivosti utopije dovodi do potpune dehumanizacije čovjeka. Sve su one izrasle iz iskustva velikih modernih diktatura, ratova, koncentracionih logora; svima im je pozadina utrka u naoružavanju, omasovljenje i postvarenje pojedinca, privredno, tržišno i medijsko manipuliranje čovjekom; u svima se zrcali opasnost od rastućeg utjecaja dehumanizirajuće tehnike i znanosti. Stoga je bit svih ovih antiutopija strah i skeptičko otrježnjenje čovjeka.

### 3.1.2.2. Jonasova biološka antiutopija

Drugi i najnoviji tipovi suvremenih antiutopija ne stavljaju u prvom redu naglasak na političko-društvenu sudbinu čovječanstva, nego na problem njegova biološkog preživljavanja koje baš suvremeno ostvarivanje utopije dovodi u pitanje. U tom je pogledu posebno poznata filozofska rasprava židovskog filozofa Hansa Jonasa "Princip odgovornost. Pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju".<sup>20</sup>

Jonas zastupa tezu da se suvremeno čovječanstvo mora odreći moderne utopije o napretku na osnovu znanstveno-tehničke vlasti nad prirodom radi omogućivanja golog biološkog preživljavanja vrste. Na toj Baconovoj utopiji o uspostavi "carstva čovjeka" (regnum hominis) pomoću znanstveno-tehničke manipulacije prirodom počivaju danas i kapitalizam i komunizam. Međutim, krajnji rezultat ostvarenja ove utopije nije gospodstvo, nego ropstvo i smrt čovjeka. Zato je glavni zadatak sadašnjeg trenutka osiguravanje biološke budućnosti čovječanstva. Čujmo o tome samog Jonasa: "U ovom se trenutku mora zapostaviti sav posao oko 'pravog' čovjeka zbog pukog spasavanja **pretpostavke** za to - zbog **egzistencije** čovječanstva u jednoj za to podobnoj prirodi. S onoga uvijek otvorenog **pitanja što** čovjek treba biti, na koje je odgovor podložan promjenama, mi smo, zbog totalne opasnosti svjetskohistorijskog sada, vraćeni na onu prvu zapovijed koja je oduvijek u osnovi onog pitanja, ali dosad nikad nije bila aktualna, na **zapovijed da** on treba biti - naravno kao čovjek."<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Njemački izvornik, objavljen prvi put g. 1979., glasi: "Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik fuer die technologische Zivilisation". Bosanski prijevod, prema kojem ovdje citiramo, izišao je u Sarajevu g. 1990.

<sup>21</sup> H. JONAS, *Princip odgovornost*, Sarajevo 1990., str. 196.

Baconov ideal o vladnju čovjeka nad prirodom pomoću znanosti i tehnike prijeto nesrećom zbog prevelikog uspjeha na gospodarskom i biološkom polju. Gospodarski je uspjeh doprinio ne samo povećanom blagostanju mnogih nego i nepotrebnoj potrošnji, a time i golemoj razmjeni dobara unutar društva, što dovodi do prenaprezanja ograničenih prirodnih rezervi i do, kao krajnja posljedica, narušavanja prirodne ravnoteže. Usporedo s time došlo je i do enormnog povećavanja svjetskog stanovništva. Ono svojom prekobrojnošću ugrožava druge oblike života na planeti te ujedno onemogućuje, upravo zbog brojnosti koja se rapidno uvećava, bilo kakvo ograničavanje ili usporavanje privrednog razvoja: "Eksplozija stanovništva, promatrana kao planetarni problem razmjene materije, oduzima kontrolu iz ruku težnji za blagostanjem i osiromašeno čovječanstvo će radi golog preživljavanja prisiliti na ono što bi ono zbog sreće moglo činiti ili ne činiti: na sve bezobzirnije pljačkanje ove planete dok se ona ne pobuni i ne odustane od naprezanja. Kakva masovna umiranja i masovna ubojstva će pratiti takvu situaciju onog 'spasi se tko može', to sebi još ne možemo predstaviti. Oni tako dugo vješto održavani ekološki zakoni ravnoteže, koji u sustavu prirode sprečavaju premoć svake pojedine vrste, utoliko će strahovitije zatražiti svoje pravo, upravo kad od njih budemo iznuđivali ekstrem njihove tolerancije. Kako će nakon toga ostatak čovječanstva moći ponovno započeti život na opustošenoj Zemlji, o tome ne možemo ni spekulirati."<sup>22</sup>

Može li se takav apokaliptički ishod Baconove utopije uopće izbjeći? Po Jonasu to je moguće samo ako se nađe moć koja je u stanju ograničiti znanje i tehniku, tj. moć koja je dovela do čovjekove "vladavine" nad prirodom, ali ga je ujedno učinila nemoćnim, jer ga je potčinila sebi, tako da ne zapovijeda više on njoj, nego ona njemu. Takva se moć ne može očekivati od pojedinca, budući da on kao takav nije dorastao težini tog zadatka. To znači da ta nova moć može proizići samo od društva, jer "samo krajnja politički nametnuta, društvena disciplina može dovesti do podređivanja sadašnje prednosti dugoročnoj zapovijedi budućnosti".<sup>23</sup> Takvo društvo Jonas ne nalazi u

---

<sup>22</sup> Isto, str. 198.

<sup>23</sup> Isto, str. 200.

suvremenom kapitalizmu, jer je u njemu "slobodna" privreda upravo žarište dinamike koja povećava opasnost od samouništenja čovječanstva i života. Zbog društvene i političke discipline, kojom može svojim podanicima nametnuti štedljivost i odricanje, suvremeni komunizam bi mogao biti takvo društvo koje je sposobno obuzdati dinamiku znanstveno-tehničkog napretka, ali je problem u tome što on sebe smatra ne samo nasljednikom nego čak od kapitalizma boljim sprovediteljem Baconove revolucije.

Budući da pojedinac, kako je rečeno, nije u stanju obuzdati smrtonosnu dinamiku znanstveno-tehničkog napretka, a dva osnovna tipa suvremenog društva su upravo u funkciji te dinamike, potrebno je, po Jonasu, iznaći novi tip društva koji neće imati za prvotni cilj uspostavu "carstva čovjeka" na zemlji, nego će mu glavna vrijednost i briga biti osiguravanje njegova biološkog opstanka. Takvo se društvo može uspostaviti samo na "principu odgovornosti za budućnost". To znači da je imperativ sadašnjeg trenutka pronalaženje nove etike, jer sve dosadašnje etike nisu okrenute budućnosti nego sadašnjosti. One se zasnivaju na neposrednosti i uzajmnosti, pa kao takve nemaju odgovora na izazove budućnosti koja dosada, zbog ograničene moći s kojom je čovjek raspolagao i zbog predvidivih posljedica upotrebe te moći, i nije bila poseban problem. Ona je to postala tek u suvremenoj civilizaciji koja svojom znanstveno-tehničkom moći proizvodi toliko dalekosežne učinke da za to nema usporedbe u čitavoj dosadašnjoj povijesti. Tako npr. čovjek tek danas ima mogućnost uništiti ne samo ljudsku vrstu nego i svaki oblik života na zemlji. Zato je sada potrebna etika koja će kontrolirati tu strahovitu moć koja upravo zbog svoje veličine postaje etički problem.

Kao bitnu oznaku te nove etike Jonas ističe izostanak reciprociteta odgovornosti, jer u odgovornosti za budućnost nema uobičajene obostranosti prava i dužnosti partnera. Jedan partner još uopće ne postoji, pa kao takav ne može biti u pravom smislu riječi subjekt ni prava ni dužnosti. Takva jednostrana odgovornost ipak nam nije posve nepoznata, jer nešto slično susrećemo u odgovornosti roditelja za djecu i državnika za povjerene mu državljane. Odgovornost za budućnost ide u kategoriju takvih jednostranih odgovornosti, smatra Jonas.

Budući da odgovornost za budućnost znači odgovornost za neophodne uvjete egzistencije budućeg čovječanstva, primarna vrijednost nove etike je očuvanje prirode, tj. ekološko pitanje. Rješenje tog pitanja zahtijeva od sadašnje generacije ljudi da se odreknu snova i da u svojim zahtjevima budu skromniji.

Ključni je problem kako ljude potaknuti na takvo ponašanje? Jonas vidi rješenje u stvaranju jedne znanosti hipotetičkih predskazivanja koja treba unaprijed ukazati na moguće razaranje čovjeka, jer "to unaprijed uočeno razaranje čovjeka pomoći će da dođemo do pojma čovjeka koji treba sačuvati od razaranja"<sup>24</sup> U tom je smislu prva obveza etike budućnosti stvaranje predodžbe o dalekosežnosti naših čina, a zatim nametanje osjećaja koji je primjeren stvorenoj predodžbi. Jonas ističe da se i predodžba budućeg zla i tome primjeren osjećaj straha moraju svjesno i namjerno stvarati. To je tim više potrebno, jer se zamišljeno buduće zlo ne tiče sadašnje generacije neposredno, pa stoga ni ne izaziva u nama onaj strah koji osjećamo od spoznatog zla koje nas osobno ugrožava. Problem je, dakle, u tome kako postići da sadašnja generacija ljudi osjeća kao svoju sreću i nesreću zamišljenu sreću ili nesreću pokoljenja koja tek dolaze.

Još je veći od ovog psihološkog filozofski problem obrazlaganja dužnosti brige za budućnost. Za Jonasa je to povezano s pitanjem: Treba li biti čovjek? A ovo opet s pitanjem: Treba li biti nešto, a ne ništa? Ili kako on kaže: "Izbor propasti čovječanstva tangira pitanje trebanja bitka 'čovjeka', a ovo nas nužno vraća na pitanje, da li uopće nešto treba biti umjesto ništa."<sup>25</sup> Problematiku ovog pitanja on poistovjećuje s čuvenim Leibnizovim pitanjem: "Zašto je nešto a ne ništa?" i odgovara da je to stoga, jer je bolje biti nego ne biti. Dalje nas ne može dovesti ni religiozno učenje o Bogu stvoritelju, jer se i o Bogu pitamo: Zašto je on stvorio svijet? A na to, ako ne želimo prihvatiti slijepu kauzalnost, odgovoramo: "On ga je htio jer je smatrao da treba postojati".<sup>26</sup> To znači da je razlog za stvaranje svijeta u tome što je njegovo postojanje vrednije

<sup>24</sup> Isto, str. 47.

<sup>25</sup> Isto, str. 73.

<sup>26</sup> Isto, str. 74.

od nepostojanja. Na taj način metafizika bez pomoći teologije rješava pitanje o vrijednosti bitka i jedino je "radikalnost tog pitanja"<sup>27</sup> ono što od teologije treba naučiti, smatra Jonas.

Bitak je, prema tome, vrijedan po sebi; on treba biti neovisno od stava i volje subjekta, štoviše, subjekt postaje tek subjekt odgovornosti za bitak. Ono što je ugroženo u svojoj egzistenciji, bio to čovjek ili priroda, treba zaštititi zato jer je vrijedno u sebi, odnosno, jer je njegovo postojanje bolje nego nepostojanje. R. Simon poistovjećuje to Jonasovo shvaćanje s "ontologijom dobra, ukoliko dobro obvezuje savjest samom svojom objektivnošću"<sup>28</sup>. Dobro nas obvezuje i prihvaćanje te obveze naređuje nam moralni zakon u nama: "Dobro o kojem je riječ angažira našu odgovornost prije našeg izbora", kaže Boissinot izlažući Simonovu interpretaciju Jonasova pojma odgovornosti.<sup>29</sup>

### 3.1.2.2.1. Odjeci Jonasove antiutopije

Jonasova antiutopija izazvala je velik odjek, ali ovdje ne možemo ulaziti u sve detalje rasprave koja još uvijek traje. Npr. njegova ideja da priroda posjeduje nutarnju vrijednost te stoga kao takva zahtijeva poštivanje, okarakterizirana je kao antihumanistička i romantičarska.<sup>30</sup> Iza pokušaja da se iz bitka izvede trebanje neki vide spekulaciju Schopenhauerovog i Hartmannovog tipa prema kojima u bitku postoji nekakva volja koja je po sebi dobra, ali i prešutnu prisutnost židovske religije (tako M. Weyembergh u Jonasovu pojmu odgovornosti prepoznaje inačicu biblijske zapovijedi: "Slušaj, Izraele").<sup>31</sup> Apel

<sup>27</sup> Isto, str. 74.- Na drugom će mjestu Jonas, kako ćemo u sljedećem poglavlju pokazati, pokušati svoj princip odgovornosti za budućnost i teološki obrazložiti.

<sup>28</sup> R. SIMON, *Ethique de la responsabilité*, Paris 1993., str. 179; cit. prema C. BOISSINOT, *La reception française de l'oeuvre de Hans Jonas*, u *Revue d'éthique et théologie morale*. "Le Supplement", br. 194, septembre 1995, str. 180-206, ovdje 192.

<sup>29</sup> Isto, str. 192. Simon povezuje Jonasov pojam odgovornosti s Levinasovim ukazujući na tri zajedničke karakteristike tako shvaćene odgovornosti: odgovornost je nepovratna, prethodi svakom slobodnom angažmanu i predmet joj je ono što je slabo i propadljivo par excellence. Boissinot upozorava na problematičnost takvog približavanja Jonasova pojma odgovornosti Levinasovom (npr. Levinas se usredotočuje na odgovornost za pojedinačno i blizo, a Jonas za buduće koje je daleko i anonimno). U istom sklopu on spominje Derridino shvaćanje Heideggerovoga "Schuldigsein" što, kao poziv koji je uvijek ispred, prethodi svakoj moralnoj svijesti te je, kao izvorna odgovornost, uvjet svake naše daljnje odgovornosti.

<sup>30</sup> Usp. L. FERRY, *Le Nouvel Ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris 1992.



smatra da Jonas do besmisla naglašava destruktivnu moć čovječanstva, nastojeći ujedno uzaludno iz metafizike izvesti postojanje odgovornosti za budućnost, što je, po Apelu, moguće samo na osnovama pragmatičko-transcendentalne etike diskursa.<sup>32</sup>

Oštroj je kritici izložen i Jonasov autoritarni politički koncept. Jonas je uvjeren da se autoritarna vlast, povjerena ekspertima, bolje može suprotstaviti katastrofi od demokratske. Hottois je jedan od mnogih koji u to sumnjaju, jer je čovječanstvo tijekom povijesti dovoljno pretrpjelo od takvih eksperata, čak kad su bili kreposni i stručni.<sup>33</sup> J.M. Thevoz smatra da Jonasova briga za budućnost ide na štetu sadašnjosti, što također otvara vrata političkom totalitarizmu. Zbog toga on predlaže da se njegov etički imperativ na sljedeći način preobliči: "Djeluj tako da ideš na ruku preživljavanju budućeg čovječanstva u onoj mjeri u kojoj to ne ugrožava preživljavanje i dostojanstvo tvojih suvremenika."<sup>34</sup>

Izražavajući rezerve prema demokraciji koja je jedna od temeljnih novovjekovnih tekovina, Jonas iskazuje nepovjerenje u sam ljudski razum. To je razlog zašto svoju etiku budućnosti zasniva na heuristici straha. On se osjeća obveznim posegnuti za strahom kao principom spoznaje i političke prakse, jer prebrzo zaključuje da je razum bezuspješan i da se stoga ljude ne može uvjeriti snagom argumenata u nužnost ograničavanja njihovih potreba i očekivanja kako bi se tako očuvalo prirodu. To nepovjerenje u razum može se, prema nekima, otkriti i u njegovu isticanju roditeljske odgovornosti prema djeci u kojoj on vidi arhetip odgovornosti za budućnost. Roditeljska odgovornost

31 Usp. C. BOISSINOT, nav. dj., str. 198 sl.

32 Usp. C. BOISSINOT, isto, str. 202. Apel kaže o Jonasovu pokušaju i ovo: "Etika koju Jonas traži nije nikakvo obično potvrđivanje **konvencionalnog** ili **tradicionalnog** morala (...). Ovdje se naprotiv radi o **univerzalističkoj razumskoj etici** i o **planetarnoj makroetici** u kojoj bi se također morao nadići još mnogostruko samorazumljivi 'unutarnji moral' nacionalnih i ostalih društvenih **istema samopotvrđivanja**." K.O. APEL, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am M., 1988., str. 193.

33 Usp. C. BOISSINOT, isto 196.

34 Cit. prema C. BOISSINOT, isto 204. Jonas ovako formulira etički imperativ koji izražava odgovornost za budućnost čovječanstva: "Djeluj tako da su učinci tvojeg djelovanja podnošljivi s permanencijom pravog ljudskog života na Zemlji." H. JONAS, nav. dj., str. 28.

prema djeci je više instinktivna nego razumna, znači da takva treba biti i naša odgovornost za budućnost.

Apel s pravom upozorava da se pitanje o preživljavanju čovječanstva ne može odvojiti od pitanja o kvaliteti i o pravima onih koji će preživjeti, kao i onih koji sada žive. Pitanje golog preživljavanja može se riješiti socijalno-darvinističkom metodom, tj. pustiti slabe i nemoćne da umru sami od sebe. "To bi rješenje u stvari bilo posve pomirljivo **sa spasavanjem ljudske vrste i njezine budućnosti** i možda je čak biološki i ekološki najučinkovitije", ali ono je, nastavlja Apel, nepomirljivo "s regulativnom idejom ostvarenja pravednosti u planetarnoj mjeri". Zaključak koji iz toga proizlazi formulira u obliku pitanja: "Ne mora li se dakle i danas zahtjev za očuvanjem egzistencije i dostojanstva čovjeka još uvijek povezivati s odgovarajućim socijalno-emancipacijskim procesom napretka?"<sup>35</sup>

Isti problem možemo izraziti još jednostavnije pitajući: Što znači ljudska egzistencija ako je iz nje isključena nada? Kako smo na početku vidjeli, čovjek se nikada ne može odreći nade u bolji i drukčiji svijet, jer to više ne bi bila ljudska egzistencija. To znači da se on, boreći se za golo očuvanje ljudske vrste, mora ujedno boriti i za sve ostale uvjete koji su potrebni da bi egzistirao kao čovjek. No, kako se nadati usprkos neuspjehu utopije kao čovjekova pokušaja da sam ostvari svoje nade?

#### 4. Novi putevi spasenja

Da bi na gornje pitanje odgovorili, mnogi se suvremenici okreću ponovno religiji. To najčešće nisu tradicionalne religije, nego nove. Među onima koji su potražili pomoć od religije, nalazi se i sam Jonas. Osim njegove, spomenut ćemo kao primjer još dvije druge ponude spasenja koje se temelje na religioznim ili kvazi religioznim koncepcijama.

##### 4.1. Jonasovo dozivanje u pomoć religije

Vidjeli smo maloprije kako Jonas odgovornost za budućnost osniva bez pomoći religije, izvodeći je iz samog bitka koji je vrijedan po sebi. Ali u svome predavanju "Pojam Boga poslije

---

<sup>35</sup> K.O., APEL, nav. dj., str. 185.

Auschwitza", objavljenom deset godina poslije "Principa odgovornost", pojmu odgovornosti pridodaje i religiozno obrazloženje.

Ugledajući se u Platona koji je o onome što je s onu stranu racionalno spoznatljivoga govorio u mitovima, Jonas, uvjeren da se Božje stvaranje svijeta i njegova nazočnost u njemu ne može racionalno objasniti, izmišlja mit prema kojem se Bog na početku, po svojoj neshvatljivoj odluci, odrekao svoje svemoći i savršenosti Jednoga te tako stvorio svijet. Čin stvaranja nije dakle bio očitovanje Božje svemoći i želje da se njegova savršenost reflektira u nečemu izvan njega, nego je bio izraz posvemašnje i bezuvjetne Božje žrtve: "Da bi svijet nastao, odrekao se Bog svoga bitka; svukao je svoje božanstvo, da bi ga dobio natrag od odiseje vremena, s bremenom slučajne žetve nepredvidivoga vremenitog iskustva, preobraženo, a možda i izobličeno njime."<sup>36</sup> Nakon tog početnog čina svijet je vjekovima bio prepušten kozmičkom slučaju i slobodnoj igri njegovih sila u kojoj se, nezamislivom sporošću, akumulirao plod "memorije" materije bremenite predosjećajem te se tako, u beskonačnom čekanju, pripremao trenutak pojave transcencije iz neprozirnosti imanencije. I tada se pojavio život s kojim se Bog probudio iz svoga dugog sna i prvi put postao sebe svjestan. Život kao buđenje Božanstva povezan je, međutim, sa smrtnošću i s apsolutnom vlašću vremena nad stvorenjem. Pojava čovjeka u evoluciji života iznjedrila je pak ideju besmrtnosti, ali i dvoznačan dar znanja i spoznaje. Naime, taj dar znači potpuni povratak transcencije sebi samoj, ali i mogućnost izbora između dobra i zla što donosi gubitak nevinosti i najveći rizik Božje samožrtve, jer njome čovjek može odlučivati o samoj sudbini Boga, tj. o tome da li je njegov izbor stvaranja bio za dobro ili zlo.

Na toj točki Jonas počinje povlačiti teološke zaključke kojima opravdava ne samo Boga zbog zla u svijetu (Bog ne može spriječiti zlo, jer je stvaranjem postao nemoćan), nego zasniva također svoju etiku odgovornosti za budućnost. Bog koji je u stvaranju potpuno žrtvovao samoga sebe, odrekao se savršenstva Jednoga na račun mnoštva i nastajanja, obvezuje čovjeka drukčije

---

<sup>36</sup> H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, u *Isti, Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Suhrkamp Taschenbuch 2279 (1994), str. 190-208, ovdje 194.

nego svemoćni Bog. On time prije svega objavljuje da je nastajanje drugoga moguće samo žrtvovanjem sebe. To bi, čini se, za teološko obrazloženje principa odgovornosti trebalo značiti sljedeće: Kao što se Bog odrekao sebe, da bi bio svijet, tako se sadašnja generacija ljudi mora odreći sebe radi mogućnosti egzistencije budućih generacija. Ali to nije potpuni gubitak jer čovjek se samoodricanjem nalazi u budućnosti slično kao što se samožrtvovano Božanstvo na novi način pronalazi u odiseji vremena. Takav Božji postupak, konačno, obvezuje čovjeka da ništa ne čini što bi u Bogu moglo izazvati kajanje zbog stvaranja svijeta. Čujmo kako to sam Jonas objašnjava: "Odričući se svoje nepovredivosti, vječni Pratemelj je dozvolio svijetu da bude. Ovom samonijekanju zahvaljuje stvorenje svoje postojanje s kojim je primilo sve što se od onostranosti moglo primiti. Nakon što se posve predao u svijet u nastajanju, Bog nema više ništa dati: Sada je čovjek na redu da dadne Bgu. A on to čini pazeći da se na putevima njegova života ništa ne događa ili da se ne događa često, i ne po njemu, zbog čega bi Bog morao požaliti što je dozvolio nastanak svijeta."<sup>37</sup>

U objašnjenju spomenutoga mita Jonas smatra da je njegovo shvaćanje Boga, unatoč stanovitim odstupanjima, "jedan židovski glas" (to je podnaslov koji je dao svome predavanju). Činjenica je, međutim, da se radi o bitnim odstupanjima, jer su njegova teologija i kozmologija "remek-djelo modernog sinkretizma".<sup>38</sup> U njima se isprepliću elementi moderne teorije o evoluciji s gnostičkim idejama (trpeći Bog prognan po vlastitom izboru u materijalni svijet koji je sam stvorio, ali se odrekao upravljanja nad njime; samospasenje čovjeka shvaćenog u smislu božanstva u svijetu i dr.). Nova sinkretistička religija samospasenja - to je dakle Jonasov konačni odgovor na suvremenu krizu utopije i nade.

#### 4.2. Osloboditi se humanističke hereze

Prema Jonasu, Bog je, da bi stvorio svijet, posve zaniijekao sebe i prestao tako reći biti Bog, pa sada čovjek treba spasiti i sebe i samog Boga. Ali nije li takva humanistička hereza upravo

<sup>37</sup> Isto, str. 207.

<sup>38</sup> C. FORMENTI, *Piccole apocalissi. Tracce della divinità nell'ateismo contemporaneo*, Milano 1991., str. 163.

u temelju svih novovjekovnih utopija protiv kojih se i sam Jonas najodlučnije bori? Ne bi li stoga rješenje čovjekove sudbine trebalo tražiti u relativiziranju čovjeka, a ne u njegovu bezgraničnom uzdizanju? Upravo takvo antihumanističko prevladavanje suvremene krize predlaže James Lovelock, jedan od najkontroverznijih predstavnika suvremene biologije.<sup>39</sup>

On zamišlja Zemlju i život na njoj kao jedinstveni sustav koji je sposoban sam od sebe regulirati temperaturu i strukturu zemljine površine na način prikladan za preživljavanje živih organizama. Taj jedinstveni sustav on naziva Gaia, što je grčko ime za božicu Zemlju. Gaia je živa i autonomna individua kojoj pripadaju svi oblici života na Zemlji, ali koje ona također transcendirira razvijajući se neovisno od njih. Gaia proizvodi život posve nesvjesno, pa je i na pojavu čovjeka potpuno ravnodušna i nema nikakve potrebe da svoju sliku vidi u nama. Ona je vječna i neuništiva, a mi možemo opstati samo ako postanemo svjesni njezine egzistencije i podvrgavamo se njezinim zakonima.

Polazeći od ovih pretpostavki Lovelock kritizira suvremeni ekologizam koji strahuje da će zbog sve veće zagađenosti Zemlje na njoj nestati život. Lovelock smatra da bez "zagađenosti" život naprosto nije moguć. Nisu samo atmosfera, oceani i planine proizvodi zagađivanja prouzročenog od nebrojenih vrsta mikroorganizama tijekom milijardi godina, nego život uopće ne može opstati bez trajnog zagađivanja atmosfere ugljičnim anhidridima i kisikom što biljke i životinje stvaraju u atmosferi. Gaia je neuništiva i njezine životne ekvilibrije uspostavljene od vječnosti uspostavila ne mogu poremetiti ambijentalne promjene što ih mi prouzročujemo. Ipak to ne znači da smijemo i dalje bezbrižno razarati naš okoliš, jer iako nam nije moguće ugroziti život kao takav, možemo uništiti ovaj postojeći oblik života, a to znači i sami sebe.

Prema Lovelocku sve nevolje suvremenog čovječanstva dolaze od zbijenosti u velike gradske metropole gdje više nije moguć kontakt s prirodom, pa se sav interes usredotočuje na društvene, političke i gospodarske probleme. Tako se zaboravlja da čovjek nije vlasnik ni gospodar ove planete, nego samo jedna od mnogih

---

<sup>39</sup> Usp. njegova djela: *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, tal. pr., Torino 1979., i *Le nuove eta di Gaia*, Torino 1991.

vrsta. Gaia jedina jamči čovjeku budućnost, ali pod uvjetom da s njom uspostavi ispravan odnos, tj. da se oslobodi antropocentrizma i shvati da je on samo zanemarivi dio velikog životnog organizma.

Kako je to moguće, kako se možemo prilagoditi slijepoj volji ove božice života, Lovelock o tome uglavnom šuti. Ali nema sumnje da mu nije stran gnostički i "newageovski" svjetonazor prema kojem se Gaia može umilostiviti ispravnom spoznajom nas samih i prirode. Drugim riječima, spasenje treba tražiti u gnozi, rasvjetljenju, u novoj transpersonalnoj svijesti i ponašanju koje iz nje proizlazi, u nadilaženju našeg malog individualnog uma prema velikoj kozmičkoj inteligenciji koja je otvorena, cjelovita (holizam) i kao takva sve prožima.

### 4.3. Učiti od Krishne

Suočen s neuspjehom svojih djela i njihovim nepredvidivim posljedicama, suvremeni čovjek može lako zapasti u stanje preziranja svake aktivnosti u svijetu i jednostrano traženje spasenja u kontemplaciji. Riječ je zapravo o kušnji koja je stara koliko i čovjek, a klasična indijska i grčka misao uzdigle su je do najviše ljudske kreposti i savršenosti. Međutim, kad-tad čovjek se mora suočiti s dilemom ratnika Arjune iz Bhagavadgite koji se koleba i proživljava duboku egzistencijalnu krizu pred odlučujuću eshatološku bitku između sila dobra i zla. Arjunina kriza je povezana sa sukobom koji postoji između dužnosti ratnika (djelovanja u svijetu) i postizanja konačnog spasenja koje se sastoji u oslobađanju od svijeta i sjedinjenju s Božanstvom pomoću joge, meditacije, askeze i drugih tehnika. On oklijeva izvršiti zadaću ratnika jer zna da pritom mora ubiti prijatelje i rođake koji su se pridružili neprijateljskoj vojsci. Osim toga, izvršenjem ratničke dužnosti on uranja u vrijeme i povijest, što ga prisiljava na vječno ostajanje u klopci karme i reinkarnacijskog ciklusa. Ako bi pak odustao od svoje ratničke dužnosti, postao bi izdajnik i kukavica.

Dilemu mu pomaže razriješiti Krishna koji je inkarnacija boga Vishne. Sva se mudrost sastoji u tome da Arjuna slijedi Krishnu koji svojim neprestanim djelovanjem stvara svijet, ali se ne navezuje na njega. Arjuna kao nasljedovatelj Krishne može postići spasenje bez odricanja od djelovanja, pod uvjetom da se odrekne

uživanja u njegovim plodovima. Spasenje se, prema tome, postiže djelovanjem u svijetu, ali tako da smo samo nezainteresirani promatrači njegovih učinaka, slično kao što je Vishna (i Krishna koji je njegova inkarnacija) nezainteresirani promatrač svoga stvorenja. U tom smislu Arjuna može izvršiti svoju dužnost ratnika, a da time ne bude uhvaćen u klopku karme, jer mu nije stalo do rezultata djelovanja, tj. on u njima ne uživa ako su dobri, niti se žalosti ako su loši.<sup>40</sup>

Talijanski neognostik C. Formenti smatra da je taj Krishnin nauk "istiniti i pravi put spasenja", "jedan od načina koji mogu doprinijeti vraćanju smisla životu modernog čovjeka", osobito "ako uspijemo shvatiti tko je i što može izvesti uloga Krishne na Zapadu, tj. ako budemo znali izraditi primjeran broj slika koje su u stanju odgovarajuće predočiti suprotne i komplementarne težnje prema transcendenciji i imanenciji".<sup>41</sup>

#### 4.4. Problematičnost novih soteriologija

Predstavili smo ukratko neke od novih soteriologija koje bi trebale pokazati suvremenom čovjeku put nade i spasenja nakon razočaranja u novovjekovne utopije. Čine li one to doista?

Čini se da se na to mora odgovoriti niječno. Jonasova soteriologija se jedva razlikuje od utopija protiv kojih se tako žestoko bori. Ona poput njih spasenje očekuje od samog čovjeka kojemu Bog može biti samo uzor žrtve i ništa više. Bez sumnje, naša je žrtva nezaobilazna u ostvarivanju spasenja, ali je li sama dostatna? Može li čovjek sam sebe spasiti?

S druge strane, Loveleckova je soteriologija neprihvatljiva zbog njezina antihumanizma. Možemo li doista biti tako sami sebi nevažni, da nam je značajnije spasenje života kao takvoga nego naše vlastito? Nije li to još jedna utopija, veća od ikoje "humanističke hereze"? Ne stvara li ovakvo utapanje čovjeka u kozmičku Cjelinu još veće probleme nego što ih je proizvelo njegovo jednostrano uzdizanje u obliku individualizma i apsolutne autonomije? I konačno, ako je

<sup>40</sup> Usp. o tome M. ELIADE, *Geschichte der religioesen Ideen*, Bd. 2, 4. izd., Freiburg in Br. 1979., XIV. poglavlje, str. 201-213.

<sup>41</sup> C. FORMENTI, nav. dj., str. 187 sl.



Gaia posve ravnodušna prema čovjeku, ima li uopće smisla govoriti da je možemo i trebamo umilostiviti?

Formentijev soteriološki recept je, koliko neizvediv, toliko i neučinkovit. Ta nemoguća je i besmislena ravnodušnost prema rezultatima vlastitog djelovanja, o kojoj on govori kao o nekakvom novom putu spasenja. A k tome to i nije nikakav novi put, budući da je i po njemu moderni kapitalizam kao jedan od načina realizacije Baconove utopije o "regnum hominis", izrastao upravo iz istog odnosa prema radu i njegovim učincima koji bi sada trebao postati "novi put spasenja i jedan od načina vraćanja smisla životu modernog čovjeka".

Ovime se, dakako, ne želi obezvrijediti sve pozitivno što spomenute soteriologije sadrže, kao npr.: isticanje čovjekove odgovornosti, vrednovanje prirode i naše neraskidive veze s ostalim oblicima života, naglašavanje važnosti ispravnog odnosa prema radu i njegovim plodovima, poziv na skromnost i sl. Ali ti vrijedni detalji ne mogu nadoknaditi nedostatke cjeline u koju su uklopljeni.

Kriza utopije je kriza nade i vjere u budućnost koju čovjek sam svojim silama ne može prevladati. Kada bi mu to bilo moguće, ne bi u nju ni upao. Svi pokušaji da se slamka spasa nađe u okretanju prirodi, prošlosti ili u potpunom uranjanju u sadašnjost, svojstveni mnogim suvremenim ideologijama. novim religijama i svjetonazorima, ostavljaju iza sebe istu pustoš i beznađe kao i traženje spasenja u budućnosti. "Pobjeda nad smrću nemoguća je u kozmičkom vremenu. Sadašnjost koja je neuhvatljiva, zato što se raspada na prošlost i budućnost, uništava prošlost da bi nju uništila budućnost. U kozmičkom vremenu carstvo života je potčinjeno smrti", tvrdi Berđajev te nastavlja: "historijsko vrijeme rađa iluzije: traženje u prošlosti najboljeg, potpunog, divnog, savršenog (iluzija konzervativizma) ili traženje u budućnosti potpunog savršenstva, dovršenje smisla (iluzija progressa). U sadašnjosti historijsko vrijeme ne osjeća potpunost vremena i traži je u prošlosti i budućnosti... To je sablažnjujuća iluzija povijesti."<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> N. BERĐAJEV, *O čovekovom ropstvu i slobodi*, nav. dj., str. 323. sl.

Kako smo već na početku istakli, kršćanstvo svoju nadu zasniva na transcendentnim temeljima. Budući da, kako vidimo, svi novi pokušaji zasnivanja nade stoje na klimavim nogama, potrebno je još jednom istaknuti kršćanske razloge za nju.

## 5. Kršćanski razlozi nade

Kršćanska nada uključuje mnoge elemente sadržane u utopijama i novim soteriologijama, ali su oni dio drukčije cjeline. Tako je i u kršćanskoj nadi prisutan "utopijski elemenat", ako se pod time podrazumijeva nezadovoljstvo s postojećim stanjem svijeta i čovjekovo nastojanje da dosegne transcendentnu dimenziju. Ali to nije povezano s prezirom i bijegom iz svijeta, nego s nastojanjem da se transcendentna dimenzija živi u imanenciji, vječnost u vremenu, budućnost u sadašnjosti. Zato je jedno od temeljnih pravila kršćanske etike: već ovdje i sada živjeti i djelovati sub specie aeternitatis.

Iz toga proizlazi da svaki pojedini ljudski život i svaki trenutak u njemu ima svoju nutarnju, upravo vječnu vrijednost, jer su u njemu prisutne i utjelovljene prošlost, budućnost i vječnost. Živjeti sub specie aeternitatis znači u svakom trenutku živjeti cjelinu života, djelovati tako da ispravnost i vrijednost onoga što činimo može opstati ne samo pred sudom budućnosti nego, što je puno važnije, pred vječnim Božjim sudom.

Kako motivirati čovjeka za takav život? Jonas ga - vidjeli smo - motivira strahom od moguće katastrofe. Ali Berđajev s pravom tvrdi da strah motivira za uništavanje, a ne za očuvanje života: "Čovjek ubija iz straha; u osnovi svakog ubojstva, privatnog i državnog, leže strah i ropstvo."<sup>43</sup> Ako je to tako, onda su zbrinutost i sloboda jamci opstanka i života. Kao što strah proizvodi ropstvo, tako sigurnost (zbrinutost) rađa slobodu. A sigurnost sa svoje strane pretpostavlja ljubav: Siguran je samo onaj koji zna da je ljubljen. Sve to u konačnici upućuje na Boga, tako da Berđajev može također reći: "Sloboda pretpostavlja postojanje istine, smisla, Boga. Istina, smisao - oslobađaju."<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Isto, str. 226.

<sup>44</sup> Isto, str. 228.

U tom smislu možemo se složiti s Jonasom da je Bog po svojoj bezgraničnoj ljubavi kojom stvara svijet nijećući sebe, čovjeku poticaj i uzor u njegovu djelovanju, osobito u odgovornosti za budućnost. Ali, može li Bog to doista biti ako je umro stvarajući svijet, ili ako je možda živ, ali posve nemoćan, kako smatra Jonas? Prema kršćanskom shvaćanju Bog doista stvara svijet iz ljubavi i njegova nam je ljubav ne samo uzor i poticaj na slično ponašanje, nego i snaga bez koje sami uopće ne bismo mogli ni ljubiti, niti žrtvovati se. Kršćanski Bog ne tolerira ljudsku slobodu zato što bi bio mrtav ili nemoćan, nego jer je neizmijerna dobrota, ljubav i sloboda. Zbog toga on ne ovisi o nama ni u čemu, a najmanje u "spasenju". To znači: on spašava čovjeka, a ne čovjek njega. I samo su na toj osnovi mogući nada i spasenje.

Bankrot novovjekovnih utopija ima duboko značenje. On svjedoči da čovjek ne može sâm ostvariti projekt savršenog svijeta, niti da takav svijet može nastati kao proizvod slučaja ili slijepe nužnosti. "Pobjeda nad smrću ne može biti evolucija, ne može biti rezultat nužnosti; pobjeda nad smrću je stvaralaštvo, zajedničko stvaralaštvo čovjeka i Boga, rezultat slobode", kaže Berđajev.<sup>45</sup> Drugim riječima, nadu jamči i može je ostvariti samo bogočovječji princip, tj. Bog i čovjek zajedno.

Bankrot novovjekovnih utopija govori također o **veličini** ljudske nade koja je tako zahtjevna da je potrebno "novo nebo i nova zemlja" za njezino ostvarenje. Ali sve to treba početi već ovdje i sada, jer je čovjek biće i ove zemlje i ovog neba, ne samo vječno i u ovaj svijet slučajno zalutalo biće. Razlika između utopije i kršćanske eshatologije nije, dakle, u tome što prva novi svijet želi ostvariti već ovdje i sada (u bližoj ili daljnjoj budućnosti), a druga ga smješta u onostranost i vječnost. I za kršćansku eshatologiju kraljevstvo Božje počinje već ovdje, ali ne ni u prošlosti niti u budućnosti, nego upravo sada: "Evo sada je vrijeme milosno, evo sada je vrijeme spasa", kaže sv. Pavao (2 Kor 6,2). Ali kršćanstvo ne očekuje potpuno ostvarenje novog neba i nove zemlje ni u jednom trenutku povijesti, nego samo u vječnosti. Ono što u povijesti počinje i raste, dovršava se potpuno tek u vječnosti. Zapravo, kako smo vidjeli, spasenje

---

<sup>45</sup> N. BERĐAJEV, isto, str. 227.

se događa uvijek u vječnosti, jer je sadašnjost u kojoj se ono ovdje realizira zapravo iskorak u vječnost. "Postoje dva iskoraka iz vremena u vječnost: kroz dubinu trenutka i kroz kraj vremena i svršetak svijeta", kaže Berdajev na jednom drugom mjestu.<sup>46</sup> Zbog toga "unutar životnog procesa postoji također eshatologija".<sup>47</sup>

Uzmiajući u obzir sve rečeno, jasna nam je također tvrdnja ovog velikog ruskog filozofa i kršćanina, koju je istaknuo prije mnogih suvremenih teologa, da je kršćanstvo "bitno eshatološko, revolucionarno-eschatološko"<sup>48</sup> Isto tako nam je razumljivo zašto je on rješenje ljudskih problema povezivao s etikom odgovornosti za vječnost tvrdeći da i "etika mora postati **eshatološka**".<sup>49</sup>

## 5. Zaključak

Kriza novovjekovnih utopija svjedoči o iluzornosti čovjekova nastojanja da u ovom svijetu ostvari kraljevstvo nebesko, i to samo svojim moćima i sposobnosti. Čovjekova je nada u bolji i savršeniji svijet opravdana i on ne može bez nje biti čovjek. A neuspjeh i razočaranje u utopije predstavljaju poziv da taj bolji svijet ne tražimo samo u dimenziji vremena, nego i u dimenziji vječnosti, te da se u njegovoj izgradnji ne oslanjamo samo na svoje sposobnosti, nego i na milost i Božju pomoć. Bankrot novovjekovnih utopija i svih pokušaja da se ostvari zemaljski raj svjedoče o transcendentnom pozivu čovjeka i o njegovu eshatološkom ostvarenju. Kraha utopija svojevrsna je revalorizacija kršćanske eshatologije, naspram koje su se one razvile i nastojale afirmirati. Sada konstantiramo da je taj čovjekov pokušaj emancipacije od Boga bio uzaludan i za njega veoma štetan. Hoće li suvremeni čovjek znati izvući prave zaključke iz toga, nije još jasno.

<sup>46</sup> N. BERDIAJEV, *Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik*, nj. pr., Bern-Leipzig 1935., str. 387.

<sup>47</sup> Isto, str. 387.

<sup>48</sup> N. BERDIAJEV, *O čovekovom ropstvu i slobodi*, nav. dj., str. 238.

<sup>49</sup> N. BERDIAEV, *Von der Bestimmung des Menschen*, nav. dj., 353.

## RIASSUNTO

**LA SPERAZA E LA CRISI  
DELLE UTOPIE CONTEMPORANEE**

Nell'esposizione si discute intorno al problema della speranza, il quale è la conseguenza della crisi delle utopie contemporanee. Siccome la speranza è il marchio specifico della persona umana, la salvezza dell'uomo dipende dalla sua possibilità. Ma come salvare la speranza per salvare l'uomo? Per rispondere a questa domanda l'autore analizza prima di tutto la stessa idea della speranza e dipoi presenta l'utopia come uno dei tentativi di realizzare la speranza. Intanto però si spiega, che l'utopia realizzata non è anche una speranza realizzata ma addirittura l'opposto. Perciò oggi quando esiste la possibilità di realizzare l'utopia aumenta sempre più la disposizione antiutopistica. Il libro di H. Jonas "Il principio responsabilità" è delle più provocanti antiutopie della nostra epoca e pertanto l'autore ne fa un'abbondante disamina ed analisi. Paralelamente alle antiutopie l'uomo oggi va alla ricerca anche di nuove soteriologie, alcune delle quali sono presentate ed esaminate nella trattazione. Nel confronto critico delle utopie, antiutopie e le nuove soteriologie religiose o quasireligiose l'autore spiega, che la speranza e con ciò anche l'uomo può salvarsi solo appoggiandosi al principio dell'Uomo-Dio cioè colla cooperazione tra l'uomo e Iddio, di cui è modello Cristo Gesù.