



Recenzije i prikazi

Franciscus Patritius / Frane Petrić

**Zoroaster et eius CCCXX
Oracula chaldaica /
Zoroaster i njegovih tristo i
dvadeset Kaldejskih
proroštava**

Uredila Erna Banić-Pajnić
Preveo Ivan Kapec
Institut za filozofiju, Zagreb 2011.

Frane Petrić (1529.–1597.) preveo je s grčkoga na latinski *Kaldejska proroštva*, a ova knjiga sadrži hrvatski prijevod tog teksta koji je objavljen 1591. i 1953. godine u »Dodatku« Petrićeve *Nove sveopće filozofije*. Tekst je na hrvatski preveo Ivan Kapec, oslanjajući se na grčki tekst preuzet iz Petriću dostupnih grčkih rukopisa. Budući da je bio u prilici istraživati Petrićev način prevođenja, Ivan Kapec odlučio je priložiti, kao neku vrstu pogovora, spoznaje do kojih je pritom došao, čime nam ova knjiga pruža mogućnost da donekle pratimo i genezu Petrićeva pojmovnog sustava.

Kaldejska proroštva do te su mjere zamršen tekst da smisao samog prijevoda bez filozofskog tumačenja ostaje upitan. Zapravo bi smisao ovog prijevoda bio upitan kad bi bio objavljen bez filološke redakture, filozofske redakture i filološkog te filozofskog tumačenja. Urednica knjige je Erna Banić-Pajnić koja je u knjizi, osim problematike Petrićeva izdanja i njegove recepcije Zoroastra, sveobuhvatno izložila i problematiku podrijetla *Kaldejskih proroštava*, njihove osnovne značajke, stara te nova tumačenja. Treba iskreno čestitati svim ljudima koji su zaslužni za objavljivanje ove knjige, a ponajprije samoj urednici.

Ova knjiga stručno uvodi u problematiku kaldejske filozofije. U njoj se na sustavan način, vrlo hrabro, te uvijek pomno sa znanstvenom oprežnošću otvaraju vrata u svijet koji je nadahnio predstavnike srednjeg i novog pla-

tonizma. Tu doznajemo da je prema Petriću ezoterijsko znanje pripadno *Kaldejskim proroštva* ono odredbeno za platoničku filozofiju koja nasljeđuje iskonsko trojstvo. Stoga u njegovoj polemici sa skolastičko-aristotelovskom tradicijom čuvanje takvog znanja postaje ono odlučujuće za utemeljenje zajedničkog podrijetla kršćanskog učenja i platonizma. Urednica u poglavlju naslovljenom »Značajke Petrićeve recepcije Zoroastru pripisanih *Kaldejskih proroštava*« razlaže da Petrić preko Hermesa Trismegista, a napose Dionizija Areopagite uspijeva prilagoditi kaldejsku mudrost s kršćanskim učenjima. To poglavlje je posljednje iz »Uvoda«. U »Uvodu« se nalaze još dva poglavlja. Prvo poglavlje govori o Petrićevom izdanju *Kaldejskih proroštava*, a drugo poglavlje obuhvaća višeslojan studij *Kaldejskih proroštava*. Sva tri poglavlja u cjelini predstavljaju rezultat opsežnog istraživanja *Kaldejskih proroštava* pa se »Uvod« izdvaja kao knjiga u knjizi, gdje Erna Banić-Pajnić cjelovito problematizira *Kaldejska proroštva*, ponajviše u kontekstu novoplatoničke filozofije.

U prvom poglavlju »Uvoda« ističe se da je Proklo cijenio *Kaldejska proroštva* koliko i Platonovog *Timeja*. Stoga zaključujemo da je kaldejska filozofija imala veliku ulogu u filozofijama Platonovih sljedbenika. Pritom se ne radi tek o pukom nadahnuću, već o svojevrsnom poistovjećivanju njihovih filozofija s kaldejskom. O tome svjedoči i činjenica da su gotovo svi predstavnici novoplatonizma pisali tumačenja *Kaldejskih proroštava*. No izvorni tekst koji su oni tumačili nije ostao sačuvan. U djelima novoplatoničkih filozofa sačuvani su samo fragmenti *Kaldejskih proroštava* preuzeti iz spisa revelacijskog karaktera pripisanog Julijanu Teurgu.

Petrić je u svoje doba sakupio 320 fragmenata iz mnogih novoplatoničkih izvora, te ih je izdao kao cjelovito i jedinstveno učenje koje je pripisao Zoroastru. Njegovo izdanje se ne razlikuje samo veličinom od dotadašnjih izdanja kaldejskih proroštava, već i strukturnom središnjosti sadržaja.

Petrić je smatrao da je Zoroaster bio Kaldejac koji je bio Abrahamov suvremenik. Utoliko je

držao da su *Kaldejska proroštva* puno starija nego što zapravo jesu. *Kaldejska proroštva* su po svemu sudeći dio tradicije koja nastaje u vremenskom razdoblju koje je prepoznatljivo po tzv. helenističkom sinkretizmu, prisutnom do kraja antike, kada se grčka filozofija koja slijedi Platona spaja s misterijskim i drugim sličnim kultovima te religijama koje dolaze s istoka. U tom razdoblju platoničari otkrivaju prvotna počela u obliku iskonskog trojstva. Pod ovom tradicijom ne misli se samo na predstavnik srednjeg i novog platonizma te novopitagorejce nego i na pisce tekstova pripisanih Hermesu Trismegistu i gnostike.

Uzima se da Eudor iz Aleksandrije (1. st. prije K.) stoji na početku te filozofske tradicije, postavivši nad-jedno ponad dva prvotna staroakademijska počela znana kao jedno (pitagorejska jednina) i neodređena dvojina (pitagorejsko mnoštvo). Tada je već otpočelo vraćanje staroakademijskim učenjima, posebice Speusipovom i Platonovom nepisanom učenju, a čemu je znatno pridonio razvoj novopitagorejskih rasprava i tumačenja. Rezultat toga je nadvladavanje stoičkog svodeńja svega na ono vidljivo i tijelo razvijanjem težnje k nevidljivoj oblasti onoga prvotnog koje se sagledava kao trojstvo.

Moderat iz Gada (1. st. poslije Kr.) prvotno trojstvo tumači kao tri jedna. Prema njemu prvo jedno nadilazi drugo i treće jedno, drugo jedno je sastavljeno iz jednine i dvojine, pri čemu je jednina poistovječena s umom, a dvojina s misaonom stvari, dok treće jedno jest ono duševno. Ako usporedimo počela iz *Kaldejskih proroštava* s Moderatovim opisom prvotnog trojstva a pritom slijedimo Petrićevo shvaćanje da Otac u kaldejskoj filozofiji nije um, onda prvom jednom odgovara Otac koji je izvor izvora, drugom jednom odgovara, s jedne strane, um koji jest sve ideje (jednina), te s druge strane, um koji demijurgički ozbiljuje ideje (dvojina), a trećem jednom odgovara moć Očeva, koja je možda Hekata. No mišljenja su podijeljena. Osobito je teško odgonetnuti odnos Oca te prvog i drugog uma. U »Uvodu« i filozofskom komentaru urednica je izložila većinu postojećih tumačenja.

U gnostičkim učenjima nailazimo na nedosljednosti pri opisivanju prvotnih počela, te naročito Oca, koji se jednom opisuje kao um, a drugi put kao ono koje nadilazi um. No tim piscima je više stalo do upućivanja na Očevu nedokučivost i njegovu transcendentnost ponad svake druge transcendentnosti, što služi utihnuću misli, nego li do dosljednosti u opisima na osnovi kojih se ostvaruje mogućnost filozofijske odredbe Oca. To možemo tvrditi i za *Kaldejska proroštva*. Posebice je vidljiva veza *Kaldejskih proroštava* s gnostičkim učenjima zbog poistovjećivanja Oca s tišinom.

Tišina je prema kaldejskim proroštva hrana bogova.

Svrha *Kaldejskih proroštava*, kao i svih drugih filozofija pripadnih tradiciji o kojoj govorimo, nije utemeljenje filozofijskog sistema, već omogućavanje uzdizanja duše čovjeka k iskonu svega. Gnostici su vidljivi svijet poistovjetili sa zlom, pa je prema njima uzdizanje duše povezano s negiranjem vidljivog svijeta. U *Kaldejskim proroštva* se uzdizanje duše i oslobađanje od veza s vidljivim svijetom ne shvaća na isti način. Tu prije da je riječ o izbjavljenju čovjeka iz privida koji ga obuzima jer je poistovjećen s tijelom nego li o doslovnom napuštanju vidljivog svijeta. Prema *Kaldejskim proroštva* čovjek poistovjećen s tijelom gleda na cijeli kozmos kao na ono što je stvoreno samo poradi njega (*O. ch.* 281–285), zbog čega postaje nesposoban na svemu vidjeti Oca. Potrebno je da se odriješi od sebičnog pogleda na stvari, a tada će se moći uz pomoć izvora vrline odriješiti i od diskurzivnog mišljenja, te će biti u stanju sagledati umni sjaj u svemu.

Ono odlučujuće za *Kaldejska proroštva* nije misaono dohvaćanje prvotnog trojstva, niti gnostičko negiranje vidljivog svijeta, već ovladavanje moćima uzdizanja prema cvijetu uma koji duša ima u sebi, u svjetlosti ponad privida, na osnovi čega se stječe stanje bez misli i čista vrlina koja je ljubav.

U Hrvatskoj ne postoji značajniji interes za istraživanje filozofije pripadne *Kaldejskim proroštva*. Mnogi uopće niti ne priznaju pripadanje *Kaldejskih proroštava* filozofskoj tradiciji. I kod nas i u svijetu još uvijek prevladava znanstveno shvaćanje filozofije, bilo da se znanost veže za pozitivizam, bilo da istupa u apsolutnom smislu, prema kojemu je filozofski način otkrivanja istine različit od mitskog kakvog pronalazimo u *Kaldejskim proroštva*. Prema znanstvenom shvaćanju filozofije, svojstvenom čovjeku devetnaestog stoljeća koji historijski sagledava napredovanje duha, mitsko izražavanje pripada kulturi u kojoj čovjek još uvijek nije dovoljno duhovno razvijen da bi bio sposoban pojmovno izraziti unutrašnju bit stvari. Premda smo se odriješili od mnogočega odredbenog za devetnaesto stoljeće, od takvog krutog razdvajanja znanstvenog logosa i mita još se uvijek nismo odriješili, pa *Kaldejska proroštva*, *Hermetičke spise*, gnostičke spise pronađene u Nag Hammadiju, kao i mnoge rasprave srednjih platoničara smatramo manje filozofijom, a više teologijskim mitovima ili mitskim kozmogonijama. No ne radi se o tome da pisci ovih tekstova ne vide razliku između filozofije i mita zato što su nesposobni misliti ono opće na primjeren način, već o tome da oni ne

vide najviši stupanj filozofije u onome što se uspostavlja kao *theoria*.

Onoliko koliko smo poistovječeni sa znanstvenim shvaćanjem filozofije, toliko smo udaljeniji od razumijevanja filozofije koja pripada tradiciji *Kaldejskih proroštava*, te nam je na taj način onemogućeno otkriti njihovu pravu vrijednost.

Kaldejska proroštava nisu napisana da bi se misaono promatrala istina u izdvojenosti iz iskona, već da bi se čovjek uzdigao svojom čistom unutarnjom prirodom do iskona i stoptio se s njime u jedno s onu stranu bitka. Ovo uzdizanje novoplatoničari poput Prokla ne vide različitim od Platonovog uzdizanja prema idejama, te se zato koriste znanjima koja im pomažu da se prisjete ideja. Tomu, prema uvjerenju mnogih predstavnika novoplatonizma, ponajbolje služe kaldejske teurgijske prakse. Radi se o neprekidnom ponavljanju tajnih imena (*synthemata*, *symbola* – *voces mysticae*) na glas, čime se proizvode vibracije koje utječu na povezivanje duše s izvornom ljubavlju. Postojali su i predmeti koji su naličili na zvrk ili mlinac, na kojima su bili ispisani tajni znakovi i tajna imena. Vrteći takav predmet, filozofi su se mogli podsjetiti na izvor vrline.

Utoliko u drugom poglavlju ove knjige urednica ističe ulogu teurgije u *Kaldejskim proroštavima*. To je možda i najzanimljiviji dio »Uvoda«, jer je tu podrobno izložen utjecaj teurgije na predstavnike novoplatonizma, o čemu kod nas znanstvenici nisu još pisali. Njezin je zaključak sljedeći: »Teurgija se može promatrati i kao kraj jednog puta kojim je filozofija krenula produbljujući neke ključne teme Platonove filozofije.«

Poznato je, naprimjer, da je Proklo cijeli život provodio obrede čišćenja prema kaldejskim propisima te je primjenjivao razna teurgijska znanja. Jedan od teurgijskih postupaka stjecanja najvišeg znanja sastojao se iz vizualiziranja Hekate. Hekata je neodvojiva od kaldejske teurgije. Nakon pozornog iščitavanja prevedenih stihova *Kaldejskih proroštava* stječe se izričito jak dojam da je upravo Hekata odredbena za to ezoterijsko znanje. Hekata je izvor vrline te je u tom smislu nužnost za one koji se poistovjećuju s tijelom, a za one koji se prisjećaju svoje iskonske prirode ona je učiteljica. Urednica napominje da je Hekatu možda najbolje razumjeti kao izvorsku dušu koja se nalazi u dubini prvotnog počela; ona nije kao svjetska duša počelo života prirode i tvornog svijeta, već svega naprosto. U kojoj je svezi Hekata iz *Kaldejskih proroštava* s platoničkom dušom svega i počelima koja joj prethode najbolje je da svaki čitatelj sam pokuša odgonetnuti iščitavajući *Kaldejska proroštava* uz pozornost

iščitavanje »Uvoda«. Svakomu najsrdačnije preporučam da pročita ovu knjigu!

»Očev samorodeni um, razumijevajući djela,
Vatrom je usadio svemu vezu snažne ljubavi. ...
... I da trajna počela svijeta ostanu u ljubavi.«
O. ch. 30–35.

Marko Tokić

Zoran Kravar

Kad je svijet bio mlad

Visoka fantastika i doktrinarni antimodernizam

Mentor, Zagreb 2010.

Knjiga *Kad je svijet bio mlad* povjesničara književnosti, sveučilišnog profesora i esejista Zorana Kravara uspješno povezuje i spaja nekoliko perspektiva, među kojima su prije svega književno-teorijska i filozofska. Unutar ove kraće, no ipak vrlo obuhvatne studije, antimodernizam je razmatran kao ideološki i filozofski, no također i kao književno-umjetnički fenomen koji u pojedinim umjetničkim djelima i konvencijama još i danas ostavlja svoj trag. Treba napomenuti kako se Kravar već duže vrijeme bavi istraživanjem antimodernizma kao specifičnog kulturnog, ideološkog i povijesnog fenomena – primjeri toga svakako su znanstveni doprinosi poput teorijske knjige eponimnog naziva *Antimodernizam* iz 2003. godine, kao i esejističke knjige *Svjetonazorski separei* (2005.) i *Uljanice i duhovi* (2009.). Dok je knjiga *Antimodernizam* prilično opsežna povijesno-filozofska analiza antimodernizma kao ideološke struje za vrijeme turbulentnih događanja devetnaestog i dvadesetog stoljeća, *Kad je svijet bio mlad* zapravo je usmjerena kritička studija o antimodernizmu unutar specifičnog područja književnosti, a to je visoka *fantasy* literatura (*high fantasy*), čiji su najreprezentativniji autori J. R. R. Tolkien (autor *Gospodara prstenova* i *Hobbita*) i C. S. Lewis (autor serijala knjiga o *Narniji*). Kravarova studija stručna je i ne teži popularizaciji, no u svom znanstvenom stilu i teorijskom izlaganju ostaje pristupačna i prosječnom čitatelju, uz slikovite opise antimodernističkih epizoda književne i filmske umjetnosti, bez obzira radi li se o suvremenoj ili starijoj umjetnosti. Knjiga je strukturirana u obliku kratkih poglavlja, koja

epizodički stvaraju pregledni narativ i paralele unutar izlaganja o vezama ideološkog antimodernizma i *fantasy* književnosti.

Prema riječima samog autora, metoda kojom se koristi u ovoj studiji može se nazvati »ideološkokritička«. Bez obzira na relativnu početnu strogost i usmjerenost na područje visoke književnosti, u ovoj studiji prisutni su i osvrti na povijesnost samog antimodernizma i njegove predstavnike u sferi politike i filozofije. Ti osvrti olakšavaju snalaženje čitatelju jer pružaju svojevrsnu faktografsku pozadinu, bez obzira zanimaju li čitatelja antimodernističke ideje iz perspektive povijesti filozofije ili teorija književnosti visokog *fantasy* žanra. Treba imati na umu da autor sam napominje sljedeće:

»Pišući ovo djelo nisam gubio iz vida čitatelje koji se antimodernističkim idejama zanimaju više nego Tolkienom ili Tadam Williamsom. Misleći na njih, nastojao sam navode iz pisaca fantastičara okružiti kratkim prepričavanjem odgovarajućih epizoda ili cijelih pripovijesti. Neko se minimalno predznanje ipak pretpostavlja: potencijalni čitatelji morali bi poznavati barem *Gospodara prstenova*, i to, naravno, u knjiškoj verziji.«

U predgovoru studije, antimodernizam je situiran u povijesni i vremenski kontekst, zajedno sa svojom okvirnom definicijom kao skup regresivnih tendencija izražen kroz umjetničke vizije i antiracionalističke doktrine između filozofije i poezije, koji se najuspješnije reflektirao u estetici književnosti. Nije nevažno napomenuti i ranije autorovo stajalište (obrađeno uglavnom u djelu *Antimodernizam*) kako antimodernizam ne treba poistovjećivati s totalitarnim i fašističkim pokretima i ideologijama, bez obzira što je u povijesti poslužio kao plodno tlo za jačanje simpatija prema desničarskim pokretima. U svom čitavom znanstvenom opusu, autor kao antimodernizam – pojam koji se u popularnoj upotrebi vrlo često koristi neterminološki i neprecizno – shvaća određenu skupinu kritičkih pogleda i reakcija na modernu, dok samu modernu promatra kao individualno i jedinstveno povijesno razdoblje, a ne samo kao običan korak »napretka« sličan onima iz prošlosti. Prema autoru, upravo to odlikuje sam antimodernizam – on ne posjeduje svjetonazorska i sistemska uporišta izvan moderne, za razliku od nekih drugih kritičkih pozicija, a iza njega ne stoje stvarni društveni poreci, već samo »fiktivni« književni svjetovi, vrlo često prepuni arhaičnih bića (panova, vilenjaka, patuljaka, starih bogova i lavova koji mogu govoriti), arhaičnih imena i naziva te poziva na prošlost koja je vrlo često dublja od obične historiografije. Također, te svjetove često odlikuju vitalizam i ezoteričnost, kao i svojevrsna težnja ka onom »iskonskom«. Autor smatra kako je glavna

ideološka »zabluda« antimodernizma upravo to što modernu isključivo shvaća kao ekvivalent liberalno-kapitalističke ekonomije, a uz to kao popratna pojava dolazi i svojevrsna skepsa prema demokraciji i građanskom društvu – kao manje vrijednom i »dekadentnom« obliku društva, koje počiva na leđima takve privrede i ekonomije. Pretpostavka autora jest da se s antimodernističkim obilježjima u književnosti (ali i filmu) više puta neizbježno susrećemo, vrlo često i bez vlastitog znanja o tome. U svezi s tim antimodernističkim obilježjima autor napominje:

»S obzirom na široku prisutnost antimodernističkih motiva i svjetonazorskih struktura u umjetničkim djelima, vjerojatno je da su svi osviješteni pripadnici današnje zapadnjačke kulture negdje na njih već naišli. Upoznavajući ih, prihvaćali smo ih kao estetičke atrakcije posebne vrste i kao bajkovite iskaze o neponovljivoj punini života u svjetovima i zajednicama starijima od modernoga društva, a većini nam se to događalo u dobi dok smo još bili neosjetljiviji na ideološkičnost umjetničkih tvorevina.«

Iz perspektive književnosti, najzastupljeniji autori su J. R. R. Tolkien i C. S. Lewis (zajedno s nešto starijim Lordom Dunsanyjem i suvremenijom Ursulom Le Guin), a iz perspektive filozofije zastupljeni su rani Friedrich Nietzsche, zajedno s vitalističkim njemačkim filozofom Ludwigom Klagesom i talijanskim ezoteričarom i filozofom Juliusom Evolom. Na nekoliko mjesta pojavljuje se i njemački pravni filozof Carl Schmitt (koji je, prema Kravaru, ipak više etatist nego antimodernist). Autor među antimodernističkim primjerima iz opusa C. S. Lewisa navodi ulomak iz knjige *Kraljević Caspian* (četvrta po redu iz serije o Narniji), gdje pri samom kraju priče, bog Bakho i božanski lav Aslan (zajedno sa skupinom mitskih šumskih bića) provaljuju u naselje ljudskih doseljenika, rastjeruju njihovu djecu iz školskih zgrada, a same zgrade uništavaju. Upravo je napad na školu – kao obrazovnu instituciju koju čitateljska publika uglavnom smatra prosvjetiteljskim simbolom *prograsa* – ključan u navedenom primjeru. Autor navodi da »... čitajući *Kraljevića Caspiana* pozvani smo da stanemo na stranu likova koji čuvaju ili restauriraju izvorno stanje svoga svijeta, a ne onih koji ga mijenjaju«. Još bogatiji opus književnih primjera daje trilogija *Gospodar prstenova*, kao i djela *Hobbit* i *Silmarillon*, autora J. R. R. Tolkiena, središnje figure visoke fantastike. Sljedeći primjer tiče se svojevrsnog konsenzusa i atmosfere u *Gospodaru prstenova* – naime, vilenjaci, patuljci i ljudi se u mnogim prigodama pozivaju na vrijeme »kad je svijet bio mlad« i tvrde kako je u tim vremenima svima bilo bolje. Autor se pri tome referira na tzv. *sensus communis* samog Međuzemlja, koji se privlači

kroz veliki dio Tolkienovog stvaralačkog opusa – Tolkienov čitatelj često je upozoren da ljudi, patuljci i vilenjaci »zaboravljaju« vještine, duhovne vrijednosti, tradicije i jezike. Upravo to tvori svojevrsnu antimodernističku paradigmu, koja se kroz kompleksni književni svijet pretendira reflektirati na ljudsku stvarnost, doduše uglavnom neuspješno. Treba primijetiti i specifičnost društvenih i političkih odnosa u Tolkienovom Međuzemlju. Primjerice, hobiti su apolitični i lakovjerno ignoriraju neprijatelje (kako je navedeno još u prologu *Gospodara prstenova*), no vilenjaci su u neprekidnim ratovima s »mračnim gospodarom« Melkorom i njegovim vojskama. Autor Kravar smatra kako Tolkienove »socijalne maštarije« simptomatično idu rame uz rame s političkom teorijom Carla Schmita, koja se temelji na nerazdvojnosti politike i neprijateljstva, tj. uvjerenju da je osnovna politička paradigma razlikovanje između kategorija *prijatelja* i *neprijatelja*. Autor tematizira i problematično poimanje naslijeđa vlasti Aragorna – vlast je u ljudskoj zajednici *Gospodara prstenova* prikazana kao ovisna o krvnom srodstvu i dinastijama (starima čak i preko tri tisuće godina), što je u suvremenom modernističkom i demokratskom društvu poprilično nezamislivo.

Filozofski gledano, među antimoderniste svakako može biti uvršten i rani Friedrich Nietzsche. Autor problematiziranju Nietzschea prilazi tumačeći njegov »dionizijski vitalizam« i dvoznačni odnos prema mitu koji su prisutni u djelu *Rođenje tragedije*. U sferi antimodernizma, mit stoji kao svjetonazorska alternativa novovjekovnom i suvremenom racionalizmu, unutar kojeg se također definira i sam čovjek – njegov svjetonazor, njegova društvenost i *polis* kao mogućnost zajednice. Kravar smatra kako je rano Nietzscheovo poimanje Wagnerove glazbene drame također bitan aspekt antimodernističkog nazora u djelu *Rođenje tragedije* – kroz koju Nietzsche vidi mogućnost restauracije mita u suvremenijem društvu. Nietzscheova »dionizijska« dimenzija čovjeka vrlo je bliska mitskoj svijesti i misli, s obzirom na to da u djelu *Rođenje tragedije* ne nedostaje pohvala izvornim mitovima. Nužne filozofske pretpostavke takvog nazora su mitska svijest kao totalitet (riječ koja sama po sebi budi uznemirujuće etimološke i političke konotacije), mit kao kolektivna svijest, mit kao ispravna norma međuljudskih odnosa i svojevrsna mitska »nepovijesnost« postojanja. Uz Nietzschea, spominju se njemački filozof Ludwig Klages i kontroverzni talijanski politički mislilac Julio Evola. Tematiziran je biocentrični kozmos Ludwiga Klagesa, te dokidanje granice subjekta i objekta unutar tog biocentričnog kozmosa, što je srodno

izvornoj Nietzscheovoj vitalističkoj filozofskoj koncepciji. U misaonom opusu Klagesa, uglavnom izloženom u filozofskom djelu *Duh kao neprijatelj duše*, vitalizam se očituje u prevlasti postojanja nad postojanjem (tj. egzistencijom), a njegov prototip izvornog i predmodernog čovjeka živi s osjećajem da posjeduje potpunu sliku svijeta te da je njegova zajednica konačna i neusavršiva. Također, njegovo već spomenuto glavno i opsežno djelo *Duh kao neprijatelj duše* ne sadrži samo opis antimodernističkog i vitalističkog svijeta nego i protuopis – tj. kritike deficita života koje su prouzrokovane kršćanskim dualizmom, racionalizmom, te kapitalističkom ekonomijom. Sve to potvrđuje Klagesa kao antimodernističkog filozofa. Tematiziran je i Julio Evola, kontroverzni talijanski politički filozof i ezoteričar kojeg se povijesno često veže uz ideologiju fašizma – što nije potpuno točno, jer je Evola bio desničarski orijentirani intelektualac koji je pokušao suradnju s fašizmom, no odbijen je od strane talijanskih i njemačkih fašista. Navedene povijesne činjenice opetovano potvrđuju proturječni odnos antimodernista s totalitarnim i fašistoidnim državnim tvorevinama te kako ih ne treba stavljati pod zajednički nazivnik. Evola žestoko osuđuje moderno društvo, a za razliku od Klagesa, Evolin svijet nije kozmos, već svojevrsni polis. Evolin polis zapravo je kastinski sustav utemeljen na elitama, koji je prikazan kao »ideja pravednosti« – Evola je čvrstog uvjerenja kako se u »okomitoj raslojenosti društva« zrcali svemirski ustroj i slojevitost samog bitka, tj. elita koja je u Evolinom zamišljenom polisu na vrhu jest ondje zahvaljujući vezi s transcendentnim silama. Naravno, to je prilično radikalna suprotnost modernom demokratskom društvu (postavljena unutar fiktivnog svijeta), što je ponovno, kao što Kravar kaže – antimodernističko obilježje i tendencija. Autor navodi kako je sasvim sigurno da između filozofskog antimodernističkog kriticizma i fantastično-književnog alegorizma postoje i razlike, osobito u negativnim primjerima u vezi demokracije i »političnosti«. Oznake fašistoidnosti treba pri opisivanju filozofskog diskurza koristiti oprezno i selektivno, no ipak, prema autorovu mišljenju, nema sumnje da su Nietzscheovski vitalisti, evolijanski elitisti ili »konzervativni revolucionari« širili simpatije prema desno orijentiranim pokretima. U visokoj *fantasy* književnosti nema primjera koji izvrgavaju ruglu demokratsku vlast i poredak, no činjenica je da demokracije zapravo nema nigdje unutar tog žanra književnosti. Autor Kravar smatra kako ipak treba primijetiti da dobri kraljevi visoke *fantasy* književnosti (poput Aragorna) imaju više zajedničkih crta s evo-

lijanskom predodžbom o elitnoj »tradiciji« i »kulturi«, nego s primjerima suvremenog parlamentarizma i demokracije.

Knjiga *Kad je svijet bio mlad* svoju perspektivu o antimodernizmu drži na čvrstoj osnovi književnih i povijesnih argumenata, a bitno doprinosi teoriji i povijesti književnosti, no svakako i filozofiji – Kravarova suptilna, a opet jasna »ideološkokritička« metoda jasno predočuje filozofske i ideološke aspekte visoke književnosti i umjetnosti, koje su se pokušale reflektirati u političkoj sferi i društvenim događanjima devetnaestog i dvadesetog stoljeća. Neka od tih društvenih događanja svakako su i već spomenuto širenje nepovjerenja u demokratski poredak društva, no autor Kravar ne pokušava moralizirati ili osuđivati, već ukazati čitateljskoj i znanstvenoj publici na ideološke implikacije priznatih autora svjetske književnosti, kao i filozofije. Bez obzira na to što je knjiga *Kad je svijet bio mlad* jedna od kasnijih autorovih publikacija o složenoj temi antimodernizma, nije potrebno prethodno se upoznavati s prijašnjim publikacijama, tako da je publikacija pristupačna i onoj publici koja će se s antimodernizmom i njegovom književnom, ideološkom i društvenom poviješću tek upoznati.

Slaven Lendić

Ivo Paić

Imati Hrvatsku

Paradoks jednoga obećanja

Naklada Jesenski i Turk,
Zagreb 2011.

Knjiga Ive Paića, autora iznimno zanimljiva životnog puta, po temeljnoj vokaciji filozofa (što se među ostalima može dokumentirati čijenicom da je objavio najmanje četiri filozofijski relevantne knjige, *Mišljenje/djelovanje*, *Proizvodnja ideologije*, *Ruža i križ* i *Sloboda i strah*), već samim naslovom mogla bi upućivati na svoj polemički karakter. No, polemičnost nije bitno obilježje te knjige, iako ona nipošto ne izostaje.

Uvid u sadržaj ove srazmjerno obimne knjige (ukupno 364 stranice) bar će djelomice omogućiti adekvatan odgovor na pitanje o njezinu karakteru. Knjiga se sastoji od 19 osnovnih poglavlja: 1. Dva poticaja (s potpoglavlja: Veliko obećanje i hrvatski paradoks: dogmatizam želje obećanja, pitanje i zadaća;

»Sedamdeset i sedam posto Hrvata«; Kontekst i poticaj: hrvatski kontekst – nekoliko obilježja; Doživljaj prijetnje »nacionalnome opstanku«; Javno mnijenje i zakonodavci njezove želje, 2. Dometak: Prvenstvo odgovora nad pitanjem (Tko pita, a tko odgovara?, Što je komu »nacionalni opstanak«?), 3. »Nacionalni opstanak« u igri brojeva (potpoglavlja: Privajanje istine i odluka o »osnovnom zadatku«, Politika broja i brojenja, Ukidanje poznatosti), 4. Želja obećanja (potpoglavlja: Kolonizacije želje, »Moguće« bez budućnosti i »moguće« otvoreno za budućnost: zavljanje prošlosti – kodna riječ »stalež«, Stvarnost želje, »Što« i »kako« velikog obećanja u ideološkom diskursu, Institucionalizacija očekivanja i razočaranje), 5. Ideologija pripitomljavanja i logika uništavanja (potpoglavlja: Diskursi velikih obećanja i dokidanja većine, Velika obećanja »konačnog rješenja«, Ideologija pripitomljavanja – primjedba: manipulirani manipulator, nezahvalni narod ili o nevjeric i i zaprepaštenju, metafora »glava i tijelo«), 6. Tragovi obećanja (Trag obećanja i naknadnost odgovora, Slojevi tragova), 7. Obećanje i (ne)sporazum (potpoglavlja: Nesporazum, Sjećanje i (samo)prepoznavanje želje, Pacifikacije očekivanja i prijetnja), 8. Upisati se u nešto i biti upisan (potpoglavlja: Ideologija obećanja i ono »lokalno« u stresnoj Situaciji, Dvoznačnost upisivanja, Rastvaranje obećanja), 9. Demijurzi »novoga« i »posve novoga« (»Novo«, Demijurzi »novoga«), 10. Gospodari vremena i poricanje ideologije (Vladanje vs. filozofiranje, Što je odobreno to /ni/je sigurno, Ideologija poricanja ideologije, »Oni imaju ideologiju, Mi imamo istinu«), 11. Privid i zbilja naše nade (Polje svijesti »nacionalnog opstanka«, Između Mi-egoizma i Ja-egoizma: nacionalna ideologija), 12. »Briga za naše« i pacifikacije trauma (»Sajamske muhe« ili izvrtanje kao dokazivanje, Nacionalna revolucija: neke konzekvencije, Trauma-događaj i nevjeric, Politika zaboravljanja), 13. »Briga za naše«: igra i moć privida (Dogovor-odgovor, »Kao-da« u ideologiji nacionalne homogenizacije), 14. Zaboravljivost, privrženost i ljubav (Zaboravljivost, Privrženost, Pripovjedač, Kolektivni zanos vs. mazohizam ljubavi, Podložnost: Mi-predmet, Domovino, tko te najviše voli?), 15. Mi-identitet i razlika (Svijest sasvim homogena nacionalnog Mi-identiteta, Nacionalni Mi-egoitet, Mi-identitet, pripadnost Situaciji i uključenost u nju, Identitet i monogenealogija), 16. Blizina i razmak (Tko je susjed?, Domovina i bezdomnost), 17. Veliko očekivanje u (za)danu kretanju (Nadkodiranje etnosa, Pobjednikovo očekivanje u igri parova »država-(etno)nacija« i »država-društvo«, Kapitalsko društvo i nacija u (za)danu kre-

tanju, Priča koju se pripovijeda i kapital-priča koju se ne pripovijeda), 18. Pretvaranje i (samo)obvezivanje (Pretvaranje i prijetvornost), Kapaciteti dogovaranja i kapaciteti odgovaranja u (za)danu kretanju), 19. Veliko očekivanje i »ubrzanje povijesti« (i ovo poglavlje se sastoji od potpoglavlja: Izazovi želji očekivanja – /de/solidariziranje, Vrijeme kao prostor planova, vrijeme modernizacije i prostor cirkulacije, Kapitalaska i nacionalna homogenizacija, Tri logike u prostoru Situacije, Znati kako, Lažni i pravi prezent strasti za danas; Što smo to zapravo doživjeli?). Slijede bibliografija i (imensko) kazalo.

Karakter djela koje je pred nama dodatno će razjasniti autorove uvodne napomene. Naslov knjige parafrazira čuvenu i bezbroj puta ponavljanu izreku (neimenovana) hrvatskog predsjednika danu 15. siječnja 1992. »Imamo Hrvatsku«, izreku koja je bila popraćena obećanjem da će ona biti onakva kakvu želimo, ali koja nije bila nikakva hrvatska specifičnost, budući da se ona varirala u nizu osamostaljenih država na prostoru od Baltika do Jadrana. Posredstvom analitičkih oruđa što ih preuzima od Bultmanna, Freuda i Foucaulta (ali i od niza drugih mislilaca, od Fryea i Luhmanna, a potom i od Barthesa, Eca, Lyotarda, Waldenfelsa, Derride, itd.) autor rekonstruirao smisao i značenje tog obećanja, te uočava kako dogmatizmu aktualne želje i prividu budućnosti kao vremena-prostora njezina ostvarenja izmiče problematiziranje začetka paradoksa u kojemu se obećanje sastoji, paradoksa da već zna ono što će se dogoditi u – načelno nespoznatljivoj – budućnosti. Taj paradoks djeluje kao praksa ideologije. Prikriva se, naime, to da se međunarodno priznanje, kojime Hrvatska postaje članicom međunarodne zajednice nacionalnih država nije dogodilo u vremenu nacionalnih država već u vremenu modifikacijâ logike kapitala (a to vrijeme autor terminologijski inovativno označava kao vrijeme-prostor Situacije, obilježene ponajprije time da je kapital napokon osvojio cijeli planet, demonstrirajući moć oblikovanja života pojedinaca i zajednica). U tom se kontekstu ideologija nepromjenjiva nacionalnog identiteta (ideologija zato što »svijest o nacionalnom identitetu nije samosvijest *entiteta* nacija, nego je – kao 'postojani identitet' – osamostaljena konstrukcija kojoj svijest pripisuje *status entiteta*«, str. 261) i dogmatizam želje obećanja (koji previda kolonizacijski karakter te želje, pri čemu pretpostavljeni kontinuitet njezina identiteta kolonizira i želju onoga tko daje obećanje) iskazuju kao autistični nazori. Vodeće ideologijsko mobilizacijsko geslo pri stjecanju hrvatske državne samostalnosti, suverenosti i cjelovitosti odnosilo se na nacionalnu državu, pri čemu se državotvor-

nost uspostavila (a prema Paiću i ostala) kao rangom najviša identitetska odlika pojedinca i njegova samopotvrđivanja. A budući da prazna općost državotvorne intencije ne vidi razlike u pojmu države (uključujući tu posebice razlike u pojmu nacionalne države u prostornim i vremenskim mijenama), ona ne može niti omogućiti uvid u povezanost hvastanja državotvornošću i profanih probitaka različitih interesnih skupina koje se legitimiraju državotvornošću.

Na ideologiji državotvornosti nepromjenjiva i homogena nacionalnog identiteta utemeljena hipostazirana partikularnost nacije nije, međutim, u nekoj bitnoj suprotnosti s lažnim (dakako, apstraktnim) univerzalizmom naše epohe, kontekst čijega formiranja rasvjetljava Habermas (s naglaskom na desolidariziranje kao biti kapitala, čime se tumači rastakanje socijalne države u vremenima globalizacije), a karakter među ostalima Badiou (apstraktnu univerzalnost naše epohe konstituiraju sloboda svedena na tržište i potrošnju, savez tržišta i parlamentarizma te kombinacija dogmatizma i skepticizma). Upravo u tom sklopu Paić uočava koegzistenciju polarnih ideologija, ideologije kapitalskog desolidariziranja i ideologije nacionalnog solidariziranja, koje se, dapače, čak i međusobno potiču u epohi koja je proglašena vremenom kraja ideologije i vremenom kraja povijesti (posredstvom jednoga drugačijega pojmovnog koordinatnog sustava moglo bi se reći da se tu radi o anti-tetičkoj solidarnosti lažnih alternativa). To se posebno očituje pri analizi odnosa između homogenizacije nacije i homogenizacije kapitala: obje su homogenizacije apstraktne, prva homogenizira ono što je u priči o identitetu postojano i trajno (narodeno), a druga vrši homogenizaciju posredstvom univerzalne kvantifikacije svega što cirkulira. No, apstraktna homogenizacija

»... stvara cjelinu raščlanjivanjem 'tri logike': ekvivalentnosti, *identiteta* i *zajednice*. U promijenjenom elementu, u toj cjelini – odnoseći se međusobno – nijedna od njih ne ostaje kakva je bila: kapital ne opisuje svoj 'krug krugova' kretanjem i suodređivanjem proizvodnog, trgovačkog i financijskog kapitala. Potonji se emancipirao od svoga materijalnog tijela.« (str. 336)

Odatle, iz otuđenja emancipirana financijskog kapitala, proizlazi i kriza liberalnog kapitalizma, koja nije ništa drugo doli trag toga otuđenja, čija je žrtva solidarnost u svakoj mogućoj zajednici.

Autor na kraju priznaje kako su njegovi uvidi u ovoj knjizi fragmentarni. To se priznanje ipak u osnovi ne može potvrditi ni potkrijepiti uvidom u sadržaj, karakter i dosege knjige. Ako i nije odgovorio na pitanje što znači imati Hrvatsku i kako se to Hrvatsku može

imati, Ivo Paić je dao odgovor na bar jedno bitno pitanje: Što se to dogodilo s Hrvatskom, zbog čega je ona danas takva kakva jest? A taj odgovor u pojednostavljenom obliku glasi: Nije se dogodilo ništa drugačije od onoga što se dogodilo s drugim zemljama koje su u vrijeme sloma »realnog socijalizma« stekle državnu samostalnost. Sve one dijele sudbinu današnjega svijeta u cjelini, a to je pripadnost (ili podložnost?) *Situaciji*. I upravo se u tomu i sastoji najveća vrijednost ove provokativne knjige: ona daje jednu vrhunsku filozofjski utemeljenu refleksiju naše epohe i mjesta naše zemlje u toj epohi, ukazujući na ideologijski karakter dominantnih tipova nacionalnog i »univerzalističkog« diskursa. Ukratko, knjiga je značajan prilog danas toliko potrebnoj demistificirajućoj kritici ideologije.

Lino Veljak

Zygmunt Bauman

Tekuća modernost

Prevela Mira Gregov
Naklada Pelago, Zagreb 2011.

Tekst knjige *Tekuća modernost* sociologa Zygmunta Baumana bez problema, gotovo »bestežinski«, prelazi preko razdjelnica društvenih i humanističkih znanosti kako bi prije svega zastupao sociološko stajalište. Moglo bi se ironično primijetiti da je to posljedica njegove fluidne, likvidne, protočne a u hrvatskom prijevodu *tekuće modernosti*, čije nastupanje možemo zahvaliti postupnom nestajanju i raspadanju *čvrste* modernosti (neprestana i neprekidna alegoričnost Marxova/Engelsova *Komunističkog manifesta* jedna je posljedica takva tumačenja). Bauman zapravo operira likvidnošću koja označava puni razmah postmodernoga doba, čiju snagu istražuje, propituje i promišlja. Bauman se također svojim tematiziranjem modernosti i njene likvidnosti zaputio u svojevrсно prožimanje i problematiziranje odnosa sadržaja i forme modernosti, a kojegdje, kako to naziva Hayden White, i sadržaja forme.

Premda tekuća modernost izravno ne apostrofira *postmodernost stanje*, to ne znači da Bauman ne operira svojevrsnim *postizmom*. To je već u početku jasno s isticanjem »rastakanja svega čvrstoga«, no ne velikih i grandioznih

narativa, već svega onoga *čvrstoga i teškoga* u kojem je zapela moderna, pri čemu je postmoderna samo lanac u protjecanju modernosti odlika kojega je »otpuštanje kočnica« na svim poljima. Možda je najuočljivije otpuštanje kočnica odbacivanje odgovornosti prema društvu te individualnoj povezanosti s društvom, drugim riječima, odgovornost zajednice prebacuje se na individu, sudbina koje je da bude antijunak, antiprotagonist ove modernosti koju kao subjekt u procesu stalne nestalnosti ipak mora razvijati, usmjeravati i održavati. Upravo otpuštanje svih tih kočnica koje vodi od razvržavanja kolektivnosti radi gotovo na fraktalnom mrvljenju društvene kohezije, a individua gubi svako jamstvo inkluzivnosti u društvenom tkivu. Ona postaje integrirani kapitalistički subjekt u svijetu protoka likvidnih društvenih spona isprepletenih svojevrsnim razobličjenjem nekapitalističkih elemenata bez jamstva njihova ponovnog uobličjenja.

U izlaganju ove teme svi se dijelovi knjige pokazuju kao kumuliranje i konceptualiziranje niza razvojnih momenata zadatak kojih je propitivanje slojevitosti i dubine tekture modernosti u njenoj nečvrstoj globalnoj instanci. Prvi među njima, dio o emancipaciji, zapravo je ekskurs o uzaludnosti, barem u klasičnim kategorijama, ostvarenja slobode zajednice u likvidnom društvu jer se ona iskazuje kao oblik *nemoći* da se nešto povijesno značajno i učini. No, emancipacija od svega nije emancipacija i od modernosti jer ona i dalje postoji, s tom razlikom u odnosu na prijašnje, čvrsto stanje što se njen kraj ne nazire kao ciljano ovakvo ili onakvo društvo već kao neprekidno kretanje. Riječ je, naglašava Bauman, o defragmentaciji i deregulaciji kolektivnosti u individualizam sudbinski utkan u mreže konstantnog *potekučenja* prema bestemljenosti, čime se individualiziranje pretvara i u proces erodiranja građanskoga koda.

U tome Bauman zaziva ulogu i propuste (ili zastarjelost) kritičke teorije (uglavnom Frankfurtske škole) kojoj bi posao trebao biti da iznova obrani javnu sferu povezivanjem individue »*de facto*« i individue »*de jure*«, odnosno samokonstituciju i povezivanje rascijepljenoga subjekta kao samokonstitucije kolektivnoga/javnoga subjektiviteta. Drugim riječima, to također može značiti da se postmoderni subjekt raspao, rastvorio i raspao (u *životnim politikama*, kako ih Bauman naziva) pa se treba ponovno dati u pronalaženje njegovih rekreiranih poveznica. Zanimljivo je da Bauman posebno apostrofira i filozofiju i ulogu filozofa u tom procesu te ističe važnost filozofskog poduhvata, ali i potrebu odustajanja od pomirenja između filozofije i društva. Gotovo se čini da Bauman drži

lekciju filozofima kada govori o tome kako su oni zaboravili biti filozofi, da im je posao oduvijek bio uplitanje u odnos politike i društva, moći i istine i da su oni »meso *političkog poretk*«. Baumanova invektiva usmjerena prema dobro situiranim poslenicima jalove filozofske i društvene kritike poručuje da oni ne problematiziraju ni svoju ulogu, a time ni fluidna pomicanja individualno/kolektivno i privatno/javno tako karakteristična za tekuću modernost, te tako propuštaju istražiti potrebu alternativnih obrazaca emancipacije, odnosno koncepcija slobode.

Prezezanje individualnog nad kolektivnim i javnim provocira pitanje što se dogodilo s individuumom i na to se u poglavlju o individualnosti daje sljedeći odgovor: bio je to kapitalizam. To, dakako, više nije kapitalizam teške industrije čvrste modernosti već laki, gotovo bestežinski kapitalizam postfordističke informacijske fleksibilnosti i nesigurnosti ključni moment kojeg je novo formiranje identiteta. Naspram povodenja za autoritetom i čvrstim identitetom na djelu su, u potrazi za *primjerom* identiteta, mnoge sile dezintegracije čvrstog identiteta. Kako to Bauman zgodno ističe, foucaultovski svijet *panopticona* preobrazio se u svijet *sinopticona*, gdje, u odnosu na Foucaultovu nadzornu matricu manjine naspram većine, mnogi promatraju i prate manjinu, *primjere*. Ne čudi stoga što je u individualnosti izložene tokovima i udarima *potekućene* modernosti kapitalizam ucijepio *narcisoidnost*, pošast individualne reprezentacije i afirmacije, te *nestabilnost*, nestalnost učvršćivanja osobnih i kolektivnih težnja. Tekuća modernost pritom nije izglobila samo svog aktera i subjekta iz prepoznatljive kategorijalne dimenzionalnosti nego je to učinila i sa shvaćanjem kantovskog prostora i vremena dinamizirajući njihove svrhe i razumijevanje kao *geopolitike* (politika prostora) i *kronopolitike* (politika vremena).

U pitanju prostora pritom se ističe problem nove društvenosti i reartikualcije njenih starijih dvojbā: izlaženja na kraj s Drugim. U tome se, prema autoru, otkrivaju dva problemska pristupa prostoru (oba preuzeta od Lévi-Straussa) koji je čvrsta modernost u nasljeđe ostavila likvidnoj modernosti: prvi je *antropoemetička* strategija koja teži izbaciti i *ispljnuti* Drugoga i kojoj je svrha u konačnici protjerivanje i uništenje Drugoga; a druga se strategija naziva *antropofagičnom*, ona je *razotudenje* Drugoga i svodi se na strategiju suspendiranja ili poništenja drugosti Drugoga. Obje su strategije, više nego očigledno, instrumenti biopolitike *par excellence*, no uređenje društvenog prostora protočne modernosti tu ne staje, već se dalje očitava u takozvanim *ne-mjestima* (M. Augé) koja su

javna, *neljudska* mjesta, odnosno to su takva mjesta koja ne dopuštaju »nastanjanje« prostora značenjima i, mogli bismo reći, interakcije. Kao *prazna* mjesta ta su ne-mjesta uz to i funkcionalna mjesta izbrisane svakodnevnice i biopolitičke nužnosti poslovanja kapitalizma u kojem ni tijelo ni govor nisu znakovi interakcije već gibanja kapitalističke, lake modernosti permanentnog protjecanja. Premda je svojevremeno već Richard Sennett ustvrdio (*The Fall of Public Man*) da se javni prostor transformirao do neprepoznatljive ispražnjenosti angažmana i politizacije, Bauman ga nadopunjuje ocrtavanjem kako se utvrđuje zadnja crta borbe protiv Drugoga u kapitalizmu i zbog kapitalizma, pri čemu je propusnost kapitala tom istom Drugom omogućila da sve više zaposjeda intimnost/*ekstinitost* (Lacan) javne i prepoznatljive svakodnevnice. Iz toga proizlazi da je teška, čvrsta modernost tek posljedica tehnologije preustroja modernosti kao jednog *doba povijesti*, poslije kojeg se vrijeme oslobada od prostora i prestaje čvrsto moderno osvajanje prostora jer prostor postaje deteritorijaliziran, teritorijalno neučvršćen. Prostor i vrijeme tako u odnosu na tešku modernost, u kojoj su bili *hardver*, u likvidnoj modernosti postaju *softver* lake, protočne modernosti u kojoj su svedeni na brisanje teritorijalnosti (deteritorijaliziranost), a vrijeme se približava *trenutačnosti* (primjerice, internetska veza) i blizu je da bude nivelirano. Stvar posebno čini zanimljivom činjenica što likvidna modernost nikad u potpunosti i nikad do kraja ne doseže vlastite modifikacije vremena i prostora (prostor nije u cijelosti deteritorijaliziran, a vrijeme nije do kraja nivelirano) te tako ostaje nikad do kraja ostvareni proces protoka. Taj se tekući proces prelio preko robova čvrste modernosti kao što i Baumanova sociologija postaje sociologija koja mora operirati s dinamikom povijesti i povijesnosti koja sociologiju općenito pomiče na rubna mjesta nadomak drugih disciplina i znanosti, ali prije svega dalje od tradicionalne sociologije. Tako tematizirana modernost koja se iskazuje kao posljedica raskida i raspada čvrste modernosti, koja obezvrjeđuje trajnost uslijed stremljenja zadovoljenju i izbjegavanja posljedica i odgovornosti u *lakoj* modernosti kapitalizma, ako išta, prije svega odaje dojam prebacivanja tereta odgovornosti, što se nužno u nekoj instanci iskazuje ipak i kao *težina* problema *biti* modernosti.

Upravo se težina te *lakoće* posebno oslikava u problemima rada i zajednice. Rad i obzor sudbine rada u *potekućenoj* modernosti doslovno su žrtve deregulacije i likvidne politike regulacije *sociusa*. U tekućoj modernosti dvojbivosti i spornosti moći kapitala postaju neuhvatljive strateške odrednice društvenog i

individualnog života, a rad je podvrgnut iznuđenoj neodredivosti fleksibilnosti, čime se naglašavaju i pojačavaju egzistencijalni i pokorni momenti u odnosu prema kapitalu. Osim što to znači pad rada u njegovoj povijesnoj i općoj shemi kao stvaranja, djelovanja i proizvodnja, rad će u tekućoj modernosti iz stanja »dugoročnosti« (fordizam) preći u stanje »kratkoročnosti« (postfordizam). Učinci takva *potekučenja* osobito će biti iskazani dok se kroz nesigurnost, podjelu i rascjepkanost radničkog subjekta sve više bude isticao subjekt bez podloge zajedništva. Politizacija takva subjekta nužno mora biti podvrgnuta transformacijama i slabljenjima jer tekuća modernost očigledno više pogoduje kapitalu nego radu, odnosno kapitalu u odnosu na rad stječe prerogative izvan dosega rada. Naime, razlaže Bauman, kapital uslijed svoje velike teritorijalne pokretljivosti uspijeva ucijeniti politiku i državu (vezane uz teritorijalnost) a s njima još više i rad(nika). Pokazuje se, dakle, da je s jedne strane eksteritorijalnost i deteriorijalnost kapitala pokazatelj nesposobnosti i nemoći političkih sila obilježenih teritorijem da djeluju izvan ograničenja teritorija. Budući da je ta teritorijalnost politike, koja ostaje i dalje velika i presudna za dominaciju kapitala, u isto vrijeme i uzrok nemoći radnika i nesagledivih posljedica erozije društvene solidarnosti, ona je i okov društvene i individualne pobune i preraspodjele moći zatočene u čvrstoj modernosti. S druge strane jača sfera koju Bauman oertava posvetom Pierreu Bourdieuou i njegovoj ingenioznoj uporabi termina *précarité* (nestalnost, nestabilnost i nezaštićenost) kojim je najavljena suvremena dezintegracija društvene solidarnosti i radikalizacija društvenog stanja. Ni Bauman u tekućoj modernosti ne vidi izglednost učvršćenja zajednice jer su različiti oblici održavanja kohezije koji povezuju sigurnost i slobodu u tekućoj modernosti podvrgnuti potekućenoj transformaciji, a zajedništvo, društvenost i solidarnost strateški se poslaguju i rabe kako bi se bez čvrstih jamstava suočili s novim izazovima nesigurnosti tekuće modernosti. Država se pritom, kao krajnji izraz strukturirane i organizirane neuspjele politike, uvelike odrekla i nastavlja se odricati svojih ovlasti održavanja solidarne zajednice.

Je li stoga tekuća modernost tek posljedica fenomena propalih ostataka prosvjetiteljstva, odnosno neostvarenih liberalnih i slobodarskih snova? Ili je to uznapredovala modernizacija, ideologija napretka koja djeluje još samo kao kapitalistička tehnologija povijesti koristeći se instrumentima za preuređenje društava bez brige i obzira prema koheziji zajednice koju je nesmiljeno, na milost i nemilost, isporučila kapitalu? Bauman zajednice nastale takvim

likvidnim procesima naziva eksplozivnim zajednicama, kojima je nasilje potrebno da bi nastale i perpetuirale se. Drugim riječima, ukoliko se u likvidnoj modernosti moć posredstvom kapitala deteriorijalizirala i time uspjela postati ne samo nomadska nego i vodeća moć, utoliko su se sjedilačke strategije zajednice i one čvrste modernosti neuspješno pobunile. Bauman u toj kritici likvidne zajednice, koja je u cijelosti više dezintegracijska a manje integracijska, iskazuje kumulativni vrhunac analize tekuće modernosti i društva koji, u konačnici, u svojoj likvidnoj inačici i ne moraju precizno označavati ono što se, previše općenito u optici tekuće modernosti, može smatrati zajednicom i modernosti. Utoliko više što se može inicirati (neodgovoreno) pitanje mora li se zajednica podvrgnuta procesu *potekučenja* ipak uzimati u obzir onako kako se ona poimala od Aristotela ili Platona te je li zajednica tekuće modernosti rascjep i raskid i zajednice i modernosti?

Bauman na kraju izvodi svoje situiranje suvremene sociologije, ali prije svega ukratko iznosi koncept nužnog epistemološkog *potekučenja* sociologije u okolnosti modernosti koju je upravo opisao. Treba reći, ovo je samo jedno od Baumanovih *tekućih, likvidnih* djela (*Liquid Life, Liquid Fear, Liquid Times*, primjerice), no ono je prije svega nastavak njegovih preokupacija odnosom moderne i postmoderne koje ovdje bivaju prometnute u odnos čvrste i tekuće modernosti. Ta će njegova terminološka i kategorijalna nadogradnja problemskoga sklopa modernosti iscertati jednu neuobičajenu sociologiju koje se ni prosječan filozof ne bi postidio. Naime, riječ je o sociologiji koja se ne kreće u okvirima ograničenim disciplinarnim zidovima vlastite znanosti i tradicije. Pozivajući se na tako velika imena sociologije suvremenosti kao što su N. Luhman, U. Beck, P. Bourdieu i drugi, Bauman ističe razgraničenje od stare, ortodoksne sociologije (zaokupljene uvjetima ljudske *poslušnosti i prilagodljivosti*) i sociologije tekuće modernosti (propagiranje *autonomije i slobode*). U toj modernosti sociologija za Baumana ima posebno mjesto, mjesto discipline prosvjećivanja, zadaću angažmana koji je stvar potrebe povijesnog trenutka te čak jasno izriče da ona jedina može davati rješenje za praktične probleme. Sociologija, dakle, krči kritički put u tekućoj modernosti protiv apsolutnih istina uopće a ne samo apsolutnih istina tradicionalne, ortodoksne sociologije. Ona je, prema Baumanu, najprimjerenija postojećoj modernosti i njena je velika potreba koja razdvojene (i razlikovane) usud i sudbinu stapa u jedno. Ona se, dakle, mora izjasniti, mora biti sociologija koja spaja razumijevanje i objašnjenja, ona je praktičko i praktično znanje

u jednom koje se ne boji, u odnosu na staru sociologiju, preispitati društvenost i društvo kao što se, očigledno, ne boji ni preispitivanja same sebe. Smjer te sociologije put je samospoznaje i autonomnog, osviještenog djelovanja na tankoj razdjelnici između filozofskog samorazumijevanja i sociološkog samoosvješćivanja. Stoga se postavljaju barem dva pitanja: zašto se u ovom poходу protiv apsolutnih istina ograničiti samo na sociologiju i pruža li takva sociologija prosvjećivanje koje vodi etici ili politici transformacije tekuće modernosti? Zapravo, ako je već toliko praktično usmjerena, kakav izbor imaju oni kojima je upućena takva sociologija ako ti isti nisu sociolozi (ili filozofi)? Bauman ipak ne smjera tako daleko, sociologija tekuće modernosti nije poziv na etičko ili političko djelovanje ili epistemološko preispitivanje spoznaje društva uopće, ona čak ni ne nudi metodu, već epistemološke pretpostavke i nužnost transformacije sociologije.

Što se tiče samoga problema modernosti, on je u Baumana, zapravo, dugo vremena prisutan u brojnim studijama (primjerice, »Postmodernity and Its Discontents«, »Intimations of Postmodernity«, »Postmodern Ethics«). No čini se da mu je intencija bila učiniti vidljivim problem koji nije mogao dovoljno primjetno i terminološki istaknuti rabeći previše nejasno i učestalo termin (postmoderna) koji mu je nalikovao *posthumnom* obliku modernosti i prekomjerno zasićenom značenjskom sklopu da bi se njime prepoznatljivo i plodonosno operiralo te je došlo do *potekučenja* sociologije koja se uhvatila u koštac s etimološkim i povijesnim utemeljenjem suvremenosti i modernosti nastojeći onkraj percipiranih ograničenosti diskursa deskriptivno se približiti afirmaciji praktične, povijesno i kritički osviještene i angažirane sociologije. U njoj se, doduše, u kontekstu njene uspostave kao praktične discipline postavlja i pitanje teorijske utemeljenosti utoliko više što to implicitno, a nigdje eksplicitno, odriče (čak je zbog toga i kritizira) filozofiji. Baumanova sociologija očigledno nije sociologija teorije potkrijepljene statističkim i empirijskim podacima već kritička sociologija modernosti s metodom svojevrstne kritičke deskripcije koja se, doduše, ne učvršćena tekućim metodološkim kanonom, suprotstavlja filozofskoj metodi koja je, prema Baumanu, implicitno zakazala kad su u pitanju praktična pitanja društva i njegovih povijesnih transformacija. No, budući da Bauman ne izvodi nikakav otvoreni napad na filozofiju i budući da se njegovo djelo može smatrati određenom inačicom socijalne filozofije (na granici s kritičkom sociologijom), ostaje ipak otvorenim koliko se pitanje povijesnosti modernosti i metode njezina razumijevanja u odnosu socio-

logije i filozofije može kroz prizmu ovoga djela smatrati predmetom spora između sociologije i filozofije. Vjerodostojnije bi stoga bilo *Tekuću modernost* Zygmunta Baumana (s poveznicama na njegova druga relevantna djela vezana uz društvo i modernost) istaknuti kao sociološku analizu bez previše socioloških činjenica i jače usmjerenu na teorijsku interpretaciju činjenica i teorija (što je čini prirodnim spojem društvenih i humanističkih znanosti) te kao važnu dionicu u razumijevanju transformacija kategorija povijesnosti i povijesti kojima smo svi povezani.

Snježan Hasnaš

Zdravko Kučinar

Srpsko filozofsko društvo

Kratka istorija – knjiga I

Službeni glasnik /
Srpsko filozofsko društvo,
Beograd 2011.

U stručnoj javnosti dobro je poznato da je glavno područje filozofske i pedagoške djelatnosti Zdravka Kučinara filozofija klasičnog njemačkog idealizma i filozofska antropologija, ali manje se zna da je on inicirao i rukovodio nizom značajnih projekata vezanih za istraživanje filozofske kulture i filozofskog života u našoj sredini. Nekoliko važnih tekstova znamenitih europskih filozofa, prvi put objavljenih u Beogradu, otkrio je široj filozofskoj javnosti upravo Z. Kučinar. Predavanja o neokantovcu Arthuru Liebertu, *Husserlova poslanica* Osmom međunarodnom filozofskom kongresu u Pragu (1934.), koja najavljuje njegovu čuvenu knjigu *Kriza europskih znanosti*, čiji je prvi dio prvi put objavljen u časopisu *Philosophia* u Beogradu, sudjelovanje u rehabilitaciji Ksenije Atanasijević (1972.), priprema kapitalnog izdanja izabranih djela Branislava Petronijevića i predgovor izabranim filozofskim spisima Mihaila Đurića, samo su neki od filozofskih projekata u kojima se ovaj autor pokazao kao izuzetan znalac i tumač suvremene filozofske misli, kakvog dosad nismo imali na našoj filozofskoj sceni.

Kučinar, međutim, nije samo suptilni istraživač i filozof enciklopedijskog znanja, strog i

pravičan kritičar, nego i jedan od rijetkih svetica-zaštitnika naše skromne filozofske kulture, o čemu najbolje svjedoči njegova knjiga *Srpsko filozofsko društvo – kratka istorija*, koja predstavlja rijedak primjer istinskog temeljnog filozofskog istraživanja nastanka, razvitka i djelovanja jedne od najvažnijih ovakvih institucija, koja je u drugoj polovini prošlog stoljeća bitno utjecala ne samo na filozofski nego i kulturni i politički život u srpskoj i jugoslavenskoj javnosti.

Dokumenti o osnivanju Srpskog filozofskog društva vrlo su rijetki, pa je istraživanje iziskivalo ogromne napore u svladavanju mnogih prepreka. Te teškoće mogao je riješiti samo autor poput Kučinara, koji je, kako kaže jedan naš suvremeni pisac, istraživač od »časti i dara«, i koji je bio spreman uložiti ogroman trud da na temelju veoma oskudne građe ne samo kritički precizno rekonstruira povijest nastanka Srpskog filozofskog društva nego i da svojim rafiniranim spisateljskim umijećem na upečatljiv način oživi duh epohe i intelektualni profil glavnih aktera u drami koja se zove *rađanje Srpskog filozofskog društva*.

Kratka istorija nije, međutim, samo pouzdana historiografska rekonstrukcija nastanka Srpskog filozofskog društva nego filozofska rasprava koja ima za cilj ukazati na prirodu i značaj filozofskih institucija za razvoj filozofskog mišljenja u našoj sredini. Budući da na konstituiranje duhovnih institucija utječu kulturne prilike društva kojemu one pripadaju, osobe koje ih vode i duh vremena u kojima one nastaju, autor ističe da za njihovu rekonstrukciju nije dovoljno samo poznavanje filozofije, nego se moraju imati u vidu i kulturna i politička zbivanja koja su bitno utjecala na nastanak i način rada ovog udruženja.

Tragajući za počecima institucionalnog organiziranja filozofa u Srbiji, Kučinar je utvrdio da je prvo Srpsko filozofsko društvo krajem XIX. stoljeća osnovala grupa filozofa školovanih u Njemačkoj nastojeći proširiti krug institucija u kojima bi se mogao razvijati filozofski život, uvjereni da su sazreli uvjeti za stvaranje jednog filozofskog udruženja i časopisa. Za prvog predsjednika Filozofsko-pedagoškog društva izabran je, godine 1898., Maks Arer. Tom prilikom pokrenut je i časopis *Arhiv za filozofiju, pedagogiju i društvene nauke*, koji, prema Kučinarovom mišljenju, nije formalno bio glasilo Društva, ali ga je izdavala ista grupa »poznatih stručnjaka koji su se okupili kao suradnici na zadacima razvijanja filozofskog života u Srbiji«.

Analizirajući strukturu i sadržaj ovoga časopisa, autor ističe da je riječ o važnom »svjedočanstvu o počecima i stanju naše filozofije na kraju 19. vijeka, njenim naporima da postane dio europske obrazovanosti i kulture«. Razlog

zbog kojeg je već poslije prvog broja *Arhiva* došlo do raspada Društva i gašenja časopisa, Kučinar nalazi u sporu koji je izazvala recenzija doktorske teze Branislava Petronijevića. Nezadovoljan recenzijom svoga doktorata, Petronijević se, u oštrom polemičkom tonu u časopisu *Delo*, osvrnuo ne samo na spomenutu recenziju nego i na pojedinačne priloge i na časopis u cjelini. Žestoka Petronijevićeva kritika bila je tako razorna da se poslije prvog broja časopis ugasio. Iako Petronijeviću kritiku u mnogo čemu smatra osnovanom, autor kritičaru zamjera nedopustivu aroganciju i sa žaljenjem konstatira da je šteta što naš veliki »metafizičar« svoju filozofsku energiju nije »upotrijebio za poboljšanje časopisa i tako mu pomogao da ostvari veći utjecaj«.

Negativne posljedice Petronijevićeve pobjede u ovom sporu i njegov dolazak na Veliku školu Kučinar vidi u uspostavljanju jednog nepisanog pravila našeg intelektualnog života, prema kojem »ključno mjesto na *Velikoj školi*, kasnije na *Univerzitetu*, omogućava, ne samo promoviranje vlastitoga mišljenja, već i sprječava obznanjivanje konkurentskih ideja, naročito u akademskoj sredini«. Autor s rezignacijom konstatira da se »zao duh, koji je izbio prilikom osnivanja prvog filozofskog društva i pokretanja časopisa, održao na našoj filozofskoj sceni u svim periodima naše kulturne historije, sprječavao brži napredak naše filozofije i ostao njeno trajno obilježje sve do danas«. S problemom vladavine poglavara škola koja je, kako primjećuje Jaspers, »počev od Hegela, stalni predmet optužbi«, naša akademska zajednica suočila se već na početku svoga puta u Europu.

Nastojeći ponuditi cjelovitu sliku o početku izgradnje, karakteru i ciljevima djelovanja filozofskih institucija u Srbiji, Kučinar, u ekskursu br. 1, osvrtne na, u našoj filozofiji nedovoljno poznat i neopravdano zanemaren, pokušaj Mihaila Hristifora Ristića da 1856. godine pokrene filozofski časopis *Mnemosina*. Bez obzira na Ristićev neuspjeh, autor u ovoj njegovoj namjeri vidi »prvi znak sazrijevanja naše filozofije i shvaćanje potrebe da se ona unaprijedi i uključi u europske tokove«.

Ukazivanje urednika prvog filozofskog časopisa kod Srba na potrebu sistematskog pristupa filozofiji autor ističe kao »početak borbe za stroži pojam znanja i obrazovanosti koji će se temeljiti na znanju načela, cjelovitosti i sintetičnosti naučnih uvida«. Ristićevo zahtjevanje za izgradnju principa znanstvenog i filozofskog etosa, prema Kučinarovom mišljenju, »ne odnosi se samo na filozofiju njegovog doba, već (...) i danas djeluju otrežnjujuće i opominjuće«. Stoga pisac ove rasprave apelira na »istraživače domaće filozofske baštine da snažnije istaknu ovaj značajan po-

kušaj sistematskog rada na filozofiji u našoj sredini.

Četiri desetljeća poslije osnivanja prvog filozofskog društva, Petronijević, vjerojatno potaknut Liebertovim osnivanjem međunarodnog filozofskog udruženja i časopisa u Beogradu, osniva u hotelu Palas drugo Srpsko filozofsko društvo. Jasan dokaz diskontinuiteta između prvog i drugog Srpskog filozofskog društva autor vidi i u Petronijevićevoj potrebi da skriva da je bio član prvog Srpskog filozofskog društva. Društvo je osnovalo petnaest filozofa i teologa, uglavnom iz Beograda, i svoju ulogu vidjelo je u teorijskom radu i diskusijama o filozofskim problemima. Članove Društva činili su isključivo afirmirani filozofi, tako da je ono predstavljalo neku vrstu filozofske akademije, a zbog dominantne Petronijevićeve filozofske figure ovo udruženje nalikovalo je na Petronijevićeve kružok.

Stvaranje i njegovanje kulta ličnosti – Petronijevićevo, i kasnije Nedeljковиćevo – autor smatra zajedničkom boljkom naših novijih filozofskih društava. Prema njegovom mišljenju, njihovi osnivači imali su »nezasnovane ideje o svom značaju i veličini, pa su interese i rad *Društva* u velikoj mjeri podređivali vlastitim ambicijama«. Pored izraženih liderskih ambicija, sličnost između ove dvojice filozofa Kučinar vidi u tome što se Petronijević pojavio kao kritičar i presuditelj generaciji filozofa s kraja 19. stoljeća, a na sličan način poslije Drugog svjetskog rata nastupio je i Nedeljковиć kao »presuditelj cjelokupnoj buržoaskoj filozofiji, i Petronijeviću kao njenom glavnom predstavniku«.

Promjenom političkog konteksta, marksizam je od zabranjene ideologije promoviran u jedinu službenu filozofiju. Kučinar ističe da je time »društvena funkcija filozofije, naizgled, dobila na značaju, ali je njena autonomija stvarno bila na gubitku, tj. u mjeri njenog srozavanja na ideologiju«. Drastičan gubitak autonomije filozofije autor vidi u potpunoj ideologizaciji »filozofskog života, nastave filozofije, njenih institucija, postojećih i onih u nastajanju, a prije svega, udruženja filozofa, podređenih novom gledanju na funkciju filozofije u novom društvu«.

Kučinar se slaže s onim tumačima koji godine 1945. do 1948. u srpskoj filozofiji određuju kao »staljinističko razdoblje«, ali odbacuje stav da se desetljeće od 1950. do 1960. može označiti kao »razdoblje povratka marksizmu«. Nedostatke ovakvih periodizacija autor vidi u tome što one za »osnovu ne uzimaju kretanje u samoj filozofiji, jer ona, u tim godinama, i nije imala nikakvog, a najmanje autonomnog razvitka, već se oslanjaju na društvena i politička kretanja, oličena u teorijskom slijeđenju sovjetskog modela socijalizma«. Stav

da je filozofija pokušala odmah nadmašiti uske stručne i školske okvire i biti angažirana misao koja sudjeluje u artikulaciji ciljeva i vrijednosti novog društva, života i vremena, Kučinar prihvaća samo uvjetno, jer u poslijeratnom razdoblju »filozofija zadugo nije uspijevala da dosegne filozofski angažman i da ga razluči od čisto ideološkog«. Navedene činjenice bacaju novo svjetlo na početak kritike staljinizma i dijamata koju su srpski filozofi iznijeli prilikom osnivanja novog društva, a koju ovaj autor ne sagledava samo kao »kritiku sovjetskih drugova« nego i kao samokritiku, »obračun s vlastitom savješću«.

U minucioznoj analizi pisac knjige pokazuje da je inicijator osnivanja trećeg Srpskog filozofskog društva, Dušan Nedeljковиć, nastojao ovom skupu pridati značaj prijelomnog događaja u povijesti srpske filozofije. Stoga je »kongres« srpskih filozofa ne samo tako imenovan nego je i organiziran po uzoru na prethodno održani Peti kongres KPJ, na kojem je proklamiran raskid sa sovjetskim putem i naznačen novi, jugoslavenski put u socijalizam. Kao i na partijskom kongresu, na kojem je glavna tema bila kritika sovjetskog modela društva, i na ovom skupu oštrica kritike usmjerena je k staljinističkom dijamatu. Da bi preduhitrio mogući prigovor da je na djelu vraćanje na buržoaske pozicije, Nedeljковиć je, kao i na partijskom kongresu na kojem je oštro kritiziran kapitalistički sistem, na filozofskom »kongresu« zahtijevao kritiku suvremene filozofije Zapada.

Nasuprot prethodnim koncepcijama filozofskog Društva, koje su bile zasnovane na različitim verzijama školskog pojma filozofije, Nedeljковиć je svoje filozofsko društvo utemeljio na pojmu filozofije u njenom »svjetskom značenju«, koja »filozofski život shvaća kao suočavanje sa svojim svjetsko-historijskim odgovornostima«. Da se radilo o filozofski neutemeljenoj zamisli, Nedeljковиć je pokazao već svojim prvim koracima, srozavajući filozofski angažman na ideološki obojeni »dnevopolitički angažman«. Kučinar smatra da se daljnja povijest »SFD može promatrati kao historija iskušavanja prirode javne, idejne, prosvjetiteljske, društvene angažiranosti filozofije i njenih pokušaja da nadiđe puka stručna i nastavna pitanja jedne školske discipline«. Štoviše, prema njegovom mišljenju, »uspješnost ili promašaj *Društva*, u tom pogledu predstavlja kriterij za procjenjivanje njegovih stvarnih dometa u dosadašnjem, skoro šest desetljeća dugom djelovanju«.

Temeljnom i detaljnom analizom filozofskog kongresa srpskih filozofa i njihovih referata, autor ukazuje na negativne konsekvence koje je imalo osnivanje novog filozofskog društva na razvoj filozofskog života u Srbiji u duhu

dijamatovski shvaćenog marksizma. Vrijeme trajanja, broj referata, njihove teme i redosljed njihova izlaganja jasno otkrivaju glavnu ambiciju inicijatora ovog kongresa, Dušana Nedeljkovića, da sebe promovira kao vladajućeg jugoslavenskog filozofa i ideologa. Svojim učenicima, Markoviću i Jeremiću, dao je zadatak da u svojim referatima ukažu na »revizionizam« koji vlada na Istoku i na »raspad« suvremene filozofije na Zapadu, a vlastiti referat predstavio je – kao rješene eposalne filozofske krize.

Nasuprot postojećim pregledima suvremene srpske filozofije, u kojima se prvi kongres srpskih filozofa navodi kao početak organizirane kritike staljinističkog dogmatizma, Kučinar nam otkriva da »filozofska kritika staljinističkog dijamata nije bila ni spontana ni samoinicijativna, već politički inicirana«. Svojom dokumentiranim analizom autor pokazuje da spor »oko toge kome od filozofskih pisaca pripada prvenstvo u kritici dogmatskog marksizma, potiskuje očigledna činjenica da se radilo o općem uzdržavanju i nastojanju da se ne istupi prerano«.

Prvi nagovještaj da se u javnosti mijenja odnos prema Nedeljkoviću pokazuju teškoće koje on ima u odgovoru svojim kritičarima. Međutim, kritika koja će dovesti u pitanje njegovu neprikosnovenu filozofsku poziciju stići će iz sfere politike, u liku Milovana Đilasa. Svoje miješanje u stvari filozofije partijski ideolog pravdao je nedostatkom kritike Nedeljkovića u okviru filozofske organizacije. Đilasova ograđivanja Kučinar smatra neuvjerljivima jer u njegovom nastupu vidi ne samo »oznaku vremena« nego i »opomenu i upozorenje, o granicama iskazivanja filozofskih stavova u godinama u kojima je tek trebalo izboriti neophodnu slobodu filozofske misli«.

Ne zanemarujući ideološke motive Đilasovog napada, Kučinar, međutim, smatra da njegova kritika pogađa bitne aspekte Nedeljkoviće-ovog stajališta: tezu o progresivnom filozofskom mišljenju jednog naroda, pretjerano proširenje pojma filozofije u kojem se ukida razlika između narodne mudrosti, literature i filozofije, olako tretiranje političkih ideja kao filozofskih, proizvoljno tumačenje povijesti, pretjerane ambicije filozofskog društva i pokušaj konstituiranja znanosti konkretne marksističke dijalektike. Đilasova kritika bila je usmjerena na to da pokaže da kod Nedeljkovića nema »ni misli, ni filozofije, nego samo nezajazljiva pretenzija da prikaže sebe kao velikog mislioca, filozofa, radi antidruštvenih praktičnih ciljeva«.

U ekskursu br. 5 Kučinar daje skicu Nedeljkoviće-ovog intelektualnog portreta u kojoj ističe da on nije uspio razgraničiti filozofsku

djelatnost od ideološkog angažmana, što je ostavilo dubok trag u poslijeratnoj filozofiji. Nedeljkoviće-ov utjecaj na generaciju koja ga se morala oslobađati da bi mogla krenuti vlastitim putem autor ocjenjuje kao »gubitak bar jednog desetljeća za našu filozofiju«.

Nastupajući u duhu najbolje tradicije kritičkog mišljenja, Kučinar se u svom razmatranju filozofskih i ideoloških sporova rukovodi čuvenim Isidorinim kritičkim načelom: »svakom sudi, nikog ne osudi«, i stoga smatra da, kada je riječ o Dušanu Nedeljkoviću, istraživačima ostaje dužnost da »nađu pravu mjeru i daju objektivan sud o njegovom pedagoškom i znanstvenom radu«. Neke od autorovih ocjena karaktera Nedeljkoviće-ove filozofske djelatnosti iznijete u ovoj knjizi predstavljaju prave smjernice budućim istraživačima.

Ekskursom o zagrebačkom filozofu Vanji Sutliću, koji se formirao izvan Nedeljkoviće-ovog filozofskog kruga, autor na uvjerljiv način pokazuje da je i u to vrijeme bilo moguće iz drugačije perspektive sagledavati suvremenu filozofsku situaciju i mogućnosti marksističke filozofije. U Sutliće-ovom prilogu o marksističkoj filozofiji, pisac ove knjige prepoznaje nacrt filozofskog stajališta koje će desetak godina kasnije obilježiti jugoslavensku filozofsku scenu. Za kritičko sagledavanje povijesti jugoslavenske filozofije značaj Sutliće-ovog članka autor vidi u tome što on pokazuje da je kod nas još 1952. snažno istaknuta potreba ne samo za dijalogom različitih struja suvremenog filozofskog mišljenja, »već je učinjen napor da se dođe do stajališta s kojeg je moguće plodan dijalog«.

Kratka povijest SFD-a Zdravka Kučinara otkriva do sada sasvim nepoznate činjenice, koje ne samo izoštravaju nego u bitnim aspektima mijenjaju sliku o razvoju srpske filozofije u minulom stoljeću. Pa ipak, ova temeljna studija o problemima institucionaliziranja filozofskog života u našoj sredini samo je *prolegomena* ili, kako bi rekao njen pisac, uvođenje u kritičku povijest suvremene jugoslavenske filozofske scene, koja obuhvaća djelovanje SFD-a od sredine 50-ih godina prošlog stoljeća, pa sve do naših dana, razdoblja u kojem je jugoslavenska filozofija doživjela dinamičan razvoj i značajnu međunarodnu afirmaciju.

Marinko Lolić

Ksenija Atanasijević

Etika hrabrosti

Priredila Ljiljana Vuletić
Žene u crnom – Rekonstrukcija
Ženski fond – Centar za ženske
studije, Beograd 2011.

Ova knjiga nevelika obima predstavlja sabrane etičko-političke tekstove filozofkinje Ksenije Atanasijević koji su objavljivani u beogradskim novinama i časopisima u vremenu od 1929. do 1941., a koje je u svrhu ovoga izdanja pripremila i popratila iscrpnim pogovorom Ljiljana Vuletić. Uvodnom komentaru pridružuje se i tekst Lina Veljaka »Uz etiku hrabrosti Ksenije Atanasijević«.

Tematski raspon ovdje okupljenih devetnaest tekstova eseja i popularnih predavanja, koji su objavljeni uglavnom u dnevnim listovima, naoko je veoma širok, no kada se sagleda u sadržajnoj punini svoje intencionalnosti on predstavlja napor kojim se dane teme zgrušnjavaju oko diskurzivnog motiva kojim je knjiga od izdavača i naslovljena: *Etika hrabrosti*.

Treba primijetiti da se unutar tekstovnih sklopova u knjizi ne pojavljuje spekulativno tematiziranje onoga što bi bio ili što jest predmet *etike hrabrosti* kao takve, nego ono što je njezina konkretna pojava i u čemu je njeno očitovanje u vremenu kada s njom pada ili opstaje ljudski smisao. Štoviše, autorica je ne spominje izrijeckom, ali se ona sama, hrabro i bez kompromisa, kreće u polju svih onih opasnosti u kojima se zbog etičkih nazora egzistencijalno i ljudski stradava, zbog čega se može izgubiti sve, pa i život. Ona je pokazala čvrstu dosljednost u istrajavanju na pravdnosti i etičkim normama, pokazujući kako one nemaju ni cijenu ni zamjenu, ni opoziv ni relativizaciju.

Posebno treba istaknuti povijesni kontekst u kojemu ovi tekstovi nastaju: svijet je pred najezdom fašizma i ono što se u tom vremenu zbiva Ksenija Atanasijević obuhvaća pogledom misliteljice i filozofkinje koja se istovremeno otvoreno postavlja *ispred* užasa koji slijedi i kojega ona misaono, osjećajno i realno proživljava. Zato sabrani tekstovi u ovoj knjizi predstavljaju one kojima se obraća široj javnosti i koje obznanjuje u javnim novinama. Tekstovi nisu spekulativna obrada teme uobičajenim filozofijskim tretmanom, nego otvoreno sučeljavanje i sukobljavanje s onim što se pojavljuje kao moralno zlo vremena, a koje u svom naletu ruši sve ljudske obzire, i prijeti na jedan totalniji način nego što je to u

povijesti bilo poznato. Ona ne provodi etičku analizu pojava moralizirajući nad njihovim posljedicama, nego same pojave sučeljava s moralnim statusom osoba, prije svega intelektualaca, političara i javnih osoba koji su za njih odgovorni, a koji nasuprot tomu podliježu najnižim strastima kukavički podilazeći onome što duboko podriva sam smisao ljudskosti. Ne radi se samo o tzv. »ljudskim slabostima«, fraza kojom se voli umanjivati odgovornost i abolirati moralna nakaznost u stvarima ljudskog dostojanstva. U to spada ona vrsta odnosa među ljudima u kojima se stvaraju atmosfere netrpeljivosti, straha, laži i intrige, kojima se potkopava egzistencija i dostojanstvo drugih, zaplotnjačke igre kojima se izguravaju kvalitetni pojedinci, intelektualna zavist i nadoknađivanje nesposobnosti spletkarenjem i podmetanjima. Ksenija Atanasijević je i sama u svojem profesionalnom životu kao univerzitetski profesor postala žrtvom intelektualno minorne sredine na univerzitetu, gdje je zbog kleveta morala dati ostavku, o čemu je reagirala u javnom listu.

Ono što je impresivno u cijeloj knjizi je snažan osobni angažman oko beskompromisnog kvalifikativa onoga što se zbiva, kao i oko nosioca tih zbivanja koja u vremenu opredjeljenja za ljudsko i neljudsko obličje pokazuju svoje pravo lice. Ona je zgrožena moralnim statusom i stanjem pojedinaca koji bi morali biti nosioci otpora općem moralnom padu vremena, a koji mu zapravo podilaze.

»U krasnoj našoj sadašnjici, očima gledamo i ušima slušamo filozofe po profesiji, koji mogu poslušiti kao najsavršeniji primjerci notorne, beznačajne gluposti. Ili, srećemo stvorove s etiketom znanstvenika, koji su najobičnije varalice – i to čak demaskirane varalice; ipak oni nikome ne odgovaraju za svoje malverzacije...« (str. 80)

Tom slikovitom nizu moralnoga srozavanja i inkriminirajućih akcija, koje se od strane amoralnih sudionika podupiru čak i argumentima »umijeća«, pridružuju se »strategije o 'općem dobru' i 'zaštiti radnika'« čiji su nositelji postali

»... mnogostruki milijunaši preko gladi i znoja bijedne, iscrpljene, neishranjene sirotinje. Tu su i predsjednice humanitarnih društava koje premlaćuju svoje služavke, 'zaštitnice prava žena' koje s izdajničkom podmuklošću lome vrat svakoj ženi koja stane na put nekoj ambiciji...« (str. 81)

To su primjeri dostignuća pojedinaca, koji su preuzeli uloge *općeg dobra* tako što su se okoristili svojim položajem i *opće* izvrnuli u sasvim pojedinačnu, osobnu korist. Moralno stanje vremena u kojemu se na svakome uglu sudaramo s tipovima čija je svrha nezaustavno sisanje intriga i kukavno podrivanje drugih u cilju vlastitih probitaka, iziskuje osobni i

kollektivni angažman u vidu kritike i otpora, ponajprije *hrabrosti* da se razotkrije, razobličiti i javno razgoliti takovo stanje društva, kao i pojedinaca koji misle da se odgovornost može zamijeniti društvenom ili političkom moći.

U tekstu »Intriga i njeni predstavnici u današnjem društvu« (str. 83–96) Ksenija Atanasijević dala je fenomenologijski opis jedne društvene pojave kao moralne nakaznosti vremena, klasificirajući je po tipovima nastanka i načinu djelotvornosti, a čije se mjesto situira najprije u intelektualnoj sredini i atmosferi: »prokletstvo što u stopu prati bijedne intelektualce jest gnusna *intriga*« (str. 83). Ona odmah primjećuje da je uzaludno tražiti odgovore na pitanje porijekla te pojave, a »zaranjati u metafizičke dubine sve do problema zla – bilo bi suviše zaobilazno«, a »jedno prihvatljivo ontološko objašnjenje ne bi izmijenilo stanje stvari...« Stoga ih ona radije opisuje u načinu njihova djelovanja i strahotama njihovih praktičnih učinaka kao amoralnih činova koji poništavaju ljudsko značenje drugoga.

Treba primijetiti da je, detektirajući tu »gnjusnu pojavu« u intelektualnom miljeu, ona dodirnula samu srž intelektualne odgovornosti. Bez obzira na sadržaj, način i djelotvornost intrige, na njen kvalifikativ i na njene nosioce (»intrigant – glupan«, »intrigant – inkvizitor«, »intrigant – ucjenjivač«, »intrigant – torbar«), na samom početku ove knjige intriga je opće mjesto prije svega intelektualnog zločinstva. »Intriga kao oružje u životnoj borbi«, pokazuje svu mizeriju onih koji ne propuštaju ni jednu neiskorištenu priliku sudjelovanja u tom nedostojnom činu. Ispada da čovjeku »bolje leži« primanje i prenošenje spletki od moralnog djelovanja i da je ono u vremenu sveopće krize u kojem živimo postalo nešto što nemoćno zazivamo i što se gubi s horizonta etičke konstitucije ljudskosti.

No Ksenija Atanasijević nije mislila »kraja čovjeka«, »kraja povijesti«, ni sličnih fatalizama koji su u suvremenosti preplavile naše osjećanje vremena, prepuštajući se mračnim pretkazanjima neizvjesne budućnosti. Naprotiv, način postave njenih kritika morala vremena je direktan, frontalan obračun sa svojim vremenom i ljudima koji nisu u stanju izdržati nalete srozavajućih ideoloških pojava ili savladati vlastite slabosti egoizma kojima se opravdavaju principi samoodržanja.

Detektirajući stanje vremena u kojem nadolaze mračne prijetnje čovječanstvu, ona odlučno zastupa pacifizam, antifašizam i feminističku opciju u shvaćanju položaja žena. Oslanjajući se na povijesne uzore velikih mislilaca i učitelja čovječnosti (Buda, Isus Krist), razumijevajući ih na sasvim drugačiji način od institucionalno-dogmatskih učenja, ona odlučno brani humanističku perspektivu ne samo rod-

nih odnosa nego i perspektivu ljudskog zajedništva kojemu su mir u svijetu i demokratski, antitotalitarni sustav osnovni preduvjeti. Unatoč tomu, ona ima povjerenje u budućnost jer smatra nužnim etičko djelovanje koje za posljednicu ima razrješenje stanja u koje se zapalo. Kritičko razobličavanje moralnog stanja vremena kod nje predstavlja odlučno razgraničenje ljudskih od neljudskih djela kojima se pojedinci osvjedočuju kao ljudi ili moralne nakaze. Pred »moralnim stanjem vremena« ona se postavlja cijelim svojim bićem, koje nas pored ostalog podsjeća na ono temeljno kantovsko uvjerenje da u svijetu u kojemu nema pravедnosti ne vrijedi ni živjeti. Kao ni prihvaćati kompromise od strane upravo onih koji su ga svojim djelovanjem unazadili. Zato ona, opisujući *preživljavanje* u svijetu nemoralna, izabire otpor, *etiku hrabrosti* ne samo da se izdrži nego da se svojim ljudskim istrajavanjem nadvlada sva mizerija onih »praktičnih« uvjerenja kako se »moral ne isplati« i kako se »stanju vremena« ne može izbjeći.

Etika hrabrosti i filozofska, misaona pojava Ksenije Atanasijević izuzetna je anticipacija povijesnog vremena u kojemu se danas nalazimo. Upravo je začuđujuće koliko se njezini kritički uvidi u moralno srozavanje društveno-intelektualnog okruženja njenog vremena podudaraju s onim što se događa u našoj svakodnevnici: opća krađa i lopovluk (zbog kojih političari s vrha vlasti moraju u zatvor), intelektualno nepoštenje i podriivanje »suparnika«, klevetanje i intrige, neiskrenost i potkupljivost, pojava »razarajuće nemani« na opće čovječanskom planu.

»U današnjici, svijetom vlada raspomamljeno ludilo, nepregledno zgusnute povorke nelogičnosti, neprotumačiva i neobjašnjiva vjerolomstva i fantastična, iznenađujuća udruživanja nitkova, lažova i zločinaca... A, prije svega drugoga, svemoćno, sveprisutno, nezaustavno i suvereno caruje na sve strane, caruje despotski najodvratnije i najsravnije od svih pojava u odnosima ljudi, koja nosi ime: izdajstvo...« (str. 139)

No, ono što nas još više približava vremenu Ksenije Atanasijević jedno je zapažanje, odnosno uvid koji nas u eseju »Kob novca« (str. 121) silno podsjeća na današnje stanje zaokupiranosti i ludila s novcem. On danas pojedinca koliko i cijele države baca u dužničko ropstvo. Započinjući temu značnimom sintagmom o vlasništvu ideologa Francuske revolucije J. J. Rousseaua, ona ukazuje, kao daljnju posljednicu shvaćanja vlasništva, na razorne psihološke učinke novca (koji, usput rečeno, podsjećaju na Marxov opis u jednom njegovom ranom spisu o novcu). Ona kaže:

»Jer čovjeka današnjice, u njegovim postupcima i pothvatima rukovodi raspomamljeni delirij da što više novca dogradi i nagomila.« (str. 123)

Ovaj »raspomamljeni delirij« oko novca nešto je što se danas, čak i neočekivano, u svjetskim razmjerima zbiva kao sveopći potres i globalni poremećaj izazvan procesima suvremenog kapitala, koji se iz prometa robe pretvorio u zastrašujuću i nekontroliranu dominaciju osamostaljenih novčanih gomila u rukama malog broja subjekata. *Kob novca* pogodila je našu suvremenost na način na koji je K. Atanasijević opisala i kao odvratanje današnjeg čovjeka od transcendentnih pitanja, istraživanja smisla ljudskog postojanja i problema svemira, dakle, svih onih sadržaja koji se tiču tajni naše egzistencije, jer to više ni na koji način ne zanima gomilu zarobljenu i porobljenu novcem.

Današnjica Ksenije Atanasijević i naša je današnjica, naša sadašnjost. Upravo zapanju-

je podudarnost njenih kvalifikativa pojava s onim što se zbiva nama, sada i ovdje. Zato je njezina misao i njena filozofska pojava aktualnija danas nego u njeno vrijeme, kada je ona kao filozofkinja i manje poznata, gotovo zaboravljena. Međutim, ona svojim djelom i misaonošću, svojim etičkim angažmanom i opredijeljenošću, svojim intelektualnim i moralnim otporom ukazuje na očitovanje vrijednosti koja se zove *hrabrost*, a koja je ljudski neizbježna u suočavanju i nadvladavanju sila koje prijete ljudskosti. Ponovno iščitavanje *Etike hrabrosti* samo je prilika ponovnog uvida u etičku bit opstanka čovjeka i njegova svijeta.

Gordana Bosanac