



Recenzije i prikazi

Arnold Gehlen

Duša u tehničkom dobu

**Socijalnopsihološki problemi u
industrijskom društvu**

**Prevela Truda Stamać, AGM,
Zagreb 2004.**

Problematiku filozofske antropologije kao osnovne znanosti o biti i izgradnji čovjeka, Gehlen je već izložio u svom djelu *Čovjek*. Ako se osvrnemo na njegove prethodne radove možemo uočiti da ga nikad nisu zaokupljali ontološki problemi, nego uvijek antropološki: pitanje o čovjeku bilo je uvijek sjedinjujuća točka njegovih filozofskih, psiholoških i socioloških radova. Upravo zbog te interdisciplinarnosti istraživanja, Gehlenove teorije ostaju aktualne i u današnje vrijeme. Gehlen u studiji »Duša u tehničkom dobu« analizira povijesno jedinstvena zbivanja te opisuje njihov utjecaj na promjenu ne samo svijeta, već i svijesti čovjeka te objašnjava zašto se tehnika nije probila do središta ljudskog tumačenja svijeta, a time ni do njegova samorazumijevanja. Gehlen opisuje realne i djelatne čimbenike što utječu na unutarnji život čovjeka našeg doba i sudjeluju u obilježavanju vrijednosti, zanimanja i promišljanja. Među te čimbenike pripada dualizam gubljenja osjetilnosti i opojmljivanja s jedne, a primitivizacija s druge strane. Tu pripada ona svemoćna superstruktura u kojoj se kao uzajamne pretpostavke javljaju tehnika, industrija i prirodne znanosti.

Svako bavljenje suvremenim kulturnim i društvenim odnosima pretpostavlja osvješćivanje predodžbi o tehnici, koja je u svom srodstvu s industrijskim načinom proizvodnje pretpostavka postojanja čovječanstva. Istraživanje kulture uvijek i u svako doba pokazuje da kulturno povlašteni načini mišljenja i ponašanja u svakom pojedinačnom slučaju oblikuju ljudsku svijest i njezine povlaštene načine djelovanja. Sveukupni razvoj tehnike Gehlen opisuje pojmovima napredujuće

objektivacije ljudskog rada i postignuća, sve većim odtrećenjem čovjeka, te navodi tri stupnja: stupanj oruđa, stupanj strojeva za rad i snagu, stupanj automata u kojem duhovni napor postaje suvišan. Sa svakim od tih triju stupnjeva nastavlja se objektivizacija postizanja svrhe tehničkim sredstvima, sve dok svrhu koju smo si postavili ne postigne sam automat bez našeg tjelesnog i duhovnog sudjelovanja. Presudna značajka našeg doba postaje završetak procesa razvoja tehničke objektivacije rada započetog u pradoba.

Tehnika je stara koliko i čovjek. Ako se pod tehnikom razumiju sposobnosti i sredstva pomoću kojih čovjek sebi prirodu stavlja u službu time što njezina svojstva i zakone spoznaje, njima se koristi i rabi ih jedne protiv drugih, tad tehnika, u najopćenitijem smislu, pripada čovjekovoj biti. Kao što je poznato, tehnika je oduvijek bila najuže povezana s prirodom, ali se od nje i razlikovala. U tehniku su ugrađeni prirodni zakoni, ali njihovu uporabu s ciljem postizavanja određene svrhe odredio je isključivo čovjekov um. Zato će se ciljevi tehnike, uvijek nalaziti u sferi ljudskoga i biti će povezani, kako sa prirodnim tako i sa duhovnim potrebama čovjekova života. Drugim riječima, ciljevi tehničkih predmeta nalaziti će se izvan tehnike. Zato je čista zabluda, odnosno akademska predrasuda kako je naziva Gehlen, koja je uveliko proširena – da je tehničko ponašanje samo racionalno i samo usmjereno na svrhe. Sličnog je mišljenja i M. Heidegger kada smatra da bit tehnike nije nešto tehničko. Tajna je čovjekova u tome što on nije samo tjelesno, nego i duhovno biće. Štoviše, čovjek je iznad svega duhovno biće, tj. ljudska osoba. S napredujućom tehnikom čovjek u neživu prirodu unosi organizacijsko načelo, dok je prijašnjih vjekova unosio organizacijsko načelo samo u fantastičnom obliku kad bi »govorio vjetrovima«. Unutarnja povezanost moderne duhovne strukture s tehnikom vodi do otuđenja obiju instancija od religije. Kao što je Gehlen napomenuo, vezna karika između tehnike i prirodnih znanosti jest eksperiment. Sve što se uopće spoznalo u prirodnim procesima, spoznalo se putem eksperimenta. U postavljanju ciljeva u odnosu

prema anorganskoj prirodi, njezinu spoznavanju i iskorištavanju, nema unaprijed nikakvih etičkih, već samo tehničkih granica. Ta tendencija ulazi u psihomoralne temelje svjetske civilizacije.

Gehlen se oslanja na filozofsku tradiciju, ali i na dostignutu razinu znanosti – biologije, psihologije i etnologije. Polazeći od teze da je čovjek, biološki gledano »biće nedostatka« i da je kao vrsta neprilagođen, napominje nužnost čovjekove upućenosti na djelovanje koje će mu nadoknaditi prirodne nedostatke. Sličnog su mišljenja bili W. Sombart, P. Alsberg i J. Ortega y Gasset. Nesiguran u svoje instinkte, bez oružja, čovjek je egzistencijalno biće upućeno na radnju, na mijenjanje činjenica izvanjskog svijeta. Jednom od bitnih posljedica ukupne povijesti kulture moguće je smatrati sve veće nadomještanje organskoga anorganskim. Među najstarijim svjedočanstvima zanatskog rada pripadaju oružja što nedostaju kao organ-uporaba vatre u svrhu sigurnosti ili kao zaštita od hladnoće. Uz »tehnike nadopune«, koje nadomještaju organski izostala postignuća, stupaju »tehnike pojačanja«, koje nadmašuju naša organska postignuća (telefon, mikroskop) te potenciraju prirodne sposobnosti. Kao posljednje ostaju »tehnike odtrećenja«, koje se odnose na isključivanje organa i uštedu rada (zrakoplov koji nadomješta krila što nam nisu izrasla nadmašuje sva organska postignuća krila te nas oslobađa u nastojanju kretanja kroz velike razdaljine). Gehlen smatra kako je razlog potiskivanja organskoga anorganskim tvarima koje je uočljivo u razvoju tehnike u tome što je metodičkom, racionalnom i analitičkom spoznavanju i eksperimentalnoj praksi područje anorganske prirode daleko pristupačnije, dok je ono biološko i duševno neusporedivo iracionalnije.

Čovjek jest postankom prirodno biće, ali se on mora emancipirati od prirode i zbog svoje neprilagođenosti izgraditi vlastiti temelj svog opstanka. Taj temelj je tehnika. Tako se prema Gehlenu tehnička sredstva koja nadomještaju čovjekove nedostatke i neprilagođenosti pretvaraju u sam način života i jedinu mogućnost opstanka u prirodi. Danas su to opće poznata mjesta filozofske antropologije, ali u vrijeme kada ih je formulirao Gehlen bilo je to utemeljenje jednog sustavnog promišljanja odnosa čovjeka, znanosti, filozofije, tehnike i moderne kapitalističke industrije. Pri tome Gehlen ne daje konačnu ocjenu, već samo upozorava na promjene i opisuje ih.

U tom opisu, autor nas upoznaje da tehnika, poput umjetnosti, stvara jednu novu, virtualnu stvarnost koja snažno djeluje na čovjeka i njegov svijet. Dovoljno je podsjetiti se koliki utjecaj danas na čovjeka vrše masovni mediji. Svi ti proizvodi ljudskoga duha mijenjaju

dosadašnji odnos prema prostoru i vremenu i unose svrhovitost u ove tehničke proizvode. Tehnika je odavno prestala biti samo proizvedena ruka čovjekova, ona sve više postaje metafizička stvarnost za njegov duh. Razvoj tehnike utječe ne samo na čovjekovu spoznaju stvari oko njega, nego ga stalno podsjeća i na granice čovjekovih spoznajnih moći. Gehlen gubljenje smisla za realnost opisuje kao jedno od najvažnijih nalaza te kao prilagodbu duhovno i moralno nepristupačnim događajima. Velike superstrukture nove civilizacije osamostaljuju se i »otuđuju« (Hegel, Marx) te prisiljavaju unutarnje i vanjsko ponašanje ljudi na oblik prilagodbe. Nadalje Gehlen izlaže premise koje nam omogućuju lakše razumijevanje pojava što karakteriziraju duhovnu i moralnu klimu. Uvjereno u »sve-moć uma« nastala u doba prosvjetiteljstva, formalizirala se u industrijskom razdoblju u bezgraničnu spremnost na postavljanje ciljeva, planiranja i »nove organizacijek«. Većina premisa prosvjetiteljstva u međuvremenu su zaboravljene, ponajviše aksiomi o dobroti čovjeka, o unutarnjoj svrhovitosti tijeka prirode, o jednakosti moralnog poriva u svim ljudima; ostalo je samopouzdanje racionalnog znanja i mišljenja. Pitanje jest na što bi zapravo trebalo primjeniti postignutu moć nad prirodnim silama? Možda za podizanje životnog standarda? Mogli bismo tako reći jer danas možemo primjetiti odsutnost svih asketskih ideala. Onaj tko se odricao zemaljskih dobara imao je moralni autoritet, dok bi danas naišao na nerazumijevanje. Tako se u opravdavanju zemaljske sreće, drugom otkriću prosvjetiteljstva, nalazi klica druge potrebe industrijskog društva – potrebe za potrošnjom. Masovna strujanja u smjeru tih dvaju ideala neposredna je posljedica tradicije prosvjetiteljstva i njezina preoblikovanja životnih uvjeta i duhovnih izvjesnosti promijenjenih industrijalizmom. Ona izriče nešto poput nove prilagodbe jer se postignuće industrijskog sustava sastoji u tome da podigne životni standard masa. Te vodeće ideje prosvjetiteljstva bile su u najvišem stupnju kompleksne i podobne za razvoj. Mogle su ući u najrazličitije praktičke, socijalne, estetske i logičke odnose i uspostaviti među njima kontakte s produktivnim posljedicama.

Istraživanje prirode potiče sva novija tehnička sredstva, priroda je tehnički načeta, znanstvenik se mora sporazumijevati s tehničarom. Razlozi otporu prema kulturnoj »ravnopravnosti« tehnike s drugim područjima kulture ostaju nejasni. Da li su pritom igrale ulogu predodžbe o nadmoći kontemplativnih znanosti nad praksom ili još živi stara tradicija u kojoj je misaonim tehnikama moguće obraditi svaki ljudski problem, a ta se misaona sredstva ne osjećaju nadležna za tehniku.

U svakom slučaju, valja potražiti objektivna gledišta kako bismo područje ljudske duhovne snage uključili u krug našeg samorazumijevanja. Bez razvoja tehnike nema ni razvoja kulture, ali prevlast tehničkog elementa u ovom suodnosu dovodi do gušenja kulture. O toj neprestanoj borbi između tehnike i kulture najbolje svjedoči pojavljivanje mnogovrsnih pravaca u razvoju kulture. Kultura je u svojem razvoju i usponu bila najuže povezana sa prirodom. Njezine su forme bile prepune simboličkih izričaja, koji su predstavljali odraz duhovnog, nebeskog svijeta u zemaljskim formama. Tehnika ne posjeduje nikakvu simboliku i ona nema pretenziju da odrazi neki drugi, duhovni svijet. Naprotiv, ona nastoji izgraditi jednu novu stvarnost, jedan potpuno novi tehnički svijet i tako udaljava čovjeka kako od prirode tako i od natprirodne stvarnosti, zarobljavajući ga tom novom stvarnošću, čiji je ona autor. Razvoj civilizacije je išao za tim da razvije enormne tehničke mogućnosti, koje su trebale omogućiti čovjeku da upravlja prirodnim svijetom koji ga okružuje. Ali tehničke moći civilizacije su u konačnici zagospodarile čovjekom i učinile ga robom. Zbog te činjenice u novije vrijeme javili su se brojni glasovi zabrinutosti za budućnost samosvojnog individuuma, po sudu mnogih autora čini se kao da su se pogoršali uvjeti opstanka i uvjeti nastanka osobnosti. Posljedica raščlanjivanja društva u industrijskom dobu jest nadomjestak institucija organizacijama i golemo širenje samovolje. Tko ima duhovne snage vrednovati svakodnevnice situacije, zapaziti ih u svim njihovim kakvoćama, taj ima ili jest osobnost u specifičnom smislu. Jedini je problem što nam svrhovite aparature društvene svakodnevice priječe put k tome.

Moderni subjektivizam je proizvod kulturnih odnosa: preplavljenost podražajima, odmaknutih u tuđosti i preopterećenost afektima, svladavaju se unutarnjom preradbom i psihiziranjem. Posvuda niču ideje s kojima nije moguće započeti ništa drugo nego o njima raspravljati. To intelektualiziranje i subjektiviranje kulture pročišćene od djelovanja jest svjetskopovijesna novost. Da bismo dakle naša izlaganja doveli do teza, mogli bismo zastupati i dokazivati napor da su nepreglednost, složenost i umjetnost civilizacijskih struktura tehničkog doba proizveli psihička povratna djelovanja. Ovdje su prikazana dva. Prvo je moguće opisati kao tendenciju prema sve većem udaljavanju od svijeta i prema razvoju fantastičnih i neumjerenih vodećih ideja. Druga teza govori da moderna duša nastaje istodobno sa znanošću o njoj i umjetnošću u kojima se zrcali. One nisu pandan dezintegriranih društava, što odgovara psihologiji Platona i Aristotela, nego su sama reprezentativna

moderna duševna stanja. Psihologe je najviše zaokupljalo pitanje odvija li se duševni život po zakonima mehanike. Malo njih je istraživalo mehaniziranje koje se sastoji u stvaranju navika, tj. oblici ponašanja koji se na dani podražaj odvijaju automatski. Za razliku od protivnika psihoanalize, Gehlen smatra da su mnogi njezini uvidi uvelike obogatili razumijevanje psihologije osobe našeg doba, jedino što ona kao svojevrsna okvirna filozofska teorija nije dovoljno utemeljena pa joj zbog toga nedostaje temeljno razumijevanje odnosa pojedinca i zajednice. Nakon Aristotela, Freud je neupitno pridonio više našem razumijevanju ljudske naravi od svih drugih psihologa zajedno. Temeljna postavka ne samo psihoanalize nego i sveukupne raskrinkavajuće psihologije poslije sofista je načelo ugodne, glasovita rečenica da čovjek radi tako da postigne ugodu i izbjegne neugodu. No, Gehlen smatra da se ljudsko ponašanje ne može svesti na odnos »ugoda-neugoda« pa tako i odbacuje temeljnu Freudovu tezu o nelagodi u kulturi. On drži da institucije kao porodica, pleme i država, religija, jezik i umjetnost, naprosto osiguravaju ljudski opstanak; one nisu samo »izvanjske«, nisu nametnute kao neka pomoć da se svladaju nagoni, nego su one također »iznutra« prisutne kao jedini mogući način ljudskog opstanka u prirodi. U analizi duhovnog stanja epohe tako se radi, smatra Gehlen, jedino o tome kako razabrati, kada, kako i zašto određene institucije više ne odgovaraju ljudskom djelatnošću proizvedenom stanju cjeloukupne kulture.

Pedeset godina nakon objavljivanja ove knjige možemo zaključiti kako uloga tehnike u čovjekovom životu može biti dvojaka: pozitivna i negativna, ovisno o čovjekovu duhu. Problem tehnike postoji i on se mora i može riješiti, ali to se sigurno neće dogoditi negiranjem tehnike, nego njezinim podvrgavanjem čovjekovu duhu. Samo preko duhovnog principa koji je u njemu, čovjek postaje nezavisan od prirode i od vlasti tehnike nad njim. Moramo biti svjesni da čovjek razvojem tehnike nije ostvario svoj prastari san o gospodarenju prirodom. Naime, ogromne energije koje tehnika krije u sebi, a koje je sam čovjek oslobodio, otrgle su se njegovoj kontroli i sada on strahuje pred mogućom katastrofom zloupotrebe tehničkih otkrića. I ne sanjajući, čovjek se našao u dvojnomo odnosu glede razvoja tehnike; s jedne strane ona mu prijeti ropstvom i mogućem uništenju, a s druge strane njegov izvorni poziv da provodi kraljevsku i stvaralačku ulogu u svijetu tjera ga naprijed u njegovu stvaralaštvu. On ima pravo biti zadovoljan tehničkim dostignućima, tim golemim rezultatima svojih ruku, ali se ne smije samozadovoljno zaustaviti na nji-

ma, nego mora nastaviti neumorno ostvarivati ono vječno u čovjeku, mora realizirati duhovni projekt na koji je pozvan, a to je: ostvariti sebe kao čovjeka. Ovo uvjerenje o vječnim osnovama čovjekova bića bilo je prisutno još u humanističkoj viziji čovjeka, ali se u suvremeno tehničko doba ova vizija postupno gasi što pitanje tehnike čini dodatno važnim za suvremenu filozofsku misao.

Svjedoci smo goleme porasti interesa kod suvremenog čovjeka za interdisciplinarnim studijem. Gehlen je to slutio već davne 1957. kada je napisao da smo došli dotle da »prirodne znanosti, tehniku i sustav industrije moramo promatrati u funkcionalnoj povezanosti«, a mi dodajemo: i u filozofskom tematiziranju same biti tehnike. Zato ova knjiga zasigurno zaslužuje i danas našu najveću pažnju!

Ivana Greguric

Hannah Arendt

O zlu

Predavanje o nekim pitanjima moralne filozofije

Prevela i pogovor napisala Nadežda Čaćinović, Naklada Breza, Zagreb 2006.

Hannah Arendt zasigurno je pogriješila kada je 1945. godine ustvrdila da će problem zla biti temeljno pitanje u poslijeratnom intelektualnom životu u Europi (»Nightmare and Flight«). Suprotno od toga, mnogi intelektualci nadolazećeg vremena izbjegavali su izravno sučeljavanje s tom problematikom; stoljeće koje će možda kasnije generacije prozvati »dobom genocida« nije uvidjelo potrebitost promišljanja razloga koji su uspostavili aporetiku, snažnije nego ikad, oko pojma humanosti, oko srčike onoga što čovjeka čini čovjekom. No, ako je pitanje o zlu kod mnogih i bilo potiskivano, kod Arendt je jedno od fundamentalnih: koji je smisao zla, tj. kako je bilo moguće da ono poprimi takve stravične razmjere koji nas stavljaju pred pitanja: o kakvim je ljudima kao naredbodavcima i izvršiteljima genocida riječ, kako oprostiti i kako kazniti te zločine, ali i kako filozofski shvatiti narav zla?

Određenje zla kod Hannah Arendt kreće se od kantovskog »radikalnog zla« do »banalnosti

zla«, zbog koje je odredbe, glede svog komentara sa suđenja Eichmannu (»Eichmann in Jerusalem«), doživjela puno neugodnosti. Činilo se da njezin termin – banalnost – trivijalizira ne samo ono što je Eichmann učinio nego i same nacističke logore smrti. No, zapravo bi najprije trebalo razmisliti o tome što za nju znači »radikalno zlo« i nije li moguće te dvije odredbe zla ipak na neki način povezati, suprotno od intencije njezinih mnogobrojnih prosuditelja. Naime, kada u tekstu »The Concentration Camps« govori o impersonalnosti zločina i sistematičnosti u torturi i likvidacijama, ona upotrebljava pojam »apsolutno zlo«. Totalitarna vjera glasi da je sve moguće, a to se može dokazati tako da se sve uništi. K tome, ako se nemoguće učini mogućim ono na neki način postaje nekažnjivim; zlo koncentracijskih logora ne može se razumjeti pomoću dosadašnjih eksplikatora kao što su egoizam, zavist, težnja za moći, kukavičluk, neuračunljivost i tome slično. Totalitarno zlo samo je sebi svrhom, ljudi su tu samo da pomažu njegovu perpetuaciju, a po sebi su naprosto suvišni. I to da ljudi postaju suvišnima jedini je put nekog poimanja »apsolutnog zla« ili »radikalnog zla«. Naime, radikalitet zla ne možemo objasniti našom cijelom filozofskom tradicijom, u tome nam neće do kraja pomoći niti kršćanska teologija, a i filozof kojeg Arendt, čini mi se, najviše uvažava, Kant, na kraju je na neki način morao ostati (»Religija unutar granica samog uma«) suspektan prema egzistenciji tog zla (a koji je termin sam uspostavio). Ali zbilja je, nažalost, bila mnogo rječitija od »sive teorije«, te se pokazalo kako totalitarizam ne cilja samo na promjenu društva nego i na promjenu naravi čovjeka. Nihilistička banalnost »homo homini lupus« bila je konsistentno realizirana. U tom vremenu, s osobnim traumama (insistirala je na tome da je njezino mišljenje utemeljeno na vlastitim iskustvima), Arendt je pokazala nadmoć vlastita hladnog racionaliteta, dostojnog velikih filozofa, s tezom o banalitetu zla što prati (i) narav čovjeka mase vođenog od neizabrane elite, pa je potpuno odbacila popularnu sliku nacista kao bolesnih čudovišta i ustvrdila da »radikalno zlo« ne možemo uračunati u područja zlih motiva.

Da »radikalno zlo« nema ništa sa zlim motivima, zapravo, znači da ono nema ništa s bitno ljudskim motivima, i to je smisao onoga banaliteta kojeg veže uz Eichmanna i njemu slične; animalne vrste totalitarizma činile su svoje. Da bi se neko zlo uistinu moglo na neki odgovarajući način kazniti (ma kako i ovu misao morali uzeti s rezervom) potrebno bi bilo, striktno govoreći, imati posla s ljudskim motivima u pravom smislu. Ono što su nacisti pokušavali učiniti u koncentracijskim

logorima, uništenje je samog koncepta ljudskog bića. Možda se u prethodno izrečenim tezama kriju naznake za približavanje, kompatibilnost spominjanih određenja zla kao radikalnog i banalnog. Smatram da je to branljivo i opravdano, jer upravo dodirne točke toga dvoga mogu jasnije pokazati da je čovjeku vrlo važno shvatiti mogućnost da se bude u velikom zlu, da se poništi krhkost njegove egzistencije i uspostavi radikalni besmisao, kojem, prema Arendt, odgovara preduvjetni besmisao masovnog društva.

Knjiga koja u »Nakladi Breza« povećava broj stranica ove vrste filozofkinje na hrvatskom jeziku (ugodaj čitkog prijevoda djelomično narušavaju, nažalost, povremene *lapsus calami*) nosi znakovit podnaslov *Predavanje o nekim pitanjima moralne filozofije*. Naime, ovdje je riječ o filozofskom promišljanju, dočim je pozivanje na tragične događaje proteklog stoljeća tek mjestimično, rijetko. Arendt u ovom »Predavanju« vodi dijalog sa samom sobom u prisustvu nekoliko značajnih filozofa: Kantom, Sokratom, Augustinom, Nietzscheom. Njezini su uvidi originalni i iznimno inspirativni, dokaz kako susret političke teoretičarke s filozofskom tradicijom može biti ne samo instruktivan nego, začudo, i zanimljiv.

Što je zapravo etika, te koliko je njezina etimologijska odredba zapravo dokučuje – s obzirom na ono što bi kao tumačenje ethosa i individualnog habitusa zaista trebala biti – pitanje je koje stoji na početku ove knjige. Urušavanje ethosa u puke 'mores' svodi moralnost na navike i načine ponašanja, relativizira stvari. Tako ne bi trebalo biti, jer distinkciju ispravno/pogrešno treba shvatiti apsolutno. Moderni rasap vrijednosti učinio je da moralne vrijednosti nisu više samorazumljive, a u nacističkoj Njemačkoj i Staljinovoj Rusiji moralni kriteriji doživjeli su potpuni slom u javnom i privatnom životu. Takvom duhu vremena nasuprot, Arendt tvrdi da moralno ponašanje prije svega ovisi o odnosu čovjeka prema samome sebi. Pozivajući se na Kanta, zastupa stav da se u moralu trebamo emancipirati od religijskih zapovijedi, budući je to područje stvar međuljudskog odnošaja. Ono što je zaista važno jest da ne smijemo biti u proturječju sa samim sobom (što je njezina svojevrсна interpretacija smisla Kantova kategoričkog imperativa) jer to vodi k samopreziranju. Tj. potrebno je shvatiti najunutrašnjiju narav moralnog područja: to da ono nema veze s poslušnošću spram nekog izvanjskog zakona, božanskog ili ljudskog. Ne treba zaboraviti na različitost područja legalno-moralno i da politički poredak u svom funkcionalnom smislu ne zahtijeva moralni integritet, već samo građane koji poštuju zakone.

Tema volje u kontekstu ljudskog samoodređenja i odgovornosti za nju, ovdje je vrlo važno pitanje: to je ljudska sposobnost, smatra Arendt, o kojoj antička filozofija nije znala ništa, a zastrašujuću složenost volje otkrivaju tek Pavao i Augustin. Volja u nama izaziva prvi rascjep na način »Ja-hoću-ali-ne-mogu«, ali naše *hoću* nije dalje onemogućeno, blokirano iskustvom da *ne mogu*, nego nastavlja htjeti. Volja postaje »liber arbitrium«, usprkos tome što su (prema Augustinu, *Ispovijedi*, 8,9) u nama zapravo dvije volje (malo poslije Augustin još više usložnjava i tvrdi da imamo četiri volje): u čovjeku se natječu suprotstavljeni principi, a mi smo poprište bitke. Filozofskim (i teološkim) otkrićem volje ljudi su shvatili da možda nisu slobodni niti onda kada nisu pod pritiskom prirodnih sila, usuda ili drugih ljudi. Također, ljudi su skloni pitanju zašto smo (ako smo stvoreni od svemogućeg Tvorca) dobili upravo takvu sposobnost koju, ipak, možemo krivo primjenjivati? No, ispravnog postupanja ne može biti osim slobodnim voljnim izborom. Tj. samo je slobodna volja isključivo u našoj moći, ona nas čini onim što jesmo (unatoč tome da sloboda ostaje, kantovski mišljeno, samo hipotetička transcendentalna ideja). Taj izbor – odlučivalačko stanje koje je prirodno našoj naravi – (slobodna volja) veliko je opterećenje, ali i nereduktibilni supstrat: volja je jedino što ne može imati prethodnoga uzroka u cjelokupnom kauzalitetu našeg ustrojstva.

Mogu li nešto učiniti i smijem li to učiniti – različite su stvari; prvo je pitanje političko, drugo je moralno. Kod Arendt se čuđenje nad zločinima ogromnih razmjera racionalizira i u pitanju o savjesti. Kod onih koji su u moralnom kolapsu nacističke Njemačke ostali neuprljani, smatra da je uočljivo da ipak nisu prolazili kroz veliki moralni konflikt ili krizu savjesti. Savjest tada nije imala obvezujući karakter, ljudi su se konformirali novom poretku, kao takvi bili su u većini, te su jednostavno djelovali u skladu s onim što im se činilo samo po sebi razumljivim. Postavka »ne mogu« odgovara razumljivosti moralne postavke i upravo ona pokazuje o kakvim je ljudima riječ, jesu li pouzdani i sl. No, neka vrst moralne samorazumljivosti ima u sebi problem stoga što ostaje posve negativna. Ona nema veze s djelovanjem, tj. ne govori nam ništa više nego da ćemo radije patiti nego činiti zlo. U tom je stavu kriterij nepolitički: odlučuje sopstvo, a ne svijet. Ondje gdje vlada moć, ljudi s takvim stavom nemoćni su. Odnosno, u vremenu kada se politika degradira u puku vladavinu radi same vladavine, kao i suludog povećanja moći nad određenim skupinama, osobna kvaliteta (koja za Arendt upravo znači – moralna kvaliteta) jest para-

doks (u kvazi-svjetovnosti obesvjetovljenog svijeta) i pokazatelj da unatoč svemu plemenitost u ljudima može opstati.

Pogledajmo sada kako problematika zla izgleda u dijalogu Hannah Arendt sa Sokratovom (politički) paradoksalnom tvrdnjom u Platonovu *Gorgiji*: bolje je podnijeti zlo nego činiti dobro. U tom dijalogu, Sokrat na neki način prihvaća stajalište svog sugovornika, Polusa, da govori nešto što nitko drugi ne bi prihvatio, ali smatra da je to samo zato što drugi nisu osvijestili svoje (ne)znanje. Sokrat je nesposoban uvjeriti ostale u svoj moralni stav, ali je nepokolebljiv u tome da je u pravu ako su i svi Atenjani suprotnog mišljenja. Ništa što Sokrat iznosi da podupre svoje stajalište nije prihvaćeno od njegovih sugovornika, pa on završava u »mitu« koji je ipak »logos«, utemeljena argumentacija o odvajanju duše od tijela i njezinu zagrobnom životu. Na toj razini izravnog suprotstavljanja razloga i mišljenja u različitim diskursima kao da nema mogućnosti pronalaženja suglasja. No, važna je načelna otvorenost u svezi s time da naš pokušaj usuglašavanja s drugim ljudima ima relaciju spram vlastite unutrašnje neproturječnosti. Glede toga, Arendt navodi misli iz drugog Platonova dijaloga *Teeteta*: »dianoesthai« je razgovor što ga um vodi sa samim sobom, neka vrst unutrašnjeg »dialogesthai«; mišljenje je dijalog unutar uma bez zvukova, a stav je rezultat tog dijaloga. Kako svijet prema ovoj autorici nastanjuju ljudi, a ne čovjek, važno je da možemo iskusiti samu bit mišljenja: biti-sami, ipak, znači biti u društvu s nama samima. A to misaono bivstvovanje u kojemu se formiramo kao osobe u pravom smislu riječi pokazuje nam onda da će naše ponašanje spram drugih ovisiti od ponašanja spram sebe samih. U mišljenju kao razgovoru duše sa samom sobom formiramo se i postajemo bića koja neće i ne mogu prihvatiti puke konformizme (jer je to krajnje nemoralno-nepromišljeno), a za takvo nešto, za nečujan dijalog sa samim sobom, zločinci nisu sposobni. Oni gube integritet, do čega dolazi gubitkom uobičajene ljudske sposobnosti za mišljenje i sjećanje.

Odgovor na pitanje »što trebam činiti?« ne ovisi ni o navikama niti o običajima, božanskim ili ljudskim zapovijedima, nego o onome što odlučimo sa sobom. Kroz samoću, koja je preduvjet mišljenja, u kojoj bezglasno razgovaramo sa sobom, preispitujemo se i učimo samospoznaji. Samoća je, za Arendt, stanje bitno drukčije od usamljenosti: možemo biti usamljeni među mnoštvom ljudi i dosađivati se, ali u pravoj samoći, to jest u društvu sa samim sobom nije tako. Samoći odgovara mišljenje, aktivnost za koju nam treba određena neuznemirenost, polaganost,

mir. A upravo mišljenje i sjećanje (kao promišljeno odnošenje prema onome što smo na neki način iskusili) jest ljudski način ukorjenjivanja, zauzimanja mjesta u svijetu u kojeg dospijevamo kao stranci; to su aktivnosti u kojima se potvrđujemo i možemo preuzeti odgovornost, biti moralne osobe (ma koliko to iz pozicije Arendt zvučalo kao tautologija). Filozofi bi najteže preživjeli gubitak samoće i sopstva koji se (i) u samoći izgrađuje, pa ovdje stoji i izriječ Nikole Kuzanskog (u djelu *Vizija Boga*) koji je o tome nešto slutio – Bog mu progovara: »Sis tu tuus et ego ergo tuus« (»Ako si ti svoj i ja ću biti tvoj«).

Osoba kao biće koje misli znat će da ima granica u onome što smijemo činiti i te će granice biti samopostavljene. Tih granica nema ako ljudi ostaju na površini događaja i dopuštaju da ih događaji nose. Ne smijemo izgubiti sposobnosti mišljenja i sjećanja (zločinci upravo te sposobnosti u punom smislu, takoreći, ne mogu imati jer bi ih to postavilo pred nerješive probleme unutrašnjih proturječja), jer bi to značilo izgubiti i sposobnost za samoću, kreativnost i vlastiti habitus – sopstvo koje treba ostati zadnjim kriterijem ponašanja prema drugima, kako u filozofiji tako i u religiji. Nevolja s nacističkim kriminalcima jest (i) u tome što su se svojevolumeno odrekli svih osobnih svojstava (a kojima istinsko mišljenje i sjećanje jesu supstrat), pa kao da više nema nikoga za kazniti ili im oprostiti; tvrdili su da nisu imali namjeru učiniti što su učinili, samo su slušali zapovijedi, pri čemu je za filozofske upućenike glede toga ostalo posebice sablažnjivo pozivanje na Kanta.

Objavljivanje ove knjige u stotoj godišnjici rođenja Hannah Arendt – vjerojatno najvažnije filozofkinje u zapadnjačkoj povijesti mišljenja – možemo uzeti kao dobrodošao nagovor na uvid u cjelinu njezinih teza, na promišljanje bitnih teza ljudske subjektivnosti u suvremenom dobu »svjetskog otuđenja«, kako je ona sama dijagnosticirala ono što nastaje svojevrsnim zaboravom aristotelovske *praxis* i s prevlasti tzv. radnog čovjeka i radnog, masovnog društva. Nije željela da je smatramo filozofkinjom, premda su njezina djela stalno fokusirana na dijalog s velikim misliocima. U svakom slučaju, čini mi se da je mišljenje Arendt – bila ona amblemski klasičirana kao politička teoretičarka ili filozofkinja – zapravo na tragu Kantova opreznog stajališta kako filozofiju ne treba smatrati nekom doktrinom koja se može naučiti i poučavati, nego »samo« putom bivanja u mišljenju bitnog, tj. »skupljanjem sebe« u iznimnim trenucima zbog raščlambe i kritike svega što se čovjeku naprosto pokazuje važnim.

Željko Senković

Alain Badiou

Sveti Pavao

Utemeljenje univerzalizma

Preveo Marko Gregorić, Naklada
Ljevak, Zagreb 2006.

U nizu suvremenih francuskih filozofa i mislilaca, posebice važno mjesto zauzima Alain Badiou.

Dok se za najutjecajnije teoretičare s te scene može uspostaviti njihova veza s promišljanjem postmodernizma (Lyotard, Guattari); inačica poststrukturalizma (Derrida, Deleuze); osebuje ontologije društva i zajednice (Nancy, Lacoue-Labarthe) – Badiou »dijeli« sa Jacquesom Rancièreom i Etienneom Balibarom »polje *političkog*«. Polje *onog* (sada već kronično!) *nedostajućeg*.

(Badiou na taj način slijedi i utemeljitelja današnje biopolitičke teorije, Foucaulta.)

Knjiga *Sveti Pavao* s indikativnim podnaslovom *Utemeljenje univerzalizma* navlastiti je i osebuji pothvat neizmjerne izvornosti misli, ali i aktivizma.

Naime, kako sam autor o njoj kaže, ona je i »priručnik za militante«.

Badiou svakako *nije religiozan* autor. No, on se poduhvaća lika i djela ikone s početaka kršćanstva kako bi pokazao načela jedne tako zapretene problematike kao što je *univerzalnost*, odnosno *univerzalizam*.

Sve to, pak, u svrhu da reafirmira ono duboko potisnuto u svijetu u kojemu vladaju monetarizam slobodne trgovine i kapitalistički parlamentarizam.

Badiou svjedoči komunitarizaciji javne sfere, sveopćem odustajanju od transcendencija i *sveprisutnoj fantazmi trenutačne kulturne komunikacije*.

Suvremeni je svijet, prema njemu, neprijateljski spram bilo kakvog procesa *Istine*.

Sustav »kultura-tehnika-rukovodstvo-spolnost« posve je istisnuo potragu za Istinom. Naime, u svojim glavnim teorijskim djelima: *L'être et l'événement* (Bitak i događaj, 1988.), kao i njemu pratećem *Manifestu za filozofiju* (1989., kojega imamo i u hrvatskom prijevodu /2001./), Badiou se zalaže za reafirmaciju tradicionalnih filozofijskih kategorija. U njegovu izričaju to su: *matem*, *poem*, *politička invencija* i *ljubav*. Ovo se četvorstvo obično prevodi sa znanošću, umjetnošću, politikom i erotikom. Badiou ih naziva generičkim procedurama, bez kojih je nemoguće sagledati cjelinu svijeta u kojemu živimo. Barem ne na relevantno filozofijski način!

Umjetnost, znanost, politika i ljubav tipološki identificiraju procedure – Istine.

Ali, kako već rekoh, sustav »kultura-tehnika-rukovodstvo-spolnost« signum je visokoglobaliziranog svijeta u kojemu živimo. Medijskog svijeta isprazne *lažne* komunikacije koja je svrhom tek samoj sebi. Svijeta u kojemu *lažni* globalizam potvrđuje prevlast tek jednog gospodara – Kapitala.

Dakle, čemu Sveti Pavao?

Cui bono?

Što Badiouu znači ova »ikona« kršćanske povijesti?

Sveti je Pavao vrlo kontroverzna osobnost. Osim svoje egzistencije u apokrifnim i u institucionalnim historiografijama, Pavao je predmetom i jedne alternativne povijesti kršćanstva. Dakle, Pavao zanima Badioua prije svega kao »buntovni militant«. Usudit ću se izreći i (zašto ne?) kao navlastiti revolucionar.

Potomak židovske trgovačke obitelji, nakon prosvjetljenja na putu u Damask, postaje propovjednikom, samozvanim Apostolom, u čestom sukobu s oficijelnom Dvanaesticom. Posebice su znakoviti njegovi sukobi s osnivačem institucionalne Crkve – sv. Petrom.

U okružju globalnog Imperija *Rimskoga Carstva* i narodnosne opreke između Židova i Grka, Pavao je svojevrstni kozmopolit kršćanstva na njegovim počecima.

Heretičkom, ali nadasve hrabrom doimlje se njegova čuvena izjava: »Nema tu više ni Židova ni Grka; nema više ni roba ni slobodnjaka; nema više ni muškog ni ženskog« (Gal 3,28). Pavao želi radosnu vijest (što doslovno znači: Evanđelje) širiti kako među pravovjernima (Židovima) tako i među poganima (neobrezanima). Njegova je propovjedačka vizija zabilježena u najstarijim sačuvanim Poslasticama, 20-ak godina prije prvog, Markova, a 40 godina prije posljednjeg, Ivanova *Evanđelja*. Pavao je tako, prema Badiouu, *utemeljitelj univerzalizma*. Kako kršćanskog tako i onog što se danas, najšire shvaćeno, zakriljuje kozmopolitizmom!

Zbog toga, sv. Pavao je naš suvremenik.

On se uklapa u Badiouova nastojanja, odnosno projekt *ponovnog utemeljenja teorije Subjekta koji svoju egzistenciju podčinjava aleatornoj dimenziji događaja kao čistoj kontingenciji mnogostrukosti bitka, ne žrtvujući, međutim, motiv istine*.

Pavao je, s druge strane i daleka figura, i to: svojim povijesnim prizorištem, zbog svoje uloge osnivača Crkve, te usredištenjem svoje misli na njezin izmišljajni element. No upravo je ovaj treći – *izmišljajni* element, ono što čini temelj Badiouove argumentacije. Naime,

za Pavla osnovni postulat, »Isus je uskrsnuo«, čini osnovicu samog kršćanstva, ali za Badioua odatle proizlazi i utemeljenje njegove univerzalne prirode. Radosna vijest koju Pavao širi i prije Evandjelja nije više važeća tek za jednu zatvorenu, židovsku zajednicu, ona se sada širi na cijeli tada poznati svijet – od Španjolske na zapadu do Bliskog Istoka na drugoj strani.

Zahtjev istine kao univerzalne singularnosti temeljem je Badiouove aproprijacije sv. Pavla. »Istina je događajna«.

Ovaj iskaz predstavlja osnovu Badiouove filozofije, sistematski izvedene u *Bitku i događaju*, a kasnije ju autor razvija na sva područja, od ontologije do filozofije umjetnosti, maestralno izvedene u *Malom priručniku inestetike* (Petit manuel d'inesthétique, 1998) nastalom odmah iza knjige o sv. Pavlu. Pavao je i velika figura *antifilozofije*. To se očituje u njegovu odabiru »čiste pozicije« bespogovorne vjere. No, on se mora konstituirati i kao Subjekt. Njegov put u Damask u funkciji je subjektivacije. Događaj, otkrovenje, »zгода bitka« (Heidegger), za Pavla se zbiva kao subjektivni znak događaja.

Ono što se zbilo u anonimnosti jednoga puta pretvara se u simbol samog kršćanstva – uskrsnuća Kristova. Ono je neuvjetovano. Čisti je bitak.

Čisti je događaj. Istina je sadržana u toj univerzalnoj singularnosti!

Pavlova se istina tako postavlja nasuprot dva pola staroga svijeta nakon Kristove smrti i »događaja« njegova uskrsnuća: naspram židovskog pozicioniranja kategorije Zakona koji je njihovu svijetu obvezujući, te naspram grčkog pitanja mudrosti, odnosno filozofije. Ni u jednoj od ovih zajednica Pavao nije nedvosmisleno prihvaćen!

Pavlovi su spisi o propovijedanju vjere i *radosnog događaja* sabrani u *Poslanicama*, koje su najstariji spisi što ih danas imamo iz tog najranijeg kršćanskog razdoblja. Onkraj Isusova života, njegova naukavanja i čuda što ih je počinio, sve se u tom propovijedanju svodi na jednu i temeljnu tvrdnju: *Isus, Sin božji, i stoga Krist, umro je na križu i uskrsnuo*. Upravo je ovaj moment Sina onaj koji će nositi Badiouovu misao o sv. Pavlu. Naime, prema interpretaciji, židovski je diskurs onaj znaka... proroka. Grčki je diskurs, onaj logosa... prirodnog totaliteta filozofije. Oba su, na neki način, diskursi Oca, Gospodara.

Sv. Pavao, nasuprot ovima, želi svoj govor utemeljiti na *Sinu*. Naime, događaj Kristova uskrsnuća eminentno je događaj Sina i samo kao takav može postati univerzalnim! On ne govori s pozicije moći i propisa zakona, s jedne strane, niti s pozicije mudroslovlja grčke filozofije, s druge.

Događaj koji se zbio, za Pavla je čisti početak. Stoga je provedena svojevrsna ontološka subverzija – za Pavla je Sin prije od Oca! *Bitak kao događaj* prije je čvrsto usustavljenog bitka Prisutnosti.

Upravo se ovdje nalazi onaj moment toliko blizak i samoj Badiouovoj filozofiji. Naime, putanja »platonizma množtenog«, kako Badiou sam definira navlastitu ontološku poziciju, kreće se od singularnosti pojedinačnih događaja, koji tu svoju singularnost uzdižu na razinu univerzalnog, i to putem generičkih procedura. U *Manifestu za filozofiju*, ovaj će filozof govoriti o komposibilnosti generičkih procedura – matema, poema, političke invencije i ljubavi – kao osnova poimanja bitka kao bitno množtenog.

Sv. Pavao koristi govor *milosti* kao jednu od osnova svoje proročke aktivnosti.

Ovaj se moment sasvim prirodno nadovezuje na Badiouovu proceduru govora o ljubavi kao trenutaka uzdignuća pojedinačnog prema univerzalnom. Utemeljenjem subjekta kao »rasčjepa« stvaraju se mogućnosti kršćanstva kao univerzalne doktrine – *ljubavi*. *Krist-Sin* onaj je jamac koji svojom milošću razotkriva tajnu židovskog proroštva i grčke filozofije.

Tek naoko paradoksalno, sv. Pavao kao antifilozof, na neki način stvara temelje svakog suvremenog, navlastito i filozofskog utemeljenja univerzalizma. U epohi koja sebe često nazivlje epohom kraja metafizike, kraja subjekta, kraja Moderne... kraja mišljenja samog – nasljeđe Pavlove geste gotovo je *revolucionaran* povratak kategorije Istine u filozofski diskurs.

Upravo stoga se Badiou obraća sv. Pavlu kao »filozofskom uzoru«!

U nizu lucidnih analiza što ih se Badiouu poduhvaća, posebice je interesantno njegovo supostavljanje Pavla, najprije Pascalu, a zatim Nietzscheu. Pascal je, prema njemu, previše rigidan i institucionalan da bi mogao shvatiti neponovljivost Pavlove spoznaje događaja. S druge strane, Nietzsche ne može otrpjeti sadržajne konzekvencije Pavlova naučavanja i njegovu kasniju kanonizaciju u okvire institucionalnog kršćanstva.

Ipak, možda je najzanimljivije u ovome kontekstu spomenuti Badiouovo referiranje na Piera Paola Pasolinija i njegovu namjeru da snimi film o sv. Pavlu.

Za francuskog filozofa, Pasolini je jedan od »najvećih pjesnika našeg vremena«!

Pasolini je stalno nastojao pitanje kršćanstva ispreplesti s onime komunizma.

Posljedično, pitanje svetosti isprepliće s onime militanta! Iako film nikada nije snimljen, postoji detaljan scenarij Pasolinijeva pothvata.

Teza koja proizlazi iz tog Pasolinijeva pokušaja osuvremenjivanja Pavla jest trojaka.

Kako to navodi Badiou:

- 1) Pavao je naš suvremenik jer svetosti uvijek prethodi gromoviti slučaj, događaj, čisti susret.
- 2) Prenoseći Pavla i njegove tvrdnje u naše stoljeće, Pasolini nam želi ukazati da je naše društvo jednako zločinačko i korumpirano, ujedno beskrajno nepokornije i beskrajno podatnije od onoga Rimskog carstva.
- 3) Pavlove su tvrdnje bezvremeno legitimne.

Na koncu, Badiou svodi račune svojega bavljenja sv. Pavlom u nekoliko temeljnih zaključaka. Pavao je, za njega, »antifilozofski teoretičar univerzalnosti«.

Iako anti-filozof, on je za filozofa koristan jer mu govori da uvjeti univerzalnosti ne mogu biti konceptualni, ni s obzirom na ishodište, niti s obzirom na njezin cilj. Za revolucionare, pak, sv. Pavao je neizmerno poticajan, jer se u cijelosti definira kao *militant Istine* o kojoj je riječ. Na stranu to što je, prema Badiouu, riječ o jednom izmišljaju, naime o uskrsnuću Kristovu!

Svojim beskompromisnim nastojanjem za jednu i jedinu Istinu, Pavao se umnogome približuje Lenjinu. Upravo iz ovoga momenta uvjerljivost svoje argumentacije izvodi i Slavoj Žižek kada govori o formalizaciji »značitelja Lenjin«. Lenjin, kao i sv. Pavao, transformira niz danih pojmova kako bi ih pretvorio u istinski subverzivnu teorijsku formaciju. Jer kako bi se drukčije i moglo tumačiti Pavlovu ulogu naspram Dvanaestorice oficijelnih Apostola?!

Pavao, kakvim ga je Badiou nastojao prikazati, nije dijalektičar. On je militant ljubavi, vjere i propovijedanja Radosne vijesti!

Badiou vidi Pavla kao »subjekt neprilagođenog mišljenja«. On je taj koji podupire Univerzalnost, a ne prilagođenost. Upravo stoga Badiou se i prihvatio filozofskog reanimiranja sv. Pavla. Zbog njegove militantne i neukalupljive revolucionarnosti!

Sv. Pavao ili *Utemljenje univerzalizma* dragocjen je priručnik i za današnje *militante svih boja i inačica*. Istinski otrov u malom formatu! Otrovi istine za korumpirani svijet u kojem živimo!

Marijan Krivak

Slavoj Žižek

Škakljivi subjekt

Odsutni centar političke ontologije

Preveo Dinko Telečan, Šahinpašić, Sarajevo 2006.

Izdavačka kuća Šahinpašić iz Sarajeva, u svojoj biblioteci *Diskursi* odnedavno objavljuje filozofska djela. Knjiga pred nama, već je treća knjiga iz ove edicije. Prve dvije – Otta Pöggellera, *Heidegger u svom vremenu* i Judith Butler, *Raščinjavanje roda* – uz Žižeka, najava su suvremenije filozofske literature u ovoj ediciji. Na ovim prostorima takva literatura, jednostavno govoreći, nedostaje, stoga možemo pozdraviti još jedan takav napor.

No, posvetimo se Žižeku. Knjiga o kojoj je ovdje riječ značajna je barem iz dva razloga. Prvo, zato jer propituje subjekt politike, subjekt politiziranja, ali i suvremenu mogućnost da kroz politiku subjektivacije, koja utječe na političko, postigne obrat u istome. Drugo, ova je knjiga važna i za samog Žižeka, jer predstavlja jedno od njegovih ključnih i konzistentnijih djela.

O čemu je dakle riječ? O kartezijanskom subjektu, što ga Žižek, nakon toliko teških osporavanja, želi ponovo rehabilitirati. No, to rehabilitiranje dolazi iz rakursa suvremene revitalizacije zaboravljene suprotnosti cogita, njezine *ekscesivne nepriznate jezgre*. Na tom potezu on kroz cijelu knjigu povlači to iščežavanje subjekta iz centra u smjeru suvremenih ekscesivnih dvojbi o političkom identitetu i želji. Na istom potezu promišljanja subjekta nalaze se tri glavna područja koja u suvremenosti propituju subjekt: tradicija njemačkog idealizma; ono što Žižek zove post-althusserovska politička filozofija (skupina autora koji po Žižeku baštine specifičan odnos prihvaćanja i odbijanja teza francuskog filozofa Louisa Althussera); te, dekonstruktivistički pomak sa subjekta na problematiku položaja subjekta i subjektivacije (odnosno značaj uloge performativnosti kod subjekta u tezama poznate feminističke teoretičarke, Judith Butler). Zadržavajući kritički odmak prema njima, Žižek otkriva mogućnost zahvaćanja u najprodornije temelje suvremenog političkog subjekta problematizirajući uopće pitanje utemeljenja političkog, pri čemu se javlja (unutar liberalno-demokratskih režima) bitan problem subjektivacije koji se nanovo mora riješiti prizivajući rješenja koja ga situiraju u situacije ekscesivnog traženja smisla.

Prvo propitivanje subjekta, onog njemačkog idealizma, Žižek (začudo!) započinje s Hei-

deggerom. Naime, ulazeći u antinomije Heideggerova filozofskog projekta, razotkriva se krivo shvaćena i posredovana bit Kantove filozofije. Te antinomije proizlaze iz, kako ga Žižek zove, *Heideggerovog nacističkog projekta* ontološke razlike, koju on sam ne uspijeva nadići jer mu nedostaje uvid u radikalno antagonističku bit sve dosadašnje povijesti, a što proizlazi iz njegove filozofije koja je zapravo politička ontologija. Njezina se nemoć sastoji u nemogućnosti nadilaženja Kantova pojma transcendentalne uobrazilje, gdje je, po Žižeku, i sam Kant podbacio. Naime, Kant pojam uobrazilje (za Žižeka sam korijen subjektivnosti) određuje previše sintetički, zbog čega postavljanje problema uobrazilje mora završiti u potiskivanju. Za Žižeka je uobrazilja temeljna kantovska fantazma koja – smještajući moralnost u vremenitost, a slobodu u noumenalnu vječnost – zaprječuje svaki pristup noumenalnom području stvari po sebi (nije stoga neobično što on uvodi Lacanovu tezu da Kantova praktična filozofija ima svoje ishodište u izumu Freudove psihoanalize). Time Žižek zapravo smatra da je Kant uzmaknuo pred pravom slobodom, jer nije izvršio umetanje subjekta u noumenalni poredak, gdje se nalazi odgovor kako doista pojmiti utemeljujuću (ekscesivnu) gestu subjektiviteta. Po Žižeku, svojom interpretacijom Kanta, Heidegger je krivo usmjerio čitanje Kanta, čime je prekrpio onaj bitni moment da su svi post-kartezijski filozofi uopće prisiljeni artikulirati stanoviti ekscesivni moment »ludila« inherentnog cogitu, koji odmah potom nastoje »renormalizirati«.

Hegel i ekscesivnost za Žižeka imaju ključnu filozofsku važnost. Kao i s Kantom, Žižek i kod Hegela koristi metodu psihoanalitičke (većinom lacanovske) nadopune filozofskih teza. No, Žižek Hegelu prije svega pristupa filozofski, te zahvaća u njegovo ključno interpretativno nasljeđe o onome što bi se kod Hegela moglo nazvati »problem ontologijek«. Naime, klasično pitanje o hegelovskom ontološkom prvenstvu između *Fenomenologije duha* i *Logike* Žižek razumije kao hegelovsko kolebanje između različitih struktura njegove *Logike*, kao i između različitih korelacija između same *Logike* i onoga što Žižek zove »hegelovska *Realphilosophie*«. Njihov je odnos, onaj subjektivne i objektivne logike, između kojih Žižek pronalazi neispunjen prostor takozvane *treće logike*. Žižek ju uvodi jer bi ista trebala određivati kategorijalnu strukturu intersubjektiviteta, odnosno Lacanov simbolički poredak, dakle, poredak intersubjektiviteta u kojem ne prevladava ni objektivni ni subjektivni moment. Smjelo nastavljajući, Žižek ukazuje na ono ključno kod Hegela, na *spekulativni identitet* supstancije i subjekta.

On naglašava da nije riječ o izravnoj potvrdi identiteta, već je bit u tome kako pojmiti supstanciju kao subjekt, što bi značilo da je upravo rascjep inherentan životu samoga apsoluta. Nadopunjujući Hegela Lacanovom razradom ekscesivnog užitka, Žižek Hegelovu *konkretnu općost* definira kao onu koja reflektivno uključuje i sam eksces. Iz ovih analiza onda proizlazi i ključni »žižekijanski argument« o pravom političko-filozofijskom nasljeđu Hegela: *ono nije u težnji k ispravljanju ekscesa moderniteta putem povratka nekom novom obliku organskog supstancijalnog poretka, nego u usvajanju političke logike ekscesa kao konstitutivne za svaki uspostavljeni poredak*. Stoga se za Žižeka apstraktna općost poklapa s proizvoljnim subjektivitetom. Kasnije u tekstu objašnjava da ovaj eksces subjektiviteta valja afirmirati kao nadu u iskupljenje, jer zlo ne leži u ekscesu subjektiviteta kao takvom, već u njegovoj ontologizaciji.

Iako se izostavljanje Marxa, u povijesno-filozofskom nizu nakon Hegela, čini indikativnim, ubrzo se shvaća i zašto. Žižek, naime, usmjerava svoja propitivanja subjekta u post-marksovskom ključu filozofije Louisa Althussera, francuskog filozofa koji je filozofski pokrenuo ponovno izvorno čitanje Marxova djela. Žižek analizira althusserovsko nasljeđe u četiri njegova nastavljачa i osporavatelja: Alaina Badioua, Etiennea Balibara, Jacquesa Rancièrea i Ernesta Laclaua. Postavljajući se gotovo kao filozofijski arbitar o lijevoj političko-filozofskoj poziciji, Žižek analizira domet ovih filozofskih autora o subjektu i polju političkog.

Najviše je pozornosti posvećeno Badiouu, kojeg Žižek zove posljednjim velikim autorom iz francuske tradicije *katoličkih dogmatika* od Pascala do Malebranchea. Badiou se, dakle, suprotstavlja derridijanskoj etici otvorenosti, Događaju Istine u njegovoj nepredvidivoj drugosti, jer ona ne nudi njegovu izvjesnost. U tome se onda reflektira i pitanje subjekta, pri čemu Žižek, naspram Badioua, naglašava da kod Lacana postoji razlika (koja kod Badioua ne postoji) između subjekta i subjektivacije, dok sama istina ima strukturu fikcije. Iako je istina univerzalna i nužna kao istina situacije, ona ipak ne može imenovati cjelinu situacije. To prikriveno »kantovstvo« kod Badioua je prisutno u neprestanom nastojanju da se u situaciji razaberu tragovi *Događaja Istine*, što je homologno Kantovu beskonačnom etičkom nastojanju. Jer, kad Istina pretendira obuhvatiti/imenovati čitavu situaciju, završavamo u katastrofi staljinizma ili maoističke kulturne revolucije.

Nakon Badioua, Žižek se okreće cjelini post-althusserovske pozicije, u kojoj pored utje-

caja samoga Althussera otkriva i bitno jake impulse utjecaja filozofije Michela Foucaulta kod sva četiri autora. Svi ovi autori, po Žižeku, problematiziraju suvremeni problem *apolitičnosti* društva kao važnu gestu hegemonije političkog prostora, pri čemu pojam hegemonije izražava elementarnu strukturu ideološke dominacije. Drugim riječima, analizu svake antidemokratske politike, uvijek i po definiciji – depolitizaciju. Jer, s obzirom na društva nema, postoji politika (Laclau). Po Žižeku, ovi su autori izvršili značajan napredak s obzirom na svoja althusserovska polazišta (koja su, čini se, dobrim dijelom i Žižekova), ali upadaju u zamku »marginalističke« politike. Ona se svodi na marginalističko radikalno odbijanje preuzimanja odgovornosti za vlast, što je strogo korelativno skrivenoj vezi vlasti s njezinom vlastitom zanimanjem opscenom nadopunom – »subverzivnom« političkom intervencijom. Kobra slabost ove *protokantovske* opreke između pozitivnog poretka Bitka (politike kao policije) i radikalnog, bezuvjetnog zahtjeva za *egaliberte*, slobodom i jednakošću (Balibar) – tj. opreke između globalnog društvenog poretka i dimenzije prave univerzalnosti, koja stvara liniju razdvajanja u tom globalnom poretku – jest u tome što ne uzima u obzir *eksces* utemeljujuće geste Gospodara, bez koje se pozitivni poredak Bitka ne bi održao. Teze ovih autora predstavljaju igru histerične provokacije, dok je test za istinskog revolucionara spremnost da se izdrži pretvorba subverzivnog podrivanja postojećeg sustava u načelo novog pozitivnog poretka koji utjelovljuje taj negativitet.

Treći modus suvremenog subjektiviteta Žižek nalazi u performativnim strategijama subjekta kod Judith Butler. Sljedeći Foucault (njegov pojam [bio]moći Žižeku se čini nedostatnim da objasni primjeren pojam subjekta i sam subjekt), Butler razvija teoriju o marginalnim gestama performativnog izmještanja, koje po Žižeku ne mogu uzdrmati odveć ukorijenjen, simbolički poredak. Njezinoj tezi o subjektovu iskršavanju kao ekvivalentnoj subjekciji, podčinjavanju (»strastvenoj vezanosti«), Žižek suprotstavlja, da bi se to uopće mogao dogoditi, da subjekt već mora biti prisutan prije procesa subjekcije. Politički i teorijski ključno, ovo se očituje u razlici između *fantazmičke strastvene vezanosti* i društveno-simboličke identifikacije (koju Butler zanemaruje). Povremeno se u tekstu čini da će se Žižek naći u srazu s čitavim feminističkim imaginarijem i teorijskim pokretom, no on tu ne nastavlja, već feministički projekt subjekta ostaje manje bitnim ukoliko se više bavi pitanjem Butleričina čitanja Hegela i njezinim zanemarivanjem lacanovskih (psihooanalitičkih) teza.

Put suvremenog subjektiviteta, uz psihoanalitička tumačenja, mora se, evidentno, na kraju čitati i zajedno s filozofskim. Žižek se tog posla na kraju knjige poduhvaća u novoj obradi klasične psihooanalitičke teme, a to je problem Edipa, odnosno *elementarnog oblika socijalizacije*. No, Žižek se ne vraća na tradicionalne oblike edipovskog kompleksa, već na njegove suvremene transformacije koje danas, više nego ikad, predstavljaju (posebno u, za Žižeka, tzv. »post-edipovskoj fazi«, što je očigledna aluzija na djelo Deleuzeova i Guattarijeva *Anti-Edipa*) rodno mjesto zapriječenih subjektiviteta. Suvremena se opasnost pogrešno locira u ostacima prošlosti (u patrijarhalnom, edipovskom poretku), a ne u već opscenoj potrebi za dominacijom i podčinjavanjem, što su ih začeli novi, post-edipovski oblici subjektiviteta. Tek u ovom novom čitanju edipovskog kompleksa kreće Žižek u sraz subjektiviteta sa suvremenošću.

Umjesto da veličamo nove slobode i odgovornosti (homoseksualnost, etničnost itd.) trebamo se usredotočiti na ono što danas neumoljivije nego ikada pritišće subjekt, a to je neumitna logika kapitala. U srazu sa suvremenim kapitalističkim odnosima, subjekt je danas sve dalje od toga da bi bio suočen s nekakvim bezdanom slobode, nego je u okovima kapitala. I u tome je problem za Žižeka, koji ovdje, čini se, jače ističe i svoje post-althusserovsko nasljeđe. Pomoću depolitizirane ekonomije zanijekana je *temeljna fantazma* postmoderne politike: *repolitizacija* ekonomskog područja. Drugim riječima, u povijesnoj perspektivi, Žižek objavljuje, u ishodištima teorijskog sraza marksizma (i Marxa), hegelijanstva i psihoanalize, kraj »medenog mjeseca« post-hladnoratovskom svijetu liberalne demokracije, kojemu odriče konačni horizont političkog. Na kraju, on smjelo nastavlja da ono što je potrebno, naspram kapitalističkog svijeta simulakruma, jest povratak stvarnom činu, aktu (naspram puke aktivnosti). Taj autentični čin ima nečeg inherentno *terorističkog* u svojoj gesti cjelokupnog redefiniranja »pravila igre«, što uključuje i sam temeljni samoidentitet njegova počinitelja (ako ne griješimo, Žižek želi reći da mijenjajući povijest mijenjamo i sebe). Pišući ovo na posljednjim stranicama knjige, Žižek neuvijeno poručuje, nadopunjujući tri suvremene eksplikacije subjekta, da se ne smije napustiti načelo terora, već se još odlučnije treba dati u potragu za »dobrim terorom«. To je za Žižeka, čini se, nadmoćno svakom suvremenom razumijevanju subjekta; njegova etika psihoanalize (utemeljena u Lacanovoj maksimi – *ne kompromitiraj svoju želju*) u ovome zaključku u cijelosti usvaja pragmatični paradoks zapovijedi *da budeš slobodan*, jer *ona te potiče da se usudiš*.

Općenito se smatra da u je odnosu Žižek-Lacana prisutno Žižekovo nastojanje da pojača Lacana tamo gdje je najslabiji – u filozofskom tumačenju psihoanalitičkih pojmova. Zato ih Žižek (kao predstavnik slovenske lacanovske-psihoanalitičke škole /uz R. Salecl, M. Dolara, A. Župančič i ostale/) pokušava ingeniozno pojačati temeljitijim filozofskim analizama, pri čemu su mu najbliže (i za Lacanovu teoriju najpodesnije) one iz njemačkog idealizma (posebno Hegel). On sam, u *Sublimnom objektu ideologije*, kaže da je lacanovska psihoanaliza možda najradikalnija suvremena verzija prosvjetiteljstva (što baš previše ne objašnjava kasnije) čime zorno predočava vlastito razumijevanje suvremenog mjesta psihoanalize. No za njega su takva tumačenja, čini se, iznimno plodna.

Naposlijetku, najmanje dvije kratke primjedbe. Prvo, ovo pozivanje na teror, naravno, i nije originalno (posebno ne od francuske građanske revolucije naovamo, koja je teror utemeljila kao političko načelo), ali je u doba post-komunističkog poretka, kao nanovo interpretirana revolucionarna bit politike, ipak svježije intonirano teorijskim uvidima. U sintagmi »potraga za dobrim terorom«, čini se, da naspram riječi »teror« ovdje prije svega treba staviti naglasak na »potragu«, u čemu leži sav žižekijanski kritički potencijal koji ukazuje na nedostatnost suvremenih potraga u razumijevanju subjekta.

A sad nekoliko kratkih (i skraćenih) citata iz 1947.

U raspravi o komunizmu, laži ili lukavstvu suprotstavlja se uvažavanje istine, nasilju uvažavanje zakona, propagandi poštovanje svijesti i, najzad, političkom liberalizmu liberalne vrijednosti. Odgovor (komunista) jest da u demokracijama, pod velom liberalnih principa, lukavstvo, nasilje, propaganda, besprincipijelni realizam čini bit vanjske (ili kolonijalne?) i čak socijalne politike. Uvažavanje zakona ili slobode služi opravdanju policijske represije štrajkova; ono još i danas služi opravdanju vojne represije i širenju američke dominacije na Srednjem Istoku. Uglavnom, čistoća principa ne samo da tolerira nasilja nego ih još zahtijeva. Knjiga iz koje je ovaj navod, ima namjeru obnoviti pitanje o smislu komunističkog nasilja kao autentičnog političkog čina usred ponovne potvrde principa liberalno-građanskih uređenja nakon Drugog svjetskog rata. Treba li napomenuti (što je i Žižeku poznato), riječ je o naslovu *Humanizam i teror*, a autor je Maurice Merleau-Ponty, francuski filozof sredine 20. stoljeća. I da u vezi sa Žižekom bude još zanimljivije, Lacanov prijatelj, suradnik i inspiracija (vidi drugo poglavlje Lacanove knjige *Četiri temeljna pojma psihoanalize*). Pitanje je očigledno, za-

što ga Žižek ne spominje u raspravi o terorizmu i humanizmu, tim više što je i sam Žižek, teorijski naravno i sam marksist, pa i staljinist. Upravo se posljednjih godina na Zapadu, na kojem je Žižek često prisutan, objavljuju knjige koje revaloziraju, ne samo cijelu Merleau-Pontyjevu filozofiju već i njegovu političku filozofiju. Žižek o tome ne govori ništa. Iako ovdje nemamo više prostora, dovoljno je reći da iz nekih razloga Žižek o tome, čini se, odbija suditi, iako je to neobično, jer riječ je o filozofu kojeg poznaje.

Druga, kraća primjedba odnosi se na Žižekovo suprotstavljanje antinomijama, suprotnostima i aporijama suvremenih kapitalističkih društava, koje on (upravo u tome da izlaza u depolitizaciji doista nema, nego da trebamo tražiti put vlastite afirmacije u potrazi za pravom borbom) vidi kao sveobuhvatne mehanizme tlačenja. Njegova se *potraga* usred svijeta kapitalizma čini kao utrka s vremenom, slična klasičnoj Zenonovoj aporiji o zecu i kornjači. Dok se ova doista klasična elejska aporija rješava samim činom kretanja i time potpuno nadmašuje njezine pretpostavke, žižekijansko nadilaženje kapitalističkih aporija kao da ima polovično rješenje u političkom činu terora, pa si dopuštamo da ga, ondje gdje je stao, upitamo: Maestro, u kom smjeru dalje?

Istina, ironizirati Žižeka (kao i bilo koga drugog) priziva pitanje: pa zar ipak nije puno toga ozbiljno i argumentirano rečeno? Upravo o tome i jest riječ! Žižek pronicljivo istražuje krizu suvremenog subjekta (onaj kartezijanski u ovoj mu knjizi služi samo kao poticaj) i njegove političke sudbine. Upravo otkrivajući novi potencijal njegovih borbi i tvorbi, on otkriva da filozofija i u suvremenosti može još uvijek poštovati povijest, ali i najavljujati daljnju potragu za pravim smislom obrata što ga ona zagovara. Ovdje je Žižek učinio nekoliko mudrih filozofijskih i teorijskih poteza. Npr., birajući između Hegela i Lacana, on je znao odabrati i Hegela i Lacana. Iako se čini da pomalo zapostavlja sveobuhvatnost mogućih postavki i polazišta u kritici određenih filozofija (Foucault, a posebno Derrida) njegovi zaključci odaju želju za dalekosežnim, a njegovo probijanje kroz suvremenost kao da briše mnoge neuralgične točke. Istina, je li to samo moment žižekijanske ekscesivnosti, drugo je pitanje.

Snježan Hasnaš

Günther Pöltner

Grundkurs Medizin-Ethik

Facultas, Wien 2002.

Grundkurs Medizin-Ethik, bečkog sveučilišnog profesora Günthera Pöltnera, djelo je koje je proizašlo iz predavanja i seminara održanih u okviru interdisciplinarnе suradnje Medicinskog, Pravnog i Društvenog fakulteta Bečkog sveučilišta. U tom smislu je namijenjeno širokom krugu čitatelja koji se žele ozbiljnije baviti medicinsko-etičkom problematikom, a ne samo studentima medicine ili liječnicima.

Djelo se sastoji od trinaest poglavlja koja se generalno mogu svrstati u dvije cjeline; prvu, koja obuhvaća prva četiri poglavlja i predstavlja svojevrsni uvod u etičku problematiku medicinskog djelovanja i analizu temeljnih medicinsko-etičkih pojmova, te drugu, koja se bavi analizom konkretnih etičkih problema proizašlih iz suvremene medicinske prakse.

Imajući u vidu upravo činjenicu potencijalno širokog kruga zainteresiranog čitateljstva različitih stručnih predznanja i vjerojatno istovremeno nesrazmjerne upućenosti kako u širinu suvremene prirodoznanstvene i medicinske problematike, tako i u dubinu etičkog promišljanja i njenog bogatog povijesnog nasljeđa, autor, pišući stilom kojeg se lako prati, ipak uspijeva približiti etičke dileme koje se provlače kroz suvremenu medicinsku praksu, od dijagnostike do kurative. Na samom početku Pöltner nastoji jasno definirati temeljne pojmove, od toga što je to etika općenito, a onda i medicinska etika posebno, preko pojmova medicine kao praktične znanosti, do pokušaja definiranja pojmova zdravlja, života i smrti. U ovom dijelu se čini osobito zanimljivo razmišljanje o odnosu čovjeka prema vlastitom tijelu, koje autor naznačuje u dvama oprečnim stavovima: *Ja jesam moje tijelo* i *Ja imam svoje tijelo*. Riječ je o temeljnim razlikama dvaju oprečnih filozofskih stavova koji se gotovo začuđujuće odražavaju na medicinsku praksu. S jedne strane je to nasljeđe kartezijanskog dualizma koji razlikuje tjelesno i duhovno, a iz kojeg proizlaze različite suvremene dijagnostičke i kurativne tehnike (koje su posljedica stava da se cjelokupnost pacijenta kao osobe u svom tjelesno-duhovnom integritetu može raščlaniti na mnoštvo organa koji tvore svojevrsnu mehanicističku cjelinu), dok je s druge strane nešto starija tradicija, proizašla iz aristotelovsko-tomističkog smjera, koja zagovara cjelovitost čovjeka i ne poznaje ovaj tip podjele, bez obzira na svijest o kompleksnosti ljudskog bića. Prateći suvre-

mene tijekove i spoznaje unutar medicine, sve je uočljiviji pomak od dualističkog i parcijalnog pristupa prema imanentnoj cjelovitosti i nedjeljivosti čovjeka.

Za onaj dio čitateljstva koji dolazi iz prirodoznanstvenih, a ne filozofskih krugova, Pöltner objašnjava pojam i zadaću etike kao filozofske discipline (postavljajući je u specifičnu razliku prema etosu/moralu). Objašnjavajući moral kao »refleksijom obilježen čudoredni oblik ljudskog suživota u konkretnom povijesnom trenutku, koji je u svojim obrascima ponašanja lišen individualne samovolje i u tom smislu objektivno zadan i orijentiran na djelovanje«, autor jasno određuje specifičnu razliku spram etike kao »metodičko-kritičke refleksije ljudskog djelovanja u horizontu postavljenog pitanja razlike između dobra i zla«. Ovim se jasno određuju razlike u samim sadržajima pojmova etike i morala, koji se u nefilozofskim krugovima olako koriste kao istoznačnice.

»S obzirom na to da medicinska etika nije nikakva posebna ili specijalna etika, tj. ne posjeduje vlastite principe koji bi se razlikovali od onih općeprihvaćenih, već je to etika posebnih situacija (u smislu posebnosti medicinskog djelovanja koje ga razlikuje od ostalih oblika djelovanja), njena se zadaća sastoji u tome da se s jedne strane upusti u analizu temeljnih etičkih motiva onoliko koliko je to potrebno za eksplicaciju posebnosti stručnih pitanja, dok će s druge strane biti određena aktualnim problemskim situacijama u svojoj konkretnoj provedbi.«

Ovdje je Pöltner na Aristotelovu tragu, jer objašnjava da je etici stalo do općeobvezujućeg praktičnog znanja usmjerenog na djelovanje i njegovog racionalnog utemeljenja. To znači da etika nije teoretska, već čudoredno-praktička disciplina čiji cilj nije spoznaj nego djelovanje. No, problem s djelovanjem je nešto dublji, kako to autor jasno ocrtava. Mora se uzeti u obzir pluralizam vrijednosti svijeta u kojem živimo, koji se reflektira na sve vidove ljudskog angažmana.

»Tako se i normativno utemeljenje medicinske etike sastoji prije u izbjegavanju dva ekstrema nego u preciznoj definiciji onoga što je jednoznačno ispravno. A ti su ekstremi s jedne strane antipluralističko uzmicanje prema zatvorenom etosu, a s druge relativistički iracionalizam pri donošenju odluka.«

Pöltner je u svom *Grundkursu* posvetio važno mjesto jednom od nesumnjivo nezaobilaznih etičkih pojmova koji se proteže kroz cjelokupnu medicinsku praksu, pojmu ljudskog dostojanstva. Ono značajno što autor ovdje naglašava, pozivajući se na *Opću deklaraciju o ljudskim pravima*, jest središnja implicitna misao te izjave, koja se sastoji u formulaciji da je ljudsko dostojanstvo čovjeku dano njegovom egzistencijom i ne može mu se pridodati ili oduzeti, već eventualno priznati ili ne.

»Dostojanstvo je sa životom svakog čovjeka koekstenzivno, nije djeljivo, što znači da čovjek ni u jednoj fazi svog života nije bez njega, od samog početka do samog kraja.«

(Ovdje samo treba kratko napomenuti da su upravo ove krajnje odrednice ljudskog života najproblematičnije i najteže odredive, o čemu autor iscrpnije govori u zasebnom poglavlju.)

»Biti čovjekom, tj. živjeti znači prolaziti kroz različite faze, etape vlastitog života. S obzirom da su faze ili etape uvijek 'nečije', onda svatko za sebe može reći da je jednom bio dijete, jednom nerođen, jednom začet (...), ali je to uvijek bio onaj konkretni netko, onaj 'ja'. Vremenski slijed životnih faza nekog subjekta ne smije biti shvaćen kao slijed različitih subjekata (embrio, fetus, dijete, odrasla osoba).«

Okavo utemeljeno stajalište bit će osnova s koje će autor polaziti u analizi etičke problematike u trenutno najkontroverznijem dijelu suvremene medicinske prakse, genetici. Slijedom najnovijih otkrića na tom polju i njihovom primjenom u kurativne svrhe razvila se tzv. genska terapija (ukratko, riječ je o zahvatima koji genski uvjetovane bolesti pokušavaju izliječiti promjenom odgovarajućeg genomskog odsječka, a principijelno se mogu razlikovati dvije vrste terapija: terapija s genskim transferom u somatskim i u spolnim stanicama). Ono etički sporno u ovakvoj praksi nije samo neizvjesnost tretmana, nepredvidivost kontraindikacija i metodička nesigurnost, već problem koji se na argumentacijskoj razini može artikulirati kao:

»(a) briga o zaštiti ljudskog dostojanstva i (b) strah od moguće zloupotrebe u pozitivno-eugeničke svrhe. U prvom slučaju je riječ o povredi ljudskog dostojanstva jer se radi o promjeni osobne individualnosti kao takve, dok je u drugom slučaju riječ o pozitivnoj eugenici koja dokida pravo na prirodno porijeklo i prirodnu jednakost što uvodi nerješive probleme kriterija poželjnog i nepoželjnog.«

Iz specifičnosti problema definiranja čovjeka kao bića, tj. principijelne nemogućnosti jednoznačnog određivanja toga što je čovjek kao takav, proizlazi mnoštvo deriviranih poteškoća koje se javljaju na svim područjima u kojima se radi o čovjeku. Sljedeće aktualno problemsko područje unutar suvremene medicine, koje je svojom intrigantnošću i medijskom eksponiranošću pomaknuto u središte pažnje šire javnosti, čine istraživanja na embrijima. Nakon kraćeg uvoda u stručnu terminologiju vezanu uz konkretnu istraživačku praksu, autor ocrtava širinu etičke problematike specifične za ovaj znanstveni segment. Navodeći postojeće stavove unutar znanstvene zajednice s obzirom na provedbu istraživanja (od zalaganja za kategoričku zabranu svakog istraživanja i težnje za sveobuhvatnom zašti-

tom ljudskog života od samog početka, preko »gradualističkog« stajališta koje zagovara liberalan pristup i slobodu istraživanja, do srednjeg pristupa koji je kombinacija dvaju prethodnih), Pöltner jasno ocrtava stanje koje svjedoči o nesuglasju i unutar samog istraživačkog korpusa.

Općenito, sve većem broju etičkih nedoumica koje rastu proporcionalno s razvitkom suvremenih prirodnih znanosti nezaobilazno treba pridodati i one vezane uz sljedeću temu – kloniranje. Dileme koje se ovdje javljaju po svom obujmu vjerojatno nadilaze sve dosad spomenute. U nastojanju da objektivno prikaže čitavu širinu problema, važući argumente za i protiv u nastojanju objektivnog sagledavanja, autor je svjestan činjenice da je jednoznačan stav, kao i u mnoštvu prethodnih slučajeva, gotovo nemoguće donijeti. Načelan stav, da je ljudsko dostojanstvo neprikosnovana instanca i da je svaka instrumentalizacija čovjeka kao osobe neprihvatljiva, predstavlja glavnu misaonu nit kroz sve etičke rasprave i temeljnu postavku svakog diskursa, pa tako i ovog vezanog uz spomenutu temu. Ono u čemu autor vidi etički problem vezan uz ovu vrstu medicinske prakse, tzv. »terapijsko kloniranje«, ne leži ni u legitimnosti terapijskih ciljeva, ni u istraživanju na matičnim stanicama, već u postupku njihova dobivanja. Oni oblici koji za posljedicu imaju uništenje embrija su etički neprihvatljivi.

»U tom je smislu standardna terminološka distinkcija između tzv. 'reproduktivnog' i 'terapijskog' kloniranja potpuno irelevantna, čak i zavodljiva, jer sugerira opreku 'etički upitno' i 'etički neupitno', premda se u principu može raditi o metodološki istim postupcima koji u konačnici završavaju smrću embrija. U tom svjetlu teško da je termin 'terapijski' ovdje opravdan.«

Poput mnoštva etičkih nedoumica vezanih uz znanstvenoistraživačku praksu koja se bavi početkom ljudskog života, jednako je tako mnogo nerješivih problema vezanih i uz njegov kraj. Iz činjenice da je određivanje trenutka prestanka ljudskog života teško određivo zbog toga što ne postoji jasno određenje što je život sâm, kad počinje, te po čemu i do kada se neku osobu može smatrati živom, suvremena medicina koja se bavi terminalnim fazama ljudskog postojanja nailazi na velike poteškoće. To osobito dolazi do izražaja u tzv. transplantacijskoj medicini, grani čije djelovanje strogo ovisi o temeljnom predrasumi-jevanju pojmova života i smrti. Pöltner ovdje ocrtava zastrašujuću praksu koja je na djelu pri stvaranju kriterija života i smrti. Činilo bi se nekako razumljivim da se ovo pitanje rješava na interdisciplinarnoj razini u koju su uljučeni stručnjaci širokog spektra relevantnih disciplina, ali sve je više na djelu praksa

koja odgovor na ovo bitno pitanje pokušava pronaći prvenstveno u medicinskim krugovima, i to u prvom redu onima s područja transplantacijske medicine. Tako se od 1968. godine kao kriterij smrti, uz prestanak rada srca i krvožilnog sustava, uzima »moždana smrt«. Pod tim se podrazumijeva nepovratno otkazivanje funkcija čitavog mozga, pri istovremeno umjetno održavanoj funkciji dišnog i krvožilnog sustava. Kriterij moždane smrti je dvostruko kritiziran, kako s medicinske, tako i s filozofske strane. S medicinske zato što je preusko definiran, pa ga se nastoji zamijeniti kriterijem djelomične moždane smrti (tj. nepovratnim otkazivanjem funkcija velikog mozga). S filozofske strane se navodi da je kriterij moždane smrti motiviran prije svega izvanskim pragmatičnim interesom dolaska do transplantacijskog materijala i da predstavlja etički problematičnu minimalizaciju određivanja smrti. Iza ovakvog stava stoji klasična definicija čovjekove biti kao razumskog bića (*zoon logon echon*). Ljudska sposobnost razuma zatim se interpretira kao bitna karakteristika i traži joj se organsko središte. Ukoliko je veliki mozak nepovratno oštećen, a on je središte osobnosti, onda ni ta osoba više ne postoji. Ovakav stav, u kojem se nekog tko je još živ proglašava mrtvim, a što je potaknuto motivom nabavke organa za transplantaciju, implicira prihvatljivost vivisekcije ili ubojstva na zahtjev. Moralna upitnost je očigledna. Možda je sudbinska ironija što etičke dvojbe medicinskog djelovanja nisu ograničene samo na ljudski život, nego ni smrt nije lišena etičkih diskusija s obzirom na načine njenog određivanja, vremena i nastupanja.

Grundkurs Medizin-Ethik svojom iscrpnošću u analizi stručne problematike i temeljitošću na argumentacijskoj razini ostavlja dojam ozbiljnog znanstvenog djela koje zaslužuje pažnju svakog tko ozbiljnije pokušava promisliti suvremene tokove znanstvenoistraživačke medicinske prakse i njene primjene. Nepristranost koju Günther Pöltner pokazuje u navođenju argumenata i protuargumenata prilikom analize svakog konkretnog problema svjedoči o principijelnoj objektivnosti i uvjerenju da je ispravan put kako medicinske, tako i svake druge znanosti u zreloj analizi uzroka i posljedica, motiva i težnji k dobru. Stav koji se provlači kroz čitavo djelo, a po kojem je čovjek kao osoba temeljno dobro koje ni na koji način ne smije biti predmetom manipulacije i iskorištavanja, nego krajnji cilj čijem boljitku mora težiti svako znanstveno djelovanje, svjedoči da je autor osoba koja u kritičkoj distanci prema nerijetko problematičnim metodama suvremene medicine nikad iz vida ne gubi najviše etičke vrijednosti.

Leon Parabić

Claus Offe

Tocqueville, Weber i Adorno u Americi

Hoće li se Europa amerikanizirati?

Preveli Mirjana Kasapović i Nenad Zakošek, Fakultet političkih znanosti, Zagreb 2004.

U knjizi koja je nastala kao rezultat predavanja o Adornu i »još nerasvijetljenom odnosu Webera prema Tocquevilleu«, Offe analizira pisanja ove trojice europskih putnika koji su iz ovih ili onih razloga boravili u Novom svijetu, te, opterećeni emocionalnom i mentalnom prtljagom Starog kontinenta kao i skoro svaki pristigli Europljanin, bilježili sličnosti i razlike zapadnog svijeta. S vremenskim odmakom, Offe procijenjuje koliko su toga točno predvidjeli (odnosno, koliko su malo predvidjeli) te u predgovoru hrvatskom izdanju i pogovoru naslovljenom »SAD u 21. stoljeću« dijagnosticira današnji odnos dvaju kontinenta, ili bolje rečeno, dvaju svjetova.

Za Tocquevilleov i Weberov boravak u SAD mogli bismo reći da se radi o putovanju po službenoj dužnosti: prvi je s 1831. na 1832. devet mjeseci obilazio gradove i divljine u istraživačkoj misiji financiranoj od francuskog Ministarstva pravosuđa, a potonji se ondje našao 1904. kao sudionik jednog kongresa, da bi zatim proveo oko tri mjeseca na proputovanju zemljom. Adorno je u bijegu pred nacizmom Englesku 1938. zamijenio Sjedinjenim Državama, u potrazi za poslom društvenog znanstvenika, te je, zasigurno zbog prisilne prirode svog boravka, o zemlji u kojoj se za vrijeme ratnih i poratnih godina skrasio imao najlošije mišljenje od sve trojice. Tek je po povratku u Europu – preciznije i za Adorna važnije: *Mittleuropu* – za SAD (čijim je državljaninom postao) našao nešto toplijih riječi.

Vezom Amerika (SAD) – (zapadna) Europa, koja je počela otprilike u vrijeme »bostonske čajanke«, a zadnjih je par godina, nakon intervencije u Iraku, nalikovala na loš brak u kojem je Europa gotovo uvijek »žena«, Europljani razbijaju glavu još od vremena osamostaljenja bivše europske kolonije. Situacija je rijetko suprotna, odnosno američki se autori rijetko daju u potragu za ostavštinom europskog identiteta. Tradicija tog neosvrtnja je duga: od otaca-osnivača SAD-a, kojima je bilo bitno da se tog nasljedja barem institucionalno riješe, preko Kissingera, koji je rekao da će priznati Europsku Uniju tek kad mu jave

na koji je točno telefonski broj može dobiti, do Georgea Busha mlađeg, čija Amerika »ne mora nikoga pitati za dopuštenje«. Tome je tako jer, kako Offe kaže, za Europljane SAD nije egzotična biljka nego grana na vlastitom stablu, a ono što nas kao Europljane muči jest hoćemo li mi postati vremenom oni ili će oni postati kao mi ili nijedno od toga, te kako u nekom od navedenih slučajeva slučaju objasniti razlike? Offe ukazuje na četiri odgovora koja su se vremenom iskristalizirala u analizi tog odnosa: da Amerika Europi predstavlja pogled u budućnost (A), ili društvo koje kasni za Europom (B). Oba slučaja je moguće tumačiti pozitivno (1) i negativno (2). Tako možemo dobiti odgovor A1, koji podrazumijeva da napredak potječe iz Amerike, a Europa ga tek treba ostvariti; odgovor B1, da Amerika još uvijek raspolaže resursima koje je Europa potrošila; odgovor A2, da SAD Europi nudi sliku (ponajprije moralnog) ponora, te na kraju, odgovor B2, u kojem slučaju Amerika tek treba proći kroz razvojnu fazu koju je Europa već prošla. Prvih dvaju scenarija se pridržavala većina američkih administracija, od kojih ova današnja i najdoslovnije.

No, vratimo se spomenutim putnicima. Nakon što mu je odobrena molba da posjeti SAD s ciljem (izlikom) proučavanja kaznionica, mladi Tocqueville i prijatelj su konjima, kočijom i parobrodom prošli područja Istočne obale, Kanade, Srednjeg zapada, sve do nekoć francuske Louisiane. Osim zadovoljenja znatiželje (koja nije morila Adorna stoljeće kasnije) Tocqueville je, kako sam kaže, htio »ondje naći pouku koja bi nama mogla koristiti«. Neki od zaključaka do kojih je došao kroz statističku analizu, proučavanje dokumenata i razgovore s ekspertima bili su da su, za razliku od situacije u Europi, u Americi politička prava raspodijeljena jednako (izuzev, jasno, autohtonog stanovništva, robova i žena) i stječu se pukom činjenicom doseljavanja. Za Ameriku je sretna okolnost to što ona nema *prijelaznih razdoblja* od kojih Tocqueville toliko zazire: prijelaznih razdoblja koja su u Europi uvijek značila (i što bi francuskom čitatelju onog doba sintagma »vladavina naroda« značila) vladavinu razularene *svjetine*. Amerikanci pak imaju priliku, »rodit se kao odrasli« jer trezveno stvaraju institucije, poučeni europskim primjerom, tj. onim što ne žele. I upravo zato što nema porođajnih muka zamjene jednog političkog sustava drugim, jednaka sloboda ljudi se na Novom kontinentu održala i stvorila atmosferu stabilnosti, dok je borba za istu u Europi odvela u krvoproliće i građanski rat. Druga stvar koju (i danas) Europljanin posebno zamjećuje je usredotočenost na sve ono što potpada pod termin *business*: zarada, širenje kapitala, itd. Neometana nepostojećim

hijerarhijskim odnosima i barem hipotetskom mogućnošću uspjeha, jednakost opstaje bez stvaranja klasa, jer čak i kada se jednom stekne bogatstvo, nikakva titula ne garantira njegovo zadržavanje.

Naličje neprestanog gomilanja bogatstva za Tocquevillea predstavlja »gubitak republikanskih vrлина«, odnosno ravnodušnost prema javnim poslovima kao i opasnost od konkurencijskog privrednog natjecanja i stvaranja novih klasa u demokraciji (osam godina prije Komunističkog manifesta!). No demokratska republika će uspjeti, siguran je Tocqueville, i to zato što Sjedinjenim Državama, zbog nepostojanja doraslih susjeda, ne prijete opasnost od rata, nema opasnosti despocije jer je zemlja prevelika za centralističko vladanje, zakoni i institucije osiguravaju podjelu vlasti, a institucija udruženja civilnog društva brana je individualističkim tendencijama koje on izjednačava sa sebičnim interesom. No Offe ističe da ono što Tocqueville nije mogao vidjeti jest da će takva zemlja, u nesposobnosti unutarnjeg vladanja, nastojati integrirati (vlastito) društvo vanjskim neprijateljima i opasnostima.

Weber pak Ameriku vidi kao slobodnu zemlju, neopterećenu civilizacijom i, mogli bismo reći, onim *civiliziranim*, koja se mijenja pod utjecajem doseljavanja novog stanovništva koje tu nepatvorenost europeizira. Iako se na terenu susreo sa situacijama koje su odstupale od uobičajenih njemačkih ili europskih načina života (a među ljudima europskog izgleda), Amerika je za njega ta koja kasni, »nedovršena Europa«, koja će se kad tad (morati) naći na stupnju »razvoja« dostignutom preko Atlantika. Važno je znati da europeizacija za njega nije nužno pozitivan pojam: Weberova vizija onoga što čeka europsko društvo bila je budućnost birokracije, depersonalizacije i besmisla profesionalaca modernog kapitalizma, dakle sve ono što bi Amerika mogla izbjeći, Amerika koja ustraje u borbi za slobodu pojedinca (što mu je vjerojatno bilo puno vidljivije na putu kroz američki Jug, daleko od »civilizacije« Istočne obale). No, na putu prema »napretku«, razlike između slobodarskog načina života i kontroliranog, europskog, sve više će se, smatra on, smanjivati.

Sfere života u Americi kojima se Weber posebno bavio bile su javna uprava i pravosuđe, stranke, civilne organizacije i sveučilišta. Kao i Tocqueville (kojeg nikada ne spominje), Weber je kao američki specifikum izdvojio sustav udruživanja ili sustav sekta, kako ga on naziva. Weber vjeruje da su upravo te sektae, koje se odlikuju ponajprije puritanskim asketizmom, zaslužne za slobodu savjesti i svijest o elementarnim ljudskim pravima. No,

za razliku od Tocquevillea, Weber shvaća da religijske zajednice od početka sudjeluju u sustavu privrednih interesa. Glede sveučilišta, Amerika, misli Weber, obrazuje potpunu ličnost – na mjestu njemačkog privatnog docenta s vlastitom knjižnicom, koji mora biti u dobrim odnosima s »ordinariusom« kako bi mogao napredovati, u Americi se nalazi asistent, plaćen za svoju službu, koji uvijek može dobiti otkaz (takav tanak led, koji popušta u slučaju neprofesionalnog ponašanja, i danas je rijetka pojava u Hrvatskoj, npr.). I što je najvažnije, Amerikanac ne respektira tradicije ili službu, već samo osobna postignuća pojedinca. S druge strane, njemačka akademska zajednica, kakvom ju vidi Weber, voli pretvarati profesore u vođe.

Offeov zaključak je da je danas teško naći uporište za postavke o europeizaciji Amerike: Amerika je razvila vlastitost, ako iz ničega drugog, onda iz heterogene strukture svog stanovništva, dok o amerikanizaciji Europe možemo govoriti samo u vojnom smislu, iako i tada Europa ne odustaje (posve) od međunarodnog prava.

I, na kraju, Adorno, kao najpesimističniji svjedok američke svakodnevnice, koji za vrijeme svog boravka rijetko izlazi iz mreže europskih emigranata, a za (ne)kulturu udomiteljske zemlje ne šteti riječi kritike iz kojih i razvija tezu o kulturnoj industriji. Naime, stalnim kreiranjem standardizirane kulture najlakše je kontrolirati društvo, koje onda neće razbijati glavu pravim društvenim problemima, sve dok je prtok zabavne, plitke glazbe i nekvalitetnih filmova stalan (Offe ga istog trena opovrgava Altmanovim filmom *Short Cuts*). Problem konformizma bila je jedna od tema kojom se Adorno, zajedno s Horkheimerom bavio (kao npr. provodeći istraživanje o fašističkim potencijalima kod ljudi u studiji *Autoritarna ličnost*), a koja je analogna pomaku s konkurencijskog ka monopolnom kapitalizmu te s demokracije prema autoritarnoj državi. Adorno je, naime, neko vrijeme smatrao da je fašizam univerzalna tendencija te da će i Amerika prije ili poslije pokleknuti pred njim (u odsutnosti revolucije radničkog pokreta).

Nadalje, njegova kritika se ne odnosi ekskluzivno na SAD, već na sva razvijena kapitalistička društva, a katastrofična antiintelektualna američka budućnost čeka i Europu, koja ju u taj ponor slijepo prati. U takvim sustavima totalizirajući pojam jednakosti dovodi do toga da »sva mjesta izgledaju jednako«, a želja za pripadanjem nasilno uništava razlike među ljudima.

Ipak, za Adorna je, kada piše o SAD, karakteristična ambivalentnost te uvijek paralelno nudi dvije slike Amerike, što Offea dovodi do zaključka da na taj način ni prva ni druga slika

nisu uvjerljive. Tako političke prilike i demokracija SAD-a postaju uzor njegovih poruka njemačkom narodu u postratnom periodu, pa u djelu *Individuum und Staat* kaže:

»Američku državu njezini građani doživljavaju kao oblik organizacije društva, ali nikad kao autoritet koji lebdi nad životom pojedinaca, zapovijeda im ili je čak apsolutan. Odsutnost one sfere oficijelnoga, koja je tako karakteristična za europske države, no nadasve nepostojanje profesionalnog činovištva i svih predodžbi koje su s tim povezane, pripadaju među najupečatljivija iskustva koja useljenik doživi u Americi.«

Na kraju Offe analizira koliko se Amerika promijenila od vremena kada su je trojica autora opisivala, zatim američko viđenje zemalja prijatelja/neprijatelja i stalne pokušaje Europe da se nosi sa moćnijim rođakom u tom shizofrenom odnosu ljubavi (kada SAD priskače u pomoć u vojno-ekonomskom smislu; Offe podsjeća da intervenciju u Srbiji i na Kosovu nije inicirala Europa) i mržnje (Irak).

»Amerika se danas razlikuje od Europe, i osobito, od europskih nacionalnih država ponajprije po tome što je tvorac vojne, političke, ekonomske i ideološko-kulturne kontrole... Jedinstvenost SAD-a čini to što one, zbog svoje globalne prisutnosti i razvoja svoje moći, drukčije od svih ostalih nacionalnih država mogu polagati pravo na neku vrstu eksterne suverenosti i monopol odlučivanja na koje, u slučaju sukoba, ne mogu ozbiljno utjecati ograničenja i nadnacionalna pravila koja važe za sve ostale države.«

Petra Jurlina

Susan Haack

Filozofija logikā

Preveo Zvonimir Čuljak, Hrvatski studiji, Zagreb 2005.

Na jednome mjestu u svojoj izvanrednoj knjizi, koja je predmetom ovoga prikaza, Susan Haack kaže: »Formalni logički sustavi i jesu izumljeni da na shematski, uopćen način prikazu strukturu za koju prosuđujemo da je dijeli skupina neformalnih argumenata i da je ona osnova njihove valjanosti ili nevaljanosti. To lako navodi na (...) sliku neformalnih argumenata kao onih koji imaju jedinstvenu, prepoznatljivu strukturu (...). Mislim da je bolja slika ova. Između neformalnih argumenata prepoznaju se strukturne sličnosti,

sličnosti koje se karakteristično obilježavaju javljanjem stanovitih izraza, kao što su 'i' ili 'ako ne' ili pak 'svaki'. (No ne bi se smjelo očekivati da svaki neformalan argument nužno ima neko jedinstveno mjesto u tom obrascu.) Među izrazima čije javljanje obilježava strukturne sličnosti formalni logičar odabire one (...) koji su obećavajući kandidati za formalnu obradu« (str. 42–43). Iz ovoga se citata može iščitati dvoje: kako shvaćanje uloge i zadatka formalne logike prema viđenju Susan Haack, tako i njezin karakteristični pristup, koji ne-konzervativizam i ne-apsolutizam u pristupu logičkoj problematici i logičkim sustavima kombinira s preciznim i odmjerenim prosudbama. Kad je riječ o shvaćanju uloge logike prema kojemu logika teži izolirati logička obilježja (u opreci prema, npr., retoričkim) »dobrih« neformalnih argumenata, potrebna je samo jedna terminološka napomena: naime, riječ »argument« nema sasvim isto značenje u engleskome i hrvatskom. U hrvatskome jeziku, ta se riječ odnosi na *pojedinačni* razlog u prilog nekoj tezi, dok u engleskome ona najčešće označava *cjelokupni* slijed izvođenja i dokazivanja (također, često može označavati i raspravu ili svađu dvoje sudionika, npr. »John and his wife had a heated argument«). No, budući da možda nema sretnijeg rješenja za prijevod s engleskoga na hrvatski u ovome slučaju (naime, takvog koje bi kombiniralo kratkoću s jasnoćom) – iako bi uobičajeni termin »zaključak« vjerojatno mogao dobro poslužiti – hrvatski će čitatelj iz konteksta moći dokučiti tu razlikovnu značensku nijansu.

Knjiga se sastoji od dvanaest poglavlja, kojima prethodi kratak predgovor te tumačenje notacije i kraticā, a za kojima slijede koristan rječnik temeljnih pojmova i opsežna bibliografija (kao i »savjet o čitanju« te, dakako, kazalo). S obzirom na to da se radi o udžbeniku, i to takvome da ga karakteriziraju preciznost formulacija i dobra organizacija, čini se da prikazivač ne može učiniti bolje nego da prati redoslijed poglavlja.

U prvome poglavlju, Haack definira *logiku* kao istraživanje kanonā valjanosti argumenata, *metalogiku* kao proučavanje formalnih svojstava formalnih logičkih sustava (konzistentnost, kompletnost, odlučivost), dok su predmet zanimanja *filozofije logike* filozofski problemi što ih postavlja logika, među kojima pitanje područja i ciljeva logike, relacije između formalne logike i neformalnog argumenta, te relacije između različitih formalnih sustava. Haack naglašava kako »ne postoji samo jedna, nego mnoštvo formalnih logika« (str. 19), te je tako »filozofija logikā« primjereniji naziv od »filozofija logike« za ono čime se u svojoj knjizi namjerava baviti. Dakako,

ovaj klasični, dvadesetak godina stari no još uvijek aktualni udžbenik, itekako može poslužiti i kao uvod u logiku naprosto (iako ne za potpunog početnika), a također je vrlo relevantan, kao što će se vidjeti nešto kasnije, i za filozofe jezika i semantičare.

Kad je riječ o području logike, Haackovoj je stalo da razlikuje između formalnih logikā, naime onih koje se bave kanonima valjanog argumenta, i drugih sustava, npr. aritmetike ili biologije, koji se ne mogu na takav način interpretirati. Kad je, pak, pitanje što različite »proširene« i »devijantne« logike (među prve spadaju npr. modalne logike, a među druge viševrijednosne) povezuje s »tradicionalnom« (aristotelovskom) i »klasičnom« (logika sudova i logika predikata) logikom, Haack odgovara – odbacujući ideju da postoji neki »bitni karakter« logike – kako se radi o »do-statnoj sličnosti«. Priznajući da je ideja nejasna, Haack se poziva na jednako nejasne ideje predmetne neutralnosti, te razlikovanja forme i sadržaja, koje bi ipak mogle biti nejasne »na ispravan način«.

U sljedećem poglavlju, Haack se bavi središnjom temom logike – valjanošću. Govoreći o deduktivnoj valjanosti, Haack smatra važnim, s obzirom na već naglašavanu svoju tezu da formalni logički sustavi nastoje formalizirati neformalne argumente, da *valjanost u sustavu* (bilo sintaktička, koja se tiče relacija izvodivosti; bilo semantička, koja se tiče očuvanja istinitosti) odgovara izvansustavskim intuicijama o valjanosti. Smatrajući deduktivnu valjanost naprosto graničnim slučajem *induktivne jakosti*, koju (jakost) karakterizira neki stupanj potpore što ga premise daju konkluziji, Haack iznosi uvu važnu poentu: »(...) ne radi se o tome da postoje dvije vrste argumenata, nego da se argumenti mogu logički procjenjivati različitim, deduktivnim ili induktivnim, standardima; oni mogu biti deduktivno valjani, induktivno jaki ili nijedno od toga« (str. 30–31). Tezu da su deduktivni argumenti oni koji »ne sadrže ništa u konkluziji što već nije sadržano u premisama«, Haack ruši, ukazujući na to da je ona ili neistinita ili trivijalna. Naposljetku, Haack izražava sumnju u postojanje *jedinstvene logičke forme* svakog neformalnog argumenta, u koju su, npr., u jednom razdoblju vjerovali Wittgenstein i Russell.

Nakon poglavlja o rečeničnim veznicima (temelju logike sudova), gdje se pozornost posvećuje i njihovu ne-jednoznačnom odnosu prema njihovim prirodno-jezičnim ekvivalentima, prelazi se na kvantifikatore, uvodenjem kojih ulazimo u logiku predikata. Ovdje Haack mnogo pozornosti posvećuje Quineovim gledištima o kvantifikaciji i ontologiji. Willard Van Orman Quine i inače figurira kao jedna od najmarkantnijih osobnosti u ovome

udžbeniku, s čijim se shvaćanjima Haack često ne slaže, ali ih detaljno i precizno izlaže i analizira. U ovome poglavlju razmatra se, među ostalim, njegov poznati *kriterij ontološke obveze*, prema kojemu je teorija obveza na tvrditi da postoji ono što ulazi u domenu vrijednosti njezinih varijabla (kad ju se jednom preformulira u notaciju predikatskog računa). Varijabla Quine daje prednost pred singularnim terminima, s obzirom na uvjerenje da su ovi drugi eliminabilni. Objektna interpretacija kvantifikatora, za koju se Quine odlučuje (nasuprot supstitucijskoj), naime ona koja se poziva na predmete preko kojih se varijable protežu, doista locira ontološku obvezu u varijabla vezanim egzistencijalnim kvantifikatorom, no spojena s Quineovim anti-intenzionalizmom, dovodi ga do toga da odbacuje kvantificiranje drugog reda. Svako od ovih shvaćanja može se, pokazuje Haack, dovesti u pitanje.

U poglavlju o singularnim terminima i njihovim prirodno-jezičnim analogonima, imenima, Haack iznosi dvije najpoznatije teorije značenja vlastitih imena, naime kauzalnu i opisnu teoriju, te Russellovu teoriju određenih opisa (važnu za drugu), a kraće izlaganje posvećuje i imenima koja se javljaju u diskursu fikcije. Očito, sve su to pitanja važna za filozofiju jezika i semantiku (ključni noviji udžbenik u kojemu se može naći detaljno izlaganje tih problema i razrada kauzalne teorije jest *Jezik i stvarnost* Devitta i Sterelnija, domaće izdanje: KruZak, Zagreb 2002.). No, čini se da bi izlagački redosljed obrnut od onoga što ga odabire Haack bio adekvatniji, osobito stoga što se kauzalna teorija, prema kojoj imena nemaju uz sebe vezan neki određen opis koji bi im davao smisao, javlja kao reakcija na opisnu. Stoga bi »prirodan« redosljed (usp. npr. Lycanovu *Philosophy of Language*, Routledge, London & New York 2000.) išao od teorije određenih opisa preko opisne teorije imena, a prema kojoj su imena skraćeni opisi (»Russell's Name Claim«), do kauzalne teorije.

Nakon poglavlja u kojem se razmatra pitanje bavi li se logika zapravo rečenicama, iskazima ili propozicijama – posebice kad je riječ o *nositeljima istinitosti* – prelazi se na teorije istinitosti. Pet teorija istinitosti što ih navodi Haack, jesu: *korespondencijska*, prema kojoj se istinitost propozicije sastoji u njezinu korespondiranju s činjenicom; *koherencijska*, prema kojoj se istinitost sastoji u relacijama koherencije unutar skupa vjerovanja; *pragmatistička*, koja svodi istinitost na korisnost; *redundancijska*, prema kojoj je predikat »istinit« redundantan; te Tarskijeva *semantička teorija* (noviji, ali manje detaljan, prikaz istih pet teorija može se naći u tekstu »Theories

of Truth« Ralpa Walkera, u opsežnome *A Companion to the Philosophy of Language* Halea i Wrighta, Blackwell, Oxford 1997.). Najviše se pozornosti posvećuje Tarskijevoj teoriji, s njezinim ključnim razlikovanjem između objektnog jezika i metajezika te relativizacijom istinitosti s obzirom na jezik, kao i različitim, njoj manje ili više vjernim, interpretacijama i primjenama (Popper, Davidson). Usput, neobično je što Haack tvrdi kako »Tarski ne smatra da daje neku verziju korespondencijske teorije (...)*«* (str. 145), kad on sam kaže: »For a theory of truth which is to be based upon the latter formulation the term 'correspondence theory' has been suggested« (»The Semantic Conception of Truth«, u: *Semantics and the Philosophy of Language*, ur. L. Linsky, The University of Illinois Press at Urbana, 1952., str. 15).

Sljedeće poglavlje bavi se paradoksima, odnosno logičkim antinomijama, među kojima su najpoznatiji 'Lažljivac' (koji se može klasificirati kao semantički paradoks) i 'Russellov paradoks' (koji se može klasificirati kao skupovno-teorijski paradoks). Među pokušajima rješenja klasično je ono Russellovo, pomoću teorije tipova, no Haackovoj se ovdje može prigovoriti da je to rješenje mogla i detaljnije izložiti. Ne spominje se, npr., dosta važna distinkcija između »all« i »any«, u vezi s kojom Russell kaže: »Hence the fundamental laws of logic can be stated concerning *any* proposition, though we can not significantly say that they hold of *all* propositions« (»Mathematical Logic as Based on The Theory of Types«, u: *Logic and Knowledge*, ur. R. Ch. Marsh, Allen & Unwin Ltd, London 1956., str. 68). Ispušten je, također, i s time povezan važan termin »range of significance« (područje smislenosti). Zanimljiv je pak zaključak poglavlja, u kojemu se pruža potpora Russellovoj slutnji kako se s paradoksima ne bi smjelo postupati razdvajajući ih u semantičke i skupovno-teorijske, već ih pokušati sagledati kao rezultat jedinstvene pogreške.

Nakon poglavlja posvećenog općem razmatranju odnosa »klasične« i »neklasičnih« logika, dva sljedeća poglavlja bave se dvjema »neklasičnim« logikama: modalnom i više-vrijednosnom. U poglavlju o modalnoj logici – koja nastaje uvođenjem operatora »nužno« i »moguće« u standardni logički aparat, te aksiomā i pravilā koji ovima ravnaju – ponovno se mnogo pozornosti posvećuje Quineu, naime njegovoj kritici koja dovodi u pitanje izvedivost, pa čak i razumljivost takvog tipa logike. Quine tvrdi da motivacija za razvitak modalnih sustava počiva na zbrci uporabe i spominjanja, da modalna logika nije potrebna za svrhe znanosti, te, naposljetku, da interpretacija modalne logike predstavlja nesavladive

poteškoće, posebice zbog miješanja govora o stvarima (kvantifikatori) i govora o govoru o stvarima (modalni operatori). Osobno smatram da bi termin »nužnost« trebalo rezervirati za pragmatički kontekst međuljudske komunikacije, za zapovjedi i naloge, a isključiti ga iz teorijskog govora, gdje se pripisuje kao svojstvo u okviru deskriptivnih iskaza, jer stvara nerješive epistemološko-ontološke probleme. Susan Haack ipak smatra da ima nade za modalne sustave. U ovom se poglavlju razmatra i relevancijska logika i poznata relacija »entailment« (povlačenje). U sljedećem poglavlju razmatraju se različite viševrijednosne logike, koje obično odbacuju načelo isključenja trećega (najpoznatija je vjerojatno ona najranija, Łukasiewiczzeva), te motivacije za njih.

Posljednje je poglavlje posvećeno metafizičkim i epistemološkim pitanjima o logici. U okviru metafizike, Haack zastupa ovakav trijezan i razborit stav: »Ja sam međutim skeptična u pogledu zamisli da se može očekivati da postoji jedinstvena, idealno jasna formalna notacija u kojoj se ispravno prikazuje jedinstvena logička forma svakog neformalnog argumenta (...) Neki formalni prikazi možda su bolji od drugih ili apsolutno ili pak za neke svrhe, no nisam uvjerena da postoji samo jedan najbolji (...) Sklona sam dakle dati prednost globalno-pluralističkom stajalištu (...)« (str. 278). U okviru epistemologije, Haack tvrdi da je logika preispitiva u smislu da mi možemo biti u krivu glede identifikiranja logičkih istina. Naposlijetku, u odjeljku »Logika i mišljenje«, Haack zastupa *slabi psihologizam*, naime shvaćanje prema kojemu logika ne opisuje kako doista mislimo (jaki psihologizam), niti je pak slučaj da ona nema nikakve veze s mentalnim procesima (antipsihologizam), već je ona normativna s obzirom na zaključivanje. Da je takav stav i danas aktualan pokazuje, primjerice, tekst francuskog logičara i kognitivnog teoretičara Pascala Engela pod naslovom »Logic, Reasoning and the Logical Constants«, objavljen u trenutačno posljednjem, 17-om broju *Croatian Journal of Philosophy*, u kojemu on tvrdi otprilike isto što i Haack, iako unekoliko u suprotnome smjeru: on, naime, zastupa shvaćanje da ljudi imaju implicitno razumijevanje barem nekih normativnih logičkih principa koje ih vodi u svakodnevnome zaključivanju, što i omogućuje logici da bude preskriptivna za zaključivanje. Kao blagi prigovor ovome posljednjem poglavlju od strane pohlepnog čitatelja moglo bi stajati samo žaljenje što nije uvrštena barem kraća rasprava o odnosu logike i racionalnosti.

Bez obzira na povremena nesretna prijevodna rješenja »se znaju kao«, »se mogu imati«,

»postoji mala dvojba«) i korektorske propuste (posebice nezgodne tamo gdje se radi o simboličko-logičkoj formulaciji), radi se, kako je već i rečeno, o vrlo vrijednoj knjizi, koju nijedan logičar ne bi smio zanemariti, kao što si to ne bi smjela dopustiti niti većina filozofa jezika i epistemologa.

Joško Žanić

Ksenija Premur

Lao Ce

Naklada Lara, Zagreb 2006.

Procesi planetarne polilogizacije temeljna su značajka duhovnosti našeg doba, *eo ipso* duhovnosti trećeg tisućljeća. Mišljenje planetarnog poliloga *in statu nascendi/cognoscendi* nastoji artikulirati fenomenologiju polilogizacije.

Ishodište mišljenja planetarnog poliloga jest mentalna dimenzija filozofijskog uma, ali ono intendira urastanju u nadmentalnu/supramentalnu dimenziju po određenju čovjeka kao atmičkog božanskog bića, ne samo mentalno/korporalno. Supramentalni um prihvaća sve tekovine perenijalne filozofije i gradi put mišljenja u višu dimenziju po predestinaciji prerastanja postojeće mentalnosti. Postojeći filozofski um se uvažava, ali on nije spiritualno senzibiliziran za ono krucijalno koje dolazi kroz duhovnost trećeg tisućljeća, praskozorje supramentalizacije zemaljskog bivstvovanja. Mentalni um tako, npr., dopire tek do svijesti o nužnosti interkulturalnog dijaloga.

In aspectu et suo modo dimenzije polilogizacije i supramentalizacije pokazuje se graničnost/peiričnost svih filozofskih, religijskih i znanstvenih antinomija i antagonizacija suvremenog mentalizacijskog mišljenja koje labirintalizira oko »povijesnog«, »historijskog«, »kulturnih sustava ili krugova« etc., tako i sve »poli-leme« oko »Istoka« i »Zapada«, u čemu se ustrajava na negaciji/afirmaciji, kontrastici/komplementarizaciji, neoromantizaciji/apologiji i svemu onome što saturira glad mentalne dimenzije.

Vrlo je simptomatično pratiti jednu nevidljivu liniju: Hegel-Schopenhauer-Jaspers-Veljačić, kao i svu problematizaciju koja kroz akribiju akumulira sve moguće mentalne opcije u arsenalu filozofskog i znanstvenog uma. Ali to, *in ultima linea*, pripada 20. stoljeću, ali ne više 21. i onima koja dolaze.

In modo »mekog mišljenja«, Ksenija Premur utiče u to mišljenje i razjašnjava ga u fragmentima, ali ulazi u polje »opozicije« duboko osjećajući »neplodnost« takvih pristupa, te se okreće opravdano odabiru izvornih tekstova. U ovom djelu o duhovnoj tradiciji daoizma ona briljantno filozofski hermeneutizira osnovne elemente Dao-duhovnosti i podastire jedan novi svježi pristup koji artikulira mogućnost ne samo novog »čitanja/razumijevanja« već slutnju življenja.

A daoizam jest kao i zen – Život!

Ne samo »filozofija koja se mora živjeti« već život izvorne istinske duhovnosti kozmičkog u onom zemaljskom. Ne »filozofira« se da bi se živjelo; filozofsko nije ono proton, već se duhovno bivstvuje i uz to još i – »filozofira« (ako se pokaže potreba).

Filozofski će um i nadalje pitati: što je to zen, što je to Dao, kao što će i znanstvenik analizirati »plavu boju neba« ili boju cvijeta.

Duhovno iskustvo istinski ne dolazi iz filozofije ili religije/konfesije, već stiže kao blagoslov u filozofijski/religiozni um. »Objašnjenje« drevnosti Dao životne mudrosti ne nalazi se u mentalnoj dimenziji.

Dao ili zen nisu »tema« filozofske konceptualizacije. Izvorno iskustvo izmiče filozofijskom umu. Isto tako pada u vodu problematika »kulturne renovacije« ili renovacije sakralnosti, ove ili one, »teorije modela ili krugova«, »ciklizama« etc.

Daoizam nije samo jedna drevna duhovna tradicija koja postaje subjekt planetarne polilogizacije, nije samo jedan drevni »svjetonazor« ili »model« duhovne životne mudrosti. Daoizam je živa komponenta planetarne univerzalizacije perenijalne duhovnosti u spiritualnoj preobrazbi zemaljskog bivstvovaja. Dao je zakonomjenost kozmičkog Reda/ritma, inkorporiran u svaki proces/oblik zemaljskog života. Svako biće u svom svijetu harmonizirano je Višim Redom, kozmički usklađeno ili pak ljudski neusklađeno s Velikim Dao-om. Dao je Zakon Neba/Zemlje i vrhovna mjera svakog bića/pojave u njegovu/njezinu prolazanju kroz materijalnu »egzistenciju«. To je najdublje životno iskustvo koje bića/čovjeka i duhovno komplementira/sinhronizira s cjelinom kozmičkog. O tome kazuju poetske/filozofijske riječi drevnih tekstova, ali to su tek

slike, tek prispodobe i putosmjeri, možda i jaspersovske »šifre«.

Čovjek je biće koje treba iz nagovora svoje duhovne suštine slijediti Veliki Dao, tj. Put Neba/Zemlje, ali ne nužno o tome »filozofirati«.

Ljudsko, kao i svako drugo zemaljsko bivstvovanje slijedi zakonomjernost i »igru« energetske obzračice kozmičkog bivstvovanja.

Za mentalni um, Veliki Dao jest »načelo« i ono što ne podliježe definiciji i zbog toga je um »nesretan«. Za supramentalni um, Dao je temelj života s kojim pulsira svako biće, diše i energetske djeluje po zakonu Kozmosa i vlastite naravi.

Najdublje životno iskustvo uopće ne vodi računa o Dao-u, jer kroz njega naprosto diše kozmički Chi kao što mjesec slijedi svoju putanju nebom, ili kao što se izmjenjuju godišnja doba. Najdublja Tajna nije tajna!

Dao je bezimni temelj svega kao što je to i Zen Um: Veliki Dao – Veliki Um.

Time ne radimo u spiritualnom značenju *proton pseudos*, ne opisujemo niti »smještamo« taj Temelj u onom mentalnom.

Duboka bliskost daoizma i zena ne podliježe konceptualizaciji, jer »nema ogledala i nema se na čemu skupljati prašina«. Mentalni um hvata odraze najdublje stvarnosti i po njima sklada svoje varke i namaze/premaze. Dao i zen za njega su nedohvatljivi.

Tek se u modusima rasta/tijeka/mijene/razvoja – kada se javlja Yin-Yang dualizacija/polarizacija, ili kada se zen staza približava vratima nižeg uma – događa u mentalnoj dimenziji »razumijevanje« i »objašnjavaње«. Tada »ulazimo« u filozofiju.

Bezimeno se imenuje, iskustvo se nastoji konceptualizirati, život podvesti pod mjeru mentalizacije.

Svojim radom o daoizmu i prijevodima drevnog teksta, Ksenija Premur problematski je izvrsno približila tu tematiku čitatelju. Autorica je jedna od rijetkih koja u našoj akademskoj sredini sustavno i znanstveno korektno baveći se tom problematikom publicira radove s prijevodima izvornih tekstova.

Jadran Zalokar