

Šimo Šokčević

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu,
Petra Preradovića 17, p.p. 54, HR-31400 Đakovo
simo.sokcevic@djkbf.hr

Aberacije »utopijskog uma« i hrabrost filozofiranja

Sažetak

Hrabar pristup i govorenje istine temelji su filozofskog istraživanja. To uključuje i kritiku svih onih fenomena koji imaju utjecaj na čovjeka i njegov položaj u kozmosu. U ovome članku bavimo se jednim od tih fenomena nazvanim »utopijski um«. Želja nam je prikazati negativne posljedice djelovanja tog uma kako bismo otkrili uzrok njegova pojavljivanja. Zaključujemo da se uzrok pojave »utopijskog uma« nalazi u nedostatku ispravno shvaćene hrabrosti bivstvovanja koja se temelji na poniznosti i transcendiranju sebičnih, uskogrudnih interesa, jer upravo oni na koncu vode vlastitu egzistenciju u ništavilo.

Ključne riječi

»utopijski um«, hrabrost, filozofija, *παρησία*, *ponos*, poniznost

Uvod

Oduvijek je jedna od glavnih zadaća filozofije bila hrabro i kritičko preispitivanje društvenoga poretka te ukazivanje na pogreške određenih kulturnih i civilizacijskih sektora koji oblikuju čovjekov život. Pogreške tog tipa nerijetko bivaju put u distorziju i patologiju, kako osobnog tako i kulturno-društvenog razvoja, što je osobito vidljivo u današnjoj civilizaciji koja zanemaruje humanističku dimenziju kulture i ograničenim pogledom na našu spoznajnu moć osiromašuje uvid u stvarnost. Upravo zato filozofiji se nameće izazov ali i zadaća humanističke kulturne reformacije.

U vremenima vladavine sudaca i egzekutora filozofije, apokaliptičara koji priželjkuju njezin kraj, klanjajući se dominaciji univerzalnog božanstva – konzuma, takva zadaća sve više se poima kao nemoguća misija. Osim toga, gušenje glasa mudrosti (stoljećima baštinjene kulture) u ime znanstveno-tehničke modernizacije potencirane vizijama optimistične i, u velikoj mjeri, utopističke budućnosti ide nauštrb zdravog oblikovanja čovjekova identiteta koji se sve više svodi na razinu ekonomije i profita. Takve tendencije ne samo da perpetuiraju krize nego i doprinose osjećaju nesigurnosti, straha i neizvjesnosti, jer čovjek nije u stanju odgovoriti na izazove tehničko-znanstvene civilizacije pa tone u melankoliju i očaj. Uslijed humanolatrije i ohologa ponosa on zaboravlja na kontingentnost, a ujedno i na poniznost. S tim u svezi primarni cilj ovoga rada je pokazati da je perspektiva i budućnost filozofije u ponovnom otkrivanju njezine kvintesencije: u hrabrom (ali i poniznom) sokratovskom kazivanju istine.

1. Primat »utopijskog uma«

Suvremeni čovjek, često u konfliktu sa svojom osobnošću, nema nikakvog drugog izbora nego da napusti (samoga) sebe i utopi se u posao radi posla ili

pak u nezasitnu, erotiziranu znatiželju kojoj nije svrha znanje, nego je riječ o prilici da se vlastitost napusti u svijetu (Heidegger) što predstavlja mogućnost da se izbjegne suočavanje sa samim sobom. S druge strane, čovjek se ne može pomiriti s kontingentnošću vlastite egzistencije, tako da se isključivo oslanja na vlastitu moć i snagu te pokušava ostvariti svoje panteističke snove koji uključuju poimanje čovjeka kao sebi-dovoljne cjeline.

Takvo poimanje stvarnosti ima utopističke obrise pa zato ne treba čuditi da je padom komunizma čovječanstvo uzdiglo slobodno tržište na razinu novog utopijskog oblika. Tim više liberalni kapitalizam je, prema Fukuyami, postao realno ostvarenje svih nada i želja čovječanstva.¹ Uz to i demokracija svojim subverzivnim djelovanjem prema političkim slobodama i participaciji poprima ideološke obrise, rušeći stupove zdravog društvenog poretka.

Kroz atomizirane pojedince, divinizaciju čovjeka, subjektivizam i relativizam zanemaruje se objektivni red vrijednosti, umjesto čega Europom već gotovo dva stoljeća dominira jedan te isti mentalni sklop kojega mađarski filozof Aurel Kolnai simbolično naziva »utopijskim umom«.² Utopisti, prema njegovu razumijevanju, u stanju su potirati rješenja do kojih se došlo zdravim razumom i iskustvom te u središte mišljenja stavljaju projekte čiju apsurdnost ne smatraju manjkom, nego prigovorom protiv osobe koja upozori na njih. Na taj način zapravo se radi o prihvaćanju apsurdnosti isključivo zbog nje same.³ Ti apsurdni izravno se temelje na korupciji realnosti, vrijednosti i djelovanja, ali i na korupciji jezika što sve zajedno rezultira utapanjem filozofije u procese rada, »ekonomije znanja«, konzumerističkog nerealizma i lakoumnosti.

1.1. Korupcija odnosa realnosti, vrijednosti i djelovanja

Praznina između onoga što jesmo i onoga što bismo mogli biti prostor je u kojemu se rađaju utopijska stajališta. Utopije su zapravo najbolji izričaji onoga što nama najviše nedostaje. One mogu u određenome smislu izgledati kao proslave ljudske savršenosti, no nerijetko bivaju put u pogrešku, nesavršenost i zbunjenost. Kolnai upozorava da utopijsko promišljanje odbija zdravorazumsku podređenost ljudskim uvjetima i »potrazi za dobrom«, podižući na to mjesto savršene ljudske uvjete (idole) koji zahtijevaju to da se čovjek podredi nekom nerealnom, nedokučivom konstrukt »ljudskog apstraktnog uma«.⁴ Taj konstrukt često predstavlja određeni vrijednosni sklop kojeg je realno nemoguće ostvariti, tako da se dovodi u pitanje i smisao ljudskoga djelovanja. Ta dihotomija realnosti i vrijednosti zapravo je oblik korupcije nutarnje sveze između ideja, motiva i vrijednosti na jednoj strani, te ljudskog djelovanja i iskustva na drugoj.⁵ To je vidljivo u brojnim manifestacijama »utopijskog uma« koje nisu vezane samo za boljševizam, nacizam, fašizam nego i na, prema Kolnaju, određene devijacije liberalne demokracije.

On upućuje kritiku konceptu tzv. »neopterećenog (*unencumbered*) sebstva«⁶ koje se usmjerava prema »častophlepnom identitarijanizmu« koji koegzistira sa »suverenošću« takve osobe.⁷ U toj radikalno egalitarijaničkoj ili identitarijaničkoj demokraciji Kolnai vidi najveći problem zato što takav sustav transformira slobodne osobe u »anonimne društvene molekule«.⁸ Takav individualizam na osobit način ne determinira opće dobro, kao i kriterije, cilj i sredstva na temelju kojih je moguće procjenjivati djelovanje čovjeka. Zato demokracija, zbog odsutnosti standarda koji su bitni jer ograničavaju i daju temelj egalitarijaničkim zahtjevima (bez obzira koliko bili pravedni), biva vrlo bliska različitim totalitarizmima. U tome smislu problem je u zanemaranju savjesti, razboritosti i nedovoljnom potenciranju dijalektike jednakosti i nejednakosti koja bitno definira ljudsko biće. Zbog toga se sve više veliča

»obezglavljeni« pojedinac, »superman«, gospodar povijesti i društva.⁹ Da bi on došao do izražaja, bitno je da prođe kroz »ništavilo« koje je za pojedinca preduvjet prema oslobađanju kolektivne moći.¹⁰ Tek prolaskom kroz ništavilo pojedinac je u izvrsnoj situaciji postati sve i nadići ono odviše ljudsko. Ovdje se zapravo radi o kultu atomističkoga čovjeka koji se sastoji od »iskorjenjivanja čovjekove moralne supstancije i žrtvovanja njegove unutrašnje slobode fetišu bezgranične moći«.¹¹

Prema tome, konačni cilj jest bezgranična, iracionalna ljudska auto-afirmacija, koja je odgovorna za korupciju odnosa realnosti, vrijednosti i djelovanja. To je pokušaj modernoga čovjeka da postane gospodarom i vlasnikom prirode te da nađe vlastitu kontingenciju koja ga bitno limitira. Štoviše, takav čovjek nije u stanju cijeliti smisao i značenje bilo kojega pogleda koji nije asimiliran s njegovim blagostanjem. Ta »racionalna budala« isključivo se fokusira na vlastitu korist i vrednuje cjelokupnu stvarnost prema vlastitim kriterijima i principima učinkovitosti.¹² Tom subjektivizmu cilj je destrukcija svih

1

Usp. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Penguin Books, New York 1992., str. 301. Prema mišljenju uglednog britanskog sociologa Kumara, Fukuyamina ideja ne može se primijeniti i na stanje u bivšim komunističkim zemljama gdje bi neka vrsta utopije prije bio konzumerizam, nego liberalni kapitalizam ili pak liberalna demokracija. Usp. Krishan Kumar, »The End of Socialism? The End of Utopia? The End of History?«, u: Krishan Kumar, Stephen Bann (ur.), *Utopias and the Millennium*, Reaktion Books, London 1993., str. 63–80, ovdje str. 77–80.

2

Usp. Aurel Kolnai, *The Utopian Mind and Other Papers. A Critical Study in Moral and Political Philosophy*, Athlone Press, London 1995. Radi se o izdanju koje je nakon smrti autora objavio Francis Dunlop. Inače, Kolnai je pisao na njemačkom, engleskom, španjolskom i francuskom jeziku. Osim navedenog djela, za obradu teme važni su nam i njegovi članci »Privilege and Liberty« i »The Meaning of the 'Common Man'«. Oba članka nalaze se u djelu: Aurel Kolnai, *Privilege and Liberty and Other Essays in Political Philosophy*, Lexington Books, Lanham 1999. (Djelo je kompilacija Kolnaijevih eseja koje je uredio Daniel J. Mahoney.)

3

Ideje ovoga mađarskoga filozofa na osobit način rehabilitira suvremeni britanski filozof Roger Scruton u djelu *The Uses of Pessimism* gdje pokazuje kako je u današnje vrijeme potrebna razumna doza pesimizma da bi se kompenzirale pogreške preoptimističkoga mentalnoga sklopa koji vlada politikom i društvom. Kao jednu od tih pogrešaka on navodi i djelovanje »utopijskog uma«. Naš članak je djelomično nadahnut nekim Scrutonovim uvidima. Usp. Roger Scruton, *The Uses of Pessimism: And the Danger of False Hope*, Oxford UP, New York 2010., str. 63.

4

A. Kolnai, *The Utopian Mind and Other Papers*, str. 101.

5

Više o toj dihotomiji u članku: Pierre Manent, »Aurel Kolnai: A Political Philosopher Confronts the Scourge of Our Epoch«, u: Zoltán Balázs, Francis Dunlop (ur.), *Exploring the World of Human Practice: Readings in and about the Philosophy of Aurel Kolnai*, Central European UP, Budapest—New York 2004., str. 207–218.

6

Termin je skovao M. Sandel. Usp. Michael Sandel, »The Procedural Republic and the Unencumbered Self«, *Political Theory* 12 (1984), str. 81–96.

7

A. Kolnai, *Privilege and Liberty and Other Essays in Political Philosophy*, str. 44.

8

Ibid., str. 47.

9

Ibid., str. 69.

10

Ibid.

11

Ibid., str. 103.

12

Aludiramo na koncepciju tzv. *homo oeconomicus*, kojeg kritiziraju ekonomska teorija, psihologija i sociologija temeljeći se na rezultatima eksperimentalnih igara i drugih bihevioralnih testova. Usp. Amartya Sen, »Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory«, *Philosophy & Public Affairs* 6 (4/1977), str. 317–344; Joseph Henrich, Robert Boyd, Samuel Bowles, Colin Camerer, Ernst Fehr, Herbert Gintis i Richard McElreath, »U potrazi za homo economicu-



objektivizacija: religijskih, filozofijskih, pravnih i društvenih. Način na koji taj oblik totalitarizma djeluje znatno je podmukliji od nacizma i komunizma zato što vješto pronalazi mehanizme koji mu omogućavaju da se uspješno sakrije pod krinkom liberalizma i tolerancije. On se služi retorikom kao tehnikom koja omogućuje osobi da govori ono što možda i ne misli, ali čiji je učinak usmjeren prema uvjeravanju. Iz toga zasigurno ništa dobrog ne može proizići kako za čovjeka, društvo, tako i za filozofiju.

1.2. Korupcija jezika

Analizirajući Kolnaijeva promišljanja možemo primijetiti da se on uglavnom fokusira na korupciju realnosti, vrijednosti i djelovanja, a nju bismo mogli okarakterizirati kao metodu, ali i posljedicu djelovanja »utopijskog uma«. Međutim, nedostaci Kolnaijeve misli vidljivi su u tome što on nedovoljno precizira nutarnje uzroke pojave »utopijskog uma«. Prema našem mišljenju to se događa upravo zbog toga što on ne otkriva više metoda i posljedica djelovanja tog uma preko kojih bi mogao lakše doći do uzroka pojave i dominacije »utopijskog uma«. Zbog toga smatramo da je potrebno njegovu misao nadopuniti promišljanjima i nekih drugih autora, koji doduše ne govore o »utopijskom umu«, ali objašnjavaju pojave koje bismo mogli označiti kao metode, ali i negativne posljedice (metastaze, aberacije) djelovanja »utopijskog uma«. Jedna od njih je i korupcija jezika koja ima izravne negativne učinke na filozofiju.

Filozofija je već stoljećima u konstantnom sukobu sa sofistima. Problem sofista leži u tome da oni ne shvaćaju da su um i novac nesumjerljivi (inkomenzuralni). Iz tog nerazumijevanja generiraju se brojni drugi problemi koji se javljaju još kod Platona i odnose se na njegovu životnu borbu s izvrtanjem riječi i jezika, slatkorječivim govorom o nekim lošim stvarima koje se vješto pretvaraju u dobro. Platon u svojim dijalozima upravo Sokrata stavlja u izravnu konfrontaciju s takvim skupinama ljudi. Prema Platonovu Sokratu, da bismo uopće mogli procijeniti živi li neka osoba pravilno, važno je da ona ima tri osobine: znanje, dobronamjernost i iskrenost. Sofistima te osobine nisu prioritetne.

Jedan od onih s kojima Sokrat najviše polemizira je Gorgija, koji se zauzima za retoriku. Gorgija smatra da je uvjeravanje »glavni zadatak retorike«. ¹³ Međutim, prema Sokratu, prilično je evidentno da retoričko uvjeravanje stvara vjerovanje, a ne znanje o tome što je pravедno i nepravédno. Sokrat ističe da retorika ne mora znati kako stvari stoje jer je za nju dovoljno da raspolaze određenim postupkom uvjeravanja koji je ona pronašla te da na osnovu toga kod neznalice izgleda da govornik zna više nego oni koji uistinu poznaju stanje stvari. ¹⁴ To znači da retorika ne determinira odnos između osobe koja govori i onoga što govori. Taj odnos je u kontekstu retorike slomljen.

Ovdje primjećujemo još jedan od oblika utopijske korupcije nutrine, kojeg njemački filozof Josef Pieper naziva »korupcijom riječi«. To je ozbiljan problem zato što riječi prenose stvarnost te ljudski govor ima interpersonalni karakter. Jedno bez drugoga ne može postojati i tu se ostvaruje komunikacija. Ako na bilo koji način dopustimo »korupciju riječi«, tj. ako lažemo, mi time onemogućavamo komunikaciju jer lagati znači uskratiti drugome stvarnost, tj. participaciju u stvarnosti. Uskraćivanjem te stvarnosti, od dijaloga zapravo stvaramo monolog, a u konačnici ravnodušnost prema istini. ¹⁵

Jezik odvojen od istine može postati instrumentom moći tako da onaj tko razgovara s drugom osobom na način da nije odan istini zapravo ne poštuje dru-

gog partnera u komunikaciji i ne poštuje ga kao ljudsku osobu. Na taj način evidentno je da »korupcija riječi« vodi prema prekidu komunikacije, a često je i izraz volje za moći. Najčešći problem u tome su prikriveni motivi, gdje se osoba obraća drugoj osobi samo da bi izvukla određenu korist za sebe. Na taj način »drugi« postaje objektom naše dominacije, odnosno instrumentom u našim rukama, gdje riječi ne komuniciraju ništa te se događa razgovor bez partnera (jer nema istinskog drugog), što je u suprotnosti s naravi jezika koji u tome slučaju ne ostvaruje komunikaciju, nego manipulaciju.¹⁶

Potiranje komunikacije na taj način okvalificirali bismo kao »zločin protiv čovječnosti« jer, kako primjerice ističe Jaspers:

»... komunikacija u svakom obliku pripada čovjeku kao čovjeku u osnovi njegova bića, ona mora biti moguća u svako doba.«¹⁷

To je »odluka za put u čovjeko-bitak« i

»... mogućnost u nama ljudima da zaista živimo jedni s drugima, govorimo jedni s drugima da putem tog zajedništva nađemo put do istine i da tek na tom putu zapravo postanemo mi sami (*selbst*).«¹⁸

Stoga, prema Jaspersu

»... približiti komunikaciju ostvarenju u svim njezinim mogućnostima, svagdašnja je zadaća filozofskog života.«¹⁹

Tome bismo dodali da se ta komunikacija mora temeljiti na istini, jer kako ističe Kolnai:

»... filozofija nije poput kuhanja da si, kada je istina u pitanju, možemo dozvoliti različitost stilova.«²⁰

Prema tome, »utopijski um« atomiziranog pojedinca fokusiranog na vlastite interese u stanju je, uz korupciju realnosti, vrijednosti i djelovanja, korumpirati i jezik te time zapriječiti komunikaciju koja je bitna za izgradnju osobnog i društvenog identiteta, ali i ključna zadaća filozofije.

1.3. Utapanje filozofije u procese rada, »ekonomije znanja«, konzumerističkog nerealizma i lakoumnosti

Usljed djelovanja »utopijskog uma« filozofija se sve više utapa u procese rada i opće koristi te gubi vlastiti kompas. Međutim, filozofiranje je čin koji prekoračuje svijet rada, transcendirajući ga. Biti filozofskoga čina ne pripada ovaj

som: bihevioralni eksperimenti u 15 malih društava«, u: Josip Hrgović, Darko Polšek (prirednik), *Evolucija društvenosti*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2004., str. 407–416.

¹³

Platon, *Gorgija*, 459 b.

¹⁴

Ibid., 459 c.

¹⁵

Usp. Josef Pieper, *Mißbrauch der Sprache, Mißbrauch der Macht*, Schwabenverlag, Ostfildern bei Stuttgart 1988., str. 22–24.

¹⁶

Usp. ibid., 29–30.

¹⁷

Karl Jaspers, »Filozofija u budućnosti«, u: Josip Brkić (ur.), *Čemu još filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost SSO, Zagreb 1978., str. 253–273, ovdje str. 272.

¹⁸

Ibid., str. 273.

¹⁹

Ibid.

²⁰

Aurel Kolnai, »The Indispensability of Philosophy«, u: Zoltán Balázs, Francis Dunlop (ur.), *Exploring the World of Human Practice*, str. 143–154, ovdje str. 143.

svijet opće koristi. Zbog toga je, prema Pieperu, potrebno filozofiju razlikovati od oblika pseudo-filozofije kod koje se ne prekoračuje svijet radnoga dana i koja se fokusira na učinkovitost.²¹ Filozofija se ne mora spuštati na tu razinu da bude učinkovita kao neke druge znanosti jer je činjenica da ako učinkovitost postavimo na razinu iznad svega, mi time, kako ističe Kolnai, zapravo »lišavamo život nekih puno vrijednijih osobina kao što su plemenitost i milosrđe«. ²² Štoviše, pomalo je nerazumno to inzistiranje na učinkovitosti jer primjerice i u medicini ulažemo golem trud da bismo pobijedili neku opasnu bolest, što zahtjeva teško i skupocjeno liječenje i istraživanje s rezultatom da se ponekad ne spasi, ili pak jedva spasi, pacijent. S ljudskog stajališta to se neće okarakterizirati kao uzalud bačen novac. Tom logikom, ako filozofija kroz nastavu ili bilo koji drugi oblik društvenog angažmana doprinosi umijeću dobrog prosuđivanja, koje je izuzetno važno u životu, opravdala je svoju svrhu. Ako je spriječila da deset ljudi ne zapadne u neku opasnu životnu pogrešku, uspješno je opravdala svoju egzistenciju.²³

Međutim, pitanje je koliko je takva filozofija prioritet kreatorima »društva znanja«. Čini se da je njima poželjnija pseudo-filozofija jer ju je lakše staviti u službu »ekonomije znanja«. »Ekonomija znanja« ovisi o informacijskoj tehnologiji za koju se obično tvrdi da je povećala opsege i dostupnost ljudskoga znanja, što je, prema našem sudu, pretjerana tvrdnja jer informacijska tehnologija znači korištenje digitalnih algoritama u prenošenju određenih poruka.²⁴ Od mnoštva digitalnog drveća danas nije moguće vidjeti šumu, tj. na pravi način informacije vrednovati i unaprijediti znanje. No, u kontekstu »ekonomije znanja« i to ima svoj konačni cilj koji se očituje u imperativima stvaranja fleksibilnih, mobilnih, za timski rad sposobnih klonova, potencijalnih žrtava totalitarizma. To su izolirana i očajna bića, kontingenti etički indiferentnih informacija, spremni utopiti se u bučnu masu do koje nikako ne dopire glas ljubavi prema mudrosti. To ima za posljedicu tek prividno kazivanje istine što predstavlja golemu opasnost za čovjeka jer se smisljena čovjekova egzistencija i njegovo dobro nalaze u imperativu da živimo i djelujemo u skladu s istinom.

Osim s utapanjem u procese rada i »ekonomije znanja«, filozofija se suočava s još dvije opasne metastaze »utopijskog uma«, a to su konzumeristički nerealizam i lakoumnost. Te dvije metastaze zapravo su logička posljedica prethodno spomenutih devijacija i odnosa prema filozofiji i istini. Konzumeristički nerealizam počiva na sustavu usklađenih iluzija, gdje se mijenja ono »jest« u »bit će« te omogućuje nestvarnome da pobijedi ono postojeće. Tako »majstori iluzije« stvaraju ovisnost o nestvarnosti i svjetovima bez granica koji brišu ograničenja, ali i odgovornost te slobodu, jer proizvodnjom iluzija volja na kraju vara samu sebe kako bi se održala na životu. Takav utopijski sustav potiče gramzivost i lakoumnost te se zasniva na spremnosti klijenata da sudjeluju u erotiziranim igrama ubrzavanja užitka zasnovanima na kreditu, uz nedostatak svijesti o tome da je tu riječ o posudbi od budućnosti koja je neizvjesna.²⁵

Tajna te lakoumne *life style* potrošnje, kako ističu neki kritičari modernoga vremena, jest da kod sudionika izazove »neoaristokratski osjećaj potpune primjerenosti luksuza i rastrošnosti« te kronične preplaćenosti na temelju nečega što nije zasluga tih sudionika već posljedica pukog *lookisma* te isforsirane vidljivosti kao slobodnoga prostora za stimulaciju impulsa ljubomore.²⁶ To degenerirano, požudno oko, zajedno s idealom rada pojačano je snažnim optimizmom u glasno proklamirani napredak i samo je za sebe stvorilo svoju viziju sretnoga i dugoga života. Međutim, zajedno s austrijskim zoologom

Konradom Lorenzom, možemo postaviti pitanje: kako uopće očekivati dug život za čovjeka ako ga promatramo

»... kako stoji u rukama držeći hidrogensku bombu, koja je dar njegova razuma, a u srcu (...) agresivni nagon kojim spomenuti razum nije sposoban upravljati?«²⁷

Taj animalno-naturalistički (nagonski) pristup svijetu daleko je od onoga istinskoga filozofskog koji nikako ne zanemaruje čovjekov okolni svijet, ali primarno naglašava važnost duhovne duše i »totaliteta svijeta«. Prema tome, filozofirati ne znači da se trebamo udaljiti od stvari svakodnevice, nego da trebamo nadići uobičajena tumačenja koja percipiramo kao metastaze »utopijskog uma«: od zanemarivanja savjesti, razboritosti, vlastite kontingentnosti, nedovoljno potencirane dijalektike jednakosti i nejednakosti, destrukcije svake objektivizacije, korupcije odnosa realnosti, vrijednosti i djelovanja, korupcije jezika, do konzumerističkog nerealizma i lakoumnosti.²⁸ Najveći problem za filozofiju leži u tome što se ona utopila u procese rada, odvojila od teorijskog obilježja i usmjerenja prema istini, iako biti filozofskoga čina izravno pripada to da on nadilazi svijet rada.²⁹

Osim toga, filozofija ne traži odbacivanje svih naših optimističnih sanjarenja i maštanja. Naprotiv, snovi i mašta važni su za život pa tako i za filozofiju. Međutim, pokušajmo zamisliti što bi se dogodilo da se u potpunosti prepustimo korumpiranim snovima modernog »supermana« o tome da će nas jednoga dana razvoj znanosti dovesti do toga da ćemo biti savršeno zdravi, da ćemo živjeti vječno te da će naši mozgovi raditi savršeno kao računala. Ako bi se sve to ostvarilo, nužno se nameće pitanje razloga daljnjega življenja. Naime, prilikom ostvarenja tih snova bili bismo virtualno savršeni, ali i esencijalno mrtvi. Prema tome, bez obzira što postoje dežurni optimisti koji nas uvjeravaju u vedru budućnost, smatramo da je potrebno zadržati dozu pesimizma i biti svjesni brojnih pogrešaka utopijske logike. Ipak, mišljenja smo da je pogrešnu logiku puno lakše korigirati od nedostatka vrline, a u konfron-

21

Usp. Josef Pieper, *Was heisst philosophieren?*, Kösel-Verlag, München 1948., str. 3–11.

22

A. Kolnai, »The Indispensability of Philosophy«, str. 149.

23

Usp. *ibid.*, str. 148–149.

24

Prema Konradu Liessmannu, jednome od najpoznatijih kritičara modernoga obrazovanja, takve ideje ukalupljene u »ekonomiju znanja« zapravo su neodržive. Naime, potrebna je svijest o tome da »obrazovanje mladih generacija ne može biti kompenzacija za izgubljene utopije, jer ono čak ne predstavlja ni čvrsto jamstvo za besprijekorno funkcioniranje ekonomija usmjerenih na efikasnost«, kako se to obično voli plasirati u javnosti. Konrad Liessmann, *Teorija neobrazovanosti: zablude društva znanja*, Naklada Jesenski i Turk Zagreb 2008., str. 44.

25

O tome nerealnome optimizmu usp. R. Scruton, *The Uses of Pessimism*, str. 25–26.

26

Peter Sloterdijk, *Srdžba i vrijeme*, Antibarbarus, Zagreb 2007., str. 182–183. Njemački filozof Sloterdijk u svome psiho-političkom eseju uočava nedostatak timotičke dimenzije u suvremenome svijetu, koju je još Platon povezivao s hrabrošću, a koja se danas akumulira i neartikulirano eksplicira te vodi u destrukciju umjesto u konstrukciju boljega, pravednijega svijeta. Ovdje navodimo tek neke od instrumenata te destrukcije.

27

Konrad Lorenz, *Die Hoffnung auf Einsicht in das Wirken der Natur*, u: Karl Jaspers (ur.), *Die Hoffnungen unserer Zeit*, Piper, München 1963., str. 143–159, ovdje str. 147–148.

28

O važnosti nadilaženja tih uobičajenih tumačenja usp. J. Pieper, *Was heisst philosophieren?*, str. 34–57.

29

Usp. *ibid.*, str. 11–14.

taciji s totalitarnim »utopijskim umom« smatramo da kronično nedostaje hrabrosti.

2. Hrabrost bivstovanja i *παρρησία*

Problem s filozofijom danas je u njenom pomalo vulgarnom razdvajanju od hrabrosti, što se protivi samoj biti filozofije. Ona nesumnjivo podrazumijeva odvažno kazivanje istine, što joj je oduvijek imperativ. Iskustvo hrabrosti ključ je za ontološki pristup stvarnosti, a time i za bavljenje filozofijom. Međutim, epistemološka zahtjevnost pojma 'hrabrost' te njegova univerzalnost onemogućavaju strogo definiranje, no to ne znači da ne možemo dobiti barem približan uvid u to što bi bila hrabrost.

Počevši od Platona, Aristotela, stoičke filozofije, Tome Akvinskog pa sve do Spinoze i Nietzschea držimo važnima nastojanje njemačko-američkog teologa i filozofa Paula Tillich da kroz prizmu navedenih autora pokuša rehabilitirati i oteti zaboravu Sokratov neuspjeh »otkrivanja što je hrabrost«. ³⁰ Tillichovo određenje »hrabrosti bivstovanja« smatramo da ujedno pojašnjava i bit hrabrosti filozofiranja.

2.1. »Hrabrost bivstovanja uz sudjelovanje« i »hrabrost da se bude samim sobom«

Razumijevanje hrabrosti zahtijeva razumijevanje čovjeka i njegova svijeta. Tumačeći pojam hrabrosti Tillich ukazuje na dvije njezine bitne dimenzije: ontičku i etičku. ³¹ Dakle, hrabrost kao ljudski čin, kao stvar koju vrednujemo, etički je pojam, a kao univerzalno i bitno samopotvrđivanje nečijeg bića, ontološki pojam. Hrabrost je potrebno promatrati ontološki, da bi se mogla shvatiti etički. ³² Hrabrost je

»... etički čin u kojemu čovjek potvrđuje vlastito biće usprkos određenim elementima egzistencije koji se protive njegovom bitnom samopotvrđivanju.« ³³

To samopotvrđivanje stvara kod čovjeka radost i nije stanje u kojemu se ničega ne bojimo, nego ono predstavlja ispravno činjenje usprkos strahu i kao takvo, primjerice prema Tillichovom tumačenju Platona, predstavlja »borbu za ono što je plemenito«. ³⁴ Prema tome, ispravno poimanje hrabrosti uključuje ujedinjavanje i transcendiranje dvije dimenzije hrabrosti: »hrabrost bivstovanja uz sudjelovanje« (*the courage to be as a part*) i »hrabrost da se bude samim sobom« (*the courage to be as oneself*). Time se izbjegava »gubljenje osobe u sudjelovanju i gubljenje osobnoga svijeta individualizacijom«. ³⁵

U slučaju ekskluzivističkog poimanja »hrabrosti bivstovanja uz sudjelovanje«, rezultat je »plemenski kolektivizam« kojemu se Tillich izričito protivi. U sklopu toga strah od smrti, sudbine, gubitka životnoga smisla i praznine rješava se pod okriljem kolektiva. Zanimljivo je da i Tillich uviđa kako se ti metodološki principi ne javljaju samo unutar poznatih ideoloških sustava poput komunizma, nacizma ili fašizma, nego i unutar demokratskog konformizma, gdje se strepnja prevladava hrabrošću sudjelovanja u proizvodnom procesu. ³⁶ Takvim plemenskim, kolektivističkim pristupom uz kojeg se isključivo veže »hrabrost uz sudjelovanje« zapravo se hrabrost odvađa od filozofije jer za Tillich istinska hrabrost uključuje i zaštitu osobnosti, tj. »hrabrost da se bude samim sobom«. Naravno, krajnost je transformacija toga drugoga oblika hrabrosti u puki egoizam ili pak individualizam koji poprima ideološke i totalitariističke obrise. Prema Tillichu, »hrabrost da se bude samim sobom«, uzeta

ekskluzivistički, može se vrlo lako transformirati u totalitarne oblike (poput nacizma, fašizma itd.).³⁷ Prema tome, ekskluzivističko poimanje bilo kojega od ova dva oblika hrabrosti dovodi do potpuno jednakih ishoda djelovanja do kojih također dovode i mentalne aberacije »utopijskog uma«. Time smo otkrili i uzrok pojave toga fenomena, koji leži u nedostatku istinske hrabrosti bivstovanja, što znači da se metastazama »utopijskog uma« možemo suprotstaviti jedino ispravno shvaćenom hrabrošću (filozofiranju).

Naime, ispravno shvaćena hrabrost, osim što ujedinjuje »hrabrost bivstovanja uz sudjelovanje« i »hrabrost da se bude samim sobom«, pokazuje i da oni koji opetovano zastupaju te oblike hrabrosti kontinuirano pokušavaju transcendirati sebe i svijet u kojemu žive kako bi pronašli »moć samobivstva i hrabrost bivstovanja koja će biti izvan prijetnje nebstva«. ³⁸ To je s jedne strane pokazatelj čovjekove kontingencije, ali s druge to pokazuje i potrebu za samonadilaženjem u smjeru traganja za istinom. Taj smjer slijedi filozofija, no s obzirom da je on težak i zahtjevan, mnogi ljudi se daju zavesti određenim jednostranim, pojednostavljenim, ponekad i naturalističkim opcijama koje nerijetko počivaju daleko od istine i daleko od filozofije.

2.2. »Hrabrost istine« u demokraciji

Razni interesi pojedinaca i skupina nastoje se ostvariti kroz djelovanje »utopijskog uma«, kao što smo spomenuli, upravo sofisticiranim oblicima manipulacije koji su daleko od onoga što bi hrabrost filozofiranja i bivstovanja trebala uključivati, a to je fundamentalna sveza između istine koja se govori i osobe koja je izgovorila tu istinu. Ona također uključuje povezanost osobe koja govori i osobe kojoj je ta istina usmjerena. Drugim riječima, za filozofiju je ključna *παρρησία*.

Taj grčki pojam na osobit način rehabilitira Michel Foucault u sklopu svojih predavanja na Collège de France u Parizu.³⁹ *Παρρησία* je pojam kojega

30

Usp. Paul Tillich, *The Courage to Be*, Yale University Press, New Haven 1952., str. 2.

31

U Platonovom dijalogu *Lahet* Sokrat ističe da hrabrost zahtijeva »znanje svakog dobra i zla bilo kad je«. Platon, *Lahet*, 199 c. (Platon, *Ion, Lahet, Meneksen*, preveo Željko Senković, Scopus, Zagreb 1998., str. 115.)

32

Usp. P. Tillich, *The Courage to Be*, str. 2.

33

Ibid., str. 3.

34

Ibid., str. 4.

35

Ibid., str. 187.

36

Ibid., str. 103–112.

37

Ibid., str. 24–31; 151–154. U tome kontekstu on spominje Nietzschea. Naime, Tillich upozorava da se Nietzscheova ekskluzivistička

»hrabrost bivstovanja da se bude samim sobom« transformirala u fašističko-nacističke oblike totalitarizama. Ta transformacija u totalitarizam događa se zbog toga što osobe odsječene od sudjelovanja u svijetu predstavljaju prazne školjke, čiste mogućnosti, a što za posljedicu ima zbrku i etičku indiferentnost, koje predstavljaju plodno tlo za neke nove oblike totalitarizama. Taj oblik totalitarizma vidljiv je i unutar kulta atomističkoga čovjeka o kojemu govori Kolnai.

38

Ibid., str. 155.

39

Michel Foucault, *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II). Lectures at the Collège de France 1983–1984*, Palgrave Macmillan, New York 2011. (Služimo se engleskim prijevodom koji nam je jedini bio dostupan. U analizi koristimo i audio snimak njegovih predavanja koja je održao na Berkeleyu (SAD). Dostupno na: <http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/parrhesia.html> (pristup: 30. 1. 2014.).

je teško definirati. Ona predstavlja stajalište, način življenja koji je srodan kreposnom življenju i predstavlja način djelovanja koji je nužan za društvo i pojedinca. Παρρησία je »hrabrost istine« u osobi koja govori i koja unatoč svemu preuzima »rizik govorenja istine«, ali jednako tako i sugovornik pokazuje hrabrost time što prihvaća bolnu istinu.⁴⁰ Za razliku od retorike koja ne zahtijeva nikakvu vezu između osobe koja govori i onoga što govori (ali pokušava ostvariti vezu moći između onoga što je rečeno i osobe kojoj je to nešto rečeno), παρρησία uključuje jaku i konstitutivnu vezu između osobe koja govori i onoga što kaže te time otvara mogućnost da se veza između govornika i sugovornika prekine. Retoričar se u tome smislu pokazuje kao učinkovit lažac, dok onaj koji hrabro govori istinu, sebe i svoj odnos s drugima stavlja u rizik. Παρρησία je verbalna djelatnost kod koje govornik ima poseban odnos prema istini kroz iskrenost, specifičan odnos prema svome životu kroz opasnost, određeni odnos prema moralnome zakonu kroz slobodu i dužnost.⁴¹ Možemo reći da onaj tko hrabro govori istinu koristi slobodu i iskrenost umjesto uvjeravanja, istinu umjesto laži ili tišine, rizik smrti umjesto života i sigurnosti te kritičizam umjesto laskanja.

U razumijevanju pojma παρρησία veliku ulogu ima Platonov dijalog *Lahet* unutar kojega se izričito očituje filozofska παρρησία koja se zasniva na tome da filozof treba otkrivati i poučavati druge određenim istinama o svijetu i prirodi, tako da je uloga tog oblika u stvari epistemička.⁴² Osim toga, važno je i stajalište prema gradu, zakonima, političkim institucijama i sl., što definira političku ulogu. Međutim, u modernoj demokraciji, prema Foucaultu, παρρησία je praktički neostvariva i u društvenom i u individualnom kontekstu. Problem je što se unutar demokracije παρρησία ne izražava kao obveza, nego kao sloboda za sve i svakoga da kaže što želi. Taj oblik slobode shvaćen je kao sloboda govora svih i svakoga (i onih dobrih i onih loših, onih koji gledaju vlastiti interes i onih koji se brinu za društvo), lažnih i istinitih diskursa, korisnih i štetnih mišljenja i svih ostalih pomiješanih u igru demokracije. To onemogućava komunikaciju i diskurs istine.⁴³

Dakle, diskurs istine je nemoćan zbog institucionalnog okvira u kojemu pokušava izroditi i tvrditi istinu. Nemoć istinskoga diskursa u demokraciji nije zbog diskursa i činjenice da je diskurs istinit. On je, prema Foucaultu, nemoćan zbog same strukture demokracije, s obzirom da unutar demokracije nije moguće razlikovati dobre od loših govornika, između diskursa koji govori istinu i onoga koji je koristan gradu te onoga koji donosi laži i koji je štetan. Istina se ne može govoriti u političkome polju definiranom u odsutnosti diferencijacije između subjekata koji govore. Ona može biti izgovorena samo u političkome polju označenom i organiziranom kroz podjelu između onih koji su dobri i onih koji su loši ili bolji i lošiji. Zato hrabro kazivanje istine ne može pronaći svoje mjesto u demokratskoj igri jer demokracija ne može prepoznati i ne može stvoriti prostor za etičku podjelu koja je nužna za govorjenje istine.⁴⁴

Osim toga, problem je i u moći i utjecaju pojedinaca koji unutar demokratskoga procesa mogu utjecati na to da pobijede njihovi interesi ili interesi trenutne većine. Oni najčešće govore ono što ljudi žele čuti, dok je malo onih koji govore istinu jer oni često znaju isprovocirati negativne reakcije, iritacije i ljutnju. Zato ih se rijetko sluša, a rijetko i sami izlaze u javnost, zbog očekivane reakcije. Upravo zato vidimo koliko je društveno-političkom uređenju potrebna objektivna kategorizacija vrijednosti i to osobito danas kada se dobro želi definirati u terminima žudnje ili pak ispunjenja želje jer nas upravo gubljenje objektivne aksiologije vodi u totalitarizam atomiziranog pojedinca

koji stvara vlastite, više vrijednosti. Tu se ponovno vraćamo Kolnaju koji smatra da treba uzeti u obzir važnost tzv. »hijerarhijske tenzije« koja u bitnoj mjeri zahtijeva društvenu artikulaciju određenih »privilegija« koje čine društvo pluralnim i na taj način slobodnim.⁴⁵ Za zdravo društvo od presudne je važnosti to da ono počiva na društvenoj hijerarhiji i na različitim oblicima privilegija. To naravno ne znači da ako su neke osobe plemenitije od drugih da su po inerciji moralno više ili pak da su metafizički bolje od drugih. Naprotiv, tu je riječ o tome da takve osobe mogu biti izvrstan primjer određene metafizičke strukture dobro uređenoga društva, drugim riječima, takve osobe mogu biti simbolom postojanja objektivne hijerarhije i reda vrijednosti. Upravo pojam 'privilegija' ima važnu ulogu u Kolnajevim idejama jer predstavlja institucionalno priznavanje esencijalno nepremostive podijeljenosti i nesavršenosti. Tu se misli na

»... privilegij položaja, određene društvene pozicije i to je važna razlika koja je temelj identiteta i uopće slobodnog društva.«⁴⁶

Naravno, tu nije riječ o nekakvom oligarhijskom ili aristokratskom branjenju privilegija, nego se radi o pluralizmu, čijim se zanemarivanjem i nepoštivanjem generira demokratska subverzija političkih sloboda i participacija te se demokracija pretvara u ideologiju u sklopu koje se zamagljuje istina.⁴⁷

»Hrabrost istine«, za koju se zalaže Foucault, usudili bismo se reći da se dobrim dijelom poklapa s »hrabrošću bivstovanja« o kojoj govori Tillich. Ključna zajednička odrednica sastoji se u odbacivanju svih oblika totalitarizama i opasnih ideoloških primjesa »utopijskog uma«. Prema tome, perspektiva demokracije jednaka je perspektivi filozofije. I demokracija i filozofsko promišljanje unutar nje moraju biti usmjereni prema istini, što se sasvim sigurno onda mora odraziti i na određene izmjene životnih stilova, ponašanja, prioriteta, odnosa prema drugim ljudima i odnos čovjeka prema sebi. Filozofu uvijek na prvome mjestu treba biti istina i hrabro traganje za istinom, koja će biti objektivna i do koje se nećemo služiti manipulacijama, sebičnim interesima. To je jedini način osobne izgradnje, izgradnje (demokratskog) društva, ali i put u dosezanje istinske slobode, koja se ne odnosi na neograničenost u vlastitim zahtjevima (robovanje sebi), nego na odgovornost za druge. Danas na djelu imamo upravo suprotno, a to je da su humanolatrija i panteističko

40

Ibid., str. 11.

41

Usp. ibid., str. 27.

42

Usp. ibid., str. 121–138.

43

Usp. ibid., str. 34–52.

44

Usp. ibid., str. 49–50.

45

A. Kolnai, *Privilege and Liberty and Other Essays in Political Philosophy*, str. 75.

46

Ibid., str. 69. Za detaljniju analizu Kolnajeve vidjenja moralnih temelja demokracije vidi:

Daniel J. Mahoney, »Liberty, Equality, Nobility: Aurel Kolnai and the Moral Foundations of Democracy«, u: Z. Balázs, F. Dunlop (ur.), *Exploring the World of Human Practice*, str. 194–206.

47

Zanimljivo je da se s tim aspektom slažu svi autori koje smo do sada spomenuli iako su različitih provenijencija i svjetonazora. Potreba za etičkom diferencijacijom unutar suvremenoga društva, a koju naglašava Foucault, prema nekim se autorima ostvaruje još jedino u Crkvi koja poznaje te »hijerarhijske tenzije« i koja je pod »etičkim pritiskom« kazivanja istine. Usp. Ivica Raguž, »Parezija – Michel Foucault i teologija u dijalogu«, *Nova prisutnost* 11 (2/2013), str. 237–264, ovdje str. 242.

sebstvo doveli do snažnog potenciranja egoističnoga ponosa skroz do razina arogancije.

3. Ponos i poniznost

Kritika pretjeranoga, arogantnoga ponosa nije strana filozofskome promišljanju. U tome kontekstu ona se često uzima u relaciji s poniznošću. Stoga primjerice David Hume nasuprot pretjeranome ponosu ističe važnost dobro utemeljenoga ponosa, smatrajući da je nedostatak takvoga ponosa kod čovjeka ravan tome da čovjeku u fizičkome smislu nedostaje nos ili oko. Odbacujući kršćanske, Platonove i Aristotelove ideje, Hume je tražio načine kako etablirati novu znanost o čovjeku i na temeljima svoje moralne psihologije odbacio je teleološke i racionalne pristupe moralnosti. Tako u djelima *A Treatise of Human Nature* i *Enquiry Concerning the Principles of Morals* Hume promatra poniznost kao fenomen suprotan ponosu i krajnje negativan. Umjesto poniznosti on spominje skromnost, ali isključivo u smislu korekcije pretjeranoga ponosa. On hrabrost povezuje s ponosom i smatra kako je važno da poznajemo svoje sposobnosti i da ih na pravi način koristimo bez oklijevanja. Prema Humeu, poniznost je negativna jer potiskuje ljudske snage i kapacitete.⁴⁸

Marx također prezire poniznost i za njega je kršćanski oblik poniznosti zapreka hrabrosti i ponosu kroz koje radnička klasa može ostvariti svoju neovisnost.⁴⁹ Nietzsche promatra poniznost kao sramotnu vrlinu koja je ubačena u čovječanstvo lažnom retorikom robovskoga (podaničkoga) mentaliteta. Tamo gdje je uspjeh definiran terminima produktivnosti i samouspjehnosti, poniznost se ne uklapa. Za Nietzschea se čovjek kroz glorifikaciju slabosti utapa u mediokritete i pada u dekadenciju. Za njega vrline kao što je poniznost korumpiraju plemenite, hrabre i instinkte sklone riziku. Poniznost prema njegovu shvaćanju štiti kukavice.⁵⁰

Iako se ne možemo u potpunosti složiti s kritikama na račun poniznosti, nije se teško složiti s onima na račun arogantnoga ponosa, kao i s time da ponos mora imati dobro utemeljenje. U današnje vrijeme govorimo o epidemiji arogantnoga ponosa koji osobito zahvaća određene populacije društva. Za ilustraciju možemo spomenuti tzv. »Bat-Šeba« sindrom iz poslovne etike. O tome sindromu govore Ludwig i Longenecker u članku »The Bathsheba Syndrome: The Ethical Failure of Successful Leaders«.⁵¹ Oni se pozivaju na biblijski tekst koji govori o zaljubljanju kralja Davida u Bat-Šebu, iako je ona bila udana za vojnika Uriju Hetita. David je poslao glasnika po nju te je spavao s njom. Ona mu je poručila da je trudna, što je bio veliki problem, ali je David smislio kako će legalno doći do Bat-Šebe. Izdao je naredbu da se Uriju pošalje u najžešću bitku, u kojoj je i poginuo. Kada je to čula, Bat-Šeba je žalovala za mužem, no nakon nekog vremena David se njome oženio. Bog se tome protivio, no David je ustrajao, što je rezultiralo smrću njihova sina i budućim građanskom ratom.

Ludwig i Longenecker ističu da psihološki utjecaj stjecanja moći, uz određene pozitivne učinke, može pokazati svoju tamnu stranu. Radi se o uvjerenju osobe da je ona prevelika da bi pala te da se uobičajena pravila na nju ne odnose. Stoga i onaj tko ima razvijen moralni karakter može lako podleći moći. Autori teksta uočavaju nekoliko »zamki« uspjeha, koji prethodi etičkim pogreškama. Uspjeh kod čovjeka stvara ponos koji u poslovnome svijetu može djelovati na ljude na način da oni ne vide ništa drugo osim njihova posla. Uspjeh im omogućava privilegirani pristup informacijama, ljudima i objektima. Uz to se

javlja i »nekontroliran odnos prema organizacijskim resursima kao i vlastito uvjerenje u mogućnost manipulacije određenim ishodima«. ⁵² Danas vidimo da su novinski izvještaji prepuni »modernih Davida« koji, iako su bogati, ugledni, vođe i inteligentni građani, iznenada doživljaju slične moralne kraheve i to baš u trenutku kada su na vrhuncu svojih poslovnih karijera. Te tamne strane menadžerskog poslovanja nisu vidljive samo u ekonomiji ili poslovnom svijetu. One svoje žrtve pronalaze i u ostalim društvenim sferama. ⁵³

Filozofija, koja se utopila u procese rada, nerijetko i sama upada u takve zamke, a dubinske uzroke toga problema smatramo da treba tražiti u nedostatku zdrave korelacije ponosa i poniznosti. Ta korelacija (postavljena na zdravim temeljima) ne može otići u ekstreme koji su danas vidljivi. S jedne strane ekstrem je pretjerani, arogantni ponos, bez trunke poniznosti, a s druge poniznost bez imalo ponosa, koja vodi do iskorištavanja. Osim toga, vidljiva je i tzv. lažna poniznost koja je, prema našem sudu, samo pokušaj maskiranja

48

Hume ističe da su sva velika djela u ljudskoj povijesti učinjena zahvaljujući ponosu i samopoštovanju. Sreća prati odvažne i odvažnost je zasnovana na visokome mišljenju o sebi i samopoštovanju. Ako želi djelovati učinkovito u svijetu, čovjek mora poznavati vlastite snage i imati mogućnost zaposliti ih bez oklijevanja. Budući da autentična poniznost potiskuje ljudsku snagu, ona je u stanju zapriječiti ljudsku veličinu koja se temelji na ponosu i samopoštovanju. Stoga za Humea poniznost ne doprinosi veličini i može samo poslužiti podcjenjivanju temelja ljudskoga ponosa i samopoštovanja. Usp. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, II. knjiga, Clarendon Press, Oxford 1967.; David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Oxford University Press, Oxford 1998. (7., 8. i 9. poglavlje). Za još sadržajni prikaz toga specifičnoga odnosa ponosa i poniznosti, i to kod Humea, Nietzschea, a posebno Augustina, usp. Joseph J. McInerney, »Through Humility the Path to Godliness Ascends on High«. *St. Augustine's Challenge to Modern Thought on Humility and Greatness*, disertacija, Washington 2012. Dostupno na: http://aladinrc.wrlc.org/bitstream/handle/1961/13187/McInerney_cua_0043A_10361display.pdf?sequence=1 (pristup: 30. 1. 2014.).

49

Usp. Karl Marx, Friedrich Engels, *Excerpt from the Communism of the Paper Rheinischer Beobachter*, u: Lewis S. Feuer (ur.), *The Basic Writings on Politics and Philosophy*, Anchor Books, New York 1959., str. 268–269.

50

Usp. Friedrich Nietzsche, *Genealogija moralna*, Grafos, Beograd 1986. (posebno I. rasprava).

51

Usp. Dean C. Ludwig, Clinton O. Longenecker, »The Bathsheba Syndrome: The Ethical

Failure of Successful Leaders«, *Journal of Business Ethics* 12 (4/1993), str. 265–273.

52

Ibid., str. 265.

53

Prema nekim autorima, uzroke toga arogantnoga ponosa možemo tražiti i u pogrešnome odgoju. Već gotovo pola stoljeća intenzivno se djeci govori da će se s povećanjem samopoštovanja osjećati ne samo dobro nego i izvrsno. Čini se plauzibilnim tvrditi da će djeca s visokim samopoštovanjem rjeđe iskusiti depresiju, ponašati se loše prema drugima ili donositi pogrešne odluke. Međutim, ugledni američki psiholog Roy Baumeister u svome istraživanju iz 2005. godine jasno pokazuje da takav oblik samopoštovanja može biti problematičan jer dovodi do pretjeranoga ponosa. On je istražio veliki broj znanstvenih članaka koji su objavljeni u časopisima za psihologiju u razdoblju od 1970. do 2000. godine i pokazao da je povećano samopoštovanje kod djece uzrok brojnih poteškoća. Naime, takva djeca postižu slabije rezultate u rješavanju određenih zadataka. Osim toga, djeca koja imaju visoko samopoštovanje u odrasloj dobi imaju više problema u ljubavnim vezama, jer kad nastupe poteškoće, oni vide drugu osobu kao problem. Također, visoko samopoštovanje povezano je i s agresivnim i nasilnim ponašanjem. Stoga se Baumeister zalaže za zdraviji oblik samopoštovanja koji će obuhvaćati kombinaciju fizičkih, psiholoških i društvenih kapaciteta kod djece. Takav oblik samopoštovanja sasvim sigurno daje i veću važnost poniznosti. Usp. kompletan izvještaj na: <http://imaginefirestone.org/wp-content/uploads/2010/02/RethinkingSelf-Esteem.pdf> (pristup: 30. 1. 2014.).

pretjeranoga ponosa, jer osoba time instrumentalizira poniznost u svrhu kasnijega vlastitoga uzdizanja. Poniznost je habitus, tj. trajno stanje, vrlina.

Stoga, nasuprot Humeu, Marxu i Nietzscheu, smatramo da u današnje vrijeme – u kojemu postoji gotovo bolesna potreba ponižavanja drugoga u svrhu vlastitoga uzdizanja, u razdoblju ljudske povijesti kada taština caruje, a oholost i bahatost »klade valjaju« – nije potrebno hrabrost izravno povezivati s ponosom, nego s poniznošću. Danas je doista hlabro biti ponizan kazivatelj istine i nedostatak prave poniznosti izravan je uzrok i nedostatka hlabrosti filozofiranja. Naime, poniznost nadilazi egoizam, uključuje skromnost, isključuje samodopadnost. Ona stvara svijest o tome da čovjek ima određenu strukturu koju ne smije prekoračiti. Povijest jasno pokazuje da to završava gubljenjem čovjeka samoga jer tada on najčešće nije u stanju oduprijeti se silama svoje vlastitosti što ga dovodi do paradoksalne situacije – potpunog gubljenja slobode koju želi očuvati. Upravo pred tom nedostatnošću vlastite ograničenosti smatramo da filozof treba zastati i hlabro s poniznošću, koja ga bitno određuje, usmjeriti se prema istini, što mu je u konačnici jedina, temeljna i neizbježna zadaća. Poniznost je krucijalna za svako filozofsko promišljanje jer filozof kontinuiranom refleksijom i introspekcijom uviđa svoju falibilnost. To utječe na njegovo epistemičko samopouzdanje, ali istovremeno suzbija i sve druge oblike epistemičke arogancije. Tako je filozofski stav onkraj svake arogancije sličan Sokratovom stavu poniznosti pred istinom.

Osim toga, poniznost uči da slušamo druge koji ne dijele naše poglede na život, našu kulturu i našu vjeru. Ona nas podsjeća da je naša potraga za istinom uvijek parcijalna i zato je uvijek označena dozom nemira jer nikada ne možemo u potpunosti znati istinu. Ta »drugost«, koja je središnja za našu osobnost i za narav osobe, zapravo je realnost koja nam pomaže da uključimo drugoga u naš svijet. Poniznost nam pomaže da prepoznamo svoju potrebu za razumijevanjem istine. Ona je uvijek povezana s uvjerenjem u čvrstoću istine i preduvjet je kvalitetne komunikacije.

Hrabrost filozofiranja zahtijeva poniznost u svrhu nadilaženja aberacija »utopijskog uma« koje se upravo hrane vlastitom samodostatnošću, arogantnim ponosom, uskim i sebičnim interesima. »Utopijski um« različitim oblicima korupcije ljudske nutrine vodi u nihilizam, dok hlabrost filozofiranja, utemeljena na istinskoj hlabrosti bivstvovanja, vodi u horizonte koji su onkraj prijatnje nebivstva i koji predstavljaju smjer u traganju za smislom i istinom.

Zaključak

Na kraju se nameće pitanje: kako uopće hlabro filozofirati u svijetu u kojemu mase pokreće retorika, a ne filozofija? Prije svega, rekli bismo, jasnim dijagnostičiranjem metastaza »utopijskog uma«, ali i raskrinkavanjem retoričke ornamentike koja vodi sofizmu i pseudo-filozofiji, kojoj je istina tek sekundarni cilj. Humanističke znanosti, posebno filozofija, u svojoj biti gaje nesvrhovito znanje (suprotno principima kognitivne privrede i »ekonomije znanja«) koje čovjeka osposobljava ne samo da oblikuje karakter nego i da daruje slobodu nasuprot diktatima duha vremena. Ta tradicionalna ideja obrazovanja je »trn u oku« današnjim sucima i egzekutorima filozofije, koji su spremni bogatu i živu kulturu zamijeniti beživotnim konceptima puke civilizacije. Međutim, kada kultura pruža ustupke civilizaciji, tada ulazimo u razdoblje dekadencije. To je vidljivo i po tome što demokracija i razvijena tehnologija ne osvajaju naša srca jer ne pružaju smisao modernome životu kojega sve više prožima nihilizam.

Orijentacija prema ništavilu nije odgovarajući smjer kojim bi trebalo ići biće, koje je u teoriji uvijek usmjereno prema dobru. Upravo se usmjerenost prema ništavilu i zbiva zbog toga što se odbacuje ispravna orijentacija. Nikada nećemo moći razumjeti cjelokupan raspon ljudske egzistencije između bitka i ništavila. Stoga čovjek uvijek ostaje na putu prema bitku, ne prema ništavilu. Taj put vodi prema realizaciji iako ta realizacija još nije ostvarena i pad u ništavilo nije potpuno nemoguć. Upravo zato to »ne još«, čovjekovo naravno ispunjenje, zahtijeva hrabrost pred ništavilom, ali i poniznost pred istinom.

Put do takvog ispunjenja posut je trnjem, uz konstantnu prijetnju otrovom (Sokrat), no važno je imati na umu da dvije stvari ubijaju dušu: očaj i lažna nada (Augustin). Sve vizije utopističke, preoptimistične budućnosti vode nas u neke nove totalitarizme i kao takve predstavljaju lažne nade koje čovjeka s vremenom bacaju u očaj. Jedan od izlaza iz takvoga stanja zasigurno je krepstan način življenja u sklopu malih društvenih zajednica čime se doprinosi boljem svijetu i na globalnoj razini. Međutim, ako se taj način življenja svede na puko traganje za srećom (εὐδαιμονία) isključivo u horizontima vlastite ἀρετή, uskih, atomističkih sposobnosti i snaga, uvijek ćemo biti u opasnosti da »kliznemo« u sferu arogantnoga ponosa koji ne izgrađuje, nego destruiira društvo i pojedinca. Nasuprot tome, filozof se treba usmjeriti prema transcendiranju sebe i svijeta kako bi pronašao istinsku »moć samobivstva i hrabrost koja će biti snažnija od prijetnje nebivstva«. ⁵⁴ Uvjet mogućnosti toga jest otvorenost prema svijetu u širini i mudrosti u cjelini.

Šimo Šokčević

**Aberrations of the “Utopian Mind”
and the Courage of Doing Philosophy**

Abstract

Courage in the approach and telling the truth are two foundations of philosophical inquiry. This includes a critique of all those phenomena that have an impact on man and his position in the cosmos. In this article, we examine one of these phenomena, so-called the “utopian mind”. Our wish is to show negative consequences of the “utopian mind” in order to reveal the causes of its appearance. We conclude that the cause of the “utopian mind” could be found in the absence of properly understood courage to be, which is based on humility and overcoming of selfish, narrow interests as they inevitably lead our own existence into nothingness.

Key words

“utopian mind”, courage, philosophy, παρησία, pride, humility