

život nego ga **napada**. Naime, eksperimenti nam daju dovoljno znanja o tome kako se može manipulirati životom. U tome postoji opasnost da se biologija u modernom društvu ideologizira, tj. u **najboljoj namjeri** primjene znanstvenih rezultata, shvati u socijalno-darvinističkom pogledu. To bi značilo da se teorija selekcije može kao norma prenijeti na socijalni, ekonomski, moralni itd. razvoj čovjeka; da postoji dobro i loše nasljeđe te da čovjek ima **zadatak** eliminirati loše nasljeđe.

Biologija kao znanost (a poglavito danas) pomogla je čovjeku u oslobađanju straha od prirode i povećati želju za promjenom prirode. (Moderne aparature omogućile su da je subjekt istraživanja istodobno i njegov objekt.). Biologija nas je oslobodila mitova i o strašnoj prirodi (i bićima iz bajki: zmajevi, vukodlaci itd.), oslobodila nas je **duhova**, ali je istodobno proizvela, u suradnji s drugim socijalnim idejama našega doba, **novе duhove** s mogućnošću njihove proizvodnje. Problem je u tome što se ne radi samo o **dobrim duhovima** nego možda i o **zločestim duhovima**. Zato su moralni upiti sasvim opravdani, premda niti jedna velika inovacija nije osporena iz moralnih pobuda i teško da će biti. Usprkos tome, moramo se zapitati što je za čovjeka i sav živi svijet **dobro**, a što **loše** i kako s time živjeti. Mogu se ostvariti i neželjena očekivanja koja bi mogla voditi i u katastrofu.

Naravno za novi veliki projekt simbolično nazvan **Projekt genom**, ravan ako ne i značajniji po posljedicama **projektu moderna**, nisu odgovorne samo prirodne znanosti nego duhovne i socijalne znanosti.

Wuketits je u knjizi **Kratka kulturna povijest biologije** na razumljiv način izložio neke glavne momente ideja što su nastale u okvirima biologije i njezinom prethođenju, a koje su u svezi s postojenjam ideja izvan biološkog područja, primjerice pitanje ideje biološke evolucije i ideje socijalnog napretka te njihove korespo-

dentnosti. Zato je zanimljiva društvenjacima kao i prirodnjacima, a osobito studentima. Knjiga ne govori o povijesti biologije kao znanosti, nego prezentira povišesni slijed bioloških ideja u kontekstu njihova razvoja s brojnim značajnim autorima – od filozofa do biologa – te kako su se te ideje oblikovale.

Ivan Cifrić

André Comte-Sponville i Luc Ferry

LA SAGESSE DES MODERNES

Dix questions pour notre temps

Robert Laffont, Paris, 1998, 563 str.

Knjige dijaloškog karaktera nisu rijetkost. U njima stvarni ili imaginarni akteri raspravljaju o raznovrsnim filozofskim, estetskim, znanstvenim ili takozvanim običnim socioekonomskim i političkim problemima. Dijalog može biti spontan ili organiziran, nepripremljen ili planiran, strogo tematiziran ili tematski usredotočen. Knjiga A. Comte-Sponvillea i L. Ferrya *La sagesse des modernes. Dix questions pour notre temps* (Mudrost modernih. Deset pitanja za naše vrijeme) dijaloško je djelo osobite vrste. Ona je rezultat dugotrajnog (spontanog) i planiranog dijaloškog odnosa njezinih autora koji u francuskom intelektualnom životu zauzimaju vrlo značajno mjesto i često se izrazito razlikuju u svojim temeljnim stajalištima. Ferry je filozof politike i pisac nekoliko prestižnih djela (trosveščana **Politička filozofija**, **Heidegger i modernisti**, **Homo Aestheticus**, **Novi ekološki poredak**, **Čovjek-Bog ili smisao života**) od kojih su neka već prikazivana u ovom časopisu. Comte-Sponville, također filozof i sorbonski profesor, pisac je brojnih djela koja po svome javnom odjeku nadmašuju krugove intelektualnih elita (**Rasprava o beznađu i blaženstvu**, **Filozofsko obrazovanje**, **Ljubav i samoća**, **Vrijednost i istina**, **Mala rasprava o velikim**

vrlinama, **Druga strana beznađa**). Knjiga je nastala kao dogovoreni intelektualni aražman u kojemu Ferry i Comte-Sponville izlažu svoje (tekstualno razrađene) poglede na deset problemskih izazova našega vremena, a potom (iza svakog problemskog sklopa) vode spontanu polemičku raspravu i provjeravaju svoje ideje. U toj raspravi sudjeluju i drugi akteri, među kojima je, primjerice, i poznati semiolog i književni teoretičar Cvetan Todorov.

Evo tih glavnih deset pitanja »za naše vrijeme« o kojima raspravljaju Ferry i Comte-Sponville i koja tvore problemske izazove »mudrosti modernih«: 1. **Kako se može biti materijalist? Kako se može biti humanist?**; 2. **Neurobiologija i filozofija: Postoje li prirodni temelji etike?**; 3. **Humanitarno i bioetičko: prema sakralizaciji ljudskog?**; 4. **Dužnost i spasenje: od morala do etike**; 5. **Traganje za smislom: iluzija?**; 6. **Nada i beznađe: Isus i Buda**; 7. **Postoji li moderna ljepota?**; 8. **Upitnost medijskog društva**; 9. **Filozofija i politika**; 10. **Između znanosti i kultura: Čemu služi suvremena filozofija?** Autori polaze od dvaju mogućih stajališta suvremene filozofije, koja imaju dugu tradiciju u povijesti mišljenja. U svome »dvoglasju« oni se zapravo naslanjaju na spor Spinoza-Kant ili, još dalje, na kontroverzu Epikur-Platon, Hobbes-Descartes, Diderot-Rousseau. To je spor između materijalizma (Epikur) i idealizma (Platon), između monizma (Spinoza) i dualizma (Descartes), između naturalizma (Diderot) i humanizma (Rousseau), između imanencije (Spinoza, Marx, Freud) i transcendencije (Kant, Husserl), između strukturalizma (Lévi-Strauss, Althusser) i egzistencijalizma (Sartre). Ukratko, na djelu je prijemor između »filozofije svijeta, prirode ili povijesti, s jedne, i filozofije čovjeka, osobe ili subjekta, s druge strane«.

Odnos između materijalizma i humanizma jest onaj problemski sklop u kojemu dolaze do izražaja temeljne razlike između Ferrya i Comte-Sponvillea. U Ferrye-

voj definiciji materijalizam je filozofsko stajalište prema kojemu materija istodobno **proizodi** i **determinira** život duha. Drugim riječima, filozofske ili religijske ideje, moralne, pravne i političke vrijednosti, kao i veliki estetski i kulturni simboli »nemaju **apsolutnu** istinu ni značnije, već **ovise** o određenim stanjima materijalne zbilje, koja ih potpuno određuju«. Svijet duha nema nikakvu transcendenciju, već samo iluziju autonomije. Stoga svaki materijalizam prije ili kasnije završava u **redukcionizmu** i **determinizmu**, što znači da se »rad intelekta« svodi na puko aktiviranje nesvjesnih mehanizama koji nam nameću ideje i vrijednosti. Materijalizam je zavodljiv jer postulira »demistifikaciju« i zahtijeva »traženje istine u činjenicama«. Ferry iznosi četiri kritičke objeckcije protiv materijalizma. Prva je **moralne** naravi. Radikalni i koherentni materijalizam podcjenjuje vlastite konzekvencije u moralnoj sferi. On, dakako, nije imoralizam, ali ako apsolutizira prirodni i kulturni determinizam tada umanjuje ili poništava odgovornost za ljudske postupke. Druga objeckcija upozorava na »**rasap jastva**«. Može zvučati paradoksalno, ali je činjenica da materijalizam »ljudsku svijest definira **aktivno** pomoću **pasivnosti**«. Jastvo je ništa drugo do **učinak** materijalnih procesa koji ga uvjetuju (svijest kao »odraz«). Time materijalizam zaboravlja vlastito stajalište, svoju refleksivnu, filozofsku aktivnost. Treća je objeckcija **hermeneutičke** naravi (»hermeneutički krug«). Ako svaka spoznaja ovisi o mome mozgu (a za materijalizam je to neupitno) tada mozak spoznaje i samoga sebe. No ne može se biti sudac i stranka. Samospoznaja mozga nikada ne može biti »objektivna« jer je ona potpuno određena vlastitim strukturama. Ništa joj ne jamči da će izbjeći »nepopravljivu izopačenost«. Četvrta objeckcija govori o **filozofsko-hipotetičkoj** naravi materijalizma. Kao filozofska hipoteza on nikada ne može isključiti suprotnu hipotezu: hipotezu o slobodi. To je ujedno najslabije mjesto

materijalističkog stajališta iz kojeg proizlazi i njegova manjkavost u pitanjima humanizma. Ferry zastupa stajalište koje označava kao »humanizam čovjeka–Boga«. Za njega su religija i materijalizam dva »velika teorijska antihumanizma«, dvije otvorene ili prikrivene teologije. Obje ukorijenjuju »misterij sakralnog« u nekom pratemelju, Bogu ili materiji. Strogi se humanizam temelji na uvjerenju da je sakralno ili božansko sadržano u čovjeku. To nije iluzorno, kako drže materijalisti. »Ono sakralno u čovjeku, iako pojm-ljeno izvan tradicionalnih religija, jednako je misteriozno i transcendentno«. Comte–Sponville zastupa stajalište materijalizma. Za njega je materijalizam poimanje svijeta koje drži da nema drugih bića osim materijalnih. Materijalizam je fizički monizam. Biti materijalist znači misliti iz uvjerenja da ne postoji ni neinteligibilni svijet, ni transcendentni Bog, ni besmrtna duša. Comte–Sponville odbacuje pozitivističke i sciјentističke redukcije materijalizma, jer znanost nikada nije ni materijalistička ni idealistička. Materijalizam može postojati kao filozofija samo ako izbjegava te krajnosti. On nije ni transcendencija ni transcendentalnost: ako je sve materijalno tada sam i ja materijalan. A duša je samo dio ili funkcija tijela, podređena je njegovim zakonima i zajedno s njim umire. Materijalizam je protiv toga da se čovjeka, ljudsku bit, promatra kao apsolut. Ako je sve materija tada je ljudska vrsta samo jedna od životinja koja je proizišla iz određene povijesti, kako one prirodne (hominizacija) tako i one kulturne (humanizacija). Čovjek nije princip nego rezultat. Je li to redukcionizam? Kao sljedbenik Lévi–Straussa i Althussera, Comte–Sponville drži da je to zapravo »teorijski antihumanizam« koji odbacuje »religiju čovjeka« i oblikuje se kao praktični humanizam. »Čovječanstvo nije bit koju valja kontemplirati ni apsolut koji treba čuvati nego vrsta koju treba čuvati, povijest koju valja spoznati,

skup pojedinaca koje treba priznati, najzad vrijednost koju valja braniti«.

Odnos između neurobiologije i filozofije (pitanje o prirodnim temeljima etike) danas se pojavljuje kao jedan od od velikih izazova znanstvenog i filozofskog mišljenja. Filozofi su, posljednjih godina, u intenzivnoj debati s biologistima. Svemu je tome pogodovao snažan uspon genetike i genetičkih istraživanja. Ferry navodi tri tumačenja te problematike. Prvo (»minimalno«, zapravo biologističko) počiva na jednostavnoj tvrdnji da se bez mozga ne može ni suditi ni misliti. To tumačenje nije više zanimljivo i ono je neka vrsta krajnjeg opravdanja biologističkog stajališta. Drugo, radikalno naturalističko, neodarvinističko tumačenje drži da je naša materijalna genetička infrastruktura izvor moralnih ponašanja, da su ta ponašanja rezultat selektivne prilagodbe naše biološke prirode sredini koja naš okružuje. Treće tumačenje inzistira na relativnoj autonomiji kulturnih, »epigenetičkih« fenomena (povijesti, stečenih svojstava). Biologizam je stajalište koje, jednako kao i historicizam, poriče slobodu i transcendenciju, poništava specifičnost ljudskog. Prijepor oko utjecaja urođenih i stečenih svojstava ima i svoje političke dimenzije. Uglavnom se desna stajališta vežu za tezu o urođenim faktorima, a lijeva stajališta za tezu o stečenim faktorima. Krajnja historicistička desnica i krajnja historicistička i naturalistička ljevica, bez obzira na neke sličnosti, bitno se razlikuju. Tradicija krajnje desnice usredotočena je na nesvodivost povijesnih (kulturnih) i prirodnih razlika. Povijest prirode, kao ni povijest društva nipošto ne vode univerzalizmu nego ljubomornom čuvanju svih oblika razlike. Za ljevicu pak, bez obzira na njezin zagovor određenih razlika, univerzalizam je nužni i poželjni horizont prirode i povijesti. Kad je riječ o odnosu urođenih i stečenih svojstava Ferry drži najprihvatljivijim, mada ne i posve originalnim, ono stajalište prema kojemu su naša ponašanja posljedica beskraјno

kompleksne interacije između naše naslijeđene prirode i sredine koja nas okružuje. »Demokratičnost se ne sastoji u dogmatskoj tvrdnji o činjeničnoj jednakosti među ljudima ni u poricanju eventualnih prirodnih nejednakosti. Ono što je demokratski jest činjenica da se ta nejednakost, makar i dokazana, ne izražava kao apriorna dodjela pravnih i političkih privilegija, jer je dostojanstvo ljudskog bića moralna a ne materijalna danost«. Comte–Sponville također iznosi niz zapažanja o odnosu neurobiologije i filozofije. Nešto je blaži prema novijim »biologizacijama« humanističkih znanosti i filozofije, ali i vrlo kritičan prema opasnim redukcijama sociobiologije. No kad je riječ o moralnom pitanju on kategorički tvrdi da moral nema ni prirodnog ni nekog drugog temelja, niti mu je to potrebno. Moralu je dovoljno da postoji. »On je onaj dio stvarnosti koji mi živimo kao nadmoćan ostalim djelovima zbilje... To su **vrijednosti, pravila, ideali** koje smo usvojili – više odgojno nego naslijedno – i koje trebamo ispitivati, kritizirati, prenositi«. Što u tom svjetlu znači privrženost prirodi? Time se bave naši geni i to je dostatno. Kulturi pak ne može biti privržen nitko osim nas samih. To Comte–Sponville naziva **duhom** »koji postoji samo kao naša zauzetost za duh«. Duh je naša zadaća i odgovornost. Iako je moral dio života pa stoga moramo imati na umu i biološko tumačenje, »u našim povijesnim društvima ipak nas znatno više poučavaju kultura, razum i ljubav«. Ukratko, moral proizlazi iz brojnih izvorišta koja se međusobno osnažuju ili ograničavaju: **prirode** (često je moralno ono što je povoljno za održanje vrste), **društva** (moralno je najčešće ono što pogoduje razvoju društvenoga tijela), **razuma** (gotovo je uvijek moralno ono što je neprijeporno poopćivo), **ljubavi** (koju moral oponaša i teži je nadomjestiti).

O **humanitarnom i bioetičkom** (»sakralizaciji ljudskog«) autori izriču dosta podudarne sudove, iako je očigledno da Ferry više drži do važnosti tog problemskog

sklopa. Comte–Sponville ne poriče povezanost humanitarnog i bioetičkog, ali ono što im je zajedničko nije sakralizacija čovjeka. Zajednička im je obrana i zaštita čovjeka, čak i od njega samog. To je potrebno ne zbog toga što je čovjek velik već zbog toga što je slab, opasan, prepun mržnje i ludosti. Potreban nam je **nemetafizički humanizam**. Sakralno nije ona sfera kojoj pripada naredbodavna uloga. Ako nas nešto »naredbodavno« mora određivati onda je to patnja, suosjećanje, poštivanje svega što živi i umire. Ako čovjek ima više prava onda je to zbog toga što je izloženiji patnji (»što je više znanja više je bola«) i ljubavi. Ako on ima više dužnosti onda je to zbog toga što je (kao svjesno, razumno, duhovno biće) otvoreniji prema patnji drugoga, prije svega ljudskoj patnji, ali i patnji životinja. Nema druge osim **humane ekologije**: poštivanje prirode dio je kulture. Prava životinja postoje samo za ljude. Sve to govori o veličini čovjeka, ali to ga ne smije navesti na zaborav vlastite bijede. Parafrazirajući Montaignea Comte–Sponville pita i odgovara: »Što je čovjek? To je jedina životinja koja zna da nije Bog«. Ferry se u svojim razmatranjima više osvrće na suvremene domete biologije, genetike i njihovih praktično–eksperimentalnih postupaka (začeće in vitro, umjetno osjemenjivanje, kloniranje, eugenizam, darivanje organa, manipulacije ljudskim genomom, genske terapije). Sve to izaziva poštovanje i strah i od tih činjenica valja poći kako bismo se zaštitili od »aberacija naše moći«. Jedino nas poštivanje onoga što je u čovjeku na izvjestan način »sveto«, što nikako ne smijemo dovesti u pitanje, a što je pojmljivo čak i bez pozitivne religije, može poštediti od iskušenja da »svoju sadašnjost ugrožavamo u korist budućnost, da sadašnjost kupujemo na štetu budućnosti«. Ferry drži da tri aspekta prirodnog svijeta potiču čovjekovo poštovanje i nalažu mu određene dužnosti. Riječ je, prije svega, o **ljepoti prirode**. »Kad dijete gazi cvijeće većina ga roditelja prekora da to nije do-

bro«. Ne zbog toga što cvijeće ima prava već zbog toga što ljepota zaslužuje poštovanje. Drugo je **razumijevanje prirode**. Kada čovjek intervenira u ekosustavima on je gotovo uvijek manje »inteligentan« od njih pa stoga uvijek proizvodi izopačene učinke. Treće je **patnja životinja**, koja također zaslužuje naše poštovanja. Bilo bi revolucionarno kad bismo danas uspjeli primijeniti i provesti načelo koje jednostavno glasi: poštedjeti životinje od svih nepotrebnih patnji. U sklopu tih razmatranja Ferry polemizira s **dogmatskom religijom i ateističkim materijalizmom**, tradicionalnim kršćanstvom i komunizmom. To su za njega dva lica »teorijskog antihumanizma«. U dogmatskoj religiji čovjekova se autonomija priznaje samo »u krajnjoj instanci«; ona je zapravo poništena u njegovu statusu »stvorenja«. U ateističkom materijalizmu čovjek je jednako podređen, »stvoren«; on je proizvod materije koja ga reducira i determinira. U prvom slučaju čovjek je više ili manje bijedna izvedenica duhovnog temelja, a u drugom pak on je epifenomen materijalnog temelja. Obje orijentacije počivaju na stajalištu **heteronomije**. Stoga današnja debata o odnosu humanitarnog i bioetičkog otvara mogućnosti za novo promišljanje čovjeka i njegove autonomije.

O **dužnosti i spasenju** (moralu i etici) autori raspravljaju uz opsežno pozivanje na Spinozu i Kanta, ali pritom tu tematizaciju nastoje prilagoditi činjenicama suvremenog života. Comte–Spnville drži da nema **apsolutnoe dužnosti**. On navodi Kantovu definiciju dužnosti (»Dužnost je nužnost da se neki čin vrši u skladu sa zakonom«). U Kanta su nužnost i zakon pojmljeni aprioristički, ahistorijski, univerzalno i bezuvjetno, jednom riječju **apsolutno**. Stoga je primjerenije ono Kantovo određenje kategoričkog imperativa koje glasi: »Djeluj tako da čovječnost u svojoj osobi kao i u osobi drugog uvijek i istodobno shvaćaš kao cilj a nikad kao sredstvo«. Ta je formula operacionalnija, jer kazuje da drugi nije objekt, instrument, nešto što se

može iskoristiti, već subjekt, cilj po sebi. Zatim Comte–Sponville definira značenje pojmova **moral** i **etike**. Moral je sve ono što se čini iz dužnosti, odnosno podvrgavajući se određenoj normi koju se doživljava kao prinudu ili naredbu. Etika je sve ono što se čini iz želje ili iz ljubavi (kao u Spinoze), a to znači spontano i bez druge prisile osim prilagodbe stvarnosti. Moral naređuje, etika savjetuje. Moral odgovara na pitanje: »Što moram činiti?« a etika na pitanje: »Kako živjeti?« Etika je istodobno izvor i istina morala, jer svaki čin, uključivo i moralni, mora biti željen da bi bio izvršen. Moral je privid ljubavi i zato je sekundaran (»potreban je samo zbog toga što ne znamo voljeti«) i nužan (»zbiljski potreban«). Kad je riječ o spasenju Comte–Spnville iznosi stav da »ne postoji drugi život nego samo istina o ovom životu«. O spasenju se može govoriti u Spinozinu smislu, a to je spasenje u **imanenciji** koja nije ništa drugo do istina življenja i ljubavi. Nema drugog apsoluta osim u ovome životu kakav on jest, kakvog možemo spoznati i voljeti. Apsolut je zbilja u kojoj prebivamo, koju spoznajemo samo djelomično, relativno, subjektivno. Ferry se, za razliku od Comte–Sponvillea, odmah upušta u definiciju morala i etike. Moral je, s filozofskog stajališta, sfera refleksije koja dobro i zlo promatra iz perspektive »trebanja«. On odgovara na pitanje »Što trebam činiti?« ili »Kako moram djelovati u ovoj ili onoj situaciji?« Moral se očituje u terminima dužnosti, on izražava imperativ koji, najmanje već dvije tisuće godina, počivaju na dosta postojanim vrijednostima i zabranama. Etika sadrži pitanje spasenja, a to znači krajnje sudbine ljudskog života, onoga čemu se mogu nadati. Moral može počivati i na religijskoj etici. U tom slučaju spasenje dolazi samo od Boga, samo pomoću vjere možemo izbjeći ništavilo. Vjera je božanska milost na koju je čovjek pozvan odgovoriti. No proces raščaravanja religije vodi i do sekularizacije morala, odnosno do nagrizanja religijskih etičkih temelja

moralu. To je produkt **modernog humanizma** koji oblikuje drugačije poimanje čovjeka, ne više kao stvorenja u kršćanskoj tradiciji. Stoga je istinski moralno ponajprije ono djelovanje koje potvrđuje čovjekovu **slobodu**, naime njegovu sposobnost da izbjegne svaku unaprijed postavljenu »bitnu« determinaciju. Bez ideje slobode moral bi naprosto nestao. **Sloboda, vrlina, bezinteresno djelovanje, briga za opći interes** – to su tri ključne riječi koje definiraju moral dužnosti. Prema tome, o spasenju se može govoriti samo u kontekstu sekularizacije etike, u perspektivi »povlačenja otkrivenog Boga«. No i u tom kontekstu, koji je obilježen »krajem snažnih angažmana«, ljudi su i dalje sposobni za velike vrijednosti. Transcendencija nije posve nestala, ali je promijenila status i smisao. Descartesova »radikalna sumnja« jest vodeća deviza modernosti, ali upravo je ona dovela do toga da čovječanstvo u »sebe smjesti transcendenciju vrijednosti kao što su dobro, lijepo i ljubav«. Ta **transcendencija u imanenciji** glavni je problem suvremenog čovjeka i modernog društva.

Rasprava o **traganju za smislom** nadovezuje se na prethodnu moralnu i etičku tematiku. Ferry odmah konstatira paradoksalnost današnje situacije: pitanje smisla u našim se privatnim životima postavlja oštrije nego ikada, a u javnoj sferi ono je odsutnije nego ikada. Iza te konstatacije i njezina obrazloženja slijedi »aksiom«: **tamo gdje nema subjekta kojemu se, makar po analogiji, pridaje neki oblik slobode, sposobnost intencionalnosti, nikada nema nikakva mogućeg smisla.** Pri tome nije važno proteže li se subjektivitet dalje od ljudske razine, na Boga, životinje, anđele ili neka druga bića. Bitno je da nema smisla bez intencije, bez odnosa prema slobodi, bez subjekta koji komunicira s drugim subjektom. Smisao, prema tome, nužno uključuje **intersubjektivnost.** Ona definira njegov prostor i sve što poriče intersubjektivnost stvara besmisao ili smisao svodi na iluziju. Za kršćanstvo

smisao počiva u osobnoj ljubavi ljudi, u ideji da ni jedno ljudsko biće, budući da je slobodno, ne sliči drugome. Prirodni se svijet ne poštuje ništa više nego u Descartesa: nema obožavanja biljaka i životinja »**jer je samo ljudska osoba, kao konkretno utjelovljenje slobodne duše i svojom jedinstvenom slobodom, nositelj smisla.**« Stoga i ostaje veliko pitanje: Što je smisao nakon smrti Boga? I na to pitanje Ferry odgovara svojom tezom o intersubjektivnosti. Tome dodaje još jedno zanimljivo zapažanje. Ljudi modernosti mogu samo na dva načina odgovoriti na pitanje smisla: jedan je Nietzscheov a drugi Kantov. Prema prvome život zavrijeđuje da ga se živi samo razmjerno njegovu intenzitetu (stalnom jačanju nagona i životnih snaga). Prema drugome prioritet valja dati širenju mišljenja. »To je znamen ne samo većeg iskustva ili boljeg umovanja nego i uvjet veće ljubavi, ako ne prema svijetu onda barem prema bićima koja ga nastanjuju«. Ferry se opredjeljuje za drugi (Kantov) stav. Comte–Sponville pokušava, prije svega, ustanoviti kakvu takvu definiciju smisla. Upotreba je te riječi viševrsna, barem u francuskom jeziku. Ona izražava **osjetilnu sposobnost ili sposobnost prosuđivanja (sensus), smjer ili orijentaciju (staronjemački *sinno*) i napokon značenje ili denotaciju.** Tako, primjerice, govorimo o sedam osjeta (osjetilnoj sposobnosti), zdravom razumu (rasudbenoj sposobnosti), o smjeru nekog kretanja i o smislu nekog znaka, rečenice ili simptoma. Ukratko, riječ se koristi u tri osnovne verzije: **osjet, smjer i značenje.** Smisao je ono što se osjeća, ono što se slijedi i ono što se razumije. Kad je riječ o smislu života ili o traganju za smislom koristimo se drugom i trećom verzijom. Comte–Sponville zastupa tezu da smisao postoji samo za **subjekt i po subjektu.** Što je s objektivnim smislom? To je *contradictio in adiecto.* Isto vrijedi i za apsolutni smisao. On bi pretpostavljao apsolutni subjekt, a to je Bog. Zbog tog se protuslovlja Comte–Sponville deklarira kao ateist. Ako je smi-

sao uvijek subjektivan i ako se pod svijetom podrazumijeva sve što objektivno postoji tada slijedi zaključak da ne postoji smisao svijeta, pa čak ni smisao u svijetu. »Jedna zvijezda ništa ne kani reći niti slijedi bilo kakav cilj. Ali ona za nas može biti smisljena ako tražimo njezin smjer, informaciju (recimo, povijest svemira) i sudbinu«. Smisao joj daju astronomija ili astrologija. Je li traganje za smislom iluzija? Nije, i to zbog toga što je na nama zadaća da **označavamo i djelujemo**, da **razumijevamo i objašnjavamo**. Bilo bi iluzorno vjerovati da je smisao princip tog traganja, jer on je ponajprije rezultat i cilj tragalačke aktivnosti. Bilo bi iluzorno pretvoriti smisao u apsolut, jer on je samo relacija ili proces. Bilo bi iluzorno »žrtvovati život smislu, jer upravo je smisao ono što mora služiti životu«. Ni sam izraz »traganje za smislom« nije sasvim primjeren jer sugerira da je riječ o nekoj vrsti Graala, tajne ili blaga koje valja otkriti.

U problematizaciji **nade i beznađa** (Isusa i Bude) autori se slažu da je riječ o teškom pitanju koje je teško svesti na filozofsku konceptualizaciju. Moguće je, dakako, jednostavno izložiti »doktrinarne« razlike između Isusa i Bude u poimanju tih kategorija. Za budizam je nada samo izvoriste ljudske nesreće. Ona je napetost zbog koje sreću smiještamo u budućnost, onostranost. Time se obezvrijeđuje sadašnjost, a živjeti ipak moramo »ovdje i sada«. Da bi se dospjelo do sreće valja se osloboditi iluzija nade i prakticirati »veseli očaj«. I to je onda prava mudrost. Za kršćane, naprotiv, nada je bogobožna vrlina pa stoga i papa poziva svoje vjernike da prihvate nadu vječnog života. Autori kažu da nisu ni budisti ni kršćani, ali Comte–Sponville, kao materijalist, preuzima stanovite elemente budizma a Ferry, kao »transcendentni humanist«, nalazi svoja izvorišta u baštini kršćanstva. Nada je, kaže Comte–Sponville, **želja**. Nitko se ne nada onome što ne želi. Ali svaka želja nije nada. Stoga se nada najčešće odnosi na **budućnost**, jer je budućnost, više nego

prošlost i sadašnjost, predmet neznanja. »Nadati se znači željeti bez znanja«. No nada je želja čije ispunjenje ne ovisi o nama. »Nadati se znači željeti bez moći«. Iz svega toga Comte–Sponville izvodi koherentan zaključak: »Nada je želja koja se odnosi na ono što nemamo ili na ono što nije, o čemu ne znamo hoće li biti zadovoljeno, čije ispunjenje, na poslijetku, ne ovisi o nama. Nadati se znači željeti bez užitka, znanja i moći«. To, dakako, ne znači odbaciti svaki odnos prema budućnosti, jer ono što oderđuje moralnu vrijednost nekog čovjeka nije njegova nada nego ono što on smjera i čini. »Treba se malo manje nadati a malo više voljeti«. Ferry nalazi za shodno da daje sažet prikaz glavnih ideja budizma, a onda prelazi na značenje dostojanstva ljudske osobe u zapadnoj kršćanskoj i humanističkoj tradiciji. Iz tako obrazloženih pretpostavki i njihovih ograničenja zaključuje da sekularizacija obaju religijskih diskursa nalaže jednostavnu filozofsku zadaću: misliti s onu stranu klasičnih oblika nade i beznađa. Nada i beznađe prebivaju s nama, u našem svijetu, i možemo ih rješavati samo iz tih, a ne iz izvanjskih pretpostavki. Ferry ovdje još jednom ponavlja svoje temeljno, već navedeno stajalište o transcencijaciji u imanenciji, jer »apsolut, iako je ovozemaljski, nije ništa manje apsolutan«. To je smisao njegova duga reinterpetiranoj kršćanskoj tradiciji.

Problematizirajući **moderanu ljepotu** autori propituju krizu suvremene kulture i njezinu povezanost (ili nepovezanost) s dubinskim procesom »sekularizacije« ili »humanizacije« umjetnosti, koja karakterizira demokratska društva od 18. stoljeća. Što se tiče Comte–Sponvillea on smatra da je postojanje moderne ljepote neosporno. »Da bismo se u to uvjerali dovoljno je pogledati žene na ulici. Ljepota je uvijek tu, možda više nego ikada. Priroda je također lijepa i na svoj način moderna. No za umjetnost se to ne može reći.« Volio bih, kaže Comte–Sponville, da sam suvremenik Michelangela i Dürera, Leonarda i

Raphaela ili Rembrandta i Vermera, Bacha i Chardina, Mozarta i Goye, Bethovena, Schuberta i Corota«. Moderna je umjetnost u krizi. U proteklih pola stoljeća bilo je velikih umjetnosti i umjetnika, ali na djelu je zapravo **ponavljanje**, na raznolike načine, onoga što je bilo veliko u prošlim razdobljima. Nefigurativno slikarstvo, atonalna glazba, *ready-mades*, automatsko pisanje – sve je to pripremljeno u 19. stoljeću, prije 1920. godine. Poslije toga nije bilo revolucije u umjetnosti. »Novosti više nisu nove«. Avangarde za Comte–Sponvillea nisu ništa drugo nego dogmatska (»teoristička i teroristička«) **radikalizacija modernosti**. Biti ispred svoga vremena ima pozitivan smisao samo tamo gdje vrijeme donosi poboljšanje, napredak, pomak. Biti ispred svoga vremena kada ono donosi degradaciju to može samo ubrzati približavanje još gorega stanja. A to je, u neku ruku, profil umjetničkih avangardi u 20. stoljeću. Comte–Sponville napominje da ne zagovara stajalište o dekadenciji. On ne osuđuje budućnost. Ima u nekim suvremenim umjetnostima velikih pomaka, primjerice u arhitekturi, suvremenom plesu, filmu. »Možda je ipak veća sada ono najgore prošlo«. Ferry je nešto umjereniji u svojim sudovima. On s više truda i argumenata objašnjava promjene u stanju umjetnosti. Umjetnost je oduvijek, po svojoj bitnoj vokaciji, nastojala **uprizoriti** ili u osjetilnom materijalu (boji, zvuku, kamenu) **utjeloviti** neku višu istinu. No mijenjaju se povijesne okolnosti te vokacije. Kao što se u političkom polju odvijao proces **laicizacije** koji je dokinuo »teološko–političko« i doveo do uspostave demokratske legitimnosti, tako je i u polju umjetničkog stvaranja dokinuto »teološko–kulturno«, što znači da umjetničko djelo više ne reflektira izvanjski (kozmički ili religijski) poredak već postaje izrazom **individualne osobnosti**. Tako je **estetski humanizam** istodoban »humanizmu« moderne politike. Promijenio se položaj umjetnosti i recepcija umjetničkih tvorbi. Djelo više

nije odraz svijeta nego izraz osobnosti svoga stvaraoca. Lijepo se više ne treba **otkriti**, kao nešto što postoji u objektivnom svijetu, već **izumiti** u skladu s potrebom neprestane inovacije. Istodobno se pojavljuje i pojam **ukusa**. Termin se, po svemu sudeći, prvi put javlja kod Graciana i označava posve subjektivnu sposobnost razlučivanja **prikladnog od neprikladnog, lijepog od ružnog**. Iz navedenih promjena proizlazi glavni problem suvremene estetike: ako je lijepo subjektivno, ako je ono stvar ukusa i senzibiliteta, kako objasniti postojanje suglasja oko »velikih djela«? To pitanje Ferry ostavlja otvorenim, ali krajnji mu je zaključak dosta određen i sukladan njegovu temeljnom stajalištu: »Budućnost suvremene umjetnosti ne leži više u raskidu s tradicijom kao takvom. Ona po mom mišljenju leži u istraživanju izraza novih likova sakralnog, transcendencije u imanenciji koja je najprimjerenija demokratskom svijetu«.

Autori priznaju da su fascinirani i zbunjeni činjenicom koju nazivaju **medijskim društvom**. Uzdržavaju se od izricanja kategoričkih sudova jer imaju na umu brojne teorijske kritike i apokaliptičke prognoze koje su se već sada pokazale pogrešnima. Comte–Sponville navodi dvije uobičajene kritičke hipoteze. Prva proizlazi iz **razočaranja** što ga inspirira današnji »televizijski spektakl«. Televizija je sredstvo masovne komunikacije i »mali bi ekran mogao poslužiti ciljevima republike, olakšati zbiljsku demokratizaciju kulture«. No umjesto toga on dezinformira i zaglupljuje. Druga, opravdanija hipoteza počiva na uvjerenju da su televizija i multimediji od šezdesetih godina postali **simbolom modernosti par excellence, arhetipom masificiranog demokratskog univerzuma**. Oko njih se stoga koncentriraju sve kritike modernog svijeta koje su bile na djelu već tridesetih godina i koje su danas reaktualizirane. No to je ipak kritika modernog svijeta u ime »izgubljene prošlosti« ili u ime »svijetle budućnosti«. Rasprava »za i protiv ekrana« poprима sve

šire razmjere i zbog toga što je povezana s jednim temeljnim pitanjem: opada li sposobnost djece da ovladaju pisanom kulturom? O tome je teško donositi ishitrene zaključke. Školska je kultura usredotočena na **pismenost**, na jednu nezamjenjivu specifičnost: ona se ne miješa s kulturom svakodnevnog života ni s kulturom roditelja, a još manje s kulturom televizije. »Tko od nas, dospjevši do zrele dobi i iziđavši iz školskih klupa, iznova čita Racinea, Corneillea, Madame de Sévigné ili Féneleona? Tko od nas s užitkom uranja u stare udžbenike matematike ili kemije? Ima znanja koja može pružiti samo škola: čitanje pisanje, računanje«. Ali bez obzira na sve te kulturne »raskole« i opasnosti, Comte–Sponville drži da televizija i multimediji ne bi smjeli predstavljati zapreku i neprijatelja nego **pomoć i izazov**. Oni se mogu plodotvorno povezivati s pisanom kulturom i podupirati kvalitetno poučavanje, uključujući i klasičnu kulturu. Ferry prvo propituje pojam »medijskog društva«. Ono ima dvojako značenje. Istodobno je **makrokozmos** (svijet kao komunikacijsko selo koje tvore gledaoci televizije) i **mikrokozmos** (novinari, voditelji, politički ili sindikalni vođe, zvijezde *show-businessa*, sportaši, poslovni ljudi, majstori mode, veliki kulinarški majstori, umjetnici, pisci, filozofi itd.). Makrokozmos je važniji, mikrokozmos je u njegovoj službi jer se sredstva komunikacije i informacije razvijaju bez presedana. Riječ je o mondijalizaciji i intenzifikaciji informacije koja je, u cjelini gledano, pozitivna. No problem je u tome što televizija nastoji uspostaviti vladavinu slike nad pismom, sadašnjosti nad trajnošću i memorijom, kvantitativnog nad kvalitativnim, zabave nad kulturom, emocije nad inteligencijom, afekata nad pojmovima, personalizacije nad argumentacijom, mnijenja nad znanjem, partikularnog nad univerzalnim, spektakla nad djelovanjem i refleksijom, populizma nad demokracijom, ukratko komunikacije nad civilizacijom i medijskog društva nad republikan-

skim društvom. Sve te kritičke prigovore valja uzeti ozbiljno, ali ne smije se smetnuti s uma ni činjenica da je televizija i moguće sredstvo demokracije i kulture. Uvjeren sam, kaže Ferry, da naši suvremenici znaju više od onih u 19. stoljeću o svijetu i o svojoj zemlji, o svojim vođama i sugrađanima, da bolje razumiju igre i granice politike, da ih je teže trajno manipulirati, obmanjivati, tlačiti. Ono što postaje sve većim problemom i što će televiziju sve više stavljati u žarište problematizacija jest njezina moć spektakla koja utječe na naše odluke. »Ako prednost dajemo spektaklu nad djelovanjem i refleksijom kako se možemo čuditi da nas vode komedijanti?«

Odnos **filozofije i politike** vrlo je staro pitanje, ali ono se danas postavlja u specifičnim okolnostima sveopćeg pluralizma i postmodernog relativizma koji ne trpi velike političke projekte i ideologije. Indikativno je da Comte–Sponville na prvom mjestu propituje relaciju moral/politika. Moral se obraća pojedincima a politika grupama (države, klase, mase, stranke). Moral je univerzalan ili to nastoji biti. Politika je nezamisliva bez sukoba (»tabor protiv tabora«). Moral utvrđuje **ciljeve** a politici je stalo do **sredstava**. »Živjeti za pravdu, sreću i slobodu – to nije politika«. Nema »dobre politike« niti »dobre vlade« bez udjela lukavstva, prijetvornosti, obmane. Moć ne pripada onima koji znaju niti najboljima; ona pripada najjačima (a u demokracijama je to vladavina većine). Politika je danas diskreditirana. To je posljedica triju kriza: **ekonomske, ideološke i moralne**. Ekonomska je kriza najspektakularnija, a njezin je bitni pokazatelj rastuća nezaposlenost. Ideološka je kriza rezultat formalizacije i besadržajnosti politike. »Kad je politika puka formalnost to je smrt politike«. Moralna je kriza javni izraz skandala, afera i koruptibilnosti vladajućih elita. Nema više velikih zamisli, a bez njih se svatko bavi vlastitim poslovima. Što u tim okolnostima može filozofija? Ona jedino, kao i uvijek,

»može misliti istinu koja nije ni lijeva ni desna«. Nema filozofa–kraljeva niti ih može biti. Ni »angažirani filozof« nije više uvjerljiva pozicija. Dovoljno je biti **filozof građanin**, a to znači, primjereno svojim sredstvima i kompetencijama, sudjelovati u javnoj raspravi. Cilj se ne sastoji u favoriziranju ovog ili onog tabora nego u tome da se, u okvirima demokracije, svima pomogne **misлити**. Filozof građanin nije savjetnik vladara nego onaj koji »građanima, ili najvećem mogućem broju građana, pomaže da postanu filozofima«. Ferry odmah, nakon kratke rekapitulacije svojih političkih iskustava, pristupa analizi moderne politike. Moderna je politika posve »rašćarana« i on drži da taj fenomen proizlazi iz triju motiva. Prvi je **tehnizacija**. U obrazloženju tog motiva Ferry se poziva na Heideggera koji je »najtočnije dijagnosticirao veze moderne tehnike i politike«. Od Descartesa i, pogotovo, stoljeća prosvijećenosti razvija se optimistička ideologija prema kojoj ljudska vladavina svijetom (prirodnim i društvenim) nužno dovodi do sreće i slobode. Znanost se pretvara u **tehnoznanost**, koja je podređena industrijskim ciljevima. U političkom području to se očituje kao »pobjeda cinizma«: osnovni je cilj osvajanje vlasti radi vlasti. Drugi je motiv **sekularizacija**. Ona je je zapravo »osvjetljenje hipoteze o bitnoj tehnizaciji politike«. Riječ je o raskidu s religijskim izvorima prava, o afirmaciji stajališta prema kojemu je pravo ljudska, a ne izvana, od prirode ili božanstva nametnuta tvorevina. Na tome se temelji »politički humanizam«, odnosno uvjerenje da vrijednosti zajedničkog života počivaju u čovjeku i na čovjeku. Odatle je proizišlo i stajalište o **neutralnosti države** koja se, kao ni crkvena instanca, više ne može miješati u izricanje sudova o javnom interesu. Treći je motiv **nepodnosivi pritisak budućnosti**. Zbog laicizma i modernog humanizma u politici se oblikuje novi oblik temporalnosti. Dok su tradicionalna društva usmjerena na prošlost, moderana se politika definira

projektima i programima. Smisao političkog djelovanja smiješta se u budućnost. U svakom slučaju, današnji je čovjek lišen krajnjih odgovora koje su nekoć nudile religije, čak i one sekularne. »S krajem poslijednjih utopija prijeti nam radikalno raščaravanje«. Obnova »političkog smisla« ili »ponovno očaravnaje« moguće je, nada se Ferry, jedino ako se »javna sfera artikulira prema privatnoj«. Odatle mogu proizići »velike zamisli a ne, Bogu hvala, iz pogubnog reaktiviranja neke zastarjele utopije«.

Propitivanje **svrhe suvremene filozofije** (između znanosti i kultura) neka je vrsta Comte–Sponvilleovih i Ferryevih zaključnih razmatranja, iako oni ne žele da se njihova razmišljanja shvate kao zatvaranje rasprave u konačne sudove. Comte–Sponville konstatira (»danas nepobitnu činjenicu«) da nas znanosti poučavaju o svijetu i životu više nego filozofija. Treba li odatle zaključiti da filozofija uzmiče svaki put kad znanost napravi neki novi uzlet, da novi znanstveni pomaci dovode do njezinog propadanja, sve većeg sužavanja njezina refleksivnog polja? Teško je dati nedvosmislen odgovor, ali je činjenica da o mnogim velikim, neprolaznim i neprevladivim djelima (*Timej*, *De rerum natura*, Aristotelova *Fizika*, Leibnizova *Monadologija*, Hegelova *Logika* itd.) danas razmišljamo s nostalgijom. To ne znači da filozofija nije više ništa drugo do stvar prošlosti, kao što je Hegel mislio o umjetnosti. To samo znači da se njezino polje »premjestilo«, suzilo i izoštrilo, da se »približilo nama, našoj razini, ostajući pritom neizmjereno obuhvatnim«. Filozofija je situirana na raskrižju između **univerzalnog** (umnosti) i **posebnog** (egzistencije). Time se ona približava znanosti (um je u oba slučaja isti). No filozofija nije ni znanost ni umjetnost. Ne može se prestati filozofirati jer to bi značilo da smo sve spoznali i prestali misliti. Skepticizam je u filozofiji kreativan jer je štiti od pretenzije na izvjesnost. Kad je riječ o prijeporu između materijalizma i idealizma Comte–

Sponville drži da je materijalizam »jedna moguća filozofija, kao i idealizam, jer se ni jedna ni druga ne mogu smatrati nužnima«. Sve u svemu, polje filozofije, ma koliko bilo suženo, ipak je beskrajno široko. Ono uključuje sve naše spoznaje, iskustva, osjećaje, vrijednosti i opredjeljenja. **Misliti svoj život i živjeti svoju misao** – to je funkcija filozofije kao i u doba Sokrata, iako su se i društvo i čovjek bitno izmijenili. U doba mnoštvenosti različitih kultura filozofija se kao uvijek – danas još i više – rađa iz susreta, agona, zajedničkog (»konfliktnog i prijateljskog«) **traganja za istinom**. Podsjećajući da u antičkom razdoblju filozofija nije bila samo »diskurs« nego i način života, ne samo mišljenje ili »teorija« nego i praktična mudrost, Ferry napominje da je moderna filozofija, od 17. stoljeća (od Descartes) neprestano radila na dvostrukoj sekularizaciji: **moralnoj i metafizičkoj**. Preformulirala je kršćanske vrijednosti kako bi odgovarale laičkom, agnostičkom, ateističkom mišljenju i u svoj inteligibilni okvir preuzela pitanje vjere, odnosa čovjeka i apsoluta. Kant i Hegel vrhunac su tog puta. Moderna je filozofija obavila **sekularizaciju morala**, tako da Kantova etika postulira postojanje Boga ali joj taj postulat nije potreban za vlastito utemeljenje. Moderna je filozofija gigantski pothvat racionalizacije (a time i sekularizacije) sadržaja kršćanske religije. Filozofska sekularizacija religijskog duboko je izmijenila pitanje životnog smisla i iz tog »začuđujućeg« procesa valja i dalje izvlačiti sve pouke. To je kamen temeljac »mudrosti modernih«. U tome je sadržan krajnji uvjet mogućnosti **individuacije** naših egzistencija. Odrasti – to je, u nekoj vrsti parafraziranog Kanta, glavna zadaća filozofije u doba njezine razapetosti između različitih znanosti i kultura. Tako se Ferry, na kraju ove misaono ambiciozne knjige, vraća poznatim Kantovim refleksijama o prosvjetiteljstvu, o njegovu vodećem načelu. No iz svih je njegovih analiza jasno da se ozbiljivanje tog načela (»odra-

stanje«, »izlazak iz samoskrivljene nezrelosti«) danas odvija u drukčijim okolnostima i da rješava drukčije zadatke, a među njima i one koje je nametnulo samo prosvjetiteljstvo.

Rade Kalanj

Ognjen Čaldarović, Ivan Rogić i Damir Subašić

KAKO ŽIVJETI S TEHNIČKIM RIZIKOM

APO – Agencija za posebni otpad, Zagreb, 1997., 200. str.

Agencija za posebni otpad (APO), široj javnosti još relativno nepoznata institucija, napravila je hvalevrijedan pothvat objavivši tu knjigu. Naime, u Hrvatskoj vlada potpuna praznina izdanja slične problematike. Ujedno su time bliži ostvarenju i neki od ciljeva agencije – komuniciranje s javnošću, prezentiranje svojeg djelovanja i stvaranje pozitivnog imidža u javnosti. Knjiga se uglavnom bavi problemima vezanim uz radioaktivni i ostali opasni otpad, nuklearne i termo elektrane, rizik te NIMBY sindrom.

Podijeljena je u osam poglavlja u stvaranju kojih su, osim navedenih autora/urednika, sudjelovali i mnogi drugi stručnjaci, mahom zaposleni u APO-u.

Prvo nas poglavlje – *Pretpostavke zbrinjavanja i pregled postupanja s radioaktivnim i drugim opasnim otpadom u Republici Hrvatskoj* – informira o stanju u Hrvatskoj glede (ne)zbrinjavanja radioaktivnog i drugog opasnog otpada. Da bi se radioaktivni otpad (RAO) pravilno zbrinuo, potrebno je da budu zadovoljeni određeni kriteriji – prirodne (geološka okolina) i umjetne, inženjerski konstruirane prepreke – koji onemogućuju ili barem svode na minimum ekološke havarije. Njihov je odnos komplementaran; dopušteni nedostaci jednog kriterija nadomještaju se pojačanim angažmanom drugog. Postupak odabira potencijalnih lokacija RAO mora biti javan. Premda je