



## Recenzije i prikazi

**Boško Pešić, Danijel Tolvajčić (ur.)**

### Filozofija egzistencije Karla Jaspersa

Hrvatsko društvo »Karl Jaspers«,  
Zagreb 2013.

Hrvatsko društvo »Karl Jaspers«, sa sjedištem u Zagrebu, objavilo je 2013. godine jedan izuzetno vrijedan te za našu filozofiju i društvo vrlo značajan zbornik rasprava o misli Karla Jaspersa, čiji su autori respektabilni domaći i inozemni autori. Kako je navedeno u uvodnoj riječi, na tragu nastojanja općeg, međunarodnog pokreta koji okuplja štovaoce Jaspersove filozofske misli, pa i Hrvatsko društvo »Karl Jaspers«, ovaj zbornik »nastoji dati svoj obol obnovljenom interesu za Jaspersa prije svega tako da hrvatskoj (i svakoj drugoj zainteresiranoj) javnosti u prigodi obilježavanja 130. godišnjice Jaspersova rođenja ponudi zbirku kako deskriptivnih tako i kritičkih eseja o njegovoj filozofiji« (str. 14). Također u uvodnoj riječi, urednici Boško Pešić i Danijel Tolvajčić na zavidnoj interpretativnoj razini izlažu svoju nakanu, rasprostirući na širokom planu tematsku i problematsku suštinu Jaspersove filozofije. Popraćen bitnim detaljima iz života, rada i djelovanja Karla Jaspersa, kao jednog od najznačajnijih filozofa 20. stoljeća, urednički uvod predstavlja otvoreni tematski i problematski raspon Jaspersova djela, prikazan kao prožimanje tijekom životnih činjenica s nastankom njegovih djela i ključnim filozofskim spoznajama. Urednici, dakle, opisuju Jaspersov opus u jedinstvu njegova djela i njegova života. Jaspersova su djela umnogome refleksija o povijesnom vremenu u kojem on živi, ali se tiču i »vječnih pitanja«, među kojima se ističu *egzistencija*, kao središnji pojam i središnja tema, a zatim ne manje značajan pojam koji s egzistencijom dijeli isto polazište, *transcendencija*. Markirajući bitne odrednice razvoja i rasta Jaspersove misli, urednici se osvrću i na druge kategorije nje-

gove filozofije kao što su »šifra bitka«, pojam »obuhvatnog« te ideja »filozofske vjere« (kao svojevrsnog »trećeg puta« između isključivosti religija i empirijskih znanosti), koja ne predstavlja neku zasebnu religioznost niti je religija za sebe, nego je izvorno iskustvo vjerovanja kao vrijednost za sebe.

Urednički uvod čitaocu olakšava pristup prilozi zima koji slijede, a koji Jaspersovu filozofiju dohvaćaju interpretacijom detalja ili zasebnih tematskih sklopova, čime se upotpunjuje slika cjeline kojoj pojedinačni temati pripadaju. Pojedine autorske priloge ovdje prikazujem redom kojim su objavljeni u zborniku.

Alan M. Olson, u članku »Karl Jaspers i 21. stoljeće« (str. 17–31), postavlja pitanje zašto bi netko iz 21. stoljeća uopće htio proučavati bilo koje filozofsko djelo 20. stoljeća, kad su različite revolucije u tehnologiji i znanosti već pri kraju 20. stoljeća »učinile da mislioci koji prethode *high-tech* dobu postanu posvema nebitni« (str. 17). U slučaju Jaspersa, Olsonov odgovor upućuje na činjenicu da je i sam Jaspers pisao o velikim filozofskim misliocima te da je pritom ustanovio kriterij za ono što nazivamo »velikanima« u povijesti filozofske misli. Štoviše, autor tvrdi da je Jaspersova »kategorijalna shema za određivanje i klasificiranje »velikana« jedna od najzanimljivijih najlaboriranijih ikada zamišljenih shema« (str. 18). Olson, navodeći različite recepcije Jaspersova djela u svijetu, ističe Jaspersova načela koja čine sukus onoga što je smatrao važnim i bitnim u zapadnoj intelektualnoj tradiciji (»Bog jest«, »postoji bezuvjetni zahtjev u opstanku« i »čovjek je konačan i nedovršen«). Isto tako, uspoređujući tipične dileme i prijepore postmodernog doba, kao što je gubitak »meta-priče« (Lyotard), on konstatira da je Jaspers »promišljao ove teme s većom dosljednošću nego bilo koji drugi mislitelj sredine dvadesetog stoljeća« (str. 29), zaključujući da on predstavlja ono najbolje u zapadnoj humanističkoj obrazovnoj tradiciji, a to je filozofiranje na temeljima moguće egzistencije.

U raspravu o aktualnosti Jaspersove filozofije još dublje i obuhvatnije ulazi Lino Veljak sa

svojim člankom »Aktualnost Jaspersove filozofije« (str. 33–54). Autor na samom početku naglašava da je pitanje aktualnosti Jaspersove filozofije »u našim navodno postmodernim vremenima nedvojbeno i legitimno« (str. 33). Postavljajući izravno pitanje – je li danas i, ako jest, na temelju čega Jaspersova filozofija aktualna – autor izravno odgovara i karakterizira Jaspersovu filozofiju kao filozofiju koja se profilira, s jedne strane, kao orijentacija (filozofski svjetonazor), s druge strane kao intencija osvjetljenja egzistencije, a na kraju kao metafizika – metodologijsko utemeljenje pristupa transcenciji. U odgovoru na pitanje o aktualnosti Jaspersove filozofije Veljak ukazuje na dva aspekta: prvi se odnosi na Jaspersovo tematiziranje »filozofske vjere«, a drugi na njegovo problematiziranje odgovornosti i krivnje. Dok je »filozofska vjera« temelj našeg mišljenja, zato što nas uspostavlja u mogućnosti svega što nas potvrđuje u našoj ljudskosti, pitanje o krivnji i odgovornosti tiče se Jaspersove poruke njemačkom narodu nakon završetka Drugog svjetskog rata. No ono što doista aktualizira njegovu misao jest cjelokupan zahvat u pitanja o čovjeku koji je, u Jaspersovu viđenju, biće koje određuje moć transcencije koliko i svijest egzistencije (»Ta svijest o egzistenciji jest prava vjera«, str. 37). U izgubljenosti i prolaznosti čovjeka krije se i njegova veličina: »Čovjek je izveden iz sebe sama« (str. 37). Na ovoj okosnici Veljak ističe Jaspersovu kritičku distancu spram iskrivljavanja vjere, bilo u liku demonologije ili nihilizma, koji nije ništa drugo nego otvorena i konzekventna forma nevjere.

Kurt Salamun, u članku »Karl Jaspers i granice tolerancije« (str. 45–53) razmatra Jaspersovo djelo u dva glavna odjeljka: prvi govori »O ideji 'otvorenosti' u cjelokupnom djelu«, a drugi o »Kritičkoj refleksiji paradigme otvorenosti«. Paradigma otvorenosti, prema ovom autoru, manifestira se u predodžbi »unutrašnjeg usvajanja« graničnih situacija, kao što su smrt, krivnja, patnja, bol i »otkrivanje samoga sebe«. Drugi aspekt otvorenosti »nadaje se iz odnosa egzistencije prema transcenciji«. Samo je čovjek biće koje egzistirajući iskušava granične situacije, doživljavajući pritom sebe samog napuštenim od svake sigurnosti te prepuštenim »neuvjetovanoj odluci« i svojoj slobodi (»on je otvoren za uočavanje transcencije«, str. 47). Razlika između »borbe u ljubavi« i egoističke »borbe za opstanak« nalazi se u »egzistencijalnom otkrivanju« ili »egzistencijalnoj volji za otvorenost«. Salamun, nadalje, u četiri točke iznosi prigovore koji se svode na sljedeće: 1. ako bi se do kraja inzistiralo na paradigmi otvorenosti, odnosno ako bi filozofija bila toliko otvorena, ona u konačnici ništa ne bi mogla izreći, ostala bi

prazna; 2. filozofija koja je toliko otvorena, gubi čvrsto stajalište i vodi u relativizam vrijednosti; 3. (u nastavku na 2. točku) naglašava se samovolja odlučivanja; 4. filozofije koje naglašavaju paradigme otvorenosti ignoriraju paradoks otvorenosti i tolerancije time što pri apsolutizaciji tog načela žrtvuju nužne uvjete otvorenosti i slobode. No autor ističe da »Jaspersova univerzalna pokretljivost stajališta nikako ne znači totalnu otvorenost i bezgranično toleriranje jer u bazi njegovih stajališta stoji neizgovorena, ali čvrsta etika vrijednosnih standarda s kojima postaju vidljive granice paradigmi otvorenosti i tolerancije« (str. 51). Time je Salamun, kako i sam kaže, pokušao učiniti jasnim koja su to mjesta u cjelokupnom djelu Karla Jaspersa bitna za problematiziranje paradigmi otvorenosti i tolerancije koja istodobno ne mora značiti granicu i prekid suštinske kategorije na kojoj filozofija počiva, a to je komunikacija.

Boško Pešić, u članku »Jaspersovo 'rasvjetljavanje' egzistencije« (str. 55–81), za razliku od *objašnjavanja*, koje ima karakter privremenosti, Jaspersovu tekstu prilazi iz nakane *rasvjetljavanja* kao puta filozofiranja o temi egzistencije koja je u samoj jezgri Jaspersove misli i svih njegovih filozofskih nastojanja. Stoga Pešićev prilog raspravi o pitanjima egzistencije ulazi u srž Jaspersova djela, ponajprije zato što egzistencija nikada ne može postati predmetni objekt (»Ona je navlastiti oblik života za koji se čovjek odlučuje«, str. 56). Strukturno postavljeni stupnjevi analize (tubitak – samobitak – moguća egzistencija – autentična egzistencija) pokazuju ujedno i mjeru prijelaza iz jednog mogućeg filozofiranja o egzistenciji u filozofiranje iz moguće egzistencije. Cjelokupni Pešićev izvod u ovom eseju pokazuje način na koji u Jaspersovu djelu funkcionira slijed kategorija koje proizlaze iz osnovnog stava o egzistenciji: od transcencije do slobode i svijeta kao »jedinog mjesta egzistencijalnog ozbiljenja u ispunjenju« (str. 57). Štoviše, svijet se počinje shvaćati »kao modus ostvarivanja vlastite egzistencije i tada on postaje blizak«, ali padom u puki tubitak čovjek se nađe u nepodnošljivom odnosu. Stoga je transcencija bitna odlika čovjeka koja »uvijek nastaje u nemiru pred svekolikim nestajanjem«, a mogli bismo dodati – i svim beznadnim i trivijalnim stajanjima tubitka. Tematizacija svijeta i njegove zbiljnosti vodi ne samo do filozofiranja koje sebe prepoznaje u slobodi i samosvijesti, nego i do prepoznavanja sebe kao drugog i drugoga kao sebe. Samobitak se otkriva u komunikaciji sa zbiljom, pri čemu nju treba shvatiti kao život s drugim. »Onaj krucijalni moment egzistencijalne komunikacije ne leži u činjenici da ja u drugom ispostavljam sebe samog,

već da Drugog ispostavim u sebi samom« (str. 65). Obrazlažući jedan drugi važan segment Jaspersove filozofije, autor analizira pojam »egzistencijalne vjere«, koji će kasnije postati poznatiji u sintagmi »filozofska vjera«. Ona proizlazi iz odnosa spram transcendencije pa Jaspers izričito kaže: »Egzistencija jest samo u odnosu na transcendenciju ili uopće nije« (str. 75). U daljnjem izlaganju Pešić situira druge kategorije Jaspersove filozofije, poput »šifre bitka«, i tako daje potpuniji uvid u njenu vrijednost i njeno značenje u misaonom korpusu suvremene filozofije.

Tekst Wernera Schüßlera »Šifra kao jezik transcendencije. Je li Karl Jaspers 'negativni teolog'?« (str. 81–103) predstavlja radikalizaciju Jaspersovih filozofskih postavki na području koje zalazi u teološku domenu, bilo tako da je propituje (npr. kritičkim razlučivanjem Boga i predodžbe Boga) ili tako da između dva pola – teološke i filozofske misli – traži srednji put. Rezultate svojih istraživanja Jaspersovih tema koje dotiču pitanja Boga i božanskog, »šifre« osobnog boga, negativne teologije i sl. autor je sazeo u tri glavna zaključka. Prvo, ne slaže se s onim tezama u literaturi o Jaspersu koje ga karakteriziraju kao »negativnog teologa«. Drugo, Jaspers ne izlazi izvan puke negacije, što autor argumentira složenim izvodima Jaspersova napuštanja o analogiji. Treće, prenaplašenost Božje transcendencije, tvrdi autor, vodi konačno u prazninu, do ispražnjenosti od svakog sadržaja.

Danijel Tolvajčić, u članku »Transcendencija, filozofijska vjera i šifra 'Bog'«. Neki aspekti metafizike Karla Jaspersa« (str. 103–131), polazi od teze da je kod Jaspersa, unatoč izvjesnoj »alergiji« suvremene filozofije na metafiziku, riječ o otvorenim, upravo metafizičkim pitanjima, ali ne na stari, »dogmat-ski«, nego na suvremeniji način, koji se bavi ljudskim samoostvarenjem. Prilog predstavlja studiozan prikaz Jaspersove filozofije u kojem se akcentuiraju određeni tematski sklopovi u Jaspersovu djelu, poput prikaza postava metafizike kao metode transcendencije, ideje »filozofske vjere«, »šifre Bog«, itd., sa zaključnim razmatranjem o tome kako shvatiti Jaspersovu metafiziku, pri čemu autor daje nekoliko vlastitih opservacija i sugestija u procjeni vrijednosti i mjesta Jaspersove filozofije.

Veliki dio recepcije Jaspersova djela zauzimaju interpretativne komparacije Jaspersove misli s mislima drugih filozofa, pa je pohvalno da su takvi pristupi prisutni i u ovom zborniku. Prvi takav članak je »Karl Jaspers i Theodor W. Adorno: metafizika ljudskoga« (str. 131–157) Christophera Thornhilla. Uspoređujući veze (odnosno opoziciju) između fundamentalne ontologije i kritičke teorije,

autor uočava niz dosad nedovoljno sagledanih okolnosti. One su koliko povijesne toliko i biografske naravi. Autor se, međutim, izričito bavi filozofskom prirodom tih razlika, analizirajući na sadržajnoj razini one momente koji približavaju misaone napore različitih filozofskih orijentacija i koji ih, unatoč velikim razlikama, približavaju: Jaspers i Adorno »ne bave se metafizikom kao znanost o čistim bitima nego kao metafizikom iskustava« (str. 149); obojica filozofa stvaraju svoju filozofsku metodu za slične svrhe (negativna dijalektika i egzistencijalna hermeneutika) i obojica nastoje oko »humanizacije metafizike« (str. 153).

Indu Sarin, u članku »Težnja za stvaralačkim jedinstvom. Jaspers i Tagore« (str. 157–175), povezuje dvojicu mislilaca istaknutih u (pod)naslovu teksta, i to preko koncepta stvaralaštva, koji implicira jedinstvenost, izvornost, slobodu i transcendenciju. Ono što osobito zbližava Jaspersa i Tagorea jest shvaćanje stvaralaštva kao nečega što je različito od homogenosti i što se ne referira samo na umjetničke oblike, nego se njegova perspektiva realizira jednim dubljim jedinstvom »koje vizualizira međusobnu povezanost svih bića u svemiru« (str. 158). Za Jaspersa je krajnji cilj povijesti ostvarenje jedinstva čovječanstva, dok se Tagore za to zalaže putem »religije čovječanstva«.

Rusmir Šadić na iznimno zanimljiv način uspoređuje mišljenje Karla Jaspersa i Ibn Arabija (»Karl Jaspers i Ibn Arabi – prilozi komparativnoj ontologiji«, str. 175–186). Pojam »obuhvatnog« je u različitim dimenzijama karakterističan za oba mislioca, iako ih dijeli preko sedam stoljeća te među njima postoji značajna povijesno-kulturna granica. Kao što Šadić i sam kaže, njegova je temeljna intencija ukazati na pojmovnu i idejnu bliskost Jaspersove i Ibn Arabijeve filozofije, što se pokazuje, primjerice, u interpretaciji samoraskrivajućeg aspekta Apsoluta.

Tema članka Pavla Žitka dostatno je objašnjena već naslovom njegova priloga: »Karl Jaspers i sv. Anselmo Canterburyjski. Egzistencijalno-filozofijska interpretacija ontološkog dokaza Božjeg postojanja« (str. 187–203). Autor je sebi stavio u zadatak obraditi interpretaciju ontološkog dokaza Anselma Canterburyjskog koje se Karl Jaspers poduhvatio u svom djelu *Veliki filozofi* iz 1957. godine. U tu svrhu, Žitko se ponajprije osvrnuo na Jaspersov interpretativni kontekst te na uvjete koje Jaspers postavlja za ispravnu interpretaciju Anselmova dokaza, a u kojima je na složen način pokazan odnos mišljenja i određenja Boga. Napokon, ovdje je poduzeta egzistencijalno-filozofijska analiza povijesne percepcije Anselmove misli, unutar koje Gaunilov

slučaj zauzima posebno mjesto zbog sukoba oko *cogitare* i *intelligere*. U zaključku autor naglašava ispravnost Jaspersova nastojanja da se definira legitimnim zahtjev za obnovom ontološkog karaktera osnovnih postavki Anselmova dokaza.

Naredna dva članka u zborniku tematiziraju Jaspersovu misao u kontekstu psihologije i psihijatrije. Tako Cristóbal Holzapfel (»Entuzijazam i ljubav kod Jaspersa«, str. 203–217) djelo Karla Jaspersa prikazuje u području psihološko-psihijatrijske prakse, kojom se on uz filozofiju bavio, povezujući na produbljeni način to dvoje u cjelinu. Odnos tjelesnosti i duhovnosti, tubitka i egzistencije, »utvrđuje ne samo filozof, nego i psihijatar Karl Jaspers« (str. 207). Prema Jaspersu, čovjek je stalno u potrazi za smislom. U tom okviru treba razmatrati i značenje žrtvovanja. Ljubav, koja je »nešto univerzalno« i nipošto slijepo, nego »beskonačno u konačnome, ali ne konačno kao takvo«, ima posebno mjesto u ostvarenju egzistencije. Čovjeka određuju situacije nasuprot kojih stoje granične situacije: borba, patnja, smrt i krivnja.

Prilog Brigitte Essl i Helmuta Wautischera »Ozdravljajuća dimenzija *Grenzerfahrung* u oporavku od traume« (str. 217–233) upućuje na potencijal Jaspersove filozofije u psihijatrijskom razmatranju fenomena posttraumatskog stresnog poremećaja (PTSP), primjerice, kod ljudi koji su preživjeli traumatična iskustva u ratu, prirodnim nepogodama, u porodičnom nasilju i silovanju. Autori zaključuju da su Jaspersove spoznaje o egzistencijalnom utjecaju patnje sukladne s kasnijim (i današnjim) istraživanjima traume.

Članak Ivice Musića »Filozofskom vjerom protiv scijentističke sljeparije. Jaspersova alternativa modernom praznovjerju« (str. 213–244) žestoko argumentira protiv ograničavajućih i nedostatnih kriterija kojima se znanost služi u istraživanju stvarnosti. I ovaj autor koristi Jaspersovu kategoriju »filozofske vjere«, ali je uzima kao argument protiv »scijentističke sljeparije«. Pritom ukazuje na Jaspersove uvide o karakteru znanosti, a posebno na njegovo upozorenje na ograničenost znanstvene spoznaje, jasno odvajajući znanstvenu od filozofske spoznaje. Odliku Jaspersove »filozofske vjere« vidi u njenom sprečavanju fiksiranja istine i suprotstavljanju svačijem zahtjevu za isključivost. Naprotiv, ona ide za oslobađanjem čovjeka od svakog robovanja, »jer samo oni koji vjeruju mogu ostvariti komunikaciju« (str. 243).

Koncept »filozofske vjere« vodeći je motiv i u članku Ivana Kopleka »Što za Karla Jaspersa znači 'filozofska vjera'? Mogućnost dijaloga teologije i filozofije u 'Godini vjere'«

(str. 245–255). Smatrajući Jaspersovu misao istodobno romantičnom i suvremenom, autor njegovo shvaćanje »filozofske vjere« akcentira više u smjeru teoloških negoli filozofskih teza, pri čemu se smatra da filozofija u odnosu na prirodne znanosti ima izvjesne prednosti: »Filozofsko je mišljenje otvorena mogućnost u potrazi za bitkom egzistencije i bitkom uopće« (str. 250). Glede Objave i slobode, autor Jaspersov stav drži nedosljednim, jer vjera »može biti (i bitno jest) nešto drugo i nešto više (...), kao ljubav rođena u križu i uskrsnućem preporođena (objavljena)«, te ima snage za okršaj s bivstvom nihilizma u kojem je, kritički zamjećuje autor, Jaspers zaostao.

Zbornik se zaključuje dragocjenim prilogom Ive Mršić Felbar »Recepcija filozofije Karla Jaspersa u Hrvatskoj« (str. 255–266), u kojem autorica pruža pregled recepcije Jaspersova djela u hrvatskih filozofa (Branko Bošnjak, Anto Kusić, Danilo Pejović, Bonifac Badrov, Vanja Sutlić i Stjepan Zimmermann). U zaključku ovog iscrpnog pregleda konstatira se da su se »Jaspersov koncept filozofije egzistencije, ideja metafizike i kritika religije našli na udaru većine hrvatskih filozofa«, od kojih je svaki za sebe Jaspersovoj filozofiji prilazio »iz vizure vlastite filozofije, (pre)naglašavajući upravo one elemente koji su njima bili važni« (str. 265). Štoviše, kod nekih je naših filozofa interpretacija Jaspersa više prilika za obračun s njegovim pogledima nego prikaz njegovih postavki, a općenito gledajući, recepcija njegove filozofske misli u Hrvatskoj do sada je oskudna te ona prava tek predstoji.

Na kraju treba naglasiti da je ovaj zbornik radova o Jaspersovoj filozofiji značajan prilog upoznavanju s njegovim opusom u našim krajevima, što bi trebalo biti popraćeno ne samo daljnjim objavljivanjem rezultata istraživanja filozofije Karla Jaspersa, nego i naporom oko prevođenja njegovih djela na hrvatski jezik. Šteta je što radovima publiciranim u ovom zborniku nije pridodana lista dosad prevedenih Jaspersovih djela, kako bi se stekao uvid u prazninu s obzirom na prisutnost Jaspersovih djela na našem jeziku. No nema nikakve sumnje da je zbornik *Filozofija egzistencije Karla Jaspersa* poticaj i u tom smislu.

**Gordana Bosanac**

## Marija Selak

### Ljudska priroda i nova epoha

Naklada Breza, Zagreb 2013.

Debitantska knjiga Marije Selak (1982.) pod naslovom *Ljudska priroda i nova epoha* započinje pitanjima kao što su: Patimo li mi zbog naših prirodnih nedostataka ili oni postaju nedostacima tek kad ih društvo proglasi nedostacima? Treba li unaprijediti sebe, druge ili naše međusobne odnose? Što znači kad se kaže da mi postajemo aparatura koja servisira nežive stvari? Ali pojavljuje se i ovakvo pitanje: Možemo li danas uopće još govoriti o metafizičkoj biti ljudske prirode? Tehno-znanstveni napredak omogućio je čovjeku mijenjanje vlastite prirode (biomedicinska »poboljšanja« čovjeka), što potencira prijelomnost suvremene svjetsko-povijesne situacije. Hoće li taj prijelom rezultirati zasnivanjem transhumanog doba? Na sva ta pitanja autorica pokušava odgovoriti posredstvom reaktualiziranja pitanja o ljudskoj prirodi i o tehnici, suprotstavljajući se redukcionističkom pristupu svijetu i čovjeku. Nasuprot pozitivističkom redukcionizmu, ona pokušava povijesno misliti te u tu svrhu koristi pluriperspektivnu metodologiju, pomoću koje nadmoćno nadilazi uzak znanstveni pogled na svijet, a ujedno prevladava i interna ograničenja filozofije koja proizlaze iz njenog disciplinarnog ustrojstva. U tom smislu ona ukida disciplinarno razdvajanje filozofske antropologije, ontologije, filozofije povijesti i etike.

Knjiga se inače sastoji od dva osnovna dijela: prvi dio je »Ljudska priroda«, a drugi »Nova epoha«. U prvom je dijelu izložena ideja ljudske prirode, njen nastanak i njeno artikuliranje unutar filozofske antropologije, s posebnim naglaskom na tumačenju čovjeka kao manjkavog bića (Herder, Gehlen, Fromm) te na razumijevanju moderne tehnike kao pokušaja kompenzacije biološke manjkavosti čovjeka (u okviru čega zapaženo mjesto imaju prikaz i kritičko vrednovanje antiteze između Berdjajeva i Heideggera). Slijedi uvid u suvremene pokušaje samoprekoračivanja čovjeka u biomedicinskom, kognitivnom i moralnom (ili, pita se autorica, ipak nemoralnom) smislu te izlaganje ideje transhumanizma (s naglaskom na antitezi između transhumanizma i biokonzervativizma). Autoričin kritički pristup dade se ilustrirati njenom analizom ideje biološkog usavršavanja čovjeka. Ne samo što postoji mnoštvo biomedicinskih intervencija koje su, utilitaristički gledano, korisne sa stanovišta

pojedince, ali su društveno štetne, nego se tu nameće i jedan mnogo dublji problem: kada se čovjek želi biološki usavršiti, on se uzima kao nešto gotovo i dano, nešto što se više ne može promijeniti, bilo društvenim metodama ili nekakvim prirodnim biološkim razvojem. Drugačije rečeno, čovjeku se u trenutku zadiranja u njegovu prirodu određuju granice onoga što on jest, što bi mogao biti, a ne otvaraju mu se mogućnosti prema onome što prirodno ne bi mogao dosegnuti. U pozadini, dakle, leži metafizičko shvaćanje ljudske prirode, ali i hijerarhijska koncepcija čovjeka: netko je Stvoritelj, a Drugi su mu manjkavi, pa ih treba poboljšati; ljudi se dijele na nadljude i podljude (a ovi drugi gube i samu ideju mogućnosti svoga drugačijega položaja te zauvijek ostaju fiksirani u onome u što budu pretvoreni).

Drugi dio knjige započinje kritičkim osvrtom na filozofiju povijesti, pri čemu autorica posebnu pozornost posvećuje dualizmu prirodnog i povijesnog. Potom slijedi elaboracija pojma 'epoha', gdje se epoha sagledava kao svjetsko-povijesna cjelina i kao etapa svjetsko-povijesnog razvoja, uočava se zasnovanost epohe na dominantnom tipu znanja te se razmatra pitanje o duhovnoj situaciji vremena kao znaku dolaska nove epohe: nova se epoha u bitnome temelji na pojmu *svijeta*, što autorica elaborira posredstvom prikaza i analize »Augsburško-zagrebačkih filozofskih razgovora«, pojma *svijeta* u mišljenju Milana Kangrge, antiteze između Kangrge i Gaje Petrovića te odnosa Kangrge i Gehlena glede koncepta manjkavosti kao mogućnosti svijeta, kao i problematiziranjem pojma *svijeta* u filozofiji Karla Löwitha i uspostavljanjem relacije između pojma *svijeta* i metodologije nove znanosti.

Suprotstavljajući u zaključnom dijelu knjige metafiziku i povijesno mišljenje, autorica tematizira i pitanje o kraju povijesti te dolasku »novog srednjovjekovlja«. Središnje pitanje ovih zaključnih razmatranja formalizirano je na ovaj način: »Dobivamo li nakon kozmološkog i eshatološkog razumijevanja svijeta i njegove povijesti istinsku ljudsku povijest ili je riječ tek o reinkarnaciji nikad zaista prevladanog metafizičkog mišljenja koje završava u destrukciji čovjeka i svijeta?« (224) Glavnu karakteristiku tog »srednjovjekovlja« i »posthumanog doba« (čiji je najznačajniji ili barem najreprezentativniji zastupnik Nick Bostrom) autorica vidi u odnosu kvantitativnog i kvalitativnog pristupa. Bostrom podržava kvantitativni pristup, dok Berdjajev u svom zalaganju za povratak duhovnosti vidi afirmaciju kvalitativnog pristupa te svoju koncepciju povijesti metafizički utemeljuje.

No ni Bostromov pogled, koji posjeduje privid povijesnog mišljenja (u kojem se čovjek promatra kao slobodno biće koje stvara svoj svijet, neovisno o dimenzijama apsolutnog i božanskog), nije slobodan od metafizike, budući da čovjeka vidi kao apsolutno biće. Slijedilo bi da se razlika između tih dvaju pristupa smješta u razliku između transcendentne i imanentne metafizike: religijskim konzervativcima suprotstavlja se svojevrsna tehnoreligija.

Blistavo izvedenom zaključku Marije Selak, prema kojemu i Berdjajevljevi i Bostromov pristup baštine istu metafizičku tradiciju te se stoga tu radi o jednoj u bitnome lažnoj razlici, mogao bi se uputiti samo jedan prigovor formuliran kao pitanje: je li, naime, transhumanističko (prividno povijesno) mišljenje odista povijesno mišljenje? Drugačije rečeno, jasnoća kojom se alternativa Berdjajev–Bostrom dijagnosticira kao lažna dilema ne mora nužno implicirati definiciju te lažne alternative kao »lažne dileme između metafizike i povijesnog mišljenja«. Ili, na treći način izraženo, nadmoćnom autoričinu pristupu središnjim pitanjima naše epohe možda nedostaje čvršćega utemeljenja u tradiciji klasičnog njemačkog idealizma. Kant i Fichte su zastupljeni u zadovoljavajućem opsegu, ali je Hegel sveden na predavanja o filozofiji povijesti, a nisu uzeti u obzir njegovi središnji spisi. Jednako tako, autorica nije u potpunosti iskoristila potencijale onih tipova povijesnog mišljenja koji su se razvili u nas u prvom redu u filozofiji Milana Kangrge. Pitanje je u kojoj bi se mjeri Kangrgino povijesno mišljenje moglo upotrijebiti za svrhe problematiziranja prijetućih scenarija posthumane budućnosti.

No ako je itko u stanju dati mjerodavan odgovor na to pitanje te u slučaju eventualnog afirmativnog odgovora i realizirati odgovarajuće potencijale povijesnog mišljenja, onda je to autorica ove iznimno vrijedne knjige, posebno ukoliko se uzme u obzir da je svoju sposobnost kreativnog razumijevanja Kangrge ona dokazala izvanrednom analizom Kangrgina pojma svijeta. Utoliko se od Marije Selak mogu očekivati novi doprinosi povratku naše filozofije na svjetsku scenu.

**Zvonko Šundov**

**Nada Topić Peratović**

**Humanizam za djecu**

Centar za građansku hrabrost /  
Zentrum für Zivilcourage,  
Zagreb 2014.

*Humanizam za djecu* ilustrirana je knjižica sa svega stotinjak stranica teksta i ilustracija, namijenjena prvenstveno onima iz njezina naslova, ali i njihovim roditeljima, da je čitaju zasebno ili zajedno. Objavljena je u sunakladništvu mlade civilne udruge Centar za građansku hrabrost iz Zagreba i njezine još mlade sestrinske udruge Zentrum für Zivilcourage iz Züricha. Riječ je o udrugama koje kao svoj cilj ističu promicanje i poticanje »građanske hrabrosti, feminističkog aktivizma i solidarnosti, ljudskih prava, posebice prava žena i LGBTIQ osoba, rodne ravnopravnosti te osviještenih vrijednosti sekularnog i evlucijskog humanizma, kritičkog mišljenja, racionalne spoznaje i slobodoumlja« (str. 7). Autorica knjige, pravnica po struci, ujedno je i osnivačica navedene udruge iz Zagreba, kao i predstavnica Međunarodne ateističke alijanse u Vijeću za ljudska prava pri Ujedinjenim narodima u Ženevi. Iz autoričine zahvale s kraja uvoda knjige doznajemo da je knjiga *Humanizam za djecu* zapravo nadahnutu američkom knjižicom *Humanism for Kids* udruge *Family of Humanists* iz SAD-a, a na samom početku knjige istaknuto je da je i objavljena u suradnji s navedenom udrugom »koja je ustupila materijale za prijevod, obradu i daljnju objavu« (str. 2). Premda je u autoričinoj zahvali navedeno da je samo mali dio knjige *Humanizam za djecu* preveden iz američkog izvornika, a veći dio autoričino doručeno, izmijenjeno i dopunjeno autorsko djelo, nigdje u samoj knjizi nije navedeno koji je dio prijevod, a koji autoričin izvorni doprinos. Možda nije nevažno napomenuti da je knjiga uglavnom financirana putem *crowdfundinga*, od dobrovoljnih novčanih priloga simpatizera ideje.

Knjiga je podijeljena na dva dijela koja su opsegom otprilike jednaka. Prvi dio, »Humanizam je za sve«, kroz kratka poglavlja vrlo općenito obrađuje određene pojmove kao što su evolucija, prirodnoznanstveni zakoni, demokracija, ljudska prava, teizam, ateizam, prosvjetiteljstvo, feminizam, itd., a u kontekstu podjele na prirodu i društvo karakterističnu za razrednu nastavu, tj. niže razrede osnovne škole. Drugi dio, naslovljen »Kako živjeti najboljim mogućim životom«, obrađuje prijedloge i savjete za dobar život i,

prema mišljenju autora ovih redaka, nešto je bolji od prvog dijela knjige, posebice ako se uzme u obzir da je knjiga namijenjena djeci. O nekim dobrim stranama tog dijela knjige, više će riječi biti kasnije. Tako bismo, ugrubo, mogli reći da je prvi dio više teorijske naravi, dok je drugi dio više orijentiran na kultivaciju određenih životnih vrijednosti kod djece. Također, u drugom su dijelu nakon nekih poglavlja postavljena pitanja koja mogu izravno potaknuti svako dijete koje čita knjigu na individualno promišljanje o sebi i svom odnosu prema drugim ljudima i svijetu. Namjera pitanja je da odgovori na njih budu uglavnom individualni jer pitanja ne podrazumijevaju neki unaprijed zadani odgovor.

S obzirom na gore navedeni deklarativni cilj udruga koje su nakladnici ove knjige, humanizam o kojem je ovdje riječ sekularni je humanizam. Za razliku od religijskog humanizma, sekularni je humanizam ireligiozni svjetonazor koji svoje temelje vidi u nadmoći razuma nad vjerom, pa samim time i u znanstvenoj metodi koja je dijete novoga vijeka. Međutim, ireligioznost koja je konstitutivna za sekularni humanizam ne čini ga ujedno i anti-religijski nastrojenim. Ona samo daje prednost dokazanim tvrdnjama i nedogmatičnom razmišljanju (barem kada je u pitanju religija) i ne vidi naročitu spoznajnu vrijednost u onome što se smatra božanskom objavom ili u tvrdnjama bez dokaza koje se temelje na epistemološki upitnim autoritetima. Tako prvi dio prvog dijela knjige kroz vrlo kratka poglavlja o pojedinim temama suprotstavlja znanstvenu metodu pričama koje nisu znanstveno dokazane, a neke od njih su mitovi o postanku u različitim religijama. Ukratko se obrađuje i Darwinovo postavljanje temelja znanstvenog pogleda na postanak i razvoj bioloških vrsta, riječju, Darwinova teorija evolucije. Sva ova kratka poglavlja pisana su vrlo pristupačno za djecu mlađeg uzrasta koja znaju čitati.

Dio koji se bavi prvim dijelom konjunkcije »priroda i društvo« obuhvaća svega osam stranica knjige i time čini njezin manji dio. Nakon poglavlja o prirodnoznanstvenim zakonima, koje na pristupačan način objašnjava djeci mehanizam uzroka i posljedica u prirodi, slijedi dio koji se bavi društvom kroz razradu pojmova koji su političke, filozofske i teološke naravi, a nerijetko i previše apstraktni za djecu nižih razreda osnovne škole. U tom dijelu (još uvijek prvog dijela) knjige postoje dobra i manje dobra poglavlja, ali i poglavlja koja sadrže formulacije koje bismo u najmanju ruku mogli nazvati nespretnim. Poglavlje »Ljudska prava« moglo bi se izdvojiti kao jedno od boljih, bez problematičnih formulacija. S druge strane, poglavlje »Sekularnost«

sadrži najmanje jedno problematično mjesto koje ovdje valja navesti: »U demokratskim državama ljudi uživaju i u slobodi savjesti, vjere ili drugog uvjerenja. Ta sloboda podrazumijeva da svaki čovjek ima pravo oblikovati i razvijati svoje poimanje svijeta i slobodno odlučuje o svojim životnim vrijednostima – što je dobro, a što zlo« (str. 34). Iako je autorica nesumnjivo imala dobre namjere pišući ove rečenice, to ipak nije dovoljno. Upravo zbog činjenice da je knjiga namijenjena djeci i zbog strukture knjige koja dozvoljava da se svako poglavlje čita zasebno, dijete koje bi pročitalo samo to poglavlje moglo bi dobiti dojam da je ono jedini arbitar u određenju toga što je dobro, a što loše ili zlo, a to definitivno nije namjera autorice ako uzmemo u obzir drugi dio knjige u kojemu se na više mjesta naglašava važnost da se drugima ne čini loše: »Sjetimo se kako ispitujemo naše pravilo: moralno je ako drugima čini dobro, a nemoralno ako im čini loše« (str. 52). Ili, kao što piše na drugom mjestu, da »odgovornost podrazumijeva i odbacivanje onih stavova za koje tvrdimo da su štetni za nas, druga bića ili okoliš, makar se radilo o stavovima s kojima smo odrasli i koji su nam dugo vremena bili prihvatljiviji« (str. 55). Tako gore citirana rečenica s 34. stranice predstavlja nespretnu formulaciju jer (makar i nehotično) izražava poziciju moralnog relativizma, za razliku od pluralizma vrijednosti koji je u osnovi sekularnog humanizma, ali i jedno od osnovnih načela liberalne demokracije. Suštinska razlika između pluralizma vrijednosti i moralnog relativizma je da ovaj prvi pretpostavlja neke minimalne općevažeće kriterije da bi nešto uopće bilo prepoznato kao opravdana moralna vrijednost, dok u moralnom relativizmu takvih kriterija nema.

Pomalo začuđuje i autoričino određenje (kao i samo korištenje) jednog poprilično diskutabilnog pojma koji veći dio znanstvene zajednice smatra zastarjelim, pogrešnim ili jednostavno suviše nejasno određenim i nedovoljno istraženim, naime, pojma *rase*: »Velika skupina ljudi koju povezuju zajednička tjelesna obilježja, poput boje kože, te zajednički preci naziva se rasa« (str. 35). To dodatno iznenađuje ako imamo na umu da na drugom mjestu piše: »Kritičkim propitivanjem društva objašnjen je ne samo društveni utjecaj koji određuje rodne uloge, nego je u pitanje dovedena i sama podjela ljudi na spolove« (str. 45). Ono što je sa stajališta biologije točno jest to da je u pitanje doveden broj spolova, ali ne i sama podjela na spolove. Međutim, u znanstvenoj je zajednici podjela na spolove daleko manje problematična nego što je to podjela na rase pa tim više iznenađuje da se u knjizi koja problematizira podjelu ljudi na spolove ne

problemizira podjela ljudi na rase nego se čak nudi i nespretna definicija tog vrlo diskutabilnog pojma.

Valja istaknuti i neke nesumnjivo dobre strane knjige. Druga polovica knjige primjerena je za djecu različite životne dobi; u onim mlađima može potaknuti razvoj određenih životnih vrijednosti, a one starije može podsjetiti na njihovu važnost i motivirati ih na promišljanje svojih postupaka u različitim fazama odrastanja. Kroz različita kratka poglavlja, potiče se intrinzična motivacija za učenjem i radom kod djece. Na pedagoški primjeren način potiče se samopoštovanje i samopouzdanje te odgovornost i briga za sebe i druge. Afirmira se intrinzična, ali i instrumentalna vrijednost znanja čime se manje motiviranu djecu može motivirati na učenje. Kroz kratke historijske crtice naglašava se važnost društvene solidarnosti i suosjećanja. U tom smislu, drugi je dio knjige i metodički i sadržajno primjereniji onima za koje je pisan.

Pisanje za djecu ozbiljan je i moralno odgovoran posao te bi mu zato trebalo pristupati s puno obzira. Znamo da odrasli ljudi često pamte knjige koje su čitali kao djeca. Kroz knjigu se često ističe važnost kritičkog razmišljanja i njegova razvoja kod djece. Ono što je važno imati na umu jest da se kritičko razmišljanje ne može prenositi kao što je to slučaj s faktografskim sadržajem, ali se kod djece mogu stvarati i njegovati dispozicije za kritičko mišljenje, tako da kao roditelji i nastavnici kultiviramo istinoljubivost i intrinzičnu motivaciju za učenje kod djece, ukazujući na različite oblike vrijednosti znanja. Ako su navedene osobine već prisutne kod djeteta, dijete treba ohrabrivati da samo istražuje različite knjige i razgovarati s njime o stvarima koje ga zanimaju jer nijedna knjiga ne može zamijeniti roditelja, kao ni nastavnika. Ovo potonje, naravno, nije ni namjera ove knjige.

Knjiga *Humanizam za djecu* svjetonazorski je obojena i ona to ne skriva. Kao takva, vjerojatno će biti zanimljivija roditeljima koji dijele njezine temeljne svjetonazorske postavke i koji žele usmjeravati svoju djecu sličnim putem. Iako hvali znanstvenu metodu i kritičku misao, u svojoj ambiciji da pokrije što veći broj tema na relativno malom broju stranica, određene povijesne, društveno-političke i filozofske teme (koje su kompleksne po samoj svojoj naravi) obrađuje na način koji, u želji da sadržaj učini pristupačnijim djeci, navedene teme banalizira u prevelikoj mjeri. Zbog toga ona djeci koja će je čitati mora biti samo odskočna daska za daljnja vlastita istraživanja, što je uostalom poruka koju ova knjiga na nekim mjestima i eksplicitno šalje.

Nino Čengić

## Ernst Jünger

### Odmatanje u šumu

Matica Hrvatska, Zagreb 2013.

Ernst Jünger (1895.–1998.) zasigurno je jedan od velikih mislilaca suvremene njemačke filozofije egzistencije, iako ga se nije formalno svrstavalo među »egzistencijaliste«. Njegova je temeljna filozofska preokupacija bila preispitati čovjekovo postojanje s gledišta filozofije egzistencijalizma. Jünger se, po filozofskom uvjerenju i kao pisac, istaknuo u anarhističkom diskursu te ga se može i svrstati među začetnike modernog shvaćanja anarhizma u kojem se pojedinac odupire duhu vremena. U knjizi *Odmatanje u šumu* (*Der Waldgang*, 1951.) Jünger upućuje čitatelja na promišljanje čovjekova postojanja u tehnoloiziranoj otuđenom svijetu.

Knjiga je podijeljena u trideset i četiri numerirana, ali nenaslovljena poglavlja. Osnovna misaona vodilja u knjizi je kako opstati u svijetu mase koji je krajnje obuzet tehnološkim napretkom, pri čemu je zaboravio individualnost pojedinca. Jünger smatra kako je jedino rješenje postati Odmatnikom koji se odupire utjecajima duha vremena.

Od prvog do petog poglavlja Jünger razmatra kako je vrlo važno mišljenje manjina koje se suprotstavljaju većini, posebno u diktatorskim državnim režimima. Sljedeći citat uvjerljivo potvrđuje važnost uloge manjinskog broja glasova pri izborima:

»Tamo gdje se diktatura već snažno učvrstila, samo devedeset posto odobravajućih glasova, to jest glasova 'za', značilo bi već preveliko otpadništvo. Da se u svakom desetom biraču skriva potajni protivnik: teško je tražiti od masa da prihvate tu misao.« (8–9)

U diktaturama se traži neka vrsta slobodnoga djelovanja i izjašnjavanja kako bi se dokazala vrijednost, ali i neka vrsta slobode u takvom diktatorskom režimu. Jünger ovako objašnjava zašto je važna manjina koja se ne slaže s većinom na izborima:

»Diktaturama je važan taj dokaz da sloboda da se kaže 'ne' nije u njima nestala. To je jedan od najvećih komplimentata koji se može dati slobodi.« (9)

Diktature kao represivni i manipulativni režimi nastoje nametnuti dominaciju raznim propagandnim tehnikama kako bi narod stavile u svoj žrvanj. Naime »propagandi je potrebno takvo stanje u kojem je državni neprijatelj, klasni neprijatelj, narodni neprijatelj doduše potučen i već gotovo postao smiješan, ali još nije sasvim nestao« (9). Također je problem



ako birači ne izlaze na izbore jer to uznemiruje te izaziva sumnju vladajućih prema podanicima. Stoga je nesudjelovanje »jedan od oblika ponašanja koji uznemiruju Levijatana, no onaj koji stoji izvana sklon je precjenjivati tu mogućnost« (10). Ipak, Jünger smatra kako je neophodno slobodno izjašnjavanje, odnosno izjašnjavanje »protiv«, kako bi se izborila i sačuvala ideja prava i slobode. Prema tome,

»... u takvim okolnostima već bi značilo mnogo kad bi se u glasačkoj kutiji našao samo jedan glas 'protiv' među njih stotinu. Od njegova nosioca može se očekivati da će biti spreman žrtvovati se za svoje mišljenje i svoju ideju prava i slobode.« (15)

Od šestog do desetog poglavlja Jünger i dalje potiče jasno izjašnjavanje protiv režima koji ne ide u prilog čovjeku nego teži statistikama, odnosno diktaturi. Stoga pojedinac umjesto standardnog »ne« na glasačkom listiću može

»... staviti jedno jedino slovo – na primjer O. To bi onda moglo značiti Oni, Opasnost, Oprez, Okupljanje, Oružje, Otpor. To bi moglo značiti i: Odmetnik. Bio bi to prvi korak iz svijeta koji nadzire i kojim vlada statistika. I odmah se postavlja pitanje je li pojedinac dovoljno jak za takav smion pothvat.« (17)

Jünger smatra da makar i jedan glas protiv totalitarnog režima nije izgubljeni glas, nego je, naprotiv, herojski glas jer može utjecati na one koji su dio većinske biračke mase. Odmatanje u šumu jest *de facto* nova sloboda pojedinca jer je ona prije sloboda pritiješnena nužnošću svijeta i društva u kojemu pojedinac egzistira. Pojedinac mora »prije svega izaći iz okvira starih predodžbi o većini, koje još uvijek djeluju, iako su ih rasvijetlili već Burke i Rivarol« (20). Pojedinac koji su hrabro odlučili biti Odmetnici u šumi čvrstog su uvjerenja u slobodu i gaje znanje o pravdi jer znaju da nadmoćna državna sila ne može stvoriti pravo. Naime, »nema beznađnije sudbine nego što je dospjeti u takav slijed zbivanja u kojem se pravo pretvorilo u oružje« (25).

Od jedanaestog do petnaestog poglavlja radi se o prijetnji, strahu i ulozi Odmetnika kao »novoga« čovjeka. Naime, »uznemirava činjenica da okrutnost prijeteći da postane jedan element, jedna institucija novih oblika moći i da joj je pojedinac izručen bez obrane« (25). S okrutnošću nestaje prirodna i slobodna konkurencija koja je usredotočena na dobro pojedinca. Ako izostane i nestane slobodna konkurencija, onda se u tu pukotinu uvlači teror koji izaziva strah i čini život jedva podnošljivim. Nadalje Jünger pojašnjava kako se danas tumači i shvaća moć:

»Svjedoci smo jednog novog shvaćanja moći, njezinih snažnih, neposrednih gomilanja. Da bismo

se tomu oduprli, potrebno je jedno novo shvaćanje slobode, koje ne može imati ništa zajedničko s izbljedjelim pojmovima koji se danas vezuju uz tu riječ. To u prvom redu zahtijeva da ne mislimo samo kako sačuvati vlastitu kožu, nego da budemo spremni i žrtvovati je.« (27)

Svaka vrsta konformizma ima svoju cijenu. To se uvida kada država postane represivna, a pojedinac tada ne odluči reagirati. Stoga pred pojedincem stoji odluka hoće li se uloviti u koštac s tim prijetnjama i postati Odmetnikom koji se oslanja na svoju unutarnju snagu ili će naprosto pokleknuti i predati se prijetnjama. Prema tome, temeljna je značajka Odmetnika sljedeća:

»Odmetnikom pak nazivamo onoga koji se, ostavši tijekom dugog procesa sam i bez zavijača, našao izručen uništenju. To bi mogla biti sudbina mnogih, čak svih – moramo mu, dakle, dodati još jednu oznaku. A ona je u tome da je Odmetnik odlučan pružiti otpor i da namjerava voditi borbu, možda i beznađnu. Odmetnik je, dakle, onaj koji ima iskonski odnos prema slobodi, koji se, gledano vremenski, očituje u tome da je spreman oduprijeti se automatizmu i da neće prihvatiti njegovu etičku konsekvenciju, fatalizam.« (29)

Jünger navodi strah kao glavni simptom duhovne nemoći. Štoviše, u vremenu individualne slobode, taj strah se potencira. U dobu u kojem automatizam života prevladava, sam strah i automatizam postaju »vrlo usko povezani, i to zato što čovjek u korist tehničkih olakšanja ograničava svoju mogućnost odlučivanja« (31).

Od šesnaestog do dvadesetog poglavlja govori se o tome da odmetanjem u šumu pojedinac (Odmetnik) iskazuje svoju slobodu djelovanja i odlučivanja te na koncu brine za sam razvoj društva. Stoga već u početku šesnaestoga poglavlja Jünger daje osobine pojedinca koji se odvaži odmetnuti u šumu:

»On ne dopušta da mu bilo koja nadmoćna vlast propisuje zakon, niti tako da se služi propagandom, niti silom. I spreman je braniti se, ne samo sredstvima i idejama vremena, nego i održavajući otvoren pristup silama koje su mnogo jače od onih vremenitih i nikad se ne mogu razložiti u čisto kretanje. Tad se može odvažiti na odlazak.« (39)

Odmatanje u šumu, prema tome, slijedi nakon izopćenja iz neke zajednice, ukoliko je pojedinac iskazao svoju slobodnu volju kako bi samog sebe ohrabrio i potvrdio. Upravo o tom pojedincu ovisi »hoće li uzeti štap samo da bi se na njega oslanjao na životnom putu ili će ga uzeti kao žezlo« (51).

Od dvadeset i prvog do dvadeset i petog poglavlja govori se o tome da pojedinac u odmetanju u šumu susreće samoga sebe i taj mu susret pruža utjehu od smrti, a Crkva i njezini učenjaci mogu pojedincu pomoći pri susretu sa samim sobom. U dvadeset i prvom poglav-

lju Jünger zaključuje da je osamljenost pojedinca jedno od obilježja našega vremena.

»Pojedinaac je opkoljen, okružen strahom, koji ga pritišće poput zidova.« (57)

Jünger smatra kako je najveći problem današnjega čovjeka prisutnost negativnih emocija, poput straha, koje naprosto ne daju pojedincu disati punim plućima te se pojedinac osjeća pritišćeno i nemoćno. Stoga

»... dva kamena kušnje, dva mlinska kamena neće izbjeći nitko živ: sumnju i bol. Oni su dva velika sredstva nihilističke redukcije. Kroz njih se mora proći. U tome je zadatak, ispit zrelosti za jedno novo doba. Nitko ga neće ostati pošteđen.« (59–60)

U poglavljima od dvadeset i šestog do tridesetog govori se o Odmetniku kao pojedincu koji je spreman uzeti pravdu u svoje ruke, sam ratuje i pruža otpor protivniku, Levijatenu, ne vodeći se pri tome ni religijskim ni svjetovnim doktrinama, jer je on sam autonoman. Ključno je istaknuti da je Odmetnikov otpor apsolutan, jer

»... on ne poznaje nikakvu neutralnost, ni milost, ni zatvaranje u tvrdavu. On ne očekuje da će neprijatelj poštovati argumente, još manje da će se ponašati viteški. On zna i to da, kad je o njemu riječ, smrtna kazna nije ukinita.« (68)

Odmetnik je, prema Jüngerovu shvaćanju, neposustali borac koji ne preže ni pred kim kad su u pitanju njegova sloboda i njegov život jer je svjestan da pruža otpor zlu. No Jünger zaključuje da je Odmetnik »konkretan pojedinac, on djeluje u konkretnom slučaju«.

»Da bi znao što je pravo, njemu nisu potrebne ni teorije ni zakoni koje su smislili stranački pravnici. On se spušta do onih izvora čudoređa koji se još nisu razdijelili u kanale institucija. Ovdje stvari postaju jednostavne ako u njemu još živi iskonska čistoća.« (84)

U posljednjim poglavljima, od trideset i prvog do trideset i četvrtog, Jünger zaključuje da se pojedinac, Odmetnik, posvećuje samo sebi oslušujući Riječ i ne opredjeljuje se za sudjelovanje u kultu nepravde i zločina.

Na kraju se može uputiti na prijelomni odlomak u kojemu Jünger spominje transcendentnost života i važnost poštivanja ljudskog života te ističe da je važno znati »da je svaki čovjek besmrtni i da u njemu prebiva vječni život, neistražen ali ipak nastanjen predio, koji on sam može zanijekati, ali koji mu nijedna zemaljska sila ne može oteti« (95). Pojedincu preostaje da se, zajedno s Jüngerom, upusti u dubinu svoga bitka i nastoji naslutiti spoznaju o tome što je čovjek, ali i kako postati istinskim čovjekom.

**Petar Jakopec**

**Dalibor Renić**

## **Ethical and Epistemic Normativity**

### **Loneragan and Virtue Epistemology**

**Marquette University Press,  
Milwaukee 2012.**

Studiju o kojoj će biti riječ autor Dalibor Renić karakterizira kao pokušaj da se epistemološka teorija kanadskog isusovca, filozofa i teologa Bernarda Lonergana smjesti u kontekst suvremenih rasprava o naravi epistemičke normativnosti i njezine povezanosti s horizontom normativnosti u najširem smislu. Iako Lonergan svoju epistemologiju sustavno izlaže u knjigama *Insight: A Study of Human Understanding* (1957.) i *Method in Theology* (1972.) te u brojnim člancima, autor ju je ipak morao djelomično rekonstruirati prevodeći Lonerganov slobodniji filozofski izričaj u strože tehnički jezik suvremenih epistemoloških rasprava u analitičkoj filozofiji, uz stalan napor usklađivanja značenja pojedinih termina. Cilj je studije demonstrirati povezanost Lonerganovih epistemoloških uvida s tezama epistemologije vrline, škole spoznajnoteorijskog mišljenja razvijene osamdesetih godina 20. stoljeća, koja rješenja temeljnih problema epistemološke normativnosti vidi u njihovu vezivanju za normativnost u etici, čime dolazi do tzv. »vrijednosnog obrata« u analitičkoj epistemologiji. Temeljna je Lonerganova ideja da čovjekovo znanje o sebi i svijetu ne može rasti neovisno o razvoju njegova integriteta i odgovornosti te da potonje vrline, kao i mnoge druge, imaju svoju epistemičku varijantu konstitutivnu za znanje kao takvo, a to se u osnovnim crtama poklapa s postavkama gotovo svih varijanti epistemologije vrline.

Knjiga je, uz uvod i zaključak, koncipirana u šest poglavlja, od kojih prva dva donose opći kontekst rasprave o epistemičkoj normativnosti i etici te izlažu stavove vodećih epistemologa vrline, prije svega Linde Zagzebski i Ernesta Sose, dok četiri poglavlja koja slijede govore o Lonerganovim teorijama. Prvo poglavlje raščistićava neke temeljne epistemološke pojmove, ocrtava razlike između osnovnih pravaca u etici (deontološke etike, konzekvencijalizma koji se ovdje netipično naziva »epistemičkom teleologijom« te etike vrline) i iznosi definicije koje autor obrazlaže kao najadekvatnije, zbog čega se kao pregledan uvod može preporučiti i nekom početniku u epistemologiji. Ipak, cilj poglavlja nije ponavljanje osnova epistemologije već metaepistemološko istraživanje povezanosti etičkog

i epistemičkog horizonta normativnosti čiju analogičnost autor smatra znakom njihove dublje povezanosti. Temeljni problem njihova povezivanja on vidi u ukorijenjenoj ideji autonomije teorijskog uma koju opovrgava Lonerganovom analizom intencionalnosti u kojoj rigidno odijeljene sposobnosti duše, kakve nalazimo u tradicionalnoj metafizičkoj psihologiji, postaju aspektima jedne jedinstvene intencionalne svijesti.

Drugo poglavlje izlaže dva osnovna pravca u epistemologiji vrline: responsabilizam Linde Zagzebski i, u mnogo manjem opsegu, njezinih nastavljača Roberta Roberta i W. Jay Wooda te relijabilizam Ernesta Sose. Temeljna je inovacija epistemologije vrline njezino definiranje normativnih svojstava vjerovanja u terminima normativnih svojstava agenata, a ne obrnuto kao u klasičnoj epistemologiji. Vrlinski relijabilisti smatraju da su to svojstva manje ili veće savršenosti pouzdanih kognitivnih sposobnosti, dok vrlinski responsabilisti tvrde da se radi o intelektualnim ili moralnim karakteristikama osobinama. Ovdje ću se kratko osvrnuti samo na opsežno i polemički izloženu teoriju neoaristotelovske filozofkinje Linde Zagzebski jer njezina stajališta autor smatra najrodnijim Lonerganovima. Tako njezinu kritiku eksternalističkog modeliranja znanja prema odnosu »stroj–proizvod« može moći i u Lonerganovu radikalnom odbijanju mehanicizma. Naime pouzdana procedura nije dovoljna da bi nešto bilo znanje. Osim nje je presudna i motivacija subjekta, cijela intencionalna struktura između *inputa* i *outputa* koja se treba očitovati kao ljubav prema istini. Kao i za Lonergana, za Zagzebski istinito vjerovanje nije samo mentalno stanje ili dispozicija nego osobita vrsta čina.

U preostala četiri poglavlja, koja čine više od polovice knjige, autor izlaže Lonerganovu epistemologiju uklapajući je postupno u horizont suvremene epistemologije vrline. Četvrto poglavlje iznosi Lonerganovu fenomenološku psihologiju, njegovu transcendentnu metodu i teoriju kognicije na kojoj će bazirati sve epistemološke, ali i metafizičke uvide. Lonerganova metoda spoznaje počinje činom samoprivajanja (*self-appropriation*) u kojem se subjekt aktivno i odgovorno spoznajno angažira na vlastitim predkonceptualnim sadržajima, elaborirajući ih i dovodeći do konceptualne jasnoće. Predkonceptualno se za Lonergana ne može iscrpiti u konceptualnom i zato ovaj čin nema samo pripremnu vrijednost, nego je stalna pretpostavka aktivnog spoznajnog subjekta. Osim toga, za epistemički valjano prosuđivanje spoznajni subjekt mora suspendirati svaku heterogenu motivaciju osim čiste i nepatvorene želje za znanjem čiji potencijal Lonergan postulira

kao antropološku danost. Intencionalnom analizom proizašlom iz ove metode Lonergan iznosi četverostruku kognitivnu strukturu ljudskog subjekta: iskustvo, inteligencija, refleksija i odlučivanje. Svaki sloj ima svoje čino ve, vlastite zakonitosti i vrline, a ipak su svi prisutni u zajedničkom intencionalnom dinamizmu. Ovakva kompleksnost kognitivne dinamike ne dozvoljava naivni empirizam, kao ni intuicionistički racionalizam. Znanje se javlja na razini prosudbe u refleksiji, ali ono je holistički fenomen te pretpostavlja nepatološko iskustvo, inteligentno razumijevanje ili uvid, kao i specifičnu slobodu odlučivanja koja se proteže kroz sve slojeve. Iz odbacivanja naivnih stajališta oblikuje se Lonerganov kritički realizam u kojem je »stvarnost dana u iskustvu, organizirana i ekstrapolirana razumijevanjem te postavljena suđenjem i vjerovanjem« (str. 116). Izomorfizam (vanjske) stvarnosti i svijesti postaje očiglednim u transcendentalnoj analizi intencionalnosti, čime Lonergan izbjegava skeptički problem. Znanje o stvarnosti aktivno je kao i sama stvarnost te mora posjedovati kvalitete refleksivnog razumijevanja i virtualne neuvjetovanosti. Interne su kvalitete za ovaj pojam znanja važnije od eksternih pa tako i od danosti dokaza, što će Renić eksplicitno i reći (npr. na str. 222), a to je prilično kontroverzno jer većina epistemoloških pozicija, pa i u epistemologiji vrline, odbija tu vrstu evaluacije smatrajući i eksterne faktore ravnopravnim komponentama znanja.

Iduća poglavlja razrađuju Lonerganovu epistemologiju u užem smislu s posebnim osvrtom na njezine veze s pojmovima epistemologije vrline. Kognitivna se autentičnost ovdje pokazuje kao bitan pojam jer je »objektivnost plod autentične subjektivnosti« (str. 139). Iz toga proizlazi da je istinitost prosudbe uključena u pojam virtualne neuvjetovanosti, što znači da bi se istinitost subjektu trebala moći interno očitovati kroz autentičnu, dakle čisto željenu i odgovorno promišljenu prosudbu koja je dospjela do statusa nepovredivosti. Teško je suditi o strogosti ovog kriterija, kao i ustanoviti kakve bi prosudbe prema njemu ostvarile status znanja, ali kako autor ne navodi primjere možemo samo pretpostaviti da se ne radi o mnogo njih. Ipak, sve su prosudbe na makro-skali podložne reviziji, a usavršivost je kvaliteta znanja koju Lonergan višestruko naglašava i cijeni. Ovdje Renić navodi i zašto Lonergan nije epistemološki fundacionalist u užem smislu, koherentist niti relijabilist, nego je najbliži upravo responsabilističkoj epistemologiji vrline, a temeljnu vrlinu njegove epistemologije nalazi u pojmu epistemičke odgovornosti kao vjernosti čisto želji za znanjem. Za razliku od Zagzebski

koja je egzemplarist, tj. zastupa primat socijalnog učenja vrlina oponašanjem »vrlin« uzora, Lonergan traži transcendentno utemeljenje svojih epistemčkih vrlina i smatra ih inherentnim mogućnostima razvoja četverostruke aspektualnosti intencionalne strukture ljudskog subjekta: pažljivost postavlja kao temeljnu vrlinu iskustva, inteligenciju kao razumijevanje, racionalnost kao refleksiju te odgovornost kao vrlinsku potporu odlučivanju. Sve ove vrline Renić kondenzira u jedno transcendentno pravilo za spoznajni subjekt: »Poštuj imamentnu normativnost čiste želje za znanjem« (str. 143).

U pretposljednem poglavlju autor se bavi epistemičkom odgovornošću i kognitivnom agenturom. Ovdje je centralan problem tzv. doksatičkog voluntarizma, tj. pitanje jesmo li slobodni u odabiru naših vjerovanja. Iako racionalna ograničenja u prihvaćanju većine vjerovanja (npr. evidencijska težina, inferencijalna ispravnost itd.) nose sebi svojstvenu nužnost, Lonergan ustrajava na momentu slobode u izboru svih vjerovanja. Ovo se ne odnosi samo na više forme prosudbe do kojih smo došli posredno visokim stupnjem obrazovanja i stručnog usavršavanja, nego se može odnositi čak i na najjednostavnija perceptualna vjerovanja koja Lonergan i ne smatra vjerovanjima u užem smislu. To je važno zbog prihvaćene analogije epistemičkog čina s etičkim, odnosno njihove inherentne pohvaljivosti ili pokudivosti. Odlučujuće je i za realizaciju Lonerganova teološkog utemeljenja pojma ljudskog dostojanstva. Osim toga, ovdje je presudan moment odgovornosti subjekta koji ne smije niti može čekati apsolutnu racionalnu nužnost za prihvaćanje nekog vjerovanja (ona zbog bauka skepticizma neće ni doći), već ima dužnost djelovati u skladu sa svojim mogućnostima. Tako iz ljudskih ograničenja proizlazi zahtjev za slobodom, a on se svodi na racionalnost djelovanja koja proizlazi iz nužnosti situacije, ali je također odlika interne motivacije subjekta. Ovu fundamentalnu kontradikciju kako je nalazimo kod Lonergana, a koja je jedan od provodnih motiva cijele povijesti filozofije, Renić široko tematizira i pregledno postavlja pomoću tomističkih pojmova, ali je ne razrješava zadovoljavajućim izvodima.

Posljednje poglavlje počinje eksplikacijom nekih teoloških implikacija dosadašnjih razmatranja. Najviše je dobro intelekta određeno kao znanje Boga, ali ono je nedostižno ljudskim kapacitetima bez pomoći milosti. Ovdje se otvorenije očituju tomistički utjecaji na Lonerganovu epistemologiju, npr. pri teološkoj karakterizaciji znanja kao ontološkog savršenstva subjekta, kao i u djelomičnom poklapanju moralnog i ontološkog pri anali-

zi transcendentalija. Intelektualno dobro Lonergan određuje kao savršenstvo koje doprinosi ontološkom savršenstvu ljudskog bića. Osnovna ljudska težnja određena je kao samotranscendencija, a spoznajna autentičnost kao napredovanje samotranscendencije kroz dijalektičke serije intelektualnih, moralnih i religioznih preobraženja. Intelektualno se preobraženje ostvaruje ustrajnom praksom kognitivnog samoprivajanja čime aktivno napredujemo od naivnih prema kritičkim stavovima analogno pasivnoj preobrazbi djetinjstva u odraslu dob. Subjektivnost je put do objektivnosti – ulazeći u sebe, nadilazimo se. Samousmjeravanjem i samokontrolom moralno se preobražavamo, a to su također i bitne komponente samoprivajanja jer transcendentno analizirane kognitivne sposobnosti nisu strogo odvojive. Moralno je intelektualno, a intelektualno je moralno. Cilj je spoznajnog procesa holističko usavršavanje ljudskog bića, ostvarenje odgovornog subjekta koji je ujedno i racionalan subjekt, a čije ostvarenje za Lonergana »nije formalan zahtjev razuma, nego zahtjev želje za znanjem« (str. 225).

Sagledana u cjelini, ova knjiga predstavlja kreativan doprinos proučavanju Bernarda Lonergana na svjetskoj sceni, ali i osvježenje u epistemološkoj produkciji domaćih autora jer spada u danas sve minorniju filozofijsku struju koja vraća znanju dignitet holističkog pojma podsjećajući nas da je ono cilj samo po sebi, a sve njegove moguće primjene samo rezultat prvobitne plemenite želje za znanjem koju epistemologija elaborira i normativno usavršava. Možda je ova vizija u nekim aspektima naivno romantična i zastarjela jer su nam psihodinamički i bihevioralno-ekološki pristup ljudskim motivacijama otkrili duboko ukorijenjene načine samoobmanjivanja čak i kod ljudi nominalno najzainteresiranijih za neke istine, možda najviše u svakodnevnom životu i na razini »zdravog razuma«, ali svakako je dobro podsjetiti se npr. da autentično bavljenje znanošću uglavnom ne počinje vođeno tehničko-ekonomskim motivima, nego željom za znanjem koju je svatko od nas barem kao dijete iskusio, a koja se onda naknadno može pokazati tehnički ispostavljenom i ekonomski isplativom. Unatoč svojoj teološkoj pozadini, s motivacijama koje ne odgovaraju pojmu epistemčke vrline koji osobno preferiram, kroz cijelu se raspravu Dalibor Renić kao znanstvenik pokazao intelektualno nepristranim i poštenim, opsežno se podupirući aktualnom literaturom, vjerno je i precizno prikazujući te navodeći, gdje god je trebalo, odgovarajuće protustavove, ne favorizirajući uvijek slijepo stav autora o kojem piše i jasno naznačujući vlastite doprinose diskusiji, što je znak epistemčke odgovor-

nosti i aktivnog prakticiranja tematike kojom se bavio, u čemu i jest svrha epistemologije vrline – vratiti znanju i obrazovanju mjesto u razvoju cjelokupne čovjekove личности.

**Damir Đirlić**

**Bret W. Davis, Brian Schroeder,  
Jason M. Wirth (ur.)**

## **Japanese and Continental Philosophy**

### **Conversations with the Kyoto School**

**Indiana University Press,  
Bloomington – Indianapolis 2014.**

Postavljen u kontekst globalne filozofije, svezak koji prikazujemo u velikoj mjeri unapređuje dijalog na relaciji Istok–Zapad i reputaciju *kyotske filozofske škole* (京都学派; *Kyōto-gakuha*), koja se najbolje razumije kao japanski doprinos interkulturalnom dijalogu, a ne kao reaktivna opozicija reakcionarnog japanizma prema filozofskom eurocentризmu u post-eurocentričnom svijetu, s obzirom na to da je filozofija danas sazrela i radikalno se otvorila za diverzitet kulturnih perspektiva (za opći uvod u modernu japansku filozofiju vidjeti: Bret W. Davis, »Uvodeći Kyoto školu kao svjetsku filozofiju«, u: James W. Heisig, *Filozofi ništavila. Esej o Kyoto školi*, preveo Nevad Kahteran, Kult B, Sarajevo 2007., str. 395–418). Naša je nakana da pozovemo kroz ovaj prikaz nove glasove u već zapodjenuti dijalog. Ovo nije samo pitanje popunjavanja multikulturalne kvote unutar jednoga časopisa, već pitanje genuinoga filozofiranja unutar globaliziranog svijeta u kojemu se filozofija ne shvaća tek kao zapadnjačka akademska disciplina nego kao istinska ljubav za mudročću koja odbija da ostane ograničena unutar granica jezika, tradicije i akademske specijalizacije.

Zapravo, ovaj kulturni pluralizam i samu japansku filozofiju osobno shvaćam kao japanske doprinose sadržaju filozofskog globalnog dijaloga, tj. multikulturalne filozofije u nastajanju, a potvrda tomu jest ova knjiga kao prva antologija koja je u cijelosti posvećena razvitku filozofskih razmjena između kyotske škole te modernih i suvremenih za-

padnjačkih filozofa u kontinentalnoj tradiciji. Naime, značaj kyotske filozofske škole razvidan je u japanskoj filozofiji (*tetsugaku*), politici i napose religiji (*shūkyō*), te ovaj svezak nastoji potaknuti suradivački dijalog između japanskih i zapadnjačkih filozofa, s jedne strane, odnosno produbiti prije gotovo stotinu godina uspostavljenu konverzaciju mislitelja ove škole s Kantom, Hegelom, Nietzscheom, Heideggerom, njemačkim idealizmom, marksizmom, egzistencijalizmom, hermeneutikom, fenomenologijom, te drugim istaknutim figurama i školama kontinentalne filozofije kao što su, primjerice, Emmanuel Levinas i Luce Irigaray. Posvema opravdano, knjiga je posvećena dvojici izvanrednih graditelja mostova među kulturama, a to su Jan Van Bragt (1928.–2007.) i Tsutomu Horio (1940.–2006.).

Knjiga se sastoji od uvodnika i pet cjelina koje predočavaju glavne teme s kojima se bavi kyotska filozofska škola: 1) Kyotska škola i dijalog; 2) Sopstvo i svijet; 3) Bog i Ništavilo; 4) Etika i politika; 5) Gramatika, umjetnost i imaginacija.

Prvi je dio posvećen kyotskoj školi filozofije i uključuje sljedeće eseje: Shizuteru Ueda, »Doprinos dijalogu s kyotskom školom«, u kojemu se raspravlja o poteškoćama i historijskom značaju nastanka japanske filozofije; Bret W. Davis, »Dijalog i određenje: Kyotska škola kao interkulturalna filozofija«, koji reflektira o hermeneutičkim, etičkim i političkim pitanjima koja su središnja za interkulturalnu filozofiju; Kōichi Sugimoto, »Logika vrste Hajime Tanabea i filozofija Kitarōa Nishide«, u kojemu se kritički propituje razmjena između Nishide i Tanabea, te zajednička osnova njihovih filozofija.

Drugi se dio sastoji od deset priloga posvećenih sopstvu i svijetu. Započinje tekstom Ryōsukea Ōhashija, »Filozofija kao auto-biografija: Primjer kyotske škole«, koji razvija ideju filozofije kao auto-bio-grafije, drugim riječima, koristi antičku grčku izreku »spoznaj sebe« (*gnōthi seauton*). U tekstu »Nishitani nakon Nietzschea: Od smrti Boga do velike smrti volje« Bret W. Davis razmatra i razvija središnji aspekt Nishitanijevog projekta »prevladavanja nihilizma pomoću prolaska kroz nihilizam«, tj. dijaloški susret s Nietzscheovom filozofijom i Nishitanijevom interpretacijom Nietzscheove misli. Odnos između Nietzschea i Nishitanija razmatran je i u tekstu Davida Jonesa »Prazna duša, prazan svijet: Nietzsche i Nishitani«, koji istražuje ideju *śūnyatā*, praznine. Potom slijedi tekst o vodećem predstavniku kyotske škole, »Fenomenologija sopstva i svijeta Shizuterua Ueda: Kritički dijalog s Descartesom, Heideggerom i Merleau-Pontyjem« Steffena Dölla, koji pri-

mječu je da je najveći dio Uedina djela posvećen *sopstvu* i njegovu »mjestu«, »dvostrukoj strukturi sopstva«, da upotrijebimo izraz iz Uedine fenomenologije sopstva, nastao pod utjecajem Heideggera i Merleau-Pontyja.

Uzimajući u obzir činjenicu da je kyotska škola razvijala autentičnu komparativnu religijsku filozofiju, treći dio knjige usredotočuje se na ovaj aspekt. Esej Johna C. Maralda, »Ništa daje: Marion i Nishida o davanju dara i Bogu« ističe kršćanskog filozofa Jean-Luca Mariona i budističkog filozofa Nishidu nudeći onto-teologiju koja je znatno različita od one Heideggerove. Religijske i teološke implikacije propituju se i u radu Gereona Kopfa »Jezičke igre, nesebičnost i smrt Boga: A-teologija u suvremenoj zen filozofiji i dekonstrukciji«, uspoređujući Nishidinu filozofiju i projekt dekonstrukcije Jacquesa Derride te pribavljajući novi metodološki i terminološki okvir za interreligijski dijalog i interkulturnu filozofiju. Kenotički teolog Thomas J. J. Altizer također istražuje Nishidinu misao u svojem tekstu »Buddha i Bog: Nishidin doprinos novoj apokaliptičkoj teologiji«.

Najkontroverznija dimenzija mislitelja iz Kyota jest ona koja se tiče pitanja etike i politike, što je tema četvrtog dijela ovog sveška. Brian Schroeder u svojem tekstu »Moć drugog i apsolutna pasivnost kod Tanabea i Levinasa« bavi se kasnim Tanabeom i mišlju Emmanuela Levinasa da bi ustanovio temeljne koncepcije etike i religije, gdje pojam odgovornosti zbilja postaje središnji pojam (Tanabeova filozofija metanoetike i Levinasova »metafizička etika« kao komplementarna stajališta). Erin McCarthy u svojem eseju »Ponad binarnosti: Tetsurōa Watsujija i Luce Irigaray o tijelu, sopstvu i etici« dovodi ovo dvoje mislitelja u dosluh, istražujući ideju da je tijelo, a ne samo razum, od središnjeg značaja za etičko bivanje u svijetu, ujedno pretpostavljajući izazov izgradnje filozofije koja je »radikalno pluralna«. Bernard Stevens, razmatrajući pitanje naslova poznatog simpozija koji je održan 1942. godine, u članku »Prevladavanje modernosti: Kritički odgovor kyotskoj školi« razjašnjava što se supsumira pod filozofskim konceptom modernosti i postmodernosti, a zbog posljedica uzrokovanih »prevladavanjem modernosti« tijekom vladavine imperijalnog režima (1931.–1945.) – bez želje za ponovnim otvaranjem kontroverzi iz prošlosti. Graham Parkes u svojem eseju »Heidegger i japanski fašizam: Nevaljana povezanost« otvoreno dovodi u pitanje karakterizaciju kyotskih mislitelja kao fašista od strane suvremenih kritičara te ističe da ona nema čvrsto znanstveno utemeljenje jer su pasaži uzimani izvan konteksta te su tumačeni neomarksističkim žargonom i kva-

zi-dekonstrukcionističkom retorikom (vidjeti napose: Graham Parkes, »The Putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy«, u: *Philosophy East and West*, god. 47 /1997/, sv. 3, str. 305–336).

Završni dio knjige započinje tekstom Rolfa Elberfelda »Srednji glas praznine: Nishida i Nishitani«, u kojemu 'srednji glas' pripada najstarijim gramatičkim oblicima japanskog jezika. »Istinski Ništa: Umjetnost kyotske škole« Jasona M. Wirtha predočuje kontrastiranje Nishide, Nishitanija i Hisamatsua, uz kratko ukazivanje na Kukija, sa zapadnjačkim filozofima poput Kanta, Schellinga i Heideggera, a odnedavno i Françoisa Berthiera, Hermann Brocha i Roger-Pola Droita. Knjiga završava esejom Masakatsua Fujite »Logos i pathos: logika imaginacije Kiyoshija Miki-ja«, u kojemu se kroz Mikijev *magnum opus*, *Logika imaginacije*, predočava nastojanje da se pribavi filozofska antropologija za unificiranje *logosa* i *pathosa*.

Na Zapadu je vrlo malo učenjaka s izvanrednom lingvističkom sposobnošću u pogledu japanskog jezika, a još je manji broj onih s filozofskim zaledem, koji poznaju japanski jezik toliko dobro da se mogu izdignuti iznad selektivnog čitanja primarnih tekstova i koji mogu ravnopravno sudjelovati u raspravama s japanskim kolegama. Među njih ubrajamo Breta Davisa i nekolicinu ovdje uključenih učenjaka, autora eseja, koji pišu između jezika, kultura i područja specijalnosti te prenose čitatelja iz jednog svijeta u drugi, prelazeći granice i omogućujući dijalog i surađivačku konverzaciju bez zapadanja u eklektičko i brkanje vokabulara. Također, očito je da je ova antologija priredena s nastojanjem da se prenese obnovljeni smisao za prakticiranje filozofije kao prakticiranje dijaloškog načina života.

S obzirom na to, najusrdnije preporučujemo ovu knjigu za uvođenje u kyotsku filozofsku školu. U njoj je demonstriran intelektualni integritet, a među brojnim darovima koje nudi valja istaknuti nepristranu raspravu o prijepornim pitanjima uključenih plodonosnih filozofa Ništavila te ohrabrivanje i neprestano poticanje na daljnju raspravu, opskrbljujući nas opsežnom dokumentacijom i referencama za posve suprotna stajališta.

**Nevad Kahteran**