

Alen Tafra

Divkovičeva 2, HR-52104 Pula
gordion97@rocketmail.com

Paradigma »Megastroja« kao laička teodiceja

Sažetak

U ovome radu autor tematizira pojedine religijske i mističke aspekte ideje napretka i ukupnoga modernog imaginarija. Rečeno nastojanje temelji se na Spenglerovu izvodu genealogije znanstveničkoga staleža iz svećeničkoga staleža. Pritom skraćeni povijesni pregled konstrukcije mita o napretku ipak ne slijedi vulgarnu 'tezu o sekularizaciji' (Blumenberg) – naime, tvrdnju da ideologija napretka predstavlja tek sekulariziranu inačicu kršćanskoga milenarizma. Nadasve, rad pokušava afirmirati holistički pristup moderni i pojmovima s kojima je ova srasla: Zapadu, Razvoju, Napretku, Racionalnosti, Ekonomiji, Tehnici, Znanosti. Utoliko se svojom obuhvatnošću i kvalitetom kao oslonac i predložak autorovoj kritici nametnula »infernalna« paradigma »Megastroja« (Latouche). U analizi spasiteljske misije tehnouznanosti, posebna je pažnja pridana teodiceji 'nevidljive ruke' koja njome sistemski upravlja.

Ključne riječi

»Megastroj«, teodiceja, napredak, holistički pristup, znanost, religija, tehnouznanost

Uvod

Namjera je ovoga rada tematizirati pojedine religijske i mističke aspekte ideje napretka i ukupnoga modernog imaginarija. Ta se ambicija prethodno nastoji utemeljiti navođenjem niza primjera koji ukazuju na složenost povijesne interakcije religije, filozofije i znanosti (I.). U nastavku kao nosivi oslonac za realizaciju glavne teme koristimo ponajviše misli i analize Sergea Latouchea (II.). Metafora »Megastroja« – koju Latouche pretvara u kompleksnu paradigmu – vodi nas daljnjem bavljenju kultur-pesimističkim promišljanjima povijesnoga odnosa religije (napose kršćanstva) i znanosti (III.). Pri kraju rada, nastoji se ukazati na potrebu ograničavanja pretenzija tehnouznanosti, budući da ista pri suočenju s kompleksnošću životnoga svijeta i nadiskustvenim horizontima suviše lako zapada u iskrivljujuće oblike svijesti. U kojoj je mjeri te oblike dopušteno uspoređivati s mitskim, religijskim, ili mističkim – tek preostaje istražiti.

I.

Odnos znanstvenoga i religijskog mišljenja predstavlja trajnu zagonetku i još uvijek goruće pitanje modernoga svijeta. Alfred North Whitehead, prije više od sedamdeset godina, ustvrdio je kako će budući tijek povijesti ovisiti o odluci njegove generacije o najboljem odnosu između znanosti i religije. Šezdesetak godina kasnije, Ernest Gellner je – uspoređujući znanost s reli-

gijom – kao jedinoga pravog suparnika prosvjetiteljskome racionalizmu, iz religijskoga bloka izdvojio islam, koji dobrim dijelom očito odolijeva procesu sekularizacije.¹ Problematiziranje izvornoga neslaganja uma i vjere kod intelektualnoga uzora američkih neokonzervativaca, Leo Straussa, počiva bitno na pozicijama islamskih filozofa poput Al-Farabija, čiji zagovor ezoteričnog pisanja i plemenitih laži odražava svojevrсни škripac u kojemu se filozofija nalazi u islamskome svijetu.² Nije nužno složiti se s Gellnerom, niti zadržati se na krajnje aktualnim implikacijama njegove teze, a da bi ostali kod ništa manjega značaja i aktualnosti ove dugovječne teme. Kakve se lekcije mogu naučiti iz povijesti? I je li tu uopće moguća linearna povijesna naracija, u čijemu bi kontinuitetu u pojedinim fazama bile uočljive neke odlučne promjene i lomovi?

Razdobljima kriznih konflikata – primjerice, u slučaju suđenja Galileu, ili pak galame koju je izazvala »objava« Darwinove teorije – uvijek se mogu suprotstaviti protuprimjeri nastojanja da se znanost i religija integriraju na jednoj višoj razini. Tako je Isaac Newton silu gravitacije pripisivao svemogućemu i sveprisutnom Bogu.³ Svoje najslavnije djelo nije nazvao »Matematički principi prirodne znanosti«, već »Matematički principi prirodne filozofije«, gdje potonja u svoj program uključuje i raspravljanje o Božjim atributima i njegovu odnosu prema fizičkome svijetu.⁴ Pod takvim je pretpostavkama bavljenja prirodnom filozofijom prilično besmisleno pitati kako je Newton uspijevao pomiriti svoju znanost i svoju religiju. A da ovdje ne dopustimo više od spomena njegova strastvena bavljenja alkemijom, hermetikom i apokaliptičkom profetikom.⁵ Slavni kemičar i fizičar Robert Boyle, Newtonov suvremenik, tvrdio je kako ateist može biti samo netko tko nije proučavao prirodu. Boyle je znanstveno istraživanje zamišljao kao oblik obožavanja, gdje priroda predstavlja hram, a znanstvenik ujedno i svećenik.⁶ Ipak, jedna je od ironija povijesnoga odnosa znanosti i religije u tome što je model svemira, što su ga u 17. stoljeću navedeni znanstvenici rabili za afirmaciju Božjega suvereniteta, u idućem stoljeću poslužio francuskim deistima za napade na službenu religiju. Uslijedila je radikalizacija prosvjetiteljstva, dok konačno materijalist La Mettrie nije uzvratilo Boyleu tvrdnjom kako proučavanje prirode stvara jedino nevjernike. Za La Mettriea je, uostalom, prihvaćanje ateizma bio i jedini način da svemir upozna sreću. Autor notornoga djela *Čovjek stroj* i ujedno zagovornik hedonizma, umro je od posljedica prežderavanja na dvoru prosvijećenoga pruskog kralja Fridrika II Velikog.⁷

Navedene epizode imaju tu prednost što vrlo zorno pokazuju da su znanost i religija oduvijek bile uzajamno relevantne, i to na način koji onemogućuje jednostavne generalizacije. Kao što britanski povjesničar John Hedley Brooke argumentirano pokazuje u knjizi *Znanost i religija*, teze o njihovom konfliktu ili harmoniji u pravilu su služile obrani partikularnih interesa pristaša tek jedne od strana – bilo religijske, bilo sekularne. Štoviše, konflikti između znanosti i religije često su skrivali konflikte između i unutar suprotstavljenih znanstvenih ili teoloških grupacija, sukobljenih oko prizemnih stvari poput političke moći, društvenoga i intelektualnog prestiža, prije nego oko temeljnih pitanja odnosa prema prirodi ili Bogu. Svojom analizom Brooke dokazuje da se znanost i religija ne mogu promatrati niti kao jasno definirani i zasebni entiteti. Njegov je povijesni pristup prije zaokupljen otkrivanjem fine kompleksnosti i različitosti polimorfni interakcija znanosti i religije. One se u toj optici moraju proučavati uvijek u posebnome povijesnom kontekstu u kojemu se pojavljuju, stupaju u odnos i – eventualno – mijenjaju. Postupamo li na taj način, povijest rečenoga odnosa nećemo moći karikirano svesti na religijske

dogme u povlačenju pred kumulirajućom lavinom nepogrešivih znanstvenih istina.⁸

Kao što to u svojoj povijesnoj studiji o razvitku europske misli između 1848. i 1914. godine pokazuje J. W. Burrow, znanost u to vrijeme ne samo da aspirira na intelektualnu hegemoniju već i na to da zamijeni religiju.⁹ T. H. Huxley, autor adrese iz 1860. godine, upućene Britanskoj udruzi za napredak znanosti, pod nazivom »Povijest sukoba znanosti i religije«, najbolji je primjer pokušaja da se od znanstvenih uvjerenja stvori alternativna religija ili protureligija. Uostalom, tada još nije puno prošlo od francuskoga kulta pred »hramom filozofije«, od »Svečanosti Razuma«, ili od preimenovanja katedrale Notre-Dame u Hram Razuma.¹⁰ Znanstvenici su i prije i poslije voljeli s religijskim iskustvom uspoređivati ekstazu koja bi ih obuzimala prilikom otkrivanja prirodnih tajni. Darwinov zagovornik Huxley, od znanosti je načinio predmet »laičkih propovijedi«. Kao majstor proze, slabo je mario za eventualna proturječja u koja upada dok tvrdi kako je zadaća znanosti »stvoriti čvrstu i živu vjeru u postojanje nepromjenljivih moralnih i fizikalnih zakona, pokornost kojima je najviša moguća svrha inteligentnoga bića«. ¹¹ Ta mu je vjera vjerojatno dala snage da u poznatoj polemici na pitanje biskupa Wilberforcea – je li on potomak majmuna po djedovoj ili bakinoj strani? – sablažnjujuće bazarovski odvrati kako bi radije imao majmuna za pretka negoli biskupa.

Ranije su već Saint-Simon i Auguste Comte propovijedali nadolazeću vladavinu jednoga jedinstvenog svjetonazora utemeljenoga u fizici, kao i dominantnu društvenu ulogu znanstvenika.¹² No kao što primjećuje povjesničar

1 Vidi Ernest Gellner, *Postmodernizam, razum i religija*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2000., str. 14.

2 Vidi Shadia B. Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, The MacMillan Press LTD, London 1988. Sažeti prikaz ove interpretacije nalazi se u: Alen Tafra, »Ozbiljnost filozofova znanja i društvo«, u: *Scopus* 11 (1999). Za drukčiju interpretaciju od Drury – koja Straussa tumači kao prikrivenog nietzscheanca – vidi pokušaj spašavanja Straussova konzervativnoga moralnog obraza u knjizi: Ted V. McAllister, *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas, Lawrence 1995.

3 Vidi John Hedley Brooke, *Science and Religion. Some Historical Perspectives*, Cambridge University Press Cambridge 1991., str. 135–139.

4 Vidi J. H. Brooke, *Science and Religion*, str. 7.

5 Vidi: isto, str. 144–151; Boris Kožnjak, »Znanje između mita i metode«, u: *Scopus* 11 (1999); Eugen Weber, *Apocalypses. Prophecies, Cults and Millennial Beliefs through the Ages*, Pimlico, London 2000., str. 88, 96–98.

6 Vidi J. H. Brooke, *Science and Religion*, str. 8.

7 Vidi: isto, str. 14; Julien Offray de la Mettrie, *Čovjek stroj. Rasprava o duši. Čovjek biljka*, Artresor, Zagreb 2004.

8 Vidi J. H. Brooke, *Science and Religion*, str. 16–52 *passim*.

9 Vidi J. W. Burrow, *The Crisis of Reason. European Thought, 1848–1914.*, Yale University Press, New Haven & London 2000., str. 52–56.

10 Vidi Frederic J. Baumgartner, *Longing for the End. A History of Millennialism in Western Civilization*, Palgrave, New York 1999., poglavlje »The Millennium of Pure Reason«.

11 Vidi J. W. Burrow, *The Crisis of Reason...*, str. 53.

12 Vidi: isto, str. 33; F. J. Baumgartner, *Longing for the End...*, str. 141–143. »Ti proroci predviđali su 'revoluciju tako konačnu i potpunu, koja će sve pravne i političke institucije pretvoriti u apsolutne'. U tom cilju prepoznajemo novu megamašinu, a spomenuta revolucija upravo se odvija« (Lewis Mumford, *Mit o mašini. 2 Pentagon moći*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb 1986., str. 259).

ideja Isaiah Berlin, u 19. stoljeću još je uvijek bio prisutan rat ideja, dok je karakteristika 20. st., rastuće neprijateljstvo prema svim idejama kao takvim.¹³ Berlin tu prepoznaje novu koncepciju društva, čije je vrijednosti dopušteno analizirati jedino na temelju činjeničnih hipoteza, ili pak metafizičkih dogmi iz kojih bi se pseudoznanstvenom metodom moglo dalje deducirati – ili intuitivno spoznati – ono što je dobro i pravedno. Prema takvu shvaćanju, jedino elita eksperata može kanalizirati i kontrolirati impersonalne sile koje navodno pokreću sve u jednome neizbježnom pravcu. Berlin pod tim silama spominje povijest, rasu i klasne strukture; danas bi tome nesumnjivo morali pridodati bar i slobodno tržište.¹⁴ Elita svoju predvodničku ulogu temelji na nadmoćnom razumijevanju mašinerije društvenoga ponašanja i načina manipuliranja istim. Ta uloga podrazumijeva da se ljudi prilagode rečenim silama, razvijaju nepokolebljivu vjeru u novi poredak i neupitnu lojalnost istome, eliminirajući pritom alternative i mogućnost izbora uopće. Logično je stoga da tehničke i znanstvene discipline moraju imati prednost u odnosu na humanističke, pa i da znanost treba biti temeljem etike. Štoviše, znanost je sa svojim načelima i praksom već etika, i to ona koja propisuje dužnosti i traži potpunu religioznu poslušnost. Berlin zaključuje da je tu jedina mogućnost izbora zapravo lažna: ona između dogmatske organizacije duha Velikoga Inkvizitora na jednoj strani, te slobodnoga znanstvenog istraživanja i prihvaćanja bilo kakve istine, na drugoj, Bazarovljevoj strani. Na obje strane zahtijeva se dogmatska poslušnost autoritetima i vjera kao glavni izvor nade i optimizma.¹⁵

Usprkos pesimističkim implikacijama drugoga zakona termodinamike, devetnaesto je stoljeće dugo vjerovalo u obećanje potpuno cjelovitoga i ujedinjenoga znanstvenog prikaza svijeta i života.¹⁶ No razumljivo je iskušenje da u Spencerovu »nespoznatljivome« (*Unknowable*) – posljednjemu metafizičkom temelju prirode i posljednjemu uzroku, čije su nam manifestacije kroz evolucijske metamorfoze ipak spoznatljive – vidimo zamjenu za tradicionalni pojam Boga.¹⁷ Tako se ne samo Spencerova »univerzalna imanencija« približava panteizmu, kombinirajući Laplaceov san o apsolutnome božanskom znanju i uljudeno strahopoštovanje pred neshvatljivim. U svakome slučaju, prošlo je razdoblje prevlasti idealizma, pa je tako David Strauss u svojem posljednjem djelu – *Staro i novo vjerovanje* (1872.) – preostalu samilost zamijenio evanđeljem znanosti, a Hegelov svjetski duh Darwinom inspiriranim obožavanjem prirode.¹⁸ Ipak, ideja o znanstvenicima kao svećenstvu religije traganja za istinom i avangardi čovječanstva, vjerojatno nigdje nije bila jača no u Francuskoj Drugoga Carstva. Kao kod Ernsta Renana, u djelu *Budućnost znanosti*, gdje se gotovo platonski zagovara život u intelektu i »frenetičnom vjerovanju u istinu«.¹⁹ Ako treba, za nju je vrijedno platiti i gubitkom »poezije«, kako je Renan nazivao emotivnu dimenziju religije. No ipak, postojala je utjeha i za najradikalnije materijaliste poput Lüdwiga Büchnera, ili pak Hypolite Tainea i Ernsta Haeckela. Bio je to pravi panteistički osjećaj »vječnoga i nevidljivog duha Svega«, kao predosjećaj totalno integrirana znanja o čitavu svemiru. Spencer je taj predosjećaj nazvao svojom »Filozofsko-Religioznom doktrinom«.²⁰ Znanost ipak nije dovoljno snažno zamijenila autoritet religije, te je na prijelazu stoljeća kritika znanstvene metode, u stilu Nietzschea ili avangarde, u isto vrijeme postala klišej i oznaka intelektualne sofisticiranosti. Doduše, i iz same znanstvene matrice javili su se i odlučni pokušaji odvajanja znanosti od metafizike, u vidu, primjerice, epistemološkoga fenomenalizma i pragmatizma. Spomenuti panteistički osjećaj preživio je u panpsihizmu Haeckela ili Hartmanna; no nedvojbeno, ulazilo se u sve pesimističniji i obeshrabreniji intelektualni svijet.²¹

Složenost odnosa religije i znanosti koju nam pokazuje podrobnija povijesna analiza, u vizuri sociologije i filozofije često poprima jednako začudna obilježja, u vidu dijalektike prosvjetiteljstva, teze o sekularizaciji, ili pak različitih spekulativnih proturječja, alegorija, metafora i metamorfoza. Racionalno znanosti i iracionalno religije stapa se lako u »vjeru u znanost«, u skladu s čijim »kredom i »katekizmom« kult predvodi misionarski dogmatično »znanstveno svećenstvo«. Tu vjeru u »laičku providnost«, u najboljoj tradiciji militantnoga prosvjetiteljstva, zna se još dodatno etiketirati kao »magiju«, »mistiku« ili mitološki surogat.²² S različitih religijskih, znanstvenih i filozofskih polazišta, i s različitom strogošću, čitav niz autora na taj način denuncira zabludjeli scijentizam. Valjalo bi postaviti pitanje: je li tu riječ tek o ironijski intoniranoj retorici koja implicira i pozitivistički prezir prema religiji i/ili mitu, odnosno o kritici koja zanemaruje zahtjeve konceptualne strogosti? Drugim riječima, je li opravdano na taj način dovoditi u vezu znanost i tehniku, na jednoj strani, s mitom, religijom, ili mistikom, na drugoj? Zasigurno, odgovor ponovno ovisi o polaznim pretpostavkama, odnosno o tome je li prava namjera kritičara braniti neki ideal znanosti od religijsko-magijske kontaminacije, ili obratno, sačuvati dignitet mita i/ili religije od različitih oblika profanih, modernih, ili poganskih hereza i devijacija. Ovdje je svakako potrebno primijetiti da se i znanstvenik koji olako rabi ovakvu terminologiju, iako nesvjesno, odmah već nalazi u domeni, s njegove strane prezrenoga, holističkoga pristupa. Dok se neoprezno lijepe etikete, zapravo se nastoji pružiti odgovor na temeljna pitanja o smislu života i njegovim vrijednostima, odnosno ulazi se u javnu debatu oko svega toga. Naime, kao što primjećuje Jacques Testart – i sam znanstvenik – nesigurnost znanstvenih predviđanja ima za posljedicu da se zaključci stručnjaka manje kvalificiraju kao »točni« ili »netočni«, a više kao »optimistični« ili »pesimistični«.²³ Testart tome dodaje da

13

Vidi Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, New York 1988., str. 23–40 *passim*.

14

Vidi od Slavoj Žižeka: »Multikulturalizam ili, kulturna logika multinacionalnog kapitalizma«, *Arkzin* 4–6 (prosinac 1997/travanj 1998); *Bauk još uvijek kruži*, »Bastard Boks«, *Arkzin* d.o.o., Zagreb 1998. O fatalizmu vjere u »boga-tržište«, bit će još riječi vezano uz Sergeja Latouchea i Carla Gambesciu.

15

Vidi I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, str. 33–34. Da je kulturni pesimizam oblik blaže depresije, no i da umjereni depresivni ljudi vide sebe i svijet s manjim udjelom kognitivne distorzije od ovisnika o kontaminiranju optimističkim iluzijama, vidi: Oliver Bennett, *Cultural Pessimism. Narratives of Decline in the Postmodern World*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2001., str. 195.

16

Za entropiju kao kultur-pesimističku metaforu, vidi: Oswald Spengler, *Propast Zapada II*, srpski prijevod Vladimir Vujić, INP Književne novine, Beograd 1990., str. 307–311; Denis de Rougemont, *Udio đavla*, Feral Tribune, Split 1995., str. 209–220.

17

Vidi J. W. Burrow, *The Crisis of Reason...*, str. 44.

18

Vidi isto, str. 48.

19

Vidi isto, str. 55.

20

Vidi isto, str. 56.

21

Vidi isto, str. 67. Da kulturni pesimizam sazrijeva upravo u duhovno-povijesnoj situaciji koja nastupa sa sredinom ili krajem 19. stoljeća, vidi: Mario Kopic, »Spomenak Europe«, u: *Nihilizam kao usud?*, u: Mario Kopic, *S Nietzscheom o Europi*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2001.; Zoran Kravar, *Antimodernizam*, AGM, Zagreb 2004.

22

Vidi Jacques Testart, »Slijepa vjera u znanstveni napredak«, *Le Monde diplomatique*, Zagreb, god III., broj I. (siječanj 2006.), str. 24–25.

23

Vidi isto.

»... u nesigurnome svijetu koji smo izgradili, optimizam ne bi trebalo smatrati pozitivnom vrijednošću, nego samo neugodnom popratnom pojavom odrastanja koja omogućuje da se opravda politika guranja glave u pijesak kako bi se prikrije samoubilačke nakane«.

Bile su to riječi francuskoga biologa izgovorene na konferenciji o laičnosti, što ju je organizirala Liga za obrazovanje u travnju prošle godine, a koji u svojem izlaganju brani znanost od scijentističkih aberacija, dok u isto vrijeme pojmove mita i religije rabi s isključivim prezirom i ironijom.

II.

Dakle, krećemo se u području kojim uvelike vladaju vrijednosni sustavi, svjetonazori, ideologije, različite filozofske pretpostavke. Iako to nije bio slučaj s prethodnim primjerom, u slučaju kritike kultur-optimističkoga scijentizma, prije ili kasnije moramo naići na interdisciplinarna, ili, bolje reći, holistička promišljanja znanosti i tehnike, kao i njihova odnosa prema religiji i/ili mitu. Riječ je o kultur-pesimističkim autorima poput Oswalda Spenglera, Jacquesa Ellula, Lewisa Mumforda, ili, u novije vrijeme, Sergea Latouchea.²⁴ Teolog Romano Guardini kaže da »novovjekovni kulturni optimizam« – zajedno s njegovom nosećom idejnom trijadom prirode, osobnosti i kulture – ide svoje koncu, dok je zadaća našega vremena upravo »probiti optimizam novoga vijeka«.²⁵ No kultur-pesimističku kritiku znanosti ipak ne možemo prihvatiti kao monolitni koncept, te bi zasigurno nakon analize niza autora narečenoga usmjerenja mogli tipološki izdvojiti nekoliko skupina koje se razlikuju obzirom na temeljitost i dosljednost kritike. Prije svega, ovisno o tome vidi li se u samoj znanosti i tehnici ujedno i uzrok promašaja i zala koji bi tada proizlazili iz njihove biti. Za kulturni pesimizam koji sazrijeva upravo u stoljeću trijumfalne afirmacije znanosti – dakle, u 19. stoljeću – svakako se svojim aristokratskim radikalizmom ističe središnja ličnost kulturnog pesimizma: Friedrich Nietzsche.²⁶ Znanost je za Nietzschea – još od njezina rođenja u liku sokratovskoga teorijskog nagona, te njegova produžetka u »aleksandrijskoj vedrini« – sama po sebi optimistička, i time, prema njegovu shvaćanju, kukavička. Egoizam aleksandrijske vedrine »prijeti zahtjevom sreće«, time što na mjesto metafizičke utjehe postavlja *deus ex machina*, boga strojeva čija je temeljna zadaća korigirati svijet. Nietzsche preslikava tu antičku dramu na u renesansi rođeni moderni svijet, za kojega kaže da je čitav zahvaćen »mrežom aleksandrijske kulture«, staračke i teorijske, lišene zavičajnoga mita. Iako Nietzsche nije iskovao pojam »tehnnoznanost«, već je to najvjerojatnije uradio Gilbert Hottos početkom sedamdesetih godina prošloga stoljeća, već je i tvorac Zarathustre prepoznao zajednički temelj i bit znanosti i tehnike – istaknuo sliku stroja koji postaje bogom.²⁷

Paralelni procesi scijentifikacije tehnike i tehnizacije znanosti, daju od konca 19. stoljeća ranije nezamislivi impuls čovjekovu projektu domestikacije univerzuma. Kao što primjećuje Latouche, inače po formaciji ekonomist, tehnnoznanost predstavlja s punim pravom dio programa moderniteta o racionalnoj vladavini nad svijetom, formuliranoga još početkom epohe novoga od strane Francisa Bacona.²⁸ Čovjek znanosti jest tehničar koji se okružuje tehnikom kako bi otkrio nove tehnike. Tehnoznanost također pripada tehničkom društvu, »velikome društvu«, Zapadu; povezana je s razvojem i napretkom, s modernitetom i racionalnošću. Tu gomilu oznaka koje upućuju jedna na drugu, i koje se u izvjesnoj mjeri mogu i zamijeniti, Latouche spaja u isti kompleks, ili istu paradigmu: onu »Megastroja«.²⁹ Paradigma Megastroja protiv-

nicima se holističkoga pristupa može učiniti nečime monolitnim poput »velikoga transcendentalnog subjekta« na kojega se reducira ukupna složenost moderne, shvaćene u tome slučaju vrlo cjelovitom i unutarnje povezanom epohom. U svakome slučaju, kao što smo već i primijetili, kultur-pesimistički diskurs prethodno navedenih autora o tehnoznanosti, pa onda i o njezinu odnosu prema religijskome, bitno počiva na holističkim temeljima. Naime, kulturni pesimizam ovisi o holističkome nastojanju da se kultura obuhvati u njezinoj cjelini, dok se, primjerice, Popperov antiholizam temelji na stavu kako nije moguća povijest koja predstavlja neku epohalnu cjelinu, pa onda ni povijest čovječanstva.³⁰ Prema Popperu, spoznaja cjeline nije moguća, pa niti spoznaja nekoga cijelog dijela svijeta. Popperova osuda »holističkoga ekstremizma« – koja negira mogućnost cjelovita zahvaćanja neke kulture i epohe, te holizam svodi na »predznanstveni stupanj mišljenja« – može se isto tako shvatiti kao »ekstremizam«, s destruktivnim posljedicama za društvene i humanističke znanosti; i to neovisno o tome koliko je »holizam« sretan pojam za spoznavanje cjeline.

Latouche smatra kako se drama moderne tehnike ne sastoji samo u tehnici, koliko u modernome društvu proizašlome iz prosvjetiteljstva, a koje je – emancipirano od svake transcendencije – istovremeno odustalo od vlastite autonomije i fatalistički se prepustilo heteronomnoj regulaciji od strane automatskih mehanizama zakona tržišta i tehničkoga sustava.³¹ Dužnosti koje opterećuju političara i inženjera, proizvođača i potrošača, u konačnici vode odbacivanju etičkoga prosuđivanja. Dok je u pretkapitalističkim i industrijskim društvima tehnika sredstvo kulture, na modernome je Zapadu tehnika → kultura, ili ono što ovu zamjenjuje. Tehnoznanstveni Megastroj zapadnjački je parni valjak koji gazi kulture, briše razlike i homogenizira svijet u ime

24

U slučaju potonje dvojice, kultur-pesimistička oznaka jest u nešto manjoj mjeri istaknuta.

25

Vidi Romano Guardini, *Konac novoga vijeka*, Verbum, Split 2002., str. 78.

26

Vidi: F. Niče, *Knjiga o filozofu*, srpski prijevod Jovica Acin, Grafos, Beograd 1987.; F. Nietzsche, *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*, Matica hrvatska, Zagreb 1999.; F. Niče, *Šopenhauer kao vaspitač*, srpski prijevod Dragomir Perović, Grafos, Beograd 1987.; F. Niče, *O koristi i šteti istorije za život*, srpski prijevod Milan Tabaković, Grafos, Beograd 1986.; Friedrich Nietzsche, *Rođenje tragedije*, Matica Hrvatska, Zagreb 1997.

27

Vidi Serge Latouche, *La megamachine. Raison scientifique, raison économique et mythe du progrès*, Editions La Découverte, Paris 1995. (U ovome radu prema: Serge Latouche, *La megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, Bollati Boringhieri, Torino 1995., str. 50–51). Latouche ističe kako Lewisu Mumfordu dugujemo prvu analizu tehničkoga sustava. Mumfordov stav kako ulazak u postindustrijsko razdoblje otvara mogućnosti za povratak kontrole nad tehnikom, Latouche odbacuje

kao slabo utemeljenu i »pretjerano optimističku poziciju«. Latouche inzistira na tome da tehnika sama po sebi ne pruža nikakva rješenja. Vidi isto, str. 131–132.

28

Vidi Serge Latouche, *La megamacchina*, str. 53–54.

29

Vidi isto, str. 16–17. Iako Latouche odbacuje Mumfordov optimizam, svoj rad o »Megastroju« započinje s imenom američkoga autora i iskazom zahvalnosti za lekciju o tome kako »najizvanredniji stroj koji je čovjek izumio i konstruirao nije drugo doli društvena organizacija« (isto, str. 9).

30

Vidi Karl R. Popper, *Bijeda historicizma*, Kruzak, Zagreb 1996., str. 84–88.

31

O specifičnosti proboja zgrade tipične za heteronomna društva – u sferu kritičkoga i kreativnog projekta autonomije demokratskoga društva – kao i o nihilizmu suvremena odbacivanja istoga projekta, vidi: Cornelius Castoriadis, *Uspon beznačajnosti*, preveo Frano Cetinić, Umetničko društvo Gradac, Čačak–Beograd 1999.

Razuma i apstrakcije univerzalnoga čovjeka prosvjetiteljstva.³² S globalizacijom ekonomije i društvenih snaga, od telekomunikacija pa sve do kulture, više nije moguća iluzija vlasti nad Megastrojem, te njegova društvenoga i političkog reguliranja. Logika podijeljene krivnje onemogućuje da itko smogne snage vratiti se unazad; isto kao što se nakon okidanja pištolja metak ne može vratiti u cijev.³³ Kao što primjećuje Helena Norberg-Hodge, moderna je mantra duboko ukorijenjena u našem mentalitetu koji teži napretku u smislu oslobođanja od prošlosti i od zakona prirode. Ta mantra glasi:

*»Ne možemo se vratiti natrag, ne možemo se vratiti natrag«.*³⁴

Unutar Megastroja efikasnost predstavlja jedinu cirkulirajuću vrijednost; efikasnost koja je cilj samoj sebi, a svojom autodestruktivnošću transformira stroj u »pakleni stroj«. Latouche smatra kako se neki stroj može okvalificirati infernalnim onda kada izmiče kontroli onih koji su ga zamislili i konstruirali.³⁵ Neograničena akumulacija kapitala, neograničen rast tehnike, proizvodnja radi proizvodnje, tehnika radi tehnike, napredak radi napretka – to pohlepno »uvijek više«, kao i u biti antiteorijsko načelo »sve je moguće« i antietičko načelo »sve probati« – zakoni su modernih društava.³⁶ Napredak je ustvari jednak prosvjetiteljstvu, a kako se kod istoga najprije radi o perfektibilnosti duha, dok je dekadencija duha izvor moralne dekadencije, napredak je krajnje predvidiv, nužno moralan i nesavladiv. Naime, vjera u napredak jest i samoispunjujuće proročanstvo: ako smo uvjereni da je akumulacija znanja i usavršavanje tehnike krajnje dobro, mi ćemo i djelovati u tome pravcu. Napredak se legalizira napretkom, te iz njegova totalitarnog mehanizma nema izlaska.³⁷ On je dobar zato jer je koristan, a koristan je zato jer je dobar. Kao što kaže Heidegger, »upravo je to strahovito što sve funkcionira i što funkcioniranje tjera uvijek k daljnjem funkcioniranju«.³⁸ Kritizirajući ideologiju rasta, Latouche gnostički zaključuje: dobro je neprijatelj dobra.³⁹ Osim što analizira logike kojima Megastroj erodira kulturu i razara društvene veze, zatim sukobe između okoline i tehnokozmosenoga razuma, kao i unutar različitih logika toga istog razuma, Latouche veliku pozornost posvećuje temeljima imaginarija Megastroja. »Dekolonizacija« modernoga imaginarija krajnje je urgentna zadaća i preduvjet svake relevantne borbe protiv Megastroja.⁴⁰ Naime, za adepte i doktrinare napretka, kako ih Latouche naziva, napredak nije samo realnost i nužno ireverzibilno kretanje, već je on ujedno poželjan i dobar, odnosno izvan diskusije. Fatalistička vizija ekspandirajućega tehnokozmosa, potkrijepljena enormnom ulogom tehnike u svakodnevnici, prikriva činjenicu da je Megastroj ljudska i povijesna konstrukcija, te da je čvrsto utemeljen u našem imaginariju, hranjen snovima i brigama modernoga čovjeka. Imaginarna institucija napretka zauzima središnje mjesto u imaginariju moderne; upravo on – taj »veliki tribalni mit Zapada« – pokreće u orbitu imaginarij koji omogućuje razvoj tehnokoznosti i ekonomije. I ekonomija je, tvrdi Latouche, prije svega jedan povijesni izum, kulturna konstrukcija, perceptivna shema ili predodžba; jedno vjerovanje, vizija svijeta, specifična etika koja tjera na invenciju i transformaciju.⁴¹

Napredak i ekonomija neodvojivi su od moderniteta; tvorbe su Zapada i njegove moderne povijesti, te ne postoje ni prije niti poslije njega. Stoga napredak ima svoj vlastiti napredak kojim je kao imaginarno socijalno značenje kroz povijest osvajao mentalitet. Latouche se poziva na radove Vernanta i Finleya, dok tvrdi kako je i antika bliža primitivnim društvima koja ne poznaju kult produktivnoga rada u kumulativnom vremenu s ciljem proizvod-

nje bolje budućnosti.⁴² Grčki i rimski inženjeri nisu se zanosili idejom da bi pomoću stroja čovjek mogao zapovijedati prirodnim silama i mijenjati ih po volji. Za razliku od Roberta Nisbeta, Latouche tvrdi kako nema napretka bez pozitivne valorizacije *beskonačne* endogene promjene prema metafori organske geneze.⁴³ Ta je valorizacija specifično moderna. Kao totalitet predodžbe, napredak započinje s renesansom, dok kao »konkretni imaginarij« on postoji samo u suvremenome razdoblju, kao jedna prirodna, vječna i svijetla istina, koja izranja iz mraka nakon stoljeća nemilosrdnih borbi protiv despotizma, religiozne netolerancije, dogmatizma, praznovjerja, predrasuda i ostalih neprijatelja. Ukoliko su prosvjetiteljstvo i napredak sinonimi, isto vrijedi i za mrak i reakciju.⁴⁴ George Sorel tvrdi da napredak nastaje kao dogma u epohi u kojoj je trijumfirala buržoazija. Latouche ovdje primjećuje kako se napredak ne može svesti tek na ideološku konstrukciju buržoazije. On kod Rogera Bacona, toga »Condorceta trinaestoga stoljeća«, dakle u vrijeme »srednjovjekovne renesanse«, prepoznaje prvu pojavu koncepcije beskonačnoga linearnog napretka, zajedno s odbacivanjem antičkih autoriteta i anticipacijom znanstvenih dostignuća i tehničkih izuma.⁴⁵

32

Vidi Serge Latouche, *La megamacchina*, str. 38–39. Za kritiku homogenizirajuće misije prosvjetiteljskoga univerzalizma, vidi od Alaina de Benoista: *Les idées à l'endroit*, Albin Michel, Paris 1980.; *Le sfide della postmodernità. Sguardi sul terzo millennio*, talijanski prijevod Giuseppe Giaccio i Marco Tarchi, Arianna Editrice, Casalecchio 2003.

33

Vidi Serge Latouche, *La megamacchina*, str. 60–61.

34

Helena Norberg-Hodge, *Ancient Futures. Learning from Ladakh*, A Sierra Club Books, San Francisco 1991. (U ovome radu prema: Helena Norberg-Hodge, *Futuro arcaico. Lezioni del Ladakh*, talijanski prijevod Nicoletta Poo, Ariana Editrice, Casalecchio 2000., str. 209.)

35

Za »demonizam« stroja, vidi: Oswald Spengler, *Propast Zapada* IV, str. 54. Za »mašinizam« kao projekciju dehumanizacije, vidi: Nikola Berdjajev, »Čovjek i stroj«, u: Nikola Berdjajev, *Novo srednjovjekovje. Razmišljanje o sudbini Rusije i Evrope*, LAUS, Split 1991.

36

Vidi Serge Latouche, *La megamacchina*, str. 37, 68.

37

Vidi isto, str. 144–145. O vjeri u napredak bit će još riječi u nastavku rada.

38

Vidi »Razgovor s Heideggerom«, u: *Nietzscheova metafizika*, priredio i preveo Šime Vranić, Visovac, Zagreb 1994., str. 112.

39

Vidi Serge Latouche, *La megamacchina*, str. 37.

40

Vidi isto, str. 19, 135–163 *passim*.

41

Vidi isto, str. 137.

42

Vidi isto, str. 140–141. Vidi Bernard Cazes, *Povijest budućnosti. Likovi budućnosti od Svetog Augustina do XXI. stoljeća*, A. Cesarec, Zagreb 1992., str. 39–40.

43

Vidi Serge Latouche, *La megamacchina*, str. 146–147. Također vidi: Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, Basic Books, New York 1980.

44

Vidi Serge Latouche, *La megamacchina*, str. 155–156. O manihejskome polaritetu unutar duhovne strukture osamnaestoga stoljeća, vidi: Rajnhart Kozelek, *Kritika i kriza. Studija o patogenezi građanskog sveta*, srpski prijevod Zoran Đinđić, Plato, Beograd 1997. Razdoblje renesanse znatan dio kulturnih pesimista prikazuje na vrlo negativan način; tako Hermann Broch, Oswald Spengler, Nikolaj Berdjajev.

45

Vidi Serge Latouche, *La megamacchina*, str. 158. Za kritiku romana Umberta Eca *Ime ruže*, u kojemu Roger Bacon služi kao model za Vilima od Baskervillea, dok se »dobri« srednji vijek suprotstavlja onome mraka i reakcije, vidi: Chiara Nejrrotti, »La riscoperta del Medioevo«, u: Julius Evola, *Il mistero del Graal*, Edizioni Mediterranee, Roma 1997., str. 236–238.

III.

Ocjene utjecaja kršćanstva i srednjovjekovlja na razvitak znanosti i tehnike kod ovdje navedenih kultur-pesimista bitno se razlikuju. Lewis Mumford, autor od kojega Latouche preuzima pojam »Megastroja«, u srednjemu vijeku vidi presudno razdoblje za pripremu suvremenoga povratka i trijumfa Megastroja, koji se kao nevidljivi stroj sastavljen od ustrojelih ljudi pojavio još vrlo rano, zajedno s civilizacijom u liku centraliziranih orijentalnih despocija i »kulta kraljevanja«. ⁴⁶ Mumford ismijava »antigotičku opsjednutost prosvjetiteljstva«, te tvrdi da želja za novim početkom, kao i osvajanje prirode i tehnička moć, potječu iz srednjovjekovnih samostana. Doprinos kršćanstva proširenju sfere stroja ipak je u prvome redu svojevrсни »moralni i socijalni dodatak megastroju«, odnosno spiritualizacija, racionalizacija i moralizacija brutalnoga starovjekovnoga stroja, što je sve prefigurirano u vidu benediktinskoga prihvaćanja tehno-poretka kao dijela moralne obaveze slobodnoga čovjeka. ⁴⁷ Benediktinci su na moderni svijet izvršili bitno veći utjecaj od Weberova kalvinizma, smatra Mumford, dodajući kako Crkva kao »duhovni megastroj« u četrnaestome stoljeću ipak prelazi na stranu moći i doprinosi »novome mitu stroja«. ⁴⁸ Njegova izgradnja nastavlja se u šesnaestome stoljeću, s nastankom nove »religije sunca«, odnosno s usponom astronomije i mehanike, koje na političkome planu prati uspon apsolutizma. Mumford čak tvrdi kako prošla stoljeća proizlaze iz dubokoga religioznog preusmjerenja, koje prožima svaki vid modernoga života. Dio te priče jest i kapitalističko odbacivanje samoodricanja i samozataje, te profit kao osnovni životni cilj. Pohlepni mit o moći spaja kapitalizam i prirodne znanosti, kao i bankari i trgovci koji – ravnopravno uz Francisa Bacona – stoje iza utemeljenja Britanskoga Kraljevskog Društva. ⁴⁹

S druge strane, katolički laik i intelektualac, Jacques Ellul daje prilično drukčiji prikaz utjecaja kršćanstva i srednjovjekovlja na razvoj tehnološke znanosti. Ellul odbacuje teze po kojima je kršćanstvo odlučno oblikovalo praktičnu dušu Zapada, odričući istodobno Zapadu kršćanski karakter nakon četrnaestoga stoljeća, kada se kršćanstvo lomi i postaje predmet kontroverzi. Razdoblje kasne antike pokazuje potpunu nezainteresiranost u pogledu tehnike i organizacije, što Ellulu nije slučajno s obzirom na usporedni trijumf kršćanstva. Razdoblje od desetoga do četrnaestoga stoljeća francuski autor drži potpuno netehničkim – uz izuzetak arhitekture – i »anarhijom u etimološkome smislu riječi«. ⁵⁰ Tehnički napredak, koji se zamjećuje u dvanaestome stoljeću, on tumači kao posljedicu utjecaja s Istoka u vrijeme Križarskih ratova. Kršćanstvo je bilo krajnje oprezno prema novim izumima, te su tek unutar uskih moralnih okvira pojedini svećenici mogli razviti, primjerice, nekoliko tipova mlina. Dok Whitehead u skolastici vidi najsnažniji mogući potporanj racionalnoj znanosti, Ellul istu smatra mediokritetskim i nespretnim formalizmom. ⁵¹ Postveberovske prikaze utjecaja reformacije na ekonomiju Ellul također smatra pretjeranim, dok u kršćanskoj sekularizaciji prirode vidi otežavajuću okolnost za tehniku, kojoj je navodno više pogodio magijski odnos prema prirodi kao teatru prirodnih sila koje se nastoji staviti u službu materijalne tehnike. ⁵²

Ova je teza dijametralno suprotna analizama Alaina de Benoista, koji »rašćaravanje« svijeta interpretira kao napredakivnu desakralizaciju, za što odgovornost snosi judeokršćanstvo, obilježeno izjednačavanjem bitka i Boga, razdvajanjem bitka i svijeta, te posebnom ulogom koja je pridana razumu. ⁵³ U smislu potonjega, Gilbert Durand govori o razumu kao »najubojitijemu od monoteizama«. ⁵⁴ De Benoist desakralizaciju nekoga objekta drži za njegovo

svođenje na utilitarnu i racionalnu dimenziju, što znači, na ništa drugo doli puki objekt. A.W. Schlegel je to ranije kratko izrazio:

»Kršćanstvo je uništilo osjećaj prirode; zato mehanički aspekt dominira modernom fizikom.«⁵⁵

Kršćanski racionalizam izražen je skolastičkom definicijom Boga kao krajnjega *uzroka* onoga što jest, s time što se načelo razuma u srcu vjere razotkriva napredno kao njezin neprijatelj. U stoljeću prosvjetiteljstva, Bog postaje Veliki Urar, Veliki Arhitekt, »prirodni zakoni«, ili pak Smithova »nevidljiva ruka« tržišta kao nova inačica Providnosti. Tržište je kao ideja odigralo ulogu religije u predmodernim ili tradicionalnim društvima, a riječ je o »cementiranju« društva posredstvom objašnjenja zla u svijetu. Teodiceja nevidljive ruke u ekonomskoj je teoriji prevedena u teoriju ekvilibrija, sasvim u skladu s newtonovskim mehanističkim i racionalističkim pretpostavkama. No kao praksa, tržište teži neravnoteži i nejednakosti. Talijanski autor Carlo Gambescia ekonomiste naziva »čuvarima hrama«, ili još gore, žbirima kapitalizma koji straše posjedovanjem tobože nejasnoga i ezoteričnog znanja.⁵⁶ Kao u svim vjerskim ratovima, ekonomske se doktrine poput vjere ukružuju u ceremoniju koju predvode brojne vestalke, biskupi i katedrale; napose u SAD. Riječ je o pravoj ekonomskoj skolastici, formalističkoj i apstraktnoj, zatvorenoj u jednom zauvijek danim tradicionalnim formulacijama ekonomskih doktrina, koje dopuštaju tek dodavanje napomena i tumačenja u okviru dogmi. Evangelist interesa – kao ekonomist-veliki svećenik – povezuje boga-tržište s čovjekom, legitimno interpretira neoklasičnu doktrinu, gata pomoću ekonometrijskih modela, te može ekskomunicirati vlade; zbog zlokožna glasa koji ga prati, njega se pribojavaju kao nekoć magova.⁵⁷

Oswald Spengler podrijetlo znanstveničkoga staleža nalazi u onome drevnijem, svećeničkom. Oba su usmjerena na ono istinito, s time što se kao pro-

46

Vidi Lewis Mumford, *Mit o mašini. 1 Tehnika i razvoj čovjeka*, str. 197–258 *passim*.

47

Vidi isto, str. 293–305 *passim*.

48

Vidi isto, str. 292, 303. O »novome mitu stroja« Mumford opširno piše u drugome dijelu iste knjige.

49

Vidi Lewis Mumford, *Mit o mašini. 2 Pentagon moći*, str. 309.

50

Vidi Jacques Ellul, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, Librairie Armand Colin, Paris 1954. (U ovome radu prema: Jacques Ellul, *The Technological Society*, engleski prijevod John Wilkinson, Vintage Books, New York 1964., str. 34). Inače, Latouche svoju knjigu o Megastroju posvećuje sjećanju na Ellula. S druge strane, Mumford ignorira Ellulove »radikalno drukčije zaključke«. Vidi Lewis Mumford, *Mit o mašini. 2 Pentagon moći*, str. 477. Ellul pak Mumfordu zamjera svođenje tehnike na stroj, odnosno zanemarivanje ljudskih tehnika, što potonjega navodno onemogućuje da tehničku civilizaciju proučava na adekvatan

način. Vidi J. Ellul, *The Technological Society*, str. 42, 98.

51

Vidi isto, str. 35. Za Whiteheada, vidi: Lewis Mumford, *Mit o mašini. 2 Pentagon moći*, str. 29.

52

Vidi J. Ellul, *The Technological Society*, str. 38.

53

Alain de Benoist/Thomas Molnar, *L'éclipse du sacré*, La Table Ronde Paris 1986. (U ovome radu prema: Alain de Benoist/Thomas Molnar, *L'éclipse del sacro*, Edizioni Settecolori, Vibo Valentia 1992., str. 115).

54

Isto, str. 146.

55

Isto, str. 153.

56

Vidi Carlo Gambescia, *Mercato*, Edizioni Settimo Sigillo, Roma 2003., str. 10.

57

Vidi isto, str. 21–22, 58.

tu-pojam religioznome svetom kauzalitetu, u znanosti suprotstavlja profani kauzalitet. To obilježava čitavu »kasnu kritiku«, uključujući i kasnu teologiju; iako se ove još kreću potpuno »u oblicima prethodnoga svećenstva«. ⁵⁸

»U svim stručnim znanostima, ubrajajući tu i medicinu i katedarsku filozofiju, postoji izobražena hijerarhija sa školskim papama, stupnjevima, dostojanstvima (doktor kao posvećeni svećenik), sakramentima i saborima; postoje prave redovničke škole ili sekte (hegelovci, kantovci), hereze (Schopenhauer, Nietzsche), veliko izgnanstvo i indeks, dogme, rituali citiranja. Stvorili su se stručni jezici nerazumljivi laicima kao što je bio latinski.« ⁵⁹

Zapadnjački je znanstvenik tijekom devetnaestoga stoljeća usavršio znanstvenu sobu kao samicu profanoga monaštva i njegovih asketskih zahtjeva. Dakle, Spengler temelj zapadne ili »faustovske« civilizacije prepoznaje u široko shvaćenom »dodu gotike« (po njemu od 900. do 1500.), iz kojega izdvaja niz primjera, kako ističe, zadivljujuće smjelih u otkrivanju dinamičkih veza i sklopova. ⁶⁰ Faustovski – dakle, ujedno i đavolji – simbol stroja, već je u dvanaestome stoljeću došao do mehaničkih konstrukcija i od *perpetuum mobile*-a načinio »prometejsku misao« zapadnjačkoga duha. Dinamička teorija tako je dovela i do »faustovskoga shvaćanja Boga kao velikoga majstora strojeva«, koji može sve ono što ti teoretičari još ne mogu ili se niti ne usuđuju. Iz gotičke mitske čežnje za beskrajnim daljinama i samostanskih radnih hipoteza, nastala su kritički izgrađena *numina* moderne znanosti o prirodi. To po Spengleru znači da su misli klasične mehanike utemeljene još u najranijoj religioznoj svijesti Zapada, kao maskirana dinamika tzv. »faustovske mitologije« iz Edde, sage o Nibelunzima, mitova o Sv. Graalu, životopisa svetaca itd. ⁶¹ Slobodna znanost kao duhovna oblikovna snaga kasnoga vremena počinje ipak tek nakon reformacije. U puritanizmu kao velikoj tvorevini svakoga kasnog doba, krije se već racionalizam kao vjera jedino u rezultate kritičkoga razumijevanja; »nova religija bez tajni«. ⁶² Skolastika zdravoga ljudskog razuma unutarne je povezana s racionalističkom mistikom obrazovanih, smatra Spengler.

»Prosvjećenost Zapada engleskoga je podrijetla i rezultat je puritanizma: od Lockeja potiče sav racionalizam kopna.« ⁶³

Dva stoljeća nakon puritanizma, mehaničko je shvaćanje svijeta doseglo svoj vrhunac i postalo »prava religija vremena«. Zrela renesansa sa svojim razvojem pozitivnoga duha, te zemljopisnim, astronomskim i tehničkim otkrićima, bitno pospješuje propagiranje vjere u napredak, čiji je uostalom i sama djelomično rezultat. Novovjekovni kolonizatori i eksperti za razvoj dobit će zadaću integrirati čitav svijet u svakodnevnu praksu moderne ekonomije i razvoja. Francis Bacon i Rene Descartes ipak su pravi stupovi moderne doktrine napretka. ⁶⁴ Engleski utemeljitelj moderne znanosti i filozofije, ujedno je i prvi veliki sustavni teoretičar napretka, koji on tada još naziva terminom *advancement*. Bacon dovodi u vezu akumulaciju znanja i poboljšavanja svakodnevnoga života, te time doprinosi širenju vizije najveće sume zemaljske sreće kao izračunljiva cilja, koji se kao razina materijalnoga života može definirati u skladu s količinom potrošnje. Tako napredak stoji u temelju ekonomije, koja je zauzvrat nužna za uvođenje napretka. Po toj logici, bez sustava cijena, BNP-a i njegova rasta, nije moguće dokazivati unaprjeđenje sudbine čovječanstva. U tome materijalističkom sekulariziranju društvenih ciljeva, Latouche vidi svojevrsnu nadmoć engleske doktrine napretka u odnosu na onu francusku, koja se usredotočila na usavršavanje duha, istodobno ograničivši napredak ponajviše na porast luksuza vodećih i propulzivnih klasa. Pritom Latouche naglašava kako »nije slučajno« da je Bacon sin »vrlo puritanske

majke«, te da ga se može smatrati profanim puritancem.⁶⁵ Usprkos prosvjetiteljskoj hajci na predrasude, neke su engleske protestantske sekte vjeru u napredak utemeljile u religiji, što prema Latoucheu ukazuje da vjera u napredak ima nešto vrlo religiozno, kao i da se temelji upravo na predrasudama.⁶⁶ Istinski su protestantski teolozi napretka ipak Richard Price, William Paley i Joseph Priestley. Price je ujedno ekspert za financije i osiguranje, dok je Paley naročito poznat po metafori sata prema kojoj i svijet i sat pretpostavljaju tvorca, iznesenoj u djelu *Prirodna teologija*, koje je snažno utjecalo na Charlesa Darwina. Paleyeva utilitaristička teologija nameće usporedbe sa znanošću političke ekonomije. Odbaciti vjeru u napredak svjetovnih prilika za njega jest jedan oblik bezbožnosti i nevjerovanja. Unitarijanistička teologija kemičara i fizičara Priestleya nije bila baš tipična za kršćansku religijsku tradiciju. Odbacio je vjeru u Sveto Trojstvo i većinu dogmi, bez da se pokolebala njegova vjera u to kako se odnedavna naš kutak svijeta pretvorio u Raj u usporedbi s onime što je nekoć bio. Ne ostajući samo kod protestantizma, Latouche zaključuje kako identifikacija Zapada sa zapadnim kršćanstvom sadrži »duboku istinu«.⁶⁷

Na filozofskome planu, ideja napretka prešla je u javnu domenu u 18. stoljeću s autorima poput Saint-Pierrea, Turgota i Condorceta, da bi postala – kako procjenjuje Latouche – »istinska predrasuda« s Immanuelom Kantom, te kasnije s Comteom i Herbertom Spencerom u devetnaestome stoljeću.⁶⁸ Comte na vrhuncu znanstvenoga stadija povijesti čak projektira konačnu, jedinu pravu i savršenu »religiju čovječanstva«, toga »velikoga bića« čija bi duhovna moć trebala biti pozitivna znanost. Arthur Schopenhauer u ono je vrijeme rekao da je napredak himera i san devetnaestoga stoljeća, »kao što je uskrsnuće mrtvih bilo u desetome stoljeću«.⁶⁹ Uskoro su socijalisti uvelike preuzeli baklju napretka iz ruku prosvjetiteljske buržoazije, koju su čak optužili za usporavanje trijumfalnoga marša napretka. Industrijska je revolucija obećala društvo obilja, koje je svoje uprizorenje doživjelo u drugoj polovici »kratkoga dvadesetog stoljeća«. Napredak tada u društvu spektakla biva uzdignut u rang najvišega spektakla, brišući preživjele suprotnosti materijalnoga i moralnog

58
Vidi Oswald Spengler, *Propast Zapada IV*, str. 103–104.

59
Isto, str. 104.

60
Vidi isto, str. 52–53.

61
Za »faustovsku mitologiju«, vidi: Oswald Spengler, *Propast Zapada II*, str. 282–284. O faustovskoj svezi religije, mehanike i stroja, također vidi: isto, str. 269–272, 277–281, 284; Oswald Spengler, *Propast Zapada IV*, str. 62–63, 286–291.

62
Vidi Oswald Spengler, *Propast Zapada IV*, str. 58.

63
Isto, str. 61.

64
Vidi Serge Latouche, *La megamacchina*, str. 158–159.

65
Vidi isto, str. 160.

66
Vidi isto, str. 154–155.

67
O utjecaju protestantizma na oblikovanje ideje napretka, kao i Zapada u cjelini – kakvoga već promišlja Latouche, vidi od istoga autora: isto, str. 160–161; *La Planète uniforme*, Editions Climats, Paris 2000. (U ovome radu prema: Serge Latouche, *La fine del sogno occidentale. Saggio sull'americanizzazione del mondo*, Elèuthera editrice, Milano 2002., str. 66–69).

68
Vidi Serge Latouche, *La megamacchina*, str. 161–162.

69
Isto, str. 167.

napretka. Kvantitet BNP-a zadan kao moralni cilj, usidrio je napredak u ekonomskoj konkretnosti i korisnosti koja je ujedno lijepa i dobra. Razmatrajući budućnost napretka kao »budućnost jedne iluzije«, Latouche usprkos sve prisutnijem razočaranju u napredak, tvrdi kako nikada nije bila jača vjera u njegovu stvarnost.⁷⁰ Iako je napredak »objavljen« u religioznome smislu na Zapadu, te od strane Zapada naviješten drugima tijekom dugačke povijesti, napredak je – ništa manje – nužno realan i opipljiv. Tek je prividan paradoks to da trijumf napretka povećava skepticizam prema njegovoj ideji. Kao što kaže Nisbet, za većinu pismenoga stanovništva Zapada ideja linearnoga napretka živa je ideja i gotovo dogmatski članak vjere, isto kao što je to bila u osamnaestome i devetnaestome stoljeću.⁷¹ Usprkos svim skretanjima i promašajima, nešto se od Zapada poput feniksa ponovno rađa i uzlijeće. Iako se raščarani napredak više ne štuje ponavljanjem monotonih molitava, već je njegov kult sveden na prakticiranje svakodnevnih navika, one su snažne poput droge, nepuipne i s one strane dobra i zla.⁷² Napredak kao izvor economicističke vizije svijeta predstavlja kondenzat, ili samu bit Zapada kao okcidentalizirajućega antikulturalnog stroja koji ne podnosi »autentičnu kulturalnu različitost«; stroja koji neograničeno akumulira, ali istodobno isključuje sve one koji ga odbijaju slijediti.⁷³ Mumford tvrdi da je »zapadni čovjek do neke mjere uništio svaku kulturu s kojom bi došao u dodir«.⁷⁴ Niti kršćanski progresisti i otvoreniji katolici, kao u slučaju enciklike *Populorum napredaksio* pape Pavla VI. iz 1967. godine, kao ni drugi tragači za alternativnim napretkom, ne čine drugo doli preuzimaju dijalektiku i kontradikcije napretka, zaključuje Latouche.⁷⁵

Kao što smatra Hans Blumenberg, čovjekov odnos prema stvarnosti nadasve je metaforički.⁷⁶ Proces oblikovanja metafora nikad nije neutralan, već uvijek pretpostavlja neke postojeće teorijske interese i učinjene konceptualne izbore. U određenim fazama povijesnoga procesa, teorijske potrebe i očekivanja mogu se zadovoljiti korištenjem pozicija, sadržaja, pripovijesti i pojmova, koji ni na koji način ne ovise o pozicijama, sadržajima, naracijama i pojmovima koji su ranije pobuđivali dotične potrebe i očekivanja. U sukobu s kršćanstvom, modernitet zauzima, samo s drugim konceptualnim i metaforičkim dispozitivima, funkcionalne prostore što ih je stvorilo upravo kršćanstvo. Moderni čovjek, oslonjen na svoja vlastita sredstva, izmišlja novi mit, onaj razuma. Kao da moderna svojom autoafirmacijom donosi i svoju specifičnu religioznu valenciju, odnosno afektivnu i egzistencijalnu komponentu, sposobnu da ispuni prazninu nastalu nakon kršćanstva. Mit je jedna od inačica diskurzivnih strategija i, štoviše, strategija preživljavanja. Pričanje priča jedna je od strategija teorije suočene s kompleksnošću životnoga svijeta. Što se više okrećemo totalnim horizontima koje naše iskustvo ne može izmjeriti i ograničiti, to biva upečatljivijom naša uporaba metafora. Utoliko je pitanje odnosa mita i/ili religije i moderniteta, ujedno i pitanje smisla kojim ljudi nastoje razmrsiti tako komplicirane stvari poput života i smrti. Logos pritom mora prihvatiti čitavu seriju prastarih pitanja, iako istodobno odbija mitske odgovore. Prema Blumenbergu, najviše što tu može moderna znanost jest suzdržati se od odgovora. No u slučaju tehnoznanosti i Megastroja, ne možemo nego upozoriti na iskrivljujući moment u tim modernim mitovima, koji prečesto nešto besmisleno i historično nameću kao prirodno, obavezno i najbolje moguće.⁷⁷

Alen Tafra

The Paradigm of “Megamachine”
as Laic Theodicy

Summary

The paper gives an overview of several religious and mystical aspects of the idea of napredaks and of the whole modern imagery as well. This endeavour is founded on Spengler's inference about the clergy as the genealogical origin or predecessor of the scientists' estate. However, the condensed historical review of the construction of the myth of napredaks does not follow the vulgar 'secularisation thesis' (Blumenberg) – namely, the notion that napredaks ideology represents a secularised version of the Christian millennialism. Above all, the paper attempts to reaffirm the holistic approach to modernity and to other terms that seem to have merged with it: West, Development, Napredaks, Rationality, Economy, Technology and Science. Consequently, the 'infernal' paradigm of the 'Megamachine' (Latouche) has imposed itself as a reliable support and a comprehensive model of critique. In the analysis of the redemptive mission of techno-science, particular attention has been given to the theodicy of the 'invisible hand', which systematically leads this mission.

Key words

»Megamachine«, theodicy, progress, holistic approach, science, religion, tehnoscience

70

Vidi isto, str. 164.

71

Vidi Robert Nisbet, *Social Change and History. Aspects of Western Theory of Development*, Oxford University Press, New York 1969., str. 220.

72

Vidi Serge Latouche, *La megamacchina*, str. 166.

73

Vidi isto, str. 170, 174–175. Zapadni projekt za Latouchea nije samo antikulturnan već i »kulturofagan« i »kulturocidan«. Vidi *La fine del sogno occidentale*, str. 81. Latouche brani »autentičnu kulturalnu različitost«, istodobno osuđujući multikulturalizam, koji dovodi u vezu s mondijalizacijom i amerikanizacijom. Vidi isto, str. 8–11.

74

Lewis Mumford, *Mit o mašini. 2 Pentagon moći*, str. 14.

75

Vidi Serge Latouche, *La megamacchina*, str. 177–178.

76

Vidi Hans Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, u: Teror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, ur. M. Fuhrmann, Wilhelm Fink Verlag, München 1971. (U ovome radu prema: Hans Blumenberg, *Il futuro del mito*, Edizioni Medusa, Milano 2002.).

77

Vidi Rade Kalanj, *Modernost i napredak. Studija*, Antibarbarus, Zagreb 1994., str. 73.