



## Recenzije i prikazi

**Raul Raunić**

### **Pretpostavke liberalnog razumijevanja čovjeka**

Hrvatsko filozofsko društvo,  
Zagreb 2005.

Knjiga pod nazivom *Pretpostavke liberalnog razumijevanja čovjeka*, uz Uvod i Zaključak, sadržajno je podijeljena na četiri dijela. Autor u Uvodu navodi kako je svrha njegova rada sadržana u propitivanju povijesnih pretpostavki liberalnog razumijevanja čovjeka. Rad je, što se tiče perspektive, ograničen na etičko i filozofsko-političko motrište, a što se tiče predmeta usmjeren je upravo na one pretpostavke liberalne paradigme koje dovode do samorazumijevanja čovjeka. Kao polaznu točku istraživanja autor uzima suvremeno shvaćanje liberalne paradigme, koja u sebi sadrži četiri etička uporišta: moralni individualizam; individualne slobode; moralnu jednakost osoba; racionalno opravdanje društvenih i političkih ustrojstava u svijetu suprotstavljenih, razboritih koncepcija dobra života. Istražujući naznačenu perspektivu i predmet kroz povijest, od antike pa do Hobbesa, autor analizira pretpostavke koje su dovele do formiranja takvih etičkih uporišta.

U prvome poglavlju pod nazivom »Antička razumijevanja čovjeka i ljudskog djelovanja« razmatraju se predfilozofska i prva relevantna filozofska razumijevanja čovjeka i zajednice. Pozivajući se na Homera, Hesoida, Eshila, Sofokla, kao i na filozofe kozmološkog razdoblja, autor iznosi predsokratovska razumijevanja čovjeka, po kojima izvorna moralnost proizlazi iz običajne normativnosti polisa. Pod utjecajem Sokratova intelektualizma, ljudski um postaje novi medij koji može pomiriti ljudsko izvorište morala i objektivnu valjanost moralnih zahtjeva. Pitanja praktične filozofije što ih je postavio Sokrat, Platon kroz svoje dijaloge analizira podupirući ih metafizičkim i gnoseološkim uporištima kao što su ideja dobra, besmrtnost duše, svijet ide-

ja, itd. Upravo takva metafizička uporišta odvođe Platona do nesavladivog dualizma koji za posljedicu ima spiritualizaciju moralnog života. Upravo kritika Platonova dualizma postaje okosnicom Aristotelove filozofije. Razdvajajući teorijsku i praktičnu spoznaju, Aristotel navodi kako svrha praktične spoznaje nije u tome da znamo što je to krepost, nego da uvidimo način kako možemo postati dobri i tu glavnu ulogu igra razboritost. Politička je zajednica, shvaćena kao mjesto slobode i potvrđivanja ljudske prirode, jedini prostor u kojem pojedinac može ozbiljiti svoju svrhu ili dobro i ostvariti pravедnost ili savršenu krepost. Po Aristotelu, zajedništvo državljana ili članova polisa u slobodi znači da oni opstojе poradi sebe a ne radi koga drugoga. Na takav način analizirano antičko razdoblje ukazuje na nerazdvojivu povezanost pojedinca i političke zajednice, kojoj on kao građanin pripada. Sloboda, moralnost i kreposti elementi su usko navezani na zajednicu i bez nje se ne mogu ostvariti.

Kao poveznicu između grčke filozofije i ranog kršćanskog filozofskog učenja Raunić navodi stoicizam po kojem čovjek prestaje biti »zoon politikon« i postaje »zoon koinonikon«, ili društveno biće koje se u potrazi za individualnom dobrobiti ravnodušno uključuje u promjenjive i nestalne političke zajednice. Zagovarajući umno jedinstvo svih ljudi, stoici zapravo zastupaju ideje iz kojih će se razviti prirodno-pravna argumentacija o prirodnoj jednakosti ljudi. Upravo će ta argumentacija, uz naglašavanje vrijednosti individualne slobode, postati moralnim temeljom zapadne političke kulture. Na kraju prvog dijela, autor obrađuje Cicerona i ideju rimskog prava. Ciceron, kao prevoditelj i posrednik između grčke helenističke filozofije i latinskog svijeta, naglasak stavlja na prirodni zakon. Oslobođajući ga od metafizičkih i gnoseoloških značenja, Ciceron prirodni zakon postavlja u praktični diskurs. Država se shvaća kao pravna zajednica interesa temeljena na građanskom zakonu, čime ona zapravo prestaje biti načinom dobra života i postaje sredstvo za dobar život pojedinca. Pragmatične ideje Ciceron iznosi i na razini moralnog djelovanja.

Pojedinac, u okviru prirodnog zakona, ima slobodu izbora i ima pravo sam odlučiti što je, s obzirom na okolnosti, najbolje učiniti.

U drugom poglavlju knjige autor obrađuje kako su dijalozi, sukobi i međusobna prožimanja grčke filozofije i kršćanskog nauka duboko oblikovali europski identitet, a posebice razdoblje kasne antike i srednjeg vijeka. Autor navodi kako se u razvoju kršćanske filozofije razlikuje razdoblje poznato pod nazivom patristika, koje se razvija od 2. st. i biva prepoznatljivo po apologetskoj metodi, te razdoblje skolastike od 11. st., kada se pretežno dogmatskom metodom razvijaju filozofije kršćanskih učitelja. Analizu patristike i skolastike autor provodi kroz, kako ih sam naziva, četiri nosive filozofske pozicije kršćanskog srednjovjekovlja: Augustinovu, Tominu, Škotovu i Ockhamovu. U njihovim filozofijama izdvaja i naglašava upravo one elemente koji su odigrali veliku ulogu u razvoju pretpostavke za novovjekovno i moderno protoliberalno razumijevanje čovjeka. Autor naglašava kako je teocentrički univerzalizam Aurelija Augustina odredio pretpostavke za novovjekovno i moderno razumijevanje čovjeka. Razvijajući ideju samoizvjesnosti svijesti, koju potvrđuje kroz tri najpouzdanije istine »da jesam, da to znam i da volim«, on spoznaju okreće k unutrašnjosti i to postaje bitnim ishodištem za razvoj modernog pojma slobode. Augustin zapravo preinačuje antičku shvaćenu slobodu, koja je bila vezana uz polis, u 'slobodu' shvaćenu kao bitno nepolitički pojam, koji se oblikuje u unutrašnjosti čovjeka kao stvar mišljenja i značajka volje. Autor navodi kako je Augustin, u okviru kršćanske teodiceje, moralni individualist, jer razdvaja pojedinca i zajednicu. Kroz svoju negativnu filozofsku antropologiju, koja je utemeljena na Platonovu shvaćanju tijela kao okova duše, Augustin razara harmonijsku sliku zajedničkog života i time u prvi plan dovodi subjektivitet čovjeka određenog svojom posnulom voljom i svojim interesima. Takav ga stav odvodi do realističnijeg viđenja ljudske zajednice, na temelju čega on i razvija negativnu koncepciju zakona, gdje zakoni postoje ne zato da bi ljude natjerali k dobru nego zato da ih spriječe činiti zlo. Tu Raulić ukazuje na analogiju između Augustinove i Hobbesove koncepcije političkog autoriteta. Kod oba se autora politički autoritet zasniva na strahu. Završavajući odlomak posvećen Augustinovoj teološki motiviranoj filozofiji politike, autor navodi niz uporišta koja su bitna za razvoj protoliberalnog stajališta, ali i niz eksplicitno prikazanih Augustinovih teza koje pobijaju protoliberalizam.

Dok se Augustin u svojim teološki motiviranim raspravama oslanjao na Platona, Toma

Akvinski kršćanski reinterpretera Aristotela i povezuje antičku teologiju prirode i u patristici razvijenu teleologiju povijesti. Najznačajnija novina u filozofiji Tome Akvinskoga jest tumačenje pojma prirodnog zakona kao udioništva racionalnih stvorenja u vječnom zakonu. Osim vječnog zakona i prirodnog zakona, Toma uvodi i *pozitivni ljudski zakon* koji je pravedan samo ako ima narav zakona, tj. ako proizlazi iz prirodnog zakona. U ljudskim stvarima, navodi Toma, pravedno je ono čime upravlja pravilo razuma, a prvo je pravilo prirodni zakon. Raulić navodi kako odnos između vječnog i pozitivnog ljudskog zakona, uz posredništvo prirodnog, u Tominoj filozofiji, otvara prostor ljudskoj racionalnosti, slobodi i odgovornosti. Zakon kao takav ne počiva na volji nego na razumu. Upravo će ti elementi, navodi autor, postati ishodištem Lockeova stajališta, a potiskivanjem teološkog konteksta i isticanjem prvenstva individualnih sloboda dovesti do oblikovanja protoliberalnih pozicija.

Tominoj filozofskoj teologiji suprotstavljaju se Ivan Duns Škot i Vilim Ockham, čije filozofije, obnavljajući Augustinova učenja, najviše pridonose raspadu skolastičkog aristotelizma ili pokušaja pomirenja razuma i vjere. Ivan Duns Škot svojim teološkim voluntarizmom dovodi do afirmacije načela samozakonnosti volje i moralne subjektivnosti čovjeka. Raskidajući s Aristotelovim poimanjem kontingencije, kao ontološki drugorazrednom koncepcijom modaliteta, Škot postavlja ontološke pretpostavke za afirmaciju modernog pojma slobode shvaćene kao slobodna volja. Za Škota je nešto kontingentno ako upravo u trenutku kada se ono zbiva postoji realna mogućnost da bude suprotno. U takvom shvaćanju kontingentnosti djelovanja sadržan je radikalni pojam volje, koju Škot shvaća trojako: kao moć da se čine suprotnosti, što znači da je volja slobodna i nije vezana za nužnost, kao umnu moć i kao htijenje s nagnućima. Škot pod utjecajem Anselma Canterburyjskog razlikuje nagnuća prema koristi i nagnuća prema pravednosti. Volja na temelju toga ima urođenu sklonost za pravednost, što joj omogućuje neovisnost o izvanjskom i prirodnom i temelj je njezine slobode. Autor navodi kako je Škotova filozofija protokantovska. Uz niz sukladnosti koje postoje u njihovim filozofijama, najznačajnija je ideja o prvenstvu ispravnog nad dobrim, koja će obilježiti modernu samosvijest i etičku refleksiju modernog doba. Raulić navodi kako se i u Ockhamovoj filozofiji nalaze protokantovske pretpostavke, jer on slobodnu volju shvaća kao temelj moralnosti, a time i ljudskog dostojanstva i odgovornosti. Filozofija Vilima Ockhama, s njegovim nominalizmom i empirističkom epistemologijom,

kako navodi autor, predstavlja definitivni raspad skolastičkog aristotelizma. Metafizičke su pretpostavke njegove praktične filozofije ontološki individualizam i teološki voluntarizam, koji omogućuju da subjekt njegove praktične filozofije bude pojedinac obdaren umnom voljom kao ključnom odrednicom svoga subjektiviteta. Takav pojedinac djeluje oslobođen od teleološkog determinizma i prirodnih autoriteta osim Božjeg. Ockhamova retorika prirodnih prava bitno je protoliberalna, jer ih ne shvaća kao metafizičko udioništvo na prirodnom poretku stvari ili prirodnom zakonu, nego se pojedinac shvaća kao nositelj prirodnih prava. Suprotstavljajući se, kroz svoja filozofsko-politička djela, papinskom zahtjevu za potpunom vlasti i posredno svakom apsolutizmu, Ockham otvara, strukturno i argumentacijski, prostor za Lockeov protoliberalizam.

U trećem poglavlju pod naslovom »Novi vijek« autor navodi kako je upravo novovjekovlje kontekst nastanka liberalnog svjetonazora, koji će postati središnja politička moralnost modernog doba. Nominalizam i obnavljanje Demokritove i Epikurove ideje atomizma dovode do prirodno-znanstvenih revolucija u 17. stoljeću, a koje uspostavljaju trijumf mehanike nad prirodnom teologijom. Autor navodi kako su upravo prirodno-znanstvene revolucije, a posebice galilejevska mehanika, u kojoj sila odnosno moć zauzima metodičko mjesto uma, važne za uporište novovjekovne filozofije politike. Renesansni humanizam dovodi do prosvjećenosti ljudske volje, koja postaje nositeljem promjena, a samoproizvođenje i ideja napretka postaju nosive ideje moderniteta. Čovjek se uzdiže do koncepcije »boga na ljudski način«, jer se shvaća kao slobodno i stvaralačko biće. Kroz ideje M. Padovanskog i H. Grotiusa, autor analizira novovjekovno prirodno pravo. Dok Padovanski razvija ideju utemeljenja političkog autoriteta u volji građana i kao najviši ideal postavlja politički mir i sigurnost, Grotius razvija koncepciju univerzalnih prirodnih prava koja svoje utemeljenje ima u pojedincu. Na taj se način započinje graditi sekularna politička moralnost, jer se prirodno pravo shvaća kao dio ljudskog prava i ono je tako nepromjenjivo da ga ni sam Bog ne može promijeniti.

Raskol unutar kršćanstva i reformacijski pokret, navodi autor, najizravnije dovode do rasprave o toleranciji. Problem tolerancije, izražen kroz pitanje mogu li i kako ljudi različitih i razboritih shvaćanja dobra živjeti zajedno u stabilnoj i pravedno uređenoj političkoj zajednici, postaje središnjim filozofsko-političkim pitanjem modernog doba. Afirmacija svakodnevnog života, koja se događa u tom periodu, preokreće tradicionalnu sliku svijeta

i čovjeka. Etiku strasti zamjenjuje etika interesa, a sfera društvenog rada i robnog prometa postaje supstancijom ljudskog svijeta u kojoj se ozbiljuju prirodna prava čovjeka. Taj filozofsko-politički zaokret k primatu zbiljnosti, te životu kao najvišoj vrijednosti, autor obrađuje kroz ideje N. Macchiavellija, T. Morea i F. Bacona. Svojom negativnom antropologijom, po kojoj je ljudska priroda shvaćena kao sloboda spremna na sve, Macchiaveli razdvaja etiku i politiku. Politički život shvaća kao arenu u kojoj su izvjesne samo dvije stvari: uvjerljivost sile i nepopravljivost ljudske prirode. Thomas More se, u svojoj *Utopiji*, koja kao pojam predstavlja ljudsku umnu prirodu, usmjerava na pitanje socijalne organizacije života, a vlasnički sustav postavlja za središnju instituciju. Autor ukazuje kako More opravdava egalitarizam na temelju shvaćanja da je svaki čovjek umom obdareno biće, pa iz toga izvodi jednakost prava, posjeda i mogućnosti. Za Francisu Baconu, spoznaja služi koristima života pa je prijelaz s teorijskog razuma na tehnički um za njega samorazumljiv. Kako je znanje isto što i moć, onda moć, shvaćena na takav način, ima legitimirajuću ulogu i daje čovjeku pravo nad prirodom.

Apsolutni individualizam, primat prirodnih prava nad prirodnim dužnostima, načelo jednakosti i negativne slobode, metodička konstrukcija samozadane političke obveze... ideje su zbog kojih Raunić Thomasu Hobbesu, za kojeg kaže da je prvi politički filozof novovjekovlja, posvećuje čitavo četvrto poglavlje svoje knjige. Iako Hobbes, kako navodi autor, nije liberalni mislilac, ipak su u njegovim radovima prisutni protoliberalni elementi. Hobbes izvodi 19 prirodnih zakona, a svi se oni mogu sažeti u stav »ne čini drugome ono što ne želiš da drugi učini tebi«. Slobodu, na temelju galilejevske fizike, shvaća kao odsustvo izvanjskih prepreka i tu je sadržana ideja negativne slobode. Hobbesovo shvaćanje slobode kao nečega što se može dati, prodati ili zamijeniti za sigurnost ili zaštitu, ukazuje na to da je njegova konstrukcija društvenog ugovora proturječna, jer u sebi nosi liberalne premise i ne-liberalne ili, štoviše, antiliberalne konkluzije. Za njegovu filozofiju autor navodi kako je najdublje promislila kulturnu i političku preobrazbu s kojom započinje europski srednji vijek. Nova iskustva religijskog pluralizma, sekularizacija, potvrđivanje subjektiviteta pojedinca – Hobbes sustavno i programski povezuje stvarajući novo razumijevanje ljudske moralnosti, političkog autoriteta i političke obveze.

Raunić u Zaključku, kroz deset točaka, uspoređuje u čemu se Lockeova ugovorna teorija razlikuje od Hobbesove. Autor navodi kako je Locke, za razliku od Hobbesa, uspio odr-

žati politički subjektivitet pojedinca i nakon izlaska iz prirodnog stanja. John Locke, jer zagovara pravo na legitimni otpor protiv samovolje i neograničene vlasti vladara, postaje prvi politički filozof koji moralno opravdava pravo na revoluciju. Upravo je filozofija politike J. Lockeja, koja se smatra prvim protoliberalnim stajalištem, ona povezna točka, kako navodi Raunić, u kojoj se sabiru pretpostavke etičkog i filozofsko-političkog razumijevanja čovjeka kroz povijest, a koje je autor iznio u ovom radu. Povijesni karakter ljudskog samorazumijevanja, u kojem um ne isključuje povijest i obratno, po autoru, traži da se promišljanje liberalne paradigme započne s rekonstrukcijom njezinih pretpostavki. Pokušavajući izbjeći teleolojsko tumačenje povijesti, autor se koristi metodom hermeneutičke refleksije, koja postaje element razjašnjenja liberalne paradigme ukazujući na njezina povijesna utemeljenja.

Kroz sustavnu i sažetu analizu temeljnih filozofskih razmišljanja, od predsokratovaca do Hobbesa, te završavajući s osnovnim tezama J. Lockeja, Raunić se, i to stalno naglašava, usmjerio upravo na ideje i teze koje su od ključnog značenja za razvoj liberalne misli. Sam taj povijesni proces preobrazbe polisa u formiranje kompleksnije uređene države oslobađa čovjeka od njegove navezanosti na političku zajednicu kojoj pripada. Tu se zapravo javlja prvo oslobađanje pojedinca. U razdoblju patristike i skolastike poimanje slobode vezano je uz odgovorno prihvatanje i slijedenje Božjih zapovijedi, a tek negativno poimanje slobode oslobađa pojedinca od spona sa zajednicom ili religijom. Novi vijek, sa svojim znanstvenim dostignućima i dominacijom mehanike nad prirodnom teologijom, pripomogao je oslobađanju pojedinaca, a reformacijski pokret otvorio je put religijskoj toleranciji, za koju se i smatra da je temelj razvoja liberalnog mišljenja. Sloboda koja postaje određene ljudskog života zapravo već s Hobbesom postaje opterećenjem. Shvaćajući je u terminima galilejevske fizike, ona postaje otuđiva i zapravo postaje sredstvo kojim se kupuje sigurnost. Upravo zbog naglašenih antiliberalnih konkluzija u Hobbesovoj filozofiji, Raunić u Zaključku iznosi Lockeovu oštru kritiku i preokretanje Hobbesovih teza. Locke na taj način utemeljuje stajalište koje se danas uzima kao protoliberalno.

Ograničavajući perspektivu na etička i filozofsko-politička stajališta, a zanemarujući tržišne dosege i značenje ekonomskih odnosa u liberalizmu, autor zapravo pokušava prikazati moralno-etičke-političke razloge razvoja liberalne paradigme koji su se počeli pojavljivati još u antici. Takav jedan pristup, ograničen na moralne ideje i etička uporišta, omogu-

ćuje autoru ukazivanje na zbiljsku vrijednost liberalne paradigme, koja je u suvremenom svijetu dovedena u pitanje. Čitav put »osamostaljivanja« pojedinca od antike i srednjeg vijeka, gdje čovjek biva svjestan sebe samo kao člana neke zajednice, pa do novovjekovne prepuštenosti samome sebi – nosi moment propitivanja izvora moralnosti. Izvor se moralnosti u antici tražio u političkoj zajednici, u srednjem vijeku u Bogu, da bi se, pod utjecajem novovjekovnih zbivanja i znanstvenih otkrića, izvor moralnosti počeo tražiti u pojedincu. Tek tada pojedinac zadobiva značenje moralnog subjekta. Upravo je ustoličenje moralnog individualizma i priznavanje primata ispravnog nad dobrim, koje je nekada imalo metafizičko utemeljenje, otvorilo put protoliberalnoj teoriji kojoj na čelu stoji J. Locke. Sam autor djelo završava iznošenjem pet razloga zašto je razumijevanje nastanka liberalnog shvaćanja pojedinca važno. Svih pet razloga adekvatno i argumentirano potvrđuju razloge nastanka ove knjige. Na to ponajviše ukazuje razlog koji nam govori kako povijesno razumijevanje nastanka liberalne paradigme omogućava shvatiti »nove« prijetnje i izazove individualnoj slobodi. Sve te prijetnje i svi ti izazovi postoje u višoj ili manjoj mjeri kroz čitavu povijest, a liberalna paradigma, upravo zato jer shvaća čovjeka kao moralno biće koje ima mogućnost oblikovanja svoga života u skladu s ispravnosću i razboritošću, omogućuje samorazumijevanje čovjeka u svim povijesnim periodima.

**Marita Brčić**

**Esad Čimić**

**Drama a/teizacije**

**TDK Šahinpašić, Sarajevo/Zagreb, 2007.**

Čimićevo djelo *Drama a/teizacije* doživljava već peto izdanje (treće u Sarajevu, po jedno u Ljubljani i Beogradu), što je činjenica koja već sama po sebi dosta kazuje. Sada je ono, dakako, izmijenjeno i prošireno, primjereno povijesnim promjenama i novonastalim uvjetima demokratizacije društva. Stoga su izostavljeni povijesno prevladani dijelovi knjige, koji su se odnosili na odgoj i školu samoupravnoga društva, a obrađeni su za suvremeno demokratsko društvo relevantni i aktualni problemi, budući da je društveni i pedagoški

razvoj nužno »dopisivao« ovu knjigu, kako je rekao sam autor. Njezina primarna nakana, a koja je osobito sada, spomenutim izmjenama i dopunama, postignuta, jest da na primjereniji, otvoreniji način od bilo kojega dogmatškoga pristupa, pridonese razvidanju složenih fenomena religije, ateizma i odgoja, kako u njihovim relacijama tako, i prije svega, što autor posebno ističe u *Predgovoru*, njihovim praktičnim rješenjima, ponajprije sa stajališta odgoja mladih. U tome smislu tematizirane fenomene treba smjestiti u dramu i zagonetku ljudskoga življenja, naglašava Ćimić. Osim toga, ova se knjiga može shvatiti kao nestereotipiran udžbenik sociologije religije, bolje reći religiologije kao sintetičke, transdisciplinarne znanosti o religiji u smislu J. Wacha (*Religionswissenschaft*). U prilog ovoj tezi može se navesti da su u *Drami a/teizacije* na osobit način elaborirani temeljni problemi koji se odnose na strukturu religijske svijesti, iznijansirani na filozofjsko-povijesno, kozmološki-antropološki, praktično-moralno i nacionalno-mitsko područje.

Valja ovdje spomenuti i uspjelu tipologiju ateizma, koja ga dijeli na incidentni (militantni), spontani i socijalno-preobražavalački. Nadalje, kritički su prezentirane suvremene teorije religije koje se označuju kao simbolički model (G. Vernon), eklektički model (W. Goode) i kibernetički model. Ćimić ističe da nijedan od tih modela, kao ni sociologijska interpretacija uopće, ne može bez ostatka protumačiti fenomen religijskoga, već joj je u tome nastojanju potrebna pomoć filozofije religije kada je riječ o metafizičkim dimenzijama religije, te psihologije religije, kada se radi o religijskome doživljaju. Zatim, da spomenemo samo ono glavno, obrađeni su svi uzajamno povezani elementi strukture religije, vjera u nadnaravno i sveto, sustav vjerovanja i običaja, s njihovim psihološkim vidikom, snabdijevanjem moralnim definicijama i s time povezane višestruke dimenzije i međusobno isprepleteni korijeni religije – religija kao obredna činjenica i, osobito upečatljivo, religija kao moralna i psihička, te kao društvena činjenica. Kao što je već naznačeno, prožimajući sloj cijele *Drame a/teizacije* jest filozofjski. On se očituje u kritičnosti (teorijskoj i humanističkoj prema oba pola dogmatizma – religijskoga i ateističkoga, u stalnome nastojanju na otvorenosti u odnosu spram njihova zajedničkoga, u svojoj biti teorijski nedohvativoga transcendentnog »objekta«. Taj je filozofjski naboj vidljiv i u rasvjetljavanju odnosa religije (i teologije) sa znanostu i filozofijom. Ćimić epistemologijsko-metodologijski pregnantno pokazuje kako povijesni sukob religije i znanosti proizlazi iz nerazumijevanja mogućnosti, kompetencija i

granica znanosti i religije (teologije), tj. kad teologija hoće biti meritorna na empirijskome polju znanosti, odnosno kada znanost svojim metodama nastoji pobijati religiju u njezinim metafizičkim razinama. Autoru je bjelodano da je religija složeno strukturiran i u biti aracionalan (ili nadracionalan) fenomen, da je metafizička, psihička, moralna i društvena činjenica, s višestrukim i nedjeljivim izvorima i dimenzijama, osim društveno determinirana i posredovana, i onto-antropo-psihički utemeljena i uvjetovana.

Zadržat ćemo se sada na spomenutim dopunama. Na djelu su Ćimićeve daljnje, produbljene analize fenomena religije, ateizma i odgoja, osvjetljavanjem kulturnih utjecaja religije, odnosa političkoga i religijskog u društvu, odnosa religije i vrijednosne usmjerenosti mladih, podrijetla ravnodušnosti prema religiji, predmeta *Kultura i religija*. Na kraju knjige nalazi se *Dodatak*, s teorijsko-metodologijskim analizama i uputama za istraživačke projekte na tematiziranome području. U prilogu »Samosvojnost kulturnih utjecaja religije«, autor naglašava da religija, osim psihološke sigurnosti što ju daje pojedincima u različitim društvenim teškoćama i izazovima – budući da je latentno, ali i usko povezana s mnogo društvenih elemenata – i uspješno koordinira svekoliki socio-kulturni život ljudi i tako ublažava društvene napetosti. Tim širokim krugom praktičnih socio-kulturnih implikacija religija zahvaća i život ljudi izvan religijskih zajednica. Religijski sadržaji mogu se, dakle (ali i ne moraju), sretno inkorporirati u sveukupni život ljudi, podržavajući za društveni razvoj primjerene vrednote, usmjerujući ga sukladno općeljudskim načelima. To autor potkrepljuje dobro odabranim citatom A. Heller, koja kaže da je religija »jedan (i često najvažniji) od organizatora i regulatora svakodnevnog života«. Ako se, naime, religijske institucije zauzimaju za povijesno prevladane vrednote, onda se to reperkutira ne samo na cijelo društvo nego i na njih same, proizvedeći krizu i unutar njih. U društvu koje je i na duhovnome planu sve više pluralistično, u otvorenoj socio-kulturnoj klimi, duhovna moć ne proizlazi iz političke, već iz vlastite duhovne snage i uvjerljivosti. U takvoj situaciji, bez društvene i političke stege, i religija je u mogućnosti dati svoj autentičan duhovni prinos kulturnome razvoju društva, zaključuje utemeljeno Ćimić.

U zanimljivome tekstu »Političko i religijsko u društvu«, autor instruktivno ukazuje na činjenicu da se u nas, poslije političkih i društvenih promjena i revitalizacije religije, s time u vezi dogodilo isprepletanje onoga religijskog (ipak pretežno moralnog) i političkoga (karakteriziranoga društvenom moći).



To je omogućeno time što svaka ustanovljena religija, osim interpretativne i normativno-usmjerivačke sastavnice, sadrži i ideologijsku značajku kao određenu, makar i suptilnu racionalizaciju skupnog interesa. Kada se radi o ideologiji, onda se ne može isključiti ni politika, ma koliko se ona prikivala. Riječ je, dakle, o politizaciji religije. A bit je izvorne religije, što se deklarativno i naglašuje, da se ne povezuje ni s kojom politikom (odvojenost crkve i države), znači, niti s ideologijom, a pogotovo ne s nasiljem, samo što se toga u praksi baš uvijek ne pridržava, sve do velikih društvenih sukoba i rata. Zato i Čimić kao *motto* citira glasovitog katoličkog teologa H. Künga: »Nema mira među narodima bez mira među religijama«. To ne bi trebalo značiti da bi religija i crkve trebale preći u politiku kao svoj ili njezin instrument, jer tada gube na transcendentnoj dimenziji i moralnome kredibilitetu, nego samo da budu moralna kritika politike, kad je ona nepravedna i nehumana (D. Šimundža). Kao pravu mjeru naslovljene relacije u humanome demokratskom društvu, autor predlaže da politika i religija (država i crkva) ne miješaju kompetencije, nego da svaka od njih u sluzenju čovjeka i društva korektno djeluje na svojem području.

Govoreći o religiji, vrijednosnoj usmjerenosti i mladima u tom sklopu, Čimić najprije u opsežnome uvodu izlaže mogućnosti i granice sociologijskoreligijske znanosti i njezinih metoda na tome složenom i zahtjevnom području. On korektno kaže da sociologija religije kao znanost po definiciji ne može ulaziti u transcendentnu i eshatologijsku dimenziju religije (nego samo u njezine društvene uvjete i reperkusije), te da je religiozni doživljaj i s time povezana usmjerenost, što se događa na psihičkome području, teško dostupno sociologijskoreligijskome zahvatu. No, unatoč tome, sociologija religije može pridonijeti njihovu objašnjenju, kada objasni njihov društveni okvir, odnosno kada počinje prenošenje religioznoga doživljaja na druge, budući da poslije toga slijedi sudbina svjetovnih organiziranja, sve do organizacije superstrukture (religijskih zajednica). Nadalje, u teorijsko-metodologijsku svrhu, on razlikuje pojmove *vrijednost* i *vrednota*. Vrijednosti su više uronjene u zbilju, one su stvarnosne i nose, mada često prikriveno, određene interese. Vrednote, pak, shvaća ideal-tipski u smislu M. Webera. One važe između subjekta i objekta kao nepostignute paradigme, prema kojima se procjenjuje stupanj realizacije vrijednosti.

Jedan od utjecaja i funkcija religije jest, navodi Čimić, da sakralizira norme i vrijednosti društva, ali i uspostave i zaštite pojedinačnih identiteta. Dakako, to se odnosi i na mlade koji, kako su pokazala istraživanja u Slove-

niji, što navodi Čimić, religiju (pod utjecajem obitelji) u najvećem dijelu prihvaćaju upravo zbog njezina moralnoga učenja, vrijednosnih definicija, kriterija razlikovanja dobra i zla i uputa što treba činiti, a što ne. S time je logično povezan tekst o podrijetlu ravnodušnosti prema religiji i ateizmu, budući da se na vrijednosnome području, konkretno, u moralnoj krizi, ona najbolje projicira. A moralnu krizu, više ili manje vidljivo, generira politika, povezana s ekonomijom. Naime, svaka isključivost vodi u različite tipove duhovne pustoši i krize, upozoruje autor. Na djelu je, prije svega, ravnodušnost prema graničnim situacijama ljudske egzistencije. U tome kontekstu on daje uspjelu tipologiju ravnodušnih:

1. kognitivni tip. On ograničenost mogućnosti znanosti u graničnim situacijama, bez pravih filozofijskih uvida, okreće u ravnodušnost;
2. tip bez religijske ili ateističke socijalizacije, što je i snažan izvor ravnodušja;
3. tip prividnoga teista, odnosno ateista. Za njega je religija običajna činjenica, s pomoću koje se integrira u užu i širu društvenu sredinu. A kako ne prakticiraju religiju, neki od njih svrstavaju se u ateiste;
4. tip svjetovnoga teista, odnosno ateista. On smatra da je uspostavio odnos spram metafizičkoga bez religijskih premisa, ali ne niječući religiju. To je zapravo kvazireligija, gdje je jedna (razvijenija) religija zamijenjena drugom, ali niže duhovne razine (obično nekom svjetovnom).

U kontekstu raspravljanja središnje teme o odnosu religije/ateizma i odgoja/obrazovanja mladih, jedan je od stožernih tekstova »Čemu predmet 'Kultura religije'«? To je jedna od značajnijih Čimićevih preokupacija poslije političkih promjena i demokratizacije društva, koju dosljedno obrađuje u pisanome obliku i usmeno u javnim nastupima, zauzimajući se za uvođenje toga predmeta (ili »Religijske kulture«) u škole. Ideja je, pojednostavljeno, sljedeća: smisao je toga predmeta u sekularnoj, pluralističkoj (ni ateističkoj, niti teističkoj, nego humanističkoj) školi demokratskoga društva – upoznavanje mladih s temeljima vlastitoga i drugih kulturnih identiteta, čija je religija nezaobilazna sastavnica. To bi vodilo kulturi zajedništva, jedinstvu različitosti, toleranciji, dijalogu, interkulturalnosti multikulturalnoga društva, nasuprot mentalitetu sukoba. Naravno, predmet bi trebao biti interdisciplinarno i transdisciplinarno, religiologijski (J. Wach) koncipiran, obvezatan, izvođen od za to osposobljenih nastavnika, koji bi na primjeren metodički znanstveni način posredovali relevantne religijske sadržaje (određenja osnovnih pojmova vezanih uz religiju, religij-

sku povijest i svijest, velike religije, konfesije i denominacije itd.), za razliku od vjeronauka (religiozna kultura), kojega bi trebalo da vode iskusni konfesionalni kateheti, u školi kao fakultativan predmet.

U *Dodatku*, autor je priložio zanimljivu metodologijsku raspravu, u kojoj iznosi svoja viđenja istraživačkoga zahvata problema *Judaizam, kršćanstvo i islam: ljudska prava, vladavina zakona i demokracija*, što je bila tema jednoga znanstvenog skupa. Konkretno, radi se o prilogu »Modeli usvajanja radikalnih i umjerenih društvenih stavova i spremnost za pomirenje«, gdje na primjeru »kritičke pohvale jednom metodologijskom konceptu« predlaže teorijsko-metodologijski okvir primjerenog projekta istraživanja tematiziranih problema. Korektno kritičke opaske odnose se na određenu suženost teorijske osnove predrežićega projekta, koja se onda reperkurira izostajanjem nekih unutarnjih pokazatelja istraživane zbilje. U svrhu boljega utemeljenja spomenute teorijske osnove, Čimić u pomnoj analizi daje instruktivne pojmovne distinkcije koje omogućuju i odgovarajuću primjenu konkretnih metodologijskih postupaka empirijskoga istraživanja naslovljenih fenomena, budući da se tek u sretnome spoju teorije i empirije u istraživanju, mogu postići i valjani rezultati.

Ova slojevita i višedimenzionalna knjiga, pogotovo sada, dopunjena i poboljšana na rečeni način, označuje značajan korak dalje u autorovu sociologijskom i filozofijskom zaokruživanju, pa će kao takva svakako biti novi duhovni poticaj duhovno znatiželjnome čitateljstvu.

**Nikola Skledar**

## **Ljiljana Filipović**

### **Javne samoće**

Tvrđa, Zagreb 2006.

Knjiga Ljiljane Filipović *Javne samoće* sastavljena je od niza eseja nadahnutih prije svega psihoanalizom, a zatim i filozofijom, književnošću te suvremenom javnom kulturom. Neki se od njih mogu tretirati i kao pođuži novinski članci ili nacrti za određenu teorijsku analizu koja tek predstoji, ali i kao samosvojne, kratke i zaokružene teorijske, kritičke i kulturološke prosudbe suvremeno-

ga društva. Već u samome naslovu postaje jasnij da je riječ o svjesno izvnutom shvaćanju onoga što bi trebalo jamčiti mogućnost prosvjećivanja i napretka – javnosti. Javnost kao povijesna pojava i prostor pojavljivanja amblem je problematične svijesti o njezinoj ulozi obavijenoj samoćom u interpretaciji autorice. Samoća je ovdje svakako neuobičajeni atribut javnoga, jer ga u svojoj drugosti, ako ne i suprotnosti, samoća, pa i usamljenost semantički gotovo i potire. Utoliko je javna samoća možda bliska i svojevrsnoj dinamici izmicanja vidljivoga u nevidljivome, u kojem kao da se ono prvo sve više pretvara u ono drugo.

Sama autorica svjesno ironizira javnost kad je poistovjećuje s teatrom, i to već na početku prvoga teksta pod nazivom »Gdje se odigrala posljednja predstava koju ste gledali«. Poigravanje javnom samoćom kao kulturološkim i političkim fragmentima nesvjesnoga znači gledati *posljednju predstavu* bilo gdje. Ono čime se javnost u ovome slučaju ispunjava nije javno samo, već privatno u javnome. Na taj način, iako to izrijeком nije spomenuto, javnost ne ispunjavaju sadržaji koji bi, očekivano, trebali biti javni, već je riječ o teatrološkim inscenacijama privatnoga. Privatno u javnome koje je, ili bi barem to trebalo biti, prostor općega, pa i društvenoga događanja, stoga i jest kategorija koja se svojim opsegom i dosegom našla u nečem opsežnijem i većega dometa nego vlastita pojedinačnost. Stoga i nije neobično što se to pojedinačno u javnome, pa i njegovim posredstvom, preteže i razliježe preko granica svjesnoga. Autorica se na taj način služi javnim ne samo da bi ga preispitivala kroz njoj svojstvene psihoanalitičke naočale već i da bi zaposjela taj prostor javnosti kao imaginarnu i javnu pozornicu, ali i kao pozornicu bez ikakva događanja, mjesto koje transformira analiza sama. Ako se ikako još smatra zanimljivim tematizirati javno putem onoga što se zove, recimo, mediji, tada, svjesno ili ne, u *Javnim samoćama* ti ljudski proizvedeci, odnosno *proteze*, kako ih je nazivao Marshall McLuhan, u psihoanalitičkom ključu ipak jesu neka vrsta inscenirajućih *štaka* pomoću kojih suvremenost i dalje mistificira odnos privatnoga i kolektivnoga. Stoga cilj autorice ni u jednom trenutku nije popeti se na pozornicu, a na kraju, niti sići s nje, već je analizirati i promijeniti smisao njezina postojanja. Zato i jest nekolicina tekstova posvećena različitim pitanjima teatra, koji se ne oslanjaju samo na teatrološke već i na različite kulturološke i socijalno-psihološke analize na granici gotovo normirane psihopatologije svakodnevnoga.

U tekstu »Teatar okrutnosti« postaje razvidnim da nasilje nije samo suvremena posredo-

vanost putem njezine proteze kroz mondijalni megastroj za distribuciju slika i zvuka već je ono i stvarna odgovornost aktera koji samo prividno neutralno promatraju te predstave. Navodeći Antonia Artauda, koji govori o tome kako kazalište nije moguće bez okrutnosti, iščitava se da ugrađenost nasilja u određenu predstavu ima značaj i želju koja teži tome da se ispuni bez obzira na posljedice. Ona se s okrutnošću nadovezuje i na *teatar užitka*, koji je svojevrsno ogledalo okrutnosti potpune razgoličene seksualnosti. No, tek u eseju »Teatar nesvjesnoga« autorica poseže za dubljim tumačenjem međuodnosa teatra i zbilje. Razotkrivajući teatar (još od početaka u starih Grka) kao rezultat nas samih, naše potrebe za nesvjesnim, proizvodnim pogonom uvjeta koji čine mogućim njegovo postojanje, razotkrivaju se i putovi suvremenih tvorba identiteta koji ne mogu postojati bez odgovarajuće predstave. Zaboravljivost i infantilnost samo su neki od njih. Oni daju svoj obol oblikovanju jedne suvremene moći koja ne želi odrasti. Taj motiv autorica razvija i s pitanjem porijekla suvremenih inscenacija smaka svijeta u nasilju što ga čovjek stvara u *klopki depersonaliziranih međuljudskih odnosa*. Na taj način ona nedvojbeno teži propitivanju javnoga koje se ne pojavljuje samo u pitanju razotkrivanja biti događaja već i u događaju virenja (peep-showa), koje se lako prometne u prikrivenu i usputnu (samo)kritiku malograđanstva. U tekstu o duševnom strip-tizu ta unutarnja napetost koja se razvija u duševnu pornografiju dovršava se u sve rasprostranjenijem jačanju narcizma posredovanog ne samo prisutnom kulturom javnosti već i sebstvom koje sve više postaje žrtvom fascinacije vlastitošću usred nezadovoljene želje za ostvarenjem. Ni buđenje filozofije nije samobitna pojava izuzeta od opasnosti da kao način postizanja samospoznaje ne postane samo jedno od sredstava proizvodnje krize. Jer, pojavljivanje same filozofije u suvremenom teatrološkom ozračju sredstava i pozornica javnosti ne jamči nikakvo rješenje, već je lako moguće da se i filozofiranje samo uplete u postojeća proturječja i drame koje se ondje odvijaju. Filozofija i javnost? Eto jedne teme koja u bilo kakvom međusobnom odnosu filozofiju prinuduje na permanentnu dinamiku propitivanja smisla. Javnost, kao suvremena *doxa* koja filozofiji baca rukavicu u lice, kao da hoće reći: evo prave utilitarnosti mišljenja i djelovanja. Guy Debord u svojoj analizi društva spektakla primjećuje kako je suvremeni uspjeh kapitala i spektakla kao njegova krajnjeg izraza zapravo posljedica upravo propasti modernističkih projekata filozofije da promijeni i reinterpretira svijet. Lj. Filipović ta pitanja ipak ne trivijalizira podre-

đivanjem filozofije mnijenju suvremenosti, ali ukazuje na slabost filozofske reakcije na suvremenost.

Neki se od spomenutih tekstova mogu izdvojiti više kao kulturološka analiza u kojoj utjecaj psihoanalitičkog čitanja nije nužno ključan, već ima elemente pitanja o slabljenju suvremene kulture javnosti. Jer doista, riječ je o tekstovima koji opisuju imaginarij normalnosti kojem prijete raspad u sferi javnoga i privatnoga, posredovan kulturom koja sve manje razlikuje vlastite normalnosti i nenormalnosti. Zato se tekstovi u drugome dijelu, sve više i pomnije okreću psihoanalitičkim promišljanjima koja na određeni način ne samo da nadopunjuju spomenute tekstove već i upravo psihoanalitički temeljitije promišljaju suvremenost.

Znakovito ili ne, iako prije ironično, jedan od tih tekstova nosi naziv »Seksualnost kao provokacija«. U njemu autorica ističe suvremeni značaj i zasluge Sigmunda Freuda i Michela Foucaulta u razvoju senzibiliteta građanskoga govora, odnosno izražavanja o seksualnosti. Freud i Foucault za nju imaju sve istaknutije, aktualnije i zanimljivije mjesto u suvremenome svijetu. Samo isticanje važnosti te dvojice autora skriva i jednu drugu dilemu o njima, a ona se sastoji u tome da su njihove sudbine (kao autora prije svega) još uvijek nedovoljno naglašene. Ukratko, senzibilitet današnjice ne slijedi adekvatnom recepcijom ono na što su oni neumitno utjecali. Zato autorica jasno razgraničava psihoanalizu od suvremenih psihoterapijskih praksi koje svoje neuspjehe zamjenjuju farmakologijom, dok se psihoanalitičko razmišljanje pozicionira šire u stvarnost. Nešto kasnije autorica ironično, ali i oprezno, naglašava domet suvremenih psiholoških praksi usporedbom koja uočava ono što naziva sličnošću između *inkvizicijskog dušebrižničkog djelovanja i pokreta za brigu o duševnom zdravlju*. Jedna od granica koja zapravo pomiče širinu psihoanalize jest njezin velik utjecaj na umjetnost, kulturu i shvaćanje njihove kompleksne prirode i nastajanja. Dakako, psihoanaliza nije samo inspiracija umjetnosti, ona se orijentira i prema unutarnjim aporijama umjetničkoga te njezinim vezama s ljudskom psihom i kulturom. Ona je zapravo ondje gdje je svi ipak i zamišljaju – u domeni terapijskoga i teorijskoga – a ne u imaginariju tvorbi koje neposredno djeluju, uvjetno govoreći, u političkom i društvenom. Premda to ne znači da poznate psihoanalitičke analize kolektivnih identiteta (još od Freuda) i u suvremenosti ne čine vrlo važan dio njezine teorije. Te analize izlažu gorke činjenice o suvremenome društvu, pa je utoliko i uspjeh tih analiza podvrgnut određenoj ne samo neprepoznatljivosti već



i sumnjivoj dobrodošlici. Gotovo je gorka i neugodna ironija opis Freudove sudbine za vrijeme uspona nacizma u Njemačkoj, u kojem su mu se njegove psihoanalitičke tvrdnje o kolektivnom, agresivnosti i analizi nagona smrti, Ja, Nad-Ja i druge, gotovo mogle potvrditi u doživljaju vlastite stvarnosti. Analiza kolektivnoga predstavljena u knjizi dolazi od argentinskoga psihoanalitičara Enriquea Carpintera (čiji je izvorni tekst i objavljen u časopisu *Tvrđa*, br. 1–2, 2006.). Carpinteraova analiza govori o suvremenoj fragmentaciji identiteta, s tim da ta teorija nije na razini površinske sociološke analize gdje bi se analiza suvremenih identiteta prometnula u razlikovanja dominantnih kultura i supkultura, već govori o mnoštvu identiteta kao bolesti suvremenoga društva. Na jednom mjestu u tekstu »Raspad kolektivnoga« Lj. Filipović to zove nacizmom narcizama. U čemu je bit Carpinterovih analiza koju ona želi naglasiti? Naime, on se nastavlja na Freuda koji je zadatak kulture vidio kao djelovanje Erosa, odnosno formiranje prostora libidnih i simboličkih razmjena koje uklanjaju destruktivno i autodestruktivno nasilje, dakle promišlja se jedan pozitivni cilj. Carpintero pak, logično, smatra da se, kad taj potporni libidno-simbolički prostor nestane, stvara destruktivna zajednica koja se u suvremenosti očituje u tome do koje se mjere nečiji osobni uspjeh nadograđuje uništenjem drugoga (ili možda čak i Drugog?). Razorno zaoštravanje suvremenog oblika narcizma time tek produbljuje suvremene neuspjehe kolektivnoga. Pronalazeći u suvremenim dvojbama tek mogućnost djelovanja kroz subverzivnost, autorica toj vrsti djelovanja prema boljitku neizostavno pridružuje i psihoanalitički potencijal. Kako se, da tako kažemo, pri analizi kolektivnih identiteta sve na kraju slomi na individuali, reinvenција jezgre svih neuroza, Edipova kompleksa, dolazi logično. Edipov kompleks kao psihoanalitička kategorija inače ima možda jednu od najpoznatijih i, nemali broj puta, najodnozniju povijest od svoga nastanka. Nije to vjerojatno ni neobično jer tvrdnja da se iz neuroze odnosa prema ocu začine moral, religija, društvo i umjetnost nije baš ostavilo dojam na društva koja svoje temelje vide u obitelji. Međutim, autorica upravo to i želi naglasiti kao i dalje važno u promišljanju Edipova kompleksa, a to je dakle smrt tradicionalne obitelji, ireverzibilnost toga procesa i nemogućnost rješavanja problema suvremenoga društva ili problema individue pomoću njezinih vrijednosti. Kao jedan od prvih iskoraka koji nastoji nadići dramu socijalizacije izvan edipovske traume autorica navodi poznato djelo G. Deleuzea i F. Guattarija *Anti-Edip*, iskorak koji se bavi alternativnim i prevladanim interpretacijama

Edipova kompleksa. Način na koji Lj. Filipović gradi taj put propitivanja psihoanalitičkoga u suvremenosti ipak ide i za tim da ne otkriva samo njegove zaboravljene momente već, čini se, i one nedovoljno naglašene. To se vidi i u pokušaju rekonstruiranja suprotnosti shvaćanja rodne dinamike Edipova kompleksa u feminizmu, ali i općenito propitivanja mjesta žene u psihoanalizi drukčije od muškoga. Autorica tu ne kreće za kritikama struje feminizma koja smatra da freudovska psihoanaliza negira žensko, kao što se i zajedno s Freudom ne slaže s uvođenjem antipoda Edipovu kompleksu u Elektrinom kompleksu od strane Carla Gustava Junga (Freud smatra da ne nosi isti značaj kao i Edipov kompleks), već smatra da je mjesto žene u psihoanalizi posebno. Zamijenivši naslovno pitanje jednoga Freudova rada (*Što žena hoće?*), ona ne zaboravlja važnost ženskoga i pita: što muškarac hoće? To čini i da bi istaknula važnost radova psihoanalitičarki koje su psihoanalizi značajno doprinijele te same izgradile mjesto koje im pripada. Bilo bi dakako intrigantno ovdje otkrivati njihova imena kad one ne bi i same bile već značajne i prepoznatljive autorice odavno prisutne, ne samo u psihoanalizi već i u kulturi općenito. Autorice su to koje su imale svoj kritički odmak prema osnivaču psihoanalize Freudu i svoj vlastiti razvojni pravac. One prve koje su se bavile psihoanalizom i utjecale i na mnoge feministkinje – Karen Horney, Helen Deutsch i Melanie Klein – utjecale su i na druge generacije feministkinja, dok je u suvremenosti jedna od njih, Julia Kristeva, propitala i valorizirala Freudovo nasljeđe u razdoblju suvremenih feminističkih osporavanja Freuda. Njezina pozicija ističe kako ne insistira na jednostavnosti (i jednostranosti?) naglašavanja rodni razlika, već na *potvrđivanju društvenosimboličke internalizacije razlike kao temelja subjektiviteta*.

Pa kakav je onda status psihoanalitičkoga subjekta, uspijeva li on kroz suvremene aporije društva izbjeći zamke traume, društvenih mehanizama koji ga podvrgavaju nerealizirajućim identitetima, rodni dinamika koje ga upućuju na nesvodive razlike? Čini se ne, jer suvremenost ipak odlikuje, kako ga autorica opisuje, *licemjerje i cinizam Ideal-Ja uzora* (inicijalno razrađen u Freudovu članku *Prilog uvodu u narcizam*), pri čemu se posebno ističe odnos s nejasnom ulogom javnih institucija i nasilja prema kojem se institucije dvosmisleno odnose – i potičući ga i ne sankcionirajući ga u cijelosti – čime potiru solidarnost zajednice. Autorica to uočava, čini se, slično Carpinterovim analizama, kao nedostatak potporna. Kod analize tih odnosa posebno ističe kako su metode suvremenih psiholoških i socioloških profila problema nasilja

odveć infantilne, jer ne zahvaćaju u osnovne aporije odnosa kolektivnoga i individualnog. Dosadašnji spomenuti kritički imaginarij psihoanalize imao je dakle svrhu ukazati kako mnoštvo suvremenih stanja i situacija društva iziskuje njezine metode i rezultate. Ono što je svojevremeno Husserl nazvao dubinskom psihologijom, pokazuje se kao nešto što nadilazi samu psihologiju u zahvaćanju širine društvenih problema.

Stoga, na kraju, autorica ima potrebu, ali i nužnost izoštavanja suvremene uloge i mjesta psihoanalize. Isticanjem suvremenosti njezinih interpretacija i reaktualizacijom njezinih tema i problema, to se čini nezaobilaznim. Počevši s Lacanovim viđenjem cilja psihoanalize kao artikulacije istine, koje se mora vratiti kako izvornosti Freuda tako i preformulaciji temeljnih psihoanalitičkih postavki, ona je izvlači iz posebna okruženja zasebne teorije ili terapijske profesije otkrivajući je kao suvremenu tendenciju vremena, okosnicu filozofsko-kulturološkog istraživanja. I već je time dovoljno udaljenija i šira od službene psihologije. Njezina već gotovo immanentna suvremenost očitava se i u promjeni kulturološke perspektive zato što ona ne samo da artikulira nesvjesno već mu se i *obraća*. Kao suvremenoj samorefleksiji autorica u njoj vidi mogućnost bitnog momenta razotkrivanja i razumijevanja izvanjskog teatra čovjekove igre u svijetu koja zrcali njegov unutrašnji teatar. U tome psihoanaliza ima mogućnost biti *subverzivnost*, *pronijeljivost* i *hrabrost*, koje omogućuju emancipiranje i prihvatljivost vlastitoga identiteta, konačnost, slobodu Drugoga, ali i neposluš sudbini (Freud sudbinu smatra zamjenom roditeljske instancije), čime se do određene mjere zaokružuju suvremene vrline psihoanalize što ih je autorica htjela istaknuti.

Psihoanaliza, s jedne strane, jest arsenal kritičkih i samokritičkih postavki i analiza koje sadrže veliku mogućnost utjecanja na suvremenost. Nekome bi se iz toga možda ipak moglo učiniti da je psihoanaliza akcidentalna i povijesno uvjetovana. Pa ipak, kao što i sama autorica primjećuje, riječ je samo o preformulaciji i reaktualizaciji psihoanalize ne samo adekvatne već i nužne vremenu, jer ona jednostavno ne prestaje provocirati pitanja o stvarnosti čovjekova ostvarenja. U slučaju Ljiljane Filipović i njezine knjige *Javne samoće* ističe se, dakle, uloga jedne discipline, možda i najnovije u novijoj povijesti, kad je ljudsko ponašanje i egzistencija u pitanju. No, isto tako, njezina važnost ne proizlazi iz ilustracije rangiranja njezina položaja među ostalim psihološkim disciplinama. Autoričin je trud utoliko i zanimljiviji, jer je osvježavajuće što se njezine psihoanalitičke

reference ipak ne kreću utabanim stazama suvremenih rasprava o psihoanalizi i kroz psihoanalizu od Freuda do Lacana i natrag. Treba spomenuti i to da se vrijeme, recimo od Freuda, doista promijenilo i to se vidi u Husserlovim usputnim usporedbama koje je bio davao sa svojim filozofskim projektom transcendentalne intersubjektivnosti. On je tada eksplicirao fenomenološki potrebu oslobađanja subjektivnosti stiješnenu između različitih novovjekovnih natruha znanosti i mehanicizma novovjekovne psihologije. Husserl je bio kao filozof zaokupljen svojim fenomenološkim projektom i vjerovao je kako psihoanaliza (odnosno dubinska psihologija) ne može zahvatiti u dubinu filozofskih implikacija vremena. No njegovo vrijeme nije bilo toliko označeno kulturom koja je, da iskoristimo jedan mali fragment rada M. Foucaulta, sve više podređena različitim »tehnologijama sebstva«. Utoliko se danas čini da je psihoanaliza povijesno stekla jednu teorijsku zrelost ili barem aktualnost iščitavanja tih *tehnologija* koje tvore suvremenost. Ispitivanje njihove sudbine u domeni teatralnosti danas više nema samo vrijednost teatrološke domene već je riječ o nizu nužnih povijesno-društvenih implikacija što se sve više propituju. Utoliko je knjiga Ljiljane Filipović, koja je povremeno neke teme ostavila nedovršene iako dobro postavljene, usmjerena prema budućnosti.

**Snježan Hasnaž**

## Vladimir Milisavljević

### Identitet i refleksija

#### Problem samosvesti u Hegelovoj filozofiji

Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 2006.

Knjigu Vladimira Milisavljevića, istaknutog predstavnika srednje generacije srpskih filozofa, *Identitet i refleksija*, koja je posvećena problemu samosvijesti u Hegelovoj filozofiji, u lijepoj grafičkoj opremi objavio je jedan od najrenomiranijih srpskih izdavača *Zavod za izdavanje udžbenika i nastavna sredstva* iz Beograda. Riječ je o filozofskom djelu koje, svojom vrhunskom razinom filozofskog promišljanja, temeljnih problema moderne europske filozofske misli, predstavlja nesvakidašnji, istinski događaj u našoj filozofiji i kul-

turi. Knjiga *Identitet i refleksija* spada u red onih rijetkih filozofskih djela koja, svojom pojavom, donose nove filozofske standarde u našu akademsku filozofiju, i koja, na našu filozofsku scenu unose novi poredak.

Kad je riječ o recepciji Hegelove filozofije, ovom prilikom treba reći da o našoj sredini postoje velike predrasude. S jedne strane, uvriježeno je mišljenje da u dosadašnjoj povijesti srpske filozofije nije bilo značajnijih djela niti solidnih tumača Hegelove filozofije, a s druge strane, za poznavatelje Hegelove filozofske misli proglašavaju se oni srpski filozofi koji su pisali – antihegelovske knjige. Stoga se čini da izlazak iz tiska Milisavljevićeve studije pruža zgodnu priliku da se, bez ulaženja u detaljnu analizu razloga za ove sporne tvrdnje, iznese samo nekoliko osnovnih činjenica. Iako je oduševljenih hegelijanaca, poput Dimitrija Matića, u Srbiji bilo još u 19. stoljeću, prva značajnija rasprava o Hegelu publicirana je u časopisu *Delo*, 1912. godine, iz pera znamenitog srpskog filozofa Branislava Petronijevića. Zahvaljujući interesu srpskih izdavača za autore izvan »svoje sredine« u drugoj polovici XX stoljeća, u Beogradu su tiskane tri studije Milana Kangrge o njemačkom klasičnom idealizmu; inače, Kangrga je i u europskim okvirima poznat kao najznačajniji jugoslavenski tumač Hegela lijeve orijentacije. Pored Kangrginih studija, u Beogradu su objavljene prve rasprave i veći broj tekstova o Hegelu slovenskog filozofa Slavoj Žižeka, nesumnjivo danas medijski najatraktivnijeg i najprovokativnijeg interpretatora Hegelove filozofije iz lakanovske perspektive. Ako se imaju u vidu ove činjenice, i ako se zna da je nekoliko posljednjih desetljeća XX stoljeća profesor Zdravko Kučinar, svojim novim programom, temeljnim predavanjima, seminarskim vežbama i mentorskim radom, u studije klasičnog njemačkog idealizma na Filozofskom fakultetu u Beogradu uveo najviše akademske standarde, onda sigurno nećemo pogriješiti ako kažemo da Milisavljević, svojom raspravom o Hegelu, na svojevrstan način nastavlja onu najznačajniju i najsnažniju liniju u beogradskoj recepciji Hegelove filozofije. Ipak, knjiga *Identitet i refleksija*, po svom teorijskom karakteru i svojim ambicijama, predstavlja nesumnjivo velik pomak u domaćoj recepciji njemačkog klasičnog idealizma. Iako se već sada može reći da se ovdje radi o jednoj od najtemeljnijih i najsveobuhvatnijih filozofskih interpretacija problema samosvijesti, vrijednost se ovog djela ne može svesti samo na – tumačenje i objašnjavanje složene Hegelove misli, ili, pak, njezino prevođenje na suvremeni idiom. Autor ove knjige ima mnogo veće ambicije. On nastoji ravnopravno se uključiti u najno-

vije europske filozofske debate o najtežim problemima Hegelove filozofije, i iz perspektive problema samosvijesti, istražiti neka od ključnih pitanja klasičnog njemačkog idealizma, koja nisu dovoljno rasvijetljena niti u suvremenoj njemačkoj filozofiji.

Ako smo spremni prihvatiti sudove o Hegelu kao najvećem misliocu moderne epohe, koji je, kako kaže Jürgen Habermas, »moderanu doveo do pojma«, onda se, bili mi njegovi zastupnici ili kritičari, moramo suočiti s činjenicom da je on, sigurno, i jedan od najkontroverznijih mislilaca modernog doba, čak i ako ne sumnjamo da je – on najveći. Ovoja puta nije riječ o nesuglasju Hegelove filozofije s njegovom političkom ili nekom drugom praksom, nego prije svega o, moglo bi se reći, najintimnijoj kontroverzi njegova spekulativnog mišljenja. Naime, radi se o činjenici da su dvije osnovne teme Hegelove misli, pitanje o »identitetu« i pitanje o »refleksiji«, ostale neizrečenom tajnom njegove filozofije. Oko te tajne danas se vode najoštriji sporovi o Hegelovoj filozofiji, i to u rasponu od oduševljenja za njegovo otkrivalačko mišljenje, preko skeptičkog opreza i kritičkih analiza, do potpunog i netrpeljivog odbacivanja. Milisavljević je nastojao, svojom minucioznom analizom, da na cjelovit način razmotri genezu problema samosvijesti u Hegelovoj filozofiji, eda bi se tako približio tajni njegova mišljenja.

Da je riječ o izvanserijskom filozofskom potvratu, vidljivo je iz same strukture ove, već i po svom obujmu (478 str. gustog sloga), impresivne studije. Svoj pristup problemu samosvijesti u Hegelovoj filozofiji Milisavljević je ostvario u tri dijela. Pored *Uvoda*, pisanog u hegelovskoj maniri, i u kojem autor, na svega dvanaest strana, na instruktivan i temeljit način rezimira glavne rezultate svog istraživanja, knjiga sadrži još tri veoma obimna poglavlja. Prvo je poglavlje ove rasprave posvećeno *Problemu samosvijesti i formiranju Hegelove filozofije* u njegovim ranim spisima. Drugo poglavlje ove knjige sadrži interpretaciju *Problema samosvijesti u Hegelovoj Fenomenologiji duha*, a u trećem poglavlju, autor razmatra *Probleme formalne strukture samoodnošenja u Hegelovoj Znanosti logike*. Nastojeći svoja razmatranja učiniti što preglednijim, autor je sve dijelove svoje rasprave podijelio na kraća poglavlja, kojih ukupno ima dvadeset. Svako je poglavlje podijeljeno na veći broj odjeljaka u kojima su na iscrpan i skrupulozan način razmatrani pojedini problemi Hegelove misli. Već samom formalnom strukturom svoje rasprave, Milisavljević je omogućio striktnu primjenu metodološkog načela što ga je najavio u *Uvodu* svoga rada, a koje podrazumijeva da tumačenju Hegelove

spekulativne filozofije treba pristupiti u duhu gadamerovske hermeneutike shvaćene kao »sricanja misli«. S obzirom na precizno metodološko utemeljenje i širinu zahvata autorova istraživanja, može se reći da ova studija podsjeća na neke od najpoznatijih klasičnih interpretacija Hegelove filozofije. Naime, bez obzira koji je problem središtu pozornosti, za većinu poznatih Hegelovih tumača karakteristično je da imaju izuzetnu osjetljivost za smisao cjeline filozofije apsolutnog duha. To se vidi i iz njihovih napomena, kojima se jasno daje do znanja da održivost jedne interpretacije, bilo kojeg Hegelovog problema, bitno zavisi od odnosa prema cjelini i karakteru Hegelove filozofske misli. Stoga, uz ove interpretacije, pored glavnog naslova spisa, kao njegovo objašnjenje, često stoji napomene *Kako čitati Hegela*, *Objašnjenja uz Hegelovu filozofiju* i sl., kojima se, u stvari, ukazuje na stalnu potrebu za reinterpretacijom Hegelove filozofije. Upravo i studija o kojoj je ovdje riječ predstavlja jednu takvu izvanserijsku, suvremenu reinterpretaciju Hegela. Kad to kažemo, to ne znači da se u ovoj raspravi, zbog širine zahvata, ne vidi jasno da je ovdje problem samosvijesti u središtu pozornosti. Naprotiv, moglo bi se reći da je autorova koncentracija na analizu problema samosvijesti, od prve do posljednje stranice ove knjige, ono što posebno fascinira. O intenzitetu te koncentracije dovoljno svjedoči i podatak koji govori da je autor u svojoj analizi Hegelovih spisa uspio pronaći osamnaest distinkcija pojma 'samosvijesti'. Međutim, zbog karaktera Hegelove misli, koji ukazuje na povezanost ovog problema s cjelinom njegova mišljenja, Milisavljević je, kako bi uvjerljivo utemeljio svoju osnovnu tezu, izvršio cjelovitu interpretaciju Hegelove filozofije. Stoga studija *Identitet i refleksija*, po širini svog zahvata i dubini svojih uvida, predstavlja nezaobilazno esencijalno štivo za svakoga tko je ozbiljno zainteresiran za filozofske probleme njemačkog idealizma, i tko se želi upoznati s jednom, čak i u suvremenoj europskoj filozofskoj literaturi danas rijetkom i tako detaljno izvedenom rekonstrukcijom svih najvažnijih elemenata filozofskog konteksta u kojem su se ti problemi pojavili.

Prateći najznačajnije momente protivurječnog Hegelova filozofskog razvoja od njegovih ranih spisa, Milisavljević u svojoj studiji baca novo svjetlo i na neke stare filozofske kontroverze koje su od ključnog značaja, ne samo za razumijevanje glavnih pokretačkih motiva Hegelova mišljenja već i cjeline njegove filozofije. Ipak, svi autorovi istraživački napori usmjereni su na razjašnjavanje razvoja središnjeg problema njemačkog idealizma, »strukture samosvjesne subjektivnosti«. U rekonstrukciji najranijih Hegelovih gledišta,

Milisavljević je najvećim dijelom svoga rada inspiriran filozofskim studijama o njemačkom idealizmu Dietera Henricha. Temeljna istraživanja njemačkog filozofa pomogla su autoru da u svojim kritičkim razmatranjima, na mnogo precizniji način, odredi širi duhovni kontekst i ukaže na njegovu važnost za nastanak njemačkog klasičnog idealizma. Henrichovim studijama o njemačkom idealizmu Milisavljević pristupa s uvažavanjem i kritički, te pronalazi u njima snažan poticaj za vlastitu rekonstrukciju složenih filozofskih utjecaja i veza – između Jakobija i Reinholda, Hölderlina i Fichtea, Hegela i Hölderlina, Fichtea i Hegela, Schelinga i Spinoze. Osnovni cilj autorovih razmatranja u ovom dijelu rasprave, jest ukazati na glavne poteškoće koje postoje u shvaćanju modela samosvijesti kao refleksije i posebno istaknuti značaj Hegelova razgraničenja vlastite koncepcije samosvijesti od Fichteove.

Svoj filozofski projekt Milisavljević je realizirao oslanjajući se na raznovrsnu i relevantnu literaturu o Hegelu na njemačkom, engleskom, francuskom jeziku, i to ne samo na onu noviju, koju čine filozofski radovi Ridla, Bubnera, Höslea, Lautha, Tugendhata, Diesinga, Henricha i dr., već i na klasične interpretacije Hegelove misli iz pera Heima, Rosenzweiga, Heideggera i Gadamera. Ono što je ovdje posebno značajno, Milisavljević je pokazao da je sasvim dorastao filozofskom zadatku što ga je sebi postavio. U svojim razmatranjima on nije podlegao pred autoritetom velikih tumača Hegela, već je, štoviše, s njima ušao u raspravu i polemiku, posvetivši posebno pozornost radovima predstavnika tzv. »hajdelberške škole«. U polemici s ovom utjecajnom strujom Hegelovih tumača, Milisavljević ne ukazuje samo na ograničenost njihove pozicije u sagledavanju »aporetike« Hegelova pojma 'samosvijesti' već u svojoj interpretaciji *Znanosti logike* nudi vlastito rješenje Hegelova problema samosvijesti.

Svako značajno filozofsko djelo daje uvjek povoda za diskusiju o autorovu pristupu problemu, njegovu stanovištu, premisama od kojih polazi ili zaključcima koje iz svojih razmatranja izvodi. Takav je slučaj i s Milisavljevićevom studijom *Identitet i refleksija*. Ovom prilikom skrenuli bismo pozornost samo na Hegelovo shvaćanje problema suvereniteta, koji i u našem vremenu ima izuzetnu, ne samo teorijsku već i praktičnu aktualnost, a koji je u kontekstu autorova iscrpnog i skrupuloznog razmatranja problema samosvijesti ostao netematiziran. To svakako izgleda neobično s obzirom na osnovnu intenciju Milisavljevićeva rada, koja se ispoljava u njegovu nastojanju da temeljne pojmove Hegelove filozofije subjektivnog, objektivnog i apsolut-

nog duha sagleda kroz prizmu samosvijesti. Promatrano upravo iz te perspektive, pokazuje se da geneza Hegelova pojma samosvijesti, subjektivnosti i suvereniteta, svoje zajedničke korijene ima u Sokratovu demonu, u kojem on prepoznaje, iako još ne sasvim osviješćenu ljudsku volju, koja se »okrenula prema sebi da bi spoznala sebe unutar sebe«. Ova realna sloboda ideje jest ono što, po Hegelu, funkciji svijesti daje izvjesnost koja određuje sebe samu i koja svoj vrhunac, u modernoj epohi, dostiže u pojmu »savršene volje« oličene u liku monarha. Napominjući da je organsko raščlanjivanje države prisutno već u »lijepoj demokraciji Atene«, Hegel ipak ističe da »u ovom dobu samosvijesti još nije došlo do apstrakcije subjektiviteta, još nije došlo dotle da onome o čemu treba odlučiti sam, čovjek mora izgovoriti jedno »ja hoću«. U ovome »ja hoću« Hegel je vidio cenzuru između starog i modernog svijeta, u kojem pojedinac mora imati vlastitu egzistenciju u velikoj građevini države, koju njemački filozof naziva »hijeroglifom uma koji se pokazuje u stvarnosti«.

Bez obzira na uvažavanje visokih akademskih standarda, Milisavljevićeva studija o Hegelu nije samo akademsko, seriozno i iscrpno egzegetsko razmatranje jednog od ključnih problema moderne teorije subjektivnosti. Ona isto tako predstavlja vrijedan pokušaj da se Hegelov spekulativni idealizam sagleda kao prvi značajan odgovor na probleme nihilizma i prevladavanje protivurječnosti što su zasnovane na refleksiji i posredovanju. U razmatranju tih pitanja autor vidi epohalni značaj Hegelove misli i njezine aktualnosti za našu suvremenost. Štoviše, Milisavljević smatra da se u raspravama o ključnim problemima moderne još uvijek nije pojavila neka druga strategija osim one koju je ponudio autor *Fenomenologije duha*. To je osnovni razlog zbog čega Milisavljeviću studiju o Hegelu ne možemo promatrati samo kao uzoran produkt akademske sveučilišne filozofije. Svojim ukazivanjem na epohalni značaj Hegelove misli, Milisavljević prekoračuje uske okvire akademske filozofije i suočuje nas s aktualnim pitanjima našeg vremena.

**Marinko Lolić**

## **Gordana Bosanac, Hrvoje Jurić, Jasenska Kodrnja (ur.)**

### **Filozofija i rod**

#### **Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2005.**

Rodne su (s naglaskom na feminističke) teme svoje mjesto u filozofskoj misli stekle relativno kasno i pojavljivanjem u njoj promijenile ju iz temelja. Iz tog je razloga posebno značajan simpozij u organizaciji Hrvatskog filozofskog društva i Ureda za ravnopravnost spolova Vlade Republike Hrvatske, održan u razdoblju od 2. do 4. prosinca 2004., te zbornik koji je nastao objavljivanjem dijela radova (njih 26) sa istog simpozija pod imenom *Filozofija i rod*.

Zbornik započinje člankom Line Veljaka u kojem on iznosi metafizička razmatranja pojma *čovjek*, pri čemu se detektira njegova androcentrična i patrijarhalna narav. Klasična metafizika kao onto-teo-kozmo-antropologija autentičnim nositeljem bitka ljudskih bića smatra samo muškarca. Spolna diferencija ima ontologijski karakter, pri čemu žena zauzima niži ontologijski status s obzirom na muškarca u hijerarhiji bića. Većina kritičara metafizike ipak nije uspjela pobjeći ontologijski hipostaziranim bitima, a zatim i metafizičkoj ukorijenjenosti antropologije. Naime, ontologiziranje rodne diferencije (ili bilo koje druge diferencije – nacionalne, klasne, rase), tj. zamjena pojma *čovjek* metafizičkim entitetima *muškarac* i *žena*, nužno stvara apsolutizirane, apstraktne, strogo fiksirane i nepromjenjive identitete, hijerarhiju vrijednosti, osiromašenje mnogostrukosti ljudskih bića, degeneraciju vidljivu u svim oblicima ideologija i nimalo bezopasnu društvenu neravnotežu moći. Emancipacija i mišljenje oslobođenja tako su, smatra Veljak, mogući jedino ako ćemo »slijediti put zbiljski postmetafizičkog praktičkog uma«, put koji je uvijek s onu stranu bilo koje metafizike.

Ontološko-metafizička razmatranja roda nastavlja Gordana Bosanac, propitivanjem ontološkog statusa one oznake kojom se označava (ne)pripadanje skupu zajedništva što se naziva čovječanstvom. Pripadanje čovječanstvu kao univerzalna vrijednost podrazumijeva na formalno-logičkoj razini svojstvo ili skupinu svojstava kojima se ta pripadnost ozbiljuje, a koja nisu bezuvjetno prisutna u svakoj jedinki, već se ostvaruju kroz stvaralaštvo, u relaciji prema drugima i samome sebi. Uz formalno-logičku razinu, Bosanac navodi i razinu identifikacije pripadanja čovječanstvu,



osjećaja pripadanja, koji je u stalnom srazu s njegovim osporavanjem. Upravo je osporavanje pripadnosti povijesni fatum žena, budući je njoj tradicionalno uskraćeno sudjelovanje u svim aktivnostima kojima se čovječnost potvrđuje. Njezin spol, njezina partikularnost i neukinutost njezine prirode, njezin pijetet (u Hegelovu smislu), onemogućuje joj dosezanje univerzalnosti, koja tako viđena postaje isključivo muška partikularnost. Upravo stalna potreba za dokazivanjem, za emancipacijom, smatra Bosanac, radikalizira pitanje »jednagog svijeta za sve« i dovodi u sumnju univerzalnost »čovječanstva«.

Adrijana Zaharijević se u svom radu pozabavila rastvaranjem ontološkog karaktera roda i spola u djelu Judith Butler. Butler kritizira rani feminizam što je svoju aktivističku dimenziju ostvarivao kroz politiku identiteta, tj. ideju da su žene kao biološki zadan spol žrtve društveno konstruiranog roda, zbog čega je prijeko potrebno pronaći vlastitu žensku bit i postaviti se kao subjekt povijesti. Borba protiv patrijarhalnog sistema dovela je tako do esencijalizacije kategorija na kojoj on počiva, pri čemu se zbiva tipično isključenje svih jedinki koje definicija nije u mogućnosti zahvatiti, na što je izvrsno ukazala crna feministička teoretičarka Bell Hooks. Za Butler, feminizam opstoji i bez čvrstog ženskog identiteta. Ona pod *deregulacijom temelja* podrazumijeva dovođenje u pitanje biološku danost spola i uniformnost roda, pri čemu rod postaje učinak stalnih (prisilnih) ponavljanja u dominantnom diskursu iz kojih se tek naknadno formiraju spolni stilovi. Upravo u subverziji ponavljanja, u pretjerivanjima i ironiji prilikom obnavljanja normi, Butler vidi jedini mogući aktivizam.

Je li gore kad filozofi pišu o ženama na mizogin način ili kad o njima uopće ne pišu, okrutna je i ne suviše precizna dvojba, jer su posljedice i jednog i drugog pristupa podjednako devastirajuće. Što se događa s inače neprijepornom veličinom filozofske misli kada se u njoj pronađe ideja da je »neprijetvorna žena vjerojatno nemoguća«? Upravo se to nezravno provlači kroz rad Hrvoja Jurića koji razmatra Schopenhauerova promišljanja spolnosti, homoseksualnosti i žena. Jesu li privatne frustracije filozofa dovoljno opravdanje da se ljudska spolnost svede na banalizirane biolozijske teorije uzdignute do metafizike, a homoseksualnost na monstruoan čin, prirodno prihvatljiv no moralno gnusan? Naravno da ne. Pritom se pozivamo na Schopenhauera samog koji svoja razmišljanja o ženama, spolnosti i homoseksualnosti smatra logičkim izvođenjem iz vlastite filozofije. Je li Schopenhauerova misao time umanjena? Odgovor je opet negativan.

Rodno iščitavanje filozofskih kategorija nastavlja rad Snježana Hasnaša, koji tematizira filozofski pojam *subjekta*. Novovjekovni očevi subjekta – Descartes, Bacon i Locke – kreću od ideje samodjelatnog, apstraktnog i samopromišljajućeg entiteta koji pomoću uma gospodari i mijenja svijet. Nedostatnost tih postavki potvrđuju teorije mnogih filozofa i znanstvenika (Freud, Marx), koji su se i prije feministkinja poslužili rodom kako bi demolirali klasični filozofski subjekt i time značajno utjecali na temeljne postavke znanosti, ekonomije i filozofije. Hasnaš pritom stavlja poseban naglasak na radove dviju teoretičarki roda – Judith Butler i Joan Wallach Scott. U njihovim teorijama Hasnaš evidentira potrebu da se uz kritiku rodnih odnosa uspostavi kritika svih oblika prevladavajućih sistema utemeljenih na tradicionalnom viđenju subjekta koji podržavaju neprihvatljive prakse nejednake raspodjele moći. Poznata, pak, sintagma J. J. Rousseaua, *ženski nered*, jedan je od temeljnih elemenata feminističke teorije o čijim prijeporima svjedoči u svom radu Barbara Stamenković. Od pojma koji je služio kao okosnica patrijarhalnog poretka, smatrajući žene neumnim, iracionalnim i u prirodu i spol ukotvljenim bićima koja zato »zaslužuju« diskreditaciju za javno djelovanje, doživio je rehabilitaciju u djelima L. Irigaray, A. Dworkin, J. Kristeve i H. Cixous – posluživši kao subverzija unutar dominantnog poretka. Subverzija funkcionira kroz veličanje supstancijalne ženskosti izražene u ženskom pismu, odnosno definiranje ženskosti kao predsimboličke, preddiskurzivne, tj. predkulturalne (budući je kultura uvijek muška). Postrukturalistička kritika esencijalizma i dekonstrukcija ženskog nereda prisutna u radu Judith Butler, koja i rod i spol smatra kulturnim konstrukcijama, lišava feminizam dvaju uporišta – predkulturne zbilje i koherentnog supstancijalnog političkog ženskog subjekta, te ga tako izbjavlja od robovanja patrijarhalnim dualizmima. Nažalost, ni takav pristup nije dovoljno plodonosan, smatra Stamenković, jer onemogućuje aktivizam relativizacijom prava i, napokon, smatrajući sve proizvodom diskursa dopušta sumnju da je i on jedan takav proizvod.

Svojevrsnu obranu tradicionalne filozofije pred često sumnjičavim pogledima teoretičarki roda predlaže u svom radu Slobodan Sadžakov, podsjećajući na njezine zasluge promišljanja ideja moderne slobode i subjektivnosti utemeljene na bogatstvu identiteta. Upravo je ona, kaže Sadžakov, saveznica emancipacijskih procesa usmjerenih k racionalnijem, pravednijem, humanijem ustrojstvu moderne društvenosti. Na primjerima grčke filozofije (Heraklit, Sokrat), kršćanske filozofije i filo-

zofije klasičnog njemačkog idealizma, prepoznaje se tendencija k općem i umnom, zatim delegitimacija neumno postavljenih razlika, pri čemu se ne zanemaruje značaj onoga pojedinačnog (subjekta) kao integrativnog dijela moderne društvenosti. Kada progovara o rodu, filozofija govori samo o ljudskom rodu. »Poopćivost je temeljni *kairos* filozofije, koji ne može biti opozvan 'sezonskim filozofijama'«. John Stuart Mill je u *Podređenosti žena* smatrao floskulom ideju da su žene moralnije od muškaraca. Lako je, smatra Mill, moralno (dodala bih i nemoralno) djelovati kada nije dana mogućnost da se djeluje drukčije. U svom temeljnom povezivanju ljudske slobode i moralnog ponašanja tradicionalna je etika gotovo uvijek, smatra Jasenka Kodrnja u svom radu, zanemarivala »razne društveno pripisane partikularitete« (nacionalne, rasne, klasne i rodne) ograničene slobode, ograničenih mogućnosti, ograničena izbora, pa tako i ograničena (ne)moralnog djelovanja. Etika zanemaruje partikularitet upravo zato jer je proizvod generalizacije jednog takvog, partikulariteta bijelog muškarca više klase koji se puno lakše može pozivati na Kantove zakone ispravnog djelovanja nego što to može – tvrdi Kodrnja – rob, sluga, radnik ili prostitutka. Etički subjekt u svojem je djelovanju socijalno ograničen, čime se uspostavlja hijerarhija etičkih mogućnosti, u čijem su vrhu muškarci kao, paradoksalno, najslobodniji i najneodgovorniji, a na dnu žene, koje su reducirane uopće u mogućnosti bivanja etičkim subjektom. U svojim promišljanjima feminističke epistemologije, Biljana Kašić koristi se dvjema perspektivama: jedna feminističku epistemologiju prati iz feminističkog teorijskog i aktivističkog diskursa, druga iz konteksta epistemologijskih pitanja drugih spoznajnih matrica (epistemologijska savezništva). Osnovna pitanja što ih feministička epistemologija i ženski studiji postavljaju jesu pitanja dvojbene rodne neutralnosti znanja, pa tako i univerzalnosti spoznaje, pitanja posredovanja znanja i načina samog spoznavanja. Prihvatimo li rodnu partikularnost znanja, slijedeća se dilema odnosi na problem spolnog usustavljanja u spoznaju. Kašić mjesto feminističke epistemologije prvenstveno vidi u suvremenim epistemologijskim savezništvima koja funkcioniraju kao mreža teorijskih rastera nastalih umnožavanjem perspektiva u motrenju subjekta ili tematskog područja, uz korištenje multimetodičkih postupaka. Kašić spominje pritom teoriju etičkog čitanja suvremenosti, etičkog kao spoznajnog projekta u smislu »moći izbora preko znanih dihotomija, unutar liminalnih prostora kulturalnih različitosti; unutar mogućnosti kako kultivirati prirodu pregovora oko iskustva Drugih s drugima«.

Interdisciplinarnu važnost ovog zbornika potvrđuje svojim sociološkim pristupom pitanjima roda Fahrudin Novalić, propitujući njihov odnos s problemima društvenog položaja i moći. Polazeći od artikulacije roda u radovima Joan Wallach Scott kao primarnog načina označavanja odnosa moći, te kao tvorbenog elementa društvenih odnosa koji se temelje na uočenim razlikama između spolova, Novalić s distribucijom moći, uz imetak, stupanj obrazovanja, zaposlenje i jednakost pred zakonom, povezuje i pripadnost određenom spolu/rodu. »Podređeni društveni položaj žena rodno je mjesto njihove nemoći u društvu«. Nejednakost distribucije izvora moći vodi nejednakosti moći (Dennis H. Wrong). Moć prema tome nije dodatak izvorima bogatstva i društvenog položaja, već njihova tvorbeni snaga koja pomoću znanja prodire u sve razine društvenog života (Foucault). Propitivanjem roda na razini političke filozofije, Ankica Čakardić razmatra ideju trostrukog otuđenja žene. Suvremena liberalna država kao bratska zajednica (čiju je kritiku iznijela Carole Pateman) temelji se na razdvajanju društva s privatnim vlasništvom (privatna sfera) od države kao primjene zakona i prisile (javna sfera). Žena pritom doživljava dvostruku privaciju: posrednu, kroz njezino djelovanje uspostavljeno na poistovjećivanju s porodicom kao predprivatnom, i neposrednu, djelovanjem u društvu i državi gdje prihvaća postojeće patrijarhalne modele. Autorica će dodatno otuđenje žene naći u pojavi svjetske, globalne zajednice, bratskog kontinenta čime ženski, ali, čini se, i svaki drugi identitet nestaje u »postmodernom kalupu neidentiteta«.

O poučavanju patrijarhalno konstruirane prapovijesti u osnovnoškolskom obrazovanju progovara Rajka Polić na temelju kvantitativne analize ilustracija i popratnog teksta u hrvatskim udžbenicima iz povijesti za peti razred. Polić prvenstveno zanima prapovijest (kamenno doba), jer se radi o vremenu kada ne može biti govora o patrijarhatu. Svojim istraživanjem ona pronalazi opasna povijesna krivotvorenja proizašla iz patrijarhalnog čitanja tog vremenskog razdoblja, zbog čega se veličaju muška zanimanja (prvenstveno lov), a zanemaruju ženska (sakupljaštvo), premda je povijesna činjenica da je upravo ovo potonje imalo presudnu ulogu u razvoju čovječanstva. Ilustracije muškaraca značajno su brojnije, a oni su opisani kao hrabri i neustrašivi ratnici s kojima se puno lakše poistovjetiti i ostvariti povijesni kontinuitet, nego je to moguće na osnovu rijetkih opisa žena i ilustracija ženskih tijela, koja s ovim današnjima nemaju nikakve veze. Nadovezujući se na rad Lydie Sklevicky, Polić primjećuje da su u povijesnim udžbenicima ilustracije životinja brojnije

od onih žena. U prapovijesti te ilustracije pre- mašuju čak i muške ilustracije, no one služe, smatra Polić, samo kao patrijarhalni simbol muškog nadvladavanja prirodom u vreme- nu kada o takvom obliku nadvladavanje nije moglo biti ni spomena. Maja Pan je u svojem radu koristila formalističke, strukturalističke i feminističke metode u analizi hercegovačke bajke *Otac i njegove kćeri*. Bajka je filozofski zanimljiva, tvrdi Pan, jer se u njoj događaju čudesa kojima se nitko ne čudi, ona je »znaju- će neznanje i neznanje znanje istovremeno«. U analiziranoj se bajci događa lom stabilne logike njezine kompozicije pod težinom ču- desnog sadržaja. Na tragu Mary Daly i njezi- ne kritike znanosti (posebno medicine), koja ženi prilazi isključivo kao objektu istraživa- nja, zbog čega ona mora pronaći svoju su- bjektnost »s onu stranu destruktivnih modela tehničkog razuma« dijelom je i rad Željke Matijašević, koja feministički interpretira psihijatrijsko-darvinističku i psihoanalitičku tradiciju proučavanja historije kao ženskog psihičkog poremećaja. Historija je polazišna točka psihoanalize, zbog čega autorica za- ključuje da je razmatranje patologije započelo kao razmatranje ženske patologije, pri čemu veza žene i »ludila« postaje ontološkom. Hi- storijska nastaje uslijed nemogućnosti odvaj- nja od majke i prijelaza u edipsku strukturu. Suvremene feminističke filozofkinje (Megan Boler, Alison Jaggar) historiju tumače kao pobunu protiv patrijarhalnog diskursa, ne više kao znak nemoći već moći, prvenstveno moći emocija koje su ženama povijesno zabranje- ne, a očituju se kroz historičnu pobunu.

Milan Polić, Jelena Poštić i Suzana Marjanić u svojim radovima propituju nedostatnost fe- minističke dihotomije roda i spola, pri čemu je zanemareno samoodređenje, prekoračenje te izražavanje roda, neovisno o rodnim nor- mama nauštrb fiksirane binarne opozicije i biološki uvjetovanog spola, koji nužno odr- žavaju seksizam, rodizam i patrijarhalni i heteroseksualni *status quo*. Ove koncepte na fenomenološkoj razini uz teorijsku potkrjepu Judith Butler razrađuje Milan Polić, izričući pritom znanstvene i kulturne dokaze da na društvenoj, biološko-seksualnoj i psihičkoj razini nema stroge podvojenosti, štoviše, ona je ideološki obrazac koji vodi osiromašnju spolnosti i produženju svih oblika podređe- nosti. Paradoks je u tome, smatra Polić, što se feminizam često u borbi protiv podređeno- sti služi tim istim binarnim sustavom. Jelena Poštić razmatra transfeminističke perspektive i transrodnu politiku, podrazumijevajući pod rodnom jednakošću rodno izražavanje (vanj- sku reprezentaciju) i rodni identitet (rodnu samokoncepciju neovisnu o spolu, koja uklju- čuje pravo na rodnu nejasnost i kontradikci-

ju). Transfeminizam i spol i rod smatra druš- tvenim konstruktima, te poseban naglasak stavlja na iskustva transrodnih i transeksu- alnih osoba, zagovarajući pritom definiranje vlastitoga identiteta neovisnog o muškom ili ženskom rodu, kao i tijela neovisnog o muš- kom ili ženskom spolu. Upravo transrodnost kao androginu ekološku paradigmu predlaže Suzana Marjanić, smatrajući ju »utopijskom projekcijom u budućnost«, koja »ostvaruje pravni i politički status za sve oblike života« kroz jedinstvo suprotnosti. Androgin ili treći rod, pokušaj je brisanja dihotomija priroda/ kultura, žena/muškarac, životinja/čovjek. U posljednjem slučaju Marjanić predlaže pojam *transvrizam* kao kritiku antropocentrizma i specizma i brigu za sva bića (s naglaskom na čovječan odnos prema životinjama).

Razmišljanja filozofkinje Rosi Braidotti na tragu veze feminizma spolne razlike i post- rukturalističke filozofije iznosi u svom radu Darija Žilić. U središtu filozofije Rosi Brai- dotti jest artikulacija alternativne vizije su- bjekta s onu stranu tradicionalnog racionalnog subjekta. *Nomadski subjekt* jest kompleksni, višeslojni subjekt u procesu, mutant. Takav je subjekt ključna točka teorije o spolnoj razli- ci kao političkoj koncepciji feminizma, koja zagovara formiranje subjekta prije njegove dekonstrukcije, subjekta koji nastaje re-evaluacijom tjelesnih korijena subjektiviteta, odbijajući sve ono oslobođeno spolnosti i prihvaćajući razliku kao alternativnu vrijednost. U tom smislu postaju značajna pitanja utje- lovljenja i imanencije, pri čemu Žilić ocrtava Braidottina promišljanja teorija L. Irigaray, G. Deleuzea i M. Foucaulta, koji naglašavaju važnost spolnosti – subjektive »libidinalne ekonomije«, seksualnosti, želja i imaginacije. Slavica Jakobović Fribec i Alenka Spacal u svojim su radovima obradile problem žene kao subjekta u umjetnosti i to na primjeru književnosti Jasenke Kodrnje (Jakobović Fri- bec) i autoportretskog likovnog izraza žena umjetnica (Spacal). Alenka Spacal propitu- je problematičnost pojma *ženske umjetnosti* kojim se prečesto sugerira esencijalizam, tj. biološka determiniranost zbog koje umjet- nost postaje spolno/rodno određena. Spacal prihvaćanjem tog pojma nastoji izbjeći pri- vidnu univerzalnost umjetnosti koja opstoji u tradiciji zapadne akademske povijesti umjet- nosti, a koja žene ne smatra jednakopravnim kreativnim subjektima, već samo objektima ili modelima izloženima pogledu umjetnika. Pozivajući se na ideje Luce Irigaray, Spacal uspostavljanje ženskog subjektiviteta i auto- nomije u umjetnosti pronalazi u umjetničkoj vrsti autoportreta, koji je kroz samorefleksiju umjetnicama omogućio preispitivanje vlastita identiteta. O samopropitivanju, i to na pri-

mjeru kako umjetničkog tako i znanstvenog rada Jasenke Kodrnje, progovara Slavica Jakobović Fribec, istražujući pritom Kodrnjinu preokupaciju rodom i položajem žene unutar patrijarhalne kulture koja joj je zanijekala »potencijalnost su-odnošenja«: autorstvo, genijalnost, subjektivitet i slobodu. Jakobović Fribec poseban naglasak stavlja na interpretaciju Kodrnjinih književnih djela, u kojima se (kao i kroz njezin znanstveni rad) nazire dvojako promišljanje roda: kroz kritiku društvenog statusa žene i na taj način razotkrivanje rodni stereotipa, s jedne strane, te uspostavu ženske genealogije, sestrinstva, kroz zajedničko žensko iskustvo i pismo, s druge strane.

Autorice Sanja Kajinić i Tamara Belenzada u svojim su se radovima poslužile feminističkom analizom filma, detektirajući na primjeru filma *Kill Bill 1 i II* Quentina Tarantina (2003.) slojevitost kulturalnih fenomena upisanih u žensko tijelo (Kajinić) i moderne probleme poimanja identiteta i čovjeka nastale uvođenjem pojma *kiborg* u tradicionalni dualitet ljudsko/životinjsko, organizam/mašina i organsko/anorgansko, na primjeru kulturnog *Istrebljivača* Ridleya Scotta iz 1982. (Belenzada). Filmsko tijelo Tarantinove protagonistkinje temelj je za upisivanje sukobljujućih kulturalnih kodova. Radi se o rodno-ženskom tijelu koje slijedi pravila, ali im se i opire. Kajinić pritom evocira teorije Judith Butler i Julije Kristeve, koje će se tijekom (kao ključnim terminom u borbi između patrijarhata i feministkinja) poslužiti kako bi sabotirale ponavljajuće izvedbe roda i tako dovele u pitanje njegovu čvrstoću (Butler), ili kako bi, služeći se svojim uznemirujućim potencijalom, poremećena (ženska) tijela proizvodila značenja kojima bi se tjelesna predodžba o sebi dovela u pitanje (Kristeva). Predodžba sebstva dovodi se u pitanje i uvođenjem pojma *kiborg*, nažalost ne u oslobađajućem smislu, smatra Belenzada. U prilog tome koristi tekst Catherine MacKinnon, uspostavljajući kiborga ne kao mogući nered u patrijarhalnom sustavu, kako to tumači Donna Haraway, već kao elementarni dokaz uspostave identiteta kroz isključenje (žene ili stroja), čime se patrijarhalna matrica samo ponavlja.

Još jednu moguću alternativu fiksiranim identitetima i hijerarhijskom svijetu vrijednosti što ih ovi utemeljuju utemeljuju nudi Marijan Krivak, osvrćući se u svom radu na značenja pojma *queer-identitet*, povezujući ga s novim teorijama tijela. Aktivistička dimenzija »queer-politike« podrazumijeva »performativni kolektivni projekt pobune i kreacije« protiv heteronormativnosti prirodnih koncepcija spola i s njima povezane institucijske hijerarhije. U svijetu medija zadržao se i Hajrudin

Hromadžić, u svom članku iznijevši rezultate kvalitativne analize hot-line oglasa (i reprezentacije žena u njima) objavljenih u ljubljanskom dnevniku *Delo*, posluživši se pritom poststrukturalističko-semiotičkim teorijama i psihoanalitičkim (Lacanom) konceptima. Autor se posebno pozabavio vizualnom reprezentacijom ženskog tijela kao objekta muške želje ili kao nositelja određenih značenja koja nisu nužno deterministički određena podređenim položajem objekta i binarnom rodno/spolnom konceptualizacijom (dobar primjer za to su 'queer identiteti'). Psihoanalitički se koncepti u radu primarno odnose na analizu učinaka fantazme glasa i pogleda, koji također izbjegavaju pojednostavljene sintagme subjekt-objekt, a koji u konkretnom primjeru hot-linea sugeriraju neprestanu mijenu pozicija subjekt koji promatra/objekt koji je promatran u drski subjekt koji zavodi/naivni zavedeni objekt. Zbornik završava radom Gorana Pavlića, koji medicinsku i estetsku percepciju ženske tjelesne poželjnosti izravno premješta u sferu politike. Pavlić spominje Naomi Wolf, prvu koja je opisala debljinu kao političku kategoriju. Višak od sedam i pol kila kao vječita ženska frustracija odličan je politički trik zatvaranja žene u privatnu sferu utemeljen na ideji kontrole sebstva kojim se »zaslužuje« ulazak u javnu sferu, a zapravo je čisto kopiranje muškog principa udaljavanja od tijela i njegovih danosti. Salo je ženska konstantna danost koja će ju vječito držati u podjarmljenom položaju, sve dok se vanjski izgled bude poistovjećivao s moralnim karakteristikama.

Ovaj je zbornik izuzetno vrijedno štivo namijenjeno svima onima koji rod promišljaju i koji ga žive sa svim njegovim prednostima i nedostacima. Radi se o zbirci izvrsnih tekstova koji pristupaju pitanjima roda s gotovo svake filozofske pozicije (i obrnuto: filozofske pozicije promatrane s rodnog aspekta), čime se svjedoči duboka inkorporiranost teme u modernu filozofsku misao. Filozofija roda, često promatrana kao obična filozofija »nečega«, ili preciznije »ničega« (možda zato jer se bavi »samo« ženama?), neizostavno je mjesto unutar teorija dobrog dijela modernih filozofa i upravo zato ne treba olako shvatiti zanimljive stavove hrvatskih mislioca što su ih iznijeli u ovom djelu.

**Ana Maskalan**

## Hermann Oldenberg

### Buddha

#### Njegov život, njegovo učenje, njegova zajednica

Demetra, Zagreb 2007.

Temeljno djelo indologa Hermanna Oldenberga (1854.–1920.), posvećeno istraživanju starije povijesti buddhizma na hrvatski jezik (koje je izvorno priredio H. von Glasenapp), preveo je i »Demetrino« izdanje priredio za tisak Borislav Mikulić, koji je ujedno napisao i predgovor. Pod naslovom »Eurocentrizam i briga za istinu« (IX–XIX) Mikulić daje neke važne filozofske i filološke napomene, nužne za adekvatan pristup Oldenbergovu djelu. On ponajprije ističe njegovu muzeološku vrijednost. Oldenbergova je knjiga klasik njemačke indološke literature, ali ponajprije predstavlja spomenik europskog znanstvenog nasljeđa s prijelaza iz 19. u 20. stoljeće, te kao takva dijeli sve pozitivne značajke tog nasljeđa, ali i sva njegova ograničenja. Oldenberg više ne predstavlja zadnju riječ u pojedinim stručnim pitanjima buddhologije, ali ona i dalje posjeduje jednu ogromnu prednost, koja proizlazi odatle što je utemeljena na Oldenbergovu radu na kanonskim buddhističkim tekstovima, a taj je rad po svojoj naravi bio pionirski, te knjiga donosi analitički i sintetički izvještaj o autorovim istraživanjima. Na osnovi toga Mikulić zaključuje da Oldenbergova monografija o ranom buddhizmu ne predstavlja samo djelo važno za indološke stručnjake nego i kulturno-povijesni i religijsko-povijesni portret jedne civilizacije u nastajanju. Ova je monografija posvećena Buddhi, njegovu životu, učenju i zajednici, te prikazuje nastajanje, uspostavljanje i rani razvitak buddhizma kao duhovnog, ali djelomice i društvenog pokreta, jedne religije bez boga. Čitatelj će iz nje među ostalime doznati da svi veliki religijski pokreti u indijskoj tradiciji, osim hinduizma, proizlaze iz nekih filozofskih učenja i da ih utemeljuju učitelji filozofije, a ne nekakvi proroci, kao što je to slučaj u drugim religijama.

Oldenberg opovrgava postavku prema kojoj bi buddhizam bio politički liberalan i socijalno osviješten pokret (odbacivanje kastinskih podjela među ljudima!), tvrdeći da izvorna Buddhina zajednica nije imala nikakav interes za socijalni i politički program, ali istovremeno pokazuje da njoj nije nedostajalo ni socijalne svijesti niti osjetljivosti za pitanja pravедnosti i razboritog uređenja političke stvarnosti. No, izvorna buddhistička zajednica

sastojala se uglavnom od pripadnika društvene elite, što ju nije spriječilo da u svojim redovima ukine hijerarhijske društvene odnose, pa je time ona imala značajan emancipatorski potencijal. Buddhistička zajednica (*Sangha*, što Oldenberg ponekad naziva crkvom) postala je dokaz vlastite ontološke teorije o razgradivim sklopovima stvarnosti, čime je buddhizam pokazao svoju teorijsku dosljednost i valjanost, a posebno u paradoksu što je praktički nestao iz Indije i preživio u drugim sredinama. Prema Mikuliću, osobita se vrijednost Oldenbergove knjige (kojoj, inače, implicitno prigovara što buddhističku tradiciju vrednuje kao lik eskapizma) sastoji u tome što su u njoj sadržana istraživanja i tumačenja dubinskih veza između ranobuddhističkog modela isposništva i prebuddhističke tradicije (naročito one brahmanske), čime se stječe uvid u dubinski kontinuitet ideja i oblika života. Njegovo se istraživanje ne svodi na tražanje za sadržajima ideja i njihovim povezanostima i međuodnošenjima, nego Oldenberg posredstvom struktura – kao što su forme mišljenja, oblici egzistencije i društvene sveze – omogućuje uvid u razvojne procese indijske duhovne tradicije, izbjegavajući njihovu redukciju na dihotomijske opozicije. Time on uspijeva pokazati ono bitno, a to je logika razvoja jednog načina mišljenja, u čemu se uspostavlja povezanost mitsko-magijskoga diskursa i racionalne spekulacije. Temeljna je, međutim, Mikulićeva zamjerka na račun Oldenbergova pristupa ta što je objektivnost njegove analize pomućena nazadnim i danas zastarjelim eurocentričkim predodžbama o »mekušnoj biti« i »mračnoj fantaziji« Indijca, nasuprot čvrstini i odlučnosti, vedrini duha te jasnoći i određenosti misli Grka i Germana. To nije samo – s današnjeg motrišta – izraz političke nekorektnosti nego i jasan znak europskog šovinizma (tj. nekritičkog vjerovanja da su grčko-rimsko kulturno i političko nasljeđe Evrope paradigma svjetske povijesti). I tu dospijevamo do problema! Moralo bi biti jasno da kolonijalna i kolonizatorska prepotencija europskih osvajača (sukladno kojoj je svaki polupismeni narednik kolonijalne vojske intelektualno nadmoćan najučtenijem domorotcu, a onda, naravski, i svaki oksfordski diplomand filozofije – koji nije u životu čuo ni za Fichtea niti za Hegela i koji vjeruje da su razum i um sinonimi, a razlikovanje transcendentnog od transcendentalnog mu je posve nepoznato – superioran svakom lokalnom učitelju mudrosti) predstavlja samo razlog za našu europsku posramljenost. No, slijedi li iz tog osjećaja posramljenosti i opravdanje za izjednačavanje filozofije, mitologije, religije, poezije i tradicije, kako bi to htjeli izvjesni zastupnici multikulturalnosti, pluralizma i



postmoderne? Pitanje ukazuje na jedan problemski čvor koji u ovom kontekstu tek može biti naznačen, ali koji nesumnjivo zaslužuje jednu sustavniju i produbljeniju analizu. Mikulić je nesumnjivo u pravu kada nekritički eurocentrizam podvrgava neumoljivoj i žestokoj kritici. Ostaje ipak pitanje o mogućim učincima te kritike, a nisu svi učinci jednoznačno prihvatljivi, barem ne u onoj mjeri u kojoj je opravdano govoriti o proturječjima i granicama novovjeka racionalnosti.

Sam Oldenberg strukturirao je svoju monografiju u četiri osnovna poglavlja. To su: »Uvod« (u kojem tematizira odnos Indije i buddhizma, brahmansku kastu, indijski panteizam i pesimizam prije Buddhine, te isposništvo, redovništvo i sofistiku), »Buddhin život« (gdje je riječ o naravi tradicije, legendi i mitu, kronologiji Buddhina života i djelovanja, njegovu svakodnevnom životu, njegovim sljedbenicima, ženama i protivnicima, te o Buddhinoj smrti), »Buddhistička učenja« (nazalnog čvora, bitak i nastajanje – supstancija i uobličenje, duša, svetac, jastvo, nirvana, dužnosti prema bližnjem, moralni rad na vlastitoj nutрини, zlo, posljednji stupnjevi na putu spasenja) i »Zajednica Buddhinih sljedbenika« (pravo i red, pravne zajednice i pravne knjige, zajednica i stupanje i istupanje, posjed, odjeća, stanovanje, uzdržavanje, obred, zajednica, redovnica, duhovni red i laički svijet). Naglašujući da počeci indijske spekulacije sežu do najstarijeg spomenika vedskog pjesništva, *hinona Rgveda*, gdje se šareni svijet bogova i mitova nadomješta mišljenjem koje za svoj predmet imade zagonetke bitka i nastajanja (u čemu se uočava »prosiljavanje samosvesnog mišljenja Indijaca o temeljnim pitanjima svijeta i života«), Oldenberg se usredotočuje na zrelo razdoblje indijske spekulacije, te središte tog mišljenja označava kao boga istovjetnog s Apsolutom. Oblikuje se nauk o Sve-Jednom, u čemu se korijeni indijski pesimizam. Naime – nasuprot savršenstvu, apsolutnom jedinstvu i neograničenoj punini – svijet mnoštva iskazuje se kao mjesto podvojenosti, ograničenosti i patnje. Kako to autor formulira, »neopterećeni osjećaj udomaćenosti u ovome svijetu ruši se onog časa kad ga misao odmjeri prema svom idealu najvišeg jednog i ocijeni prelaskim; tako se obožavanje atmāna nehotice izobrazilo u kritiku ovoga svijeta, koja se doduše najprije čuje rijetko i razmjerno tiho, ali uskoro počinje dizati glas sve glasnije i bolnije« (str. 42). I tu se rađa indijski pesimizam, koji na svim stranama vidi nelagodne bezoblične sile u međusobnoj borbi, a pogibeljne za ljude: smrtne sile vrebaju ljude i u ovostranosti i u onostranosti (na temelju predodžbe o ponovnom umiranju nakon smrti, pri čemu se ta ponovna smrt razumije i kao povratak u novu

zemaljsku egzistenciju). Nasuprot tome, rađa se i misao izbavljenja od smrti, kako bi se izbjeglo očajavanju. Takva brahmanska spekulacija izravno prethodi Buddhinu učenju, a to važi i za obezvrjeđenje svih životnih ciljeva koji se prirodnoj ljudskoj svijesti čine značajnima (što je posljedica spekulacija kojima je javni svijet prikazan kao lišen uporišta i bezvrijedan u odnosu na svjetski temelj), korijen prebuddhističke isposničke prakse i redovničkog načina života.

Detaljan Oldenbergov prikaz Buddhina života i naučavanja na neki način kulminira u rekonstrukciji Buddhine svakodnevice, na temelju koje se osvjetljuje prosjački život učitelja okruženog organiziranom skupinom sljedbenika. Zanimljiv je odjeljak o Buddhi i ženama, gdje autor ukazuje na to da u staroj Indiji nije bilo ni govora o isključenju žena iz vanjskog svijeta (to se uvrježilo u kasnijim običajima), te se pita je li duh poput Buddhinoga posjedovao organ za razumijevanje i uvažavanje ženskog bića, ili je ženama moralizirajući pristupio kao opasnosti za čovjeka. Razmatrajući, pak, strukturu Buddhinih protivnika, Oldenberg propituje opravdanost teze o buddhizmu kao suprotnosti brahmanizmu, te zaključuje da su njegovi zbiljski protivnici bili – ne brahmanski svećenici, nego poglavari drugih heterodoksnih redovničkih zajednica, najčešće obuzetih ekstremnim samokažnjavanjem.

Filozofska preciznost i produbljeno razumijevanje, te sustavno izlaganje problematike odlikuju i poglavlje posvećeno buddhističkim učenjima, a jednaka ocjena odnosi se i na poglavlje o zajednici Buddhinih sljedbenika, koje autor zaključuje uvidom u paradoksalnu sudbinu buddhizma u Indiji: »Tko je slutio da će nakon pet stotina godina buddhistička zajednica cvjetati u svim krajevima Indije i da će njezini glasnici, prelazeći mora, probijajući se snježnim poljima Himalaje, hodajući preko pustinja Srednje Azije, daleko izvan Indije donijeti drugim narodima Buddhinu vjeru koja u samoj Indiji još nije imala ni ime – narodima u kojima ta vjera živi još i danas, dok je u njegovoj vlastitoj domovini duh indijskog naroda, koji se u besciljnoj igri uvijek iznova bacao u nove krugove mišljenja i pjesnikovanja, koji je ruševine razbijenih svjetova prenosio u Ništa, a ono izgubljeno gradio iznova, premda ne uvijek sjajnije, odavno prepustio Buddhin nauk propasti« (str. 355).

Veoma je važan pogovor priređivača obnovljenog originalnog njemačkog izdanja Oldenbergove monografije, Helmutha von Glase-nappa, pod naslovima »Herman Oldenberg i njegovo životno djelo« (str. 359–363) i »Nadoknade i dopune« (str. 363–413). On naglašava kako je tu riječ o klasičnom djelu

indologije, čije se značenje danas teško može ocijeniti, ali koje je donekle ipak zastarjelo, među ostalim i zahvaljujući arheološkim otkrićima u dolini Inda kratko poslije Oldenbergove smrti, a ta su otkrića bitno promijenila naše poznavanje indijske povijesti. Glasenap pažljivo razdvaja ono što i danas važi od onoga u čemu se Oldenbergova pionirska istraživanja moraju nadopuniti, pa i korigirati.

Borislav Mikulić je ovom »Demetrinu« izdanju Oldenbergove monografije priložio bibliografiju, koja se, kako on to navodi, sastoji od najkvalitetnijih novijih bibliografskih izvora studijskog karaktera, od najopćenitijih, preko posebnih do specijalnih, koji pokazuju razvoj nove literature o tematici, kako unutar akademske buddhologije tako i na različitim područjima primjene u suvremenom kontekstu (str. 415–416). Slijedi i registar pojmova i imena. Za sve one koji se iz bilo kojih razloga zanimaju za Buddhu, buddhizam i buddhologiju, ova će knjiga predstavljati pouzdan i dragocjen vodič.

Zvonko Šundov

## Felipe Fernández-Armesto

### Mislite, dakle, da ste ljudi?

#### Kratka povijest čovječanstva

S engleskoga preveo Damir Biličić  
Barka, Zagreb, 2005.

Dobro su nam poznati svi mogući i nemogući biološki kriteriji za određivanje čovjekove prirode, a britanski povjesničar Felipe Fernández-Armesto nabraja ih ovim slijedom: *ljudi su životinje koje izrađuju oruđe, životinje obdarene jezikom, životinje koje pripremaju hranu, životinje sa sviješću o sebi, životinje obdarene maštom, moralne životinje...* Navedeno potvrđuje i sljedećim odrednicama, npr. »goli čovjekoliki majmun«, što je odrednica koju primjenjuje zoolog Desmond Morris, ili pak »treća čimpanza«. Podsjetimo tragom navedenoga na jednu od najpoznatijih Morrisovih apoftegmi: »Na našem planetu žive 193 vrste majmuna. Od toga, 192 vrste su dlakave ili pokrivene dlakom. Izuzetak je goli majmun koji je sam sebe prozvao *Homo sapiens*.« I nadalje: »Ja sam zoolog, a goli majmun je životinja.« Ili kao što apostrofira Nietzsche: »Čovjek je životinja koja može obećati.« Ili kao što za životinju, a u razlikovnoj odred-

nici prema *ljudskoj* kategoriji, utvrđuje Max Scheler: »Životinja uvijek prispijeva tako reći nekamo drugdje nego što ona izvorno 'hoće'.« Podsjetimo još na neke definicije koje *čovjeka* određuju u odnosu na *životinjsku egzistenciju*, naravno, s kvalitativno-specističkom razlikovnom odrednicom u odnosu na animalnoga pretka: dakle, u Kroeberovu određenju, čovjek je kulturna životinja, pri čemu bih morala pridati da prema navedenoj definiciji znači da životinja navodno nije kulturna, iako, kao što je poznato, posjeduju kulturne obrasce. Nadalje, neki kategoriju *čovjek* određuju kao racionalnu životinju, dok će, drugi, npr. Ivan Cifrić (*Socijalna ekologija: prilog zasnovanju discipline*, 1989.), pridodati kako je možda riječ i o iracionalnoj životinji.

Zadržimo se ukratko na određenju čovjekova bića prema Edgaru Morinu, koji ga opisuje kao *Homo sapiens* i *Homo demens*. Naime, spomenuti je francuski kulturolog jedno poglavlje svoje knjige *Izgubljena paradigma: ljudska priroda* iz 1973. godine (usp. hrvatsko izdanje Scarabeus-naklade iz 2005.) naslovio »Životinja obdarena nerazumom«. U okviru navedene odrednice, Morin detektira kako se vladajuća teorija, znanost o čovjeku zasniva ne samo na razdvajanju nego i na suprotstavljanju pojmova *čovjek* i *životinja*, *kultura* i *priroda*, i sve što nije sukladno navedenoj paradigmi osuđeno je kao biologizam, naturalizam i evolucionizam. Zatvorena je paradigma tvorila podlogu za antropocentričan mit o navodno natprirodnom čovjeku, koji se konstituirao u samom epicentru antropologije, a poredak *priroda vs. kultura* poprimio je oblik paradigme, pojmovnog modela koji upravlja svim njezinim diskursima. Tako se Morinova knjiga realizira kao *gordijski čvor* koji osigurava epistemološki spoj između *prirode* i *kulture*, *životinje* i *čovjeka*, a to je upravo ono mjesto gdje valja tražiti temelje antropologije. Tragom navedenoga, Morin detektira kako se čovjek može shvatiti jedino u nizu pojmova: *pojedinaac* (psihologija) – *društvo* (sociologija) – *vrsta* (biologija), kao »trijadni pojam«, a navedene su kategorije danas razdvojene znanstvenim paradigmama spomenutih pojedinačnih znanosti koje proklamiraju da je prava istina o čovjeku specifična, odnosno da se nalazi u pojedincu ili u društvu, iako su društvo i pojedinac u službi vrste, a vrsta u službi društva i pojedinca. Tom novom, otvorenom znanstvenom paradigmom Morin u okviru vlastitoga koncepta antroposociologije razotkriva kako čovjek ne može biti sveden na svoje tehničko lice *Homo fabera* niti na svoje racionalno lice *Homo sapiens*, te kako se pravi istinski čovjek nalazi u dijalektici *Homo sapiens* (razuman čovjek) – *Homo demens* (čovjek bezumnik).

Čini mi se da upravo na navedenom konceptu antroposociologije valja čitati i knjigu *Mislite, dakle, da ste ljudi? Kratka povijest čovječanstva* Felipea Fernández-Armesta, u kojoj se autor, sažeto rečeno, bavi osvrtnom na povijesni razvoj pojma *čovječanstvo* i pripadnosti ljudskome rodu, i to, pridodajmo, na popularan način bez ijedne fusnote, te s bibliografskim bilješkama uz svako poglavlje. Pritom je autorova koncepcija sažeta u apoftegmi što ju je ponudio na kraju uvodnoga poglavlja: »Čini se da nikada nismo prestali biti čovjekolikim majmunima, a ipak težimo uložiti anđela«, što je zapravo, čini mi se, rekapitulacija tomističke slike svijeta, hijerarhijskoga zlatnoga lanca o čovjeku razapetom između anđela i životinje, ali, dakako i srećom, s ironijskim odmakom od hijerarhijske *scalae naturae*. Navedeno podsjeća i na uvod u Morrisovu knjigu *I čovjek je životinja*: »Ljudi su životinje. Katkad smo monstumi, ponekad divna stvorenja, ali uvijek životinje. O sebi volimo misliti kao o posrnulim anđelima, a ustvari smo uspravljani majmuni.« Naime, izvorno objavljena pod naslovom *So You Think You're Human?: A Brief History of Humankind* 2004. godine navedena knjiga apostrofira sljedeće: »Tvrđnja da su ljudi jedinstveno racionalna, intelektualna, duhovna, svjesna, kreativna, savjesna, moralna i Bogu slična bića ipak je, čini se, mit – vjera koje se držimo unatoč dokazima.« I pritom završnom rečenicom svoje knjige Fernández-Armesto upućuje da želimo li ostati ljudima »bit će nam pametnije da taj mit ne odbacimo, nego da ga pokušamo ostvariti«. I nadalje, spomenuti povjesničar zaključuje da kako ne znamo točno što znače pojmovi *ljudskost, čovječnost, pripadnost ljudskome rodu*, tako ne znamo po čemu smo točno ljudi te nećemo znati da ćemo zbog biotehnologije i izgubiti to nešto što se kvalitativno određuje kao *ljudsko svojstvo*.

Uz uvodno poglavlje pod naslovom *Poprište ljudskih karakteristika*, knjiga sadrži pet poglavlja: *Životinjska granica, Formalno čovjek, Ljudsko biće ili ljudsko bivanje, Evolucijski škripac* te peto poglavlje pod nazivom *Postljudski oblici budućnosti?*. Pritom u uvodnome poglavlju pod nazivom *Poprište ljudskih karakteristika* autor navodi šest glavnih izvora koji su potkopali, podrovali tradicionalno poimanje čovječanstva, a jedan je od njih i primatologija koja donosi bezbroj novih primjera koji pokazuju koliko su ljudi slični čovjekolikim majmunima, a koje su srednjovjekovni prikazi označavali odrednicom »degenerirani ljudi«. Uostalom, Craig B. Stanford s Odsjeka za antropologiju Sveučilišta Južne Kalifornije u Los Angelesu ističe kako je antropologija grana primatologije, a ne obrnuto (usp. njegov komentar članka *The*

*Once and Future »Apeman«* Josepha S. Altera objavljenoga u časopisu *Current Anthropology*, 48/5, 2007.).

Tako prvo poglavlje *Životinjska granica: problemi čovjekova samoodređivanja* britanski povjesničar otvara određenjem o nejasnoj, zamagljenoj granici između antropomorfizma i zoomorfizma, i pritom apostrofira kako granica čovjekova identiteta o kojoj se najduže raspravlja obuhvaća upravo razliku između ljudi i *ostalih* životinja, što zaključuje sljedećom sentencom: »Ljudi su jedinstveni, ali ta njihova jedinstvenost nije jedinstvena.« U navedenom poglavlju posebno mi se čini iznimna autorova detekcija o činjenici da najstarije tvrdnje da je čovječanstvo naslijedilo nadmoć nad prirodom potječu iz 1. tisućljeća pr. Kr., kada su *naše* stavove oblikovali ili nagovijestili mudraci u Kini, Indiji, Bliskom istoku i Grčkoj. Tako se prvi dokazi o pomaku u relevantnome senzibilitetu pojavljuju u Indiji, u *Upanišadama*. Uostalom, u *Vedama* čovječanstvo se tijesno povezuje s racionalnim odlikama. Naime, prema vedskim opisima stvaranja, dok su Stvoriteljevi udovi poslužili kao materijal za oblikovanje ljudi, *ostale* životinje stvorene su iz svojevrsnoga kaosa »mlijeka i bivoljeg masla«. Navedene vedske taksonomije živih bića Fernández-Armesto određuje kao zametak načina razmišljanja u svim budućim sjedilačkim civilizacijama, čime je začet proces izvlačenja ljudi iz prirode, što znači da se ipak za *globalni* antropocentrizam ne može isključivo osuđivati kršćansko-tomistička slika svijeta. Uostalom, Fernández-Armesto podsjeća kako se npr. u budizmu shvaćanje prema kojemu se pojedinac može reinkarnirati kao životinja interpretira kao degradacija egzistencije. Tako se već negdje u 2. stoljeću n. e. u Kini pojam »čovjeka kao mikrokozmosa« iznio kao dokaz o navodnu osobitu položaju čovjeka unutar zajednice bića. Dakle, definicije pripadnosti ljudskome rodu imaju izvore u 1. tisućljeću pr. Kr., i to u indijskim, grčkim i kineskim tekstovima.

U drugom poglavlju *Formalno čovjek: prikazivanje čovjekova tijela* autor upućuje kako je upoznavanje čovjekolikih majmuna potkopalo tradicionalno čovjekovo samopouzdanje, jer što su ljudi više viđali primata to ih je više pogađao snažan dojam sličnosti s ljudima, što je očitim dokazom kako je čovjek dio velikog životinjskog kontinuuma. Zapravo se cijelo ovo poglavlje može čitati kao esejistički traktat protiv rasizma, kodiranja čovjekova tijela bojom, kao i svih oblika šovinizama. Naime, navedeno poglavlje Fernández-Armesto zaključuje upućivanjem kako je biologija utvrdila da je rasizam neobranjiv, jer uopće nema rasa, a što je temeljem za mir u multi-

kulturalnim društvima i multicivilizacijskom svijetu. Stoga nije li začudno da se u znanosti još uvijek može pojaviti misao poput one nedavne Jamesa Watsona da su *crnci* navodno manje inteligentni od *bijelaca*, zbog čega je Istraživački institut Cold Spring Harbor 19. listopada 2007. suspendirao tog 79-godišnjeg znanstvenika, dobitnika Nobela za medicinu 1962., koji je u razgovoru za *Sunday Times* iznio navedenu rasističku odrednicu, odnosno njegovim riječima: »Naša socijalna politika se temelji na postavci da je *njihova* inteligencija jednaka *našoj* (bijelaca) – iako sva istraživanja pokazuju kako to doista nije tako.« Inače, podsjetimo da je 1997. godine Watson u jednom intervjuu isto tako, eto, *slučajno* izjavio da bi žena trebala pobaciti ukoliko genetski test pokaže da bi dijete moglo razviti homoseksualne sklonosti. U okviru navedenog poglavlja Fernández-Armesto zadržava se na dvjema paradigmama koje su dominirale srednjovjekovnom slikom svijeta. Naime, od 5. do 13. stoljeća, što se tiče kriterija određivanja pojma *ljudskosti*, dominiralo je mišljenje svetoga Augustina, koji je razum postavio kao jedini kriterij *ljudskosti*, ili njegovim riječima – »budući da bismo, kada ne bismo znali da su majmuni i sfinge zvijeri, a ne ljudi« lako, dakle, zbog fizičke sličnosti, »mogli pogriješiti i proglasiti ih ljudima«, a pritom je spomenuti filozof kršćanstva *ljudske* deformitete proglasio Božjim izdancima. Sljedeću prekretnicu na navedenome području razmišljanja ponudio je Albert Veliki, učitelj sv. Tome Akvinskog, koji je, za razliku od svetoga Augustina, proklamirao da je fizička *nakaznost* odlika *zvijeri*, tako da su uočljive fizičke osobitosti sada ukazivale na neljudsku ili podljudsku prirodu, dakle *bestijalni* status. Tako su od 13. stoljeća na hijerarhijskome zlatnom lancu na prostoru između ljudi i čovjekolikih majmuna bila smješтана razna zamišljena stvorenja – ljudi-zvijeri, čudovišta s ljudskim likom, potomci *bestijalnosti* ili primjeri tzv. *degeneriranosti*, a koji su svi bili određeni generičkom odrednicom *similitudines hominis*. Zanimljivo je da se Fernández-Armesto pri navedenome ne zaustavlja na još jednoj znakovitoj promjeni paradigme. Naime, u kasnom srednjem vijeku, nakon 12. stoljeća, paradigma razdvajanja vrsti bila je poništena, i tada je teško bilo odrediti što je to što točno određuje animalnu, a što ljudsku kvalitetu. Tako u srednjem vijeku (u razdoblju od 400. god. do 1400. god.) misao se pomaknula od stava da su ljudi i životinje kvalitativno različiti (što je bila proklamacija sv. Augustina) do predodžbe da imamo mnogo toga zajedničkoga sa životinjama, a što je stav Geralda iz Walesa, a čemu svoju knjigu *The Beast Within: Animals in the Middle Ages* iz 1994. godine posvećuje Joyce E. Salisbury.

U poglavlju *Ljudsko biće ili ljudsko bivanje: potraga za kulturnim rješenjem*, među ostalim, Fernández-Armesto apostrofira kako su od 13. stoljeća važnost društvenih kriterija za identificiranje pripadnosti čovječanstvu pojačali recepcija ili reapsorpcija Aristotelove *Politike* u zapadnjačkoj tradiciji, te ako je čovjek »po prirodi« političko i društveno biće, tada nedruštvene navike obilježavaju upravo stvaranja koja ne pripadaju čovječanstvu. Tako su se na dnu hijerarhije društva nalazili *oni* ljudi koji su izbjegavali društveni život. Naravno, u navedeni su koncept upisani svi *oni* koji su označeni konceptom divljeg šumskog čovjeka (*Homo silvestris*). Pritom autor detektira kako je imperijalizam 19. stoljeća zasitio europski apetit za divljaštvom koji se kretao od demonizacije takvoga koncepta do romanizacije koncepta plemenitoga divljaka. Ilustrirajmo navedeno primjerom. S obzirom da prema humanističkim načelima čovjeka koji je dosegnuo *humanitas* određuju dva glavna svojstva – razum (*ratio*) i riječ (*verbum*), koja je tumač razuma, znači da karakteristiku *bjestije* određuje nedostatak navedene dvije kvalitete, odnosno, *bjestija* sadrži atribut nekomunikativnosti koju uzrokuje društvenopolitička i moralna situacija temeljena, prema Držićevu poimanju, a kako utvrđuje Frano Čale, na uzurpaciji nerazumnih ljudi *nahvao*. Dakle, oduzme li se čovjeku razum, prema humanističkom konceptu dobivamo *feritas*, stanje naravi u kojemu se pojam *neznanja* postovjećuje s pojmovima *barbarstva*, *čovjeka* sa *zvijeri*. Ili kao što navodi Dante u *Gozbi* (IV,7): »(...) kad uklonimo najvišu moć duše, naime, razum, ne ostaje više čovjek, nego nešto što ima samo osjetilnu moć, naime obična životinja«, i nadalje: »A onaj tko se udalji od razuma... ne živi kao čovjek, nego kao životinja« (II,7). Ili kao što piše Leon Battista Alberti: »Čovjek je stvoren da bude korisnim čovjeku« (*I libri della famiglia*), čime izražava temeljno načelo humanističke kulture, koja se zasniva na spoznaji autoriteta kao što su Aristotel (*Politika*) i njegov sljedbenik Dante, koji citira njegovu misao da je »čovjek po svojoj prirodi društvena životinja« (Dante, *Gozba*, IV,4).

U četvrtom poglavlju pod nazivom *Evolucijski škripac: sukobi s hominidima* Fernández-Armesto detektira kako se teorija evolucije očitovala kao opasan intelektualni virus koji djeluje na pojam pripadnosti ljudskom rodu; naime, teorija evolucije postavljanjem čovjeka u životinjski kontinuum u kojemu nema jasno određenih granica stvorila je novu prepreku razvoju diskretne predodžbe o *našoj* prirodi. Navedeno poglavlje Fernández-Armesto završava mogućnošću i pretpostavkom da bismo se možda mogli jednostavno prestati



brinuti o nemogućnosti određivanja čovjekove prirode i prigriliti time kozmički altruizam – dakle, na prvo mjesto postaviti ostale vrste. Istina, navedenu pretpostavku autor nadalje negira činjenicom da nema tog društva koje bi bilo u stanju preživjeti uz takav stupanj nesebičnosti. Ipak, pritom postavlja mogućnost da postanemo »malo humaniji od svojih prethodnika«, te navedeno poglavlje ironijski apostrofiraju sljedećom upozorbu: »Ako nas čovjekoliki majmuni i neandertalci ne natjeraju na revidiranje pojma ljudskosti, možda će nas na to prisiliti kiborzi.« Napišimo i sami jedan mit. Naime, prema pričanju jedne prijateljice koja vjeruje da postoje samo dvije vrste ljudi – oni *dobri* i oni doslovno *zli* (dakle, slično Držićevu konceptu o ljudima *nazbilj* i ljudima *nahvao*), pretpostavlja kako su se jedni, oni *zli* razvili od čimpanza, a drugi, naravno, *dobri* od bonoba. Naime, među bonobima, kako pokazuje Fernández-Armesto, nije otkriven nijedan slučaj ratovanja kakve nailazimo kod čimpanza. Nadalje, kod bonoba je nasilno nadmetanje oko hrane i *parenja* (svjesna sam da je riječ o specističkom izrazu, ali ostajem dosljedna autorovim shvaćanjima) daleko manje izraženo nego među čimpanzama, ali, istina, nikako se ne može reći da ga uopće nema. Osim toga kod njih je spolnost vrlo slobodna, odnosno, kao što navodi Frans de Waal, »u seks se upuštaju praktički u svim mogućim kombinacijama partnera«, i pritom *ženke* dominiraju nad *mužjacima*, što je priskrbilo bonobima junački status unutar feminističkoga pokreta. Inače, Fritjof Capra u knjizi *Skrivene veze*, a prema podacima do kojih je došao psiholog, primatolog Roger Fouts u knjizi *Next of Kin: My Conversations with Chimpanzees*, upućuje kako su novija istraživanja DNK pokazala da je između ljudske DNK i DNK čimpanze samo 1,6 posto razlike, te da su čimpanze povezanije s ljudima nego s gorilama i orangutanima. Navedenim je utvrđeno da čimpanze i ljudi imaju zajedničkoga pretka, kojeg gorile nemaju, te ako klasificiramo čimpanze kao čovjekolike majmune, onda moramo i sebe klasificirati kao čovjekolike majmune, što znači da je kategorija *majmuna* u potpunosti besmislena ako u nju ne uključimo i ljude. I pridodajmo još jedan podatak: *čopor* čimpanza ima veću raznolikost u određenim genima, kao što su mitohondriji i kromosomi X, nego svi ljudi na svijetu, tako da se može postaviti pitanje jesu li oni nadmoćni (usp. *Čovjek. Velika ilustrirana enciklopedija*, ur. Ivanka Borovac, Mozaik knjiga, Zagreb, 2007., str. 31).

I peto, posljednje poglavlje *Postljudski oblici budućnosti? Čovječanstvo u doba genetike i robotike* među ostalim ističe kako je jedan od najsnažnijih simbola koje je stvorio biološki

inženjering često korištena fotografija miša kojem iz leđa raste čovjekovo uho, te kako već postoji rezus majmun koji u svojim tjelesnim stanicama ima međuzine gene. Dakle, sada je moguće stvoriti čudovišta kojima su srednjovjekovne taksonomije, kako to ističe Fernández-Armesto, nepotrebno tražile mjesto u taksonomiji prirode. Naime, tim poglavljem autor utvrđuje kako genetika poništava egzistencijalizam (pojednostavljeno rečeno – način mišljenja o tome što znači biti *čovjek*), odnosno, kao što je Sartre određivao čovjeka kao »tek situaciju« ili »biće koje juri prema budućnosti i koje je svjesno toga da se zamišlja u budućnosti«. Pogledajmo kako glasi odgovor na pitanje »Što je to čovjek?« na portalu *Magister* (<http://magister2.org/hr/što-je-čovjek/>): »Kao prvo, čovjek nije ŠTO, nego TKO. Ostalo možeš naći na: <http://hr.wikipedia.org/wiki/%C4%8Covjek>«. Zanimaju me kako bi glasilo odgovor na pitanje »Što je to životinja?«, a pritom pretpostavljam kako bi urednik/urednica navedenoga portala u navedenom slučaju zadržao/zadržala upitnu zamjenicu ŠTO.

Dakle, navedena knjiga, koja je, ponovimo, pisana popularnim stilom, što će u ovom slučaju reći, pojednostavljivanjem ali bez falsificiranja, koja nastoji pokazati što to znači pojam *čovječanstvo*, metaforički se može predočiti kao pregledna vrteška o tezi naturalizma i tezi antropocentrizma, odnosno homocentrizma. I dok, naturalistička pozicija polazi od shvaćanja da je čovjek samo jedna od životinjskih vrsta (podsjetimo da upravo animalisti, pobornici za prava, odnosno oslobođenje životinja uvode poziciju da čovjeka određuju kao *ljudsku životinju*, a životinju kao *neljudsku životinju*), s druge strane, antropocentrizam, odnosno homocentrizam, bezočno proklamira da priroda živi u čovjekovu kulturnom svijetu, a ne obrnuto, istina, s dodatkom kako ipak čovjekov svijet još uvijek nije dovoljno kultiviran da bi bio »lijep« novi svijet.

**Suzana Marjančić**



## Bill McKibben

### Smrt prirode

#### Čovječanstvo, klimatske promjene i priroda

Preveo Petar Vujačić, Planetopija, Zagreb 2005.

Kada je riječ o knjizi *Smrt prirode* autora Billa McKibbena, tada možda govorimo o prvoj knjizi kojom se široj publici htjelo prikazati utjecaj čovjeka na prirodu, odnosno o onome što će kasnije biti nazvano »ekološkom krizom«. Knjiga je nastala krajem osamdesetih godina prošlog stoljeća (točnije 1989.), a hrvatsko izdanje, jedno od dvadesetak jezika na koja je prevedena, doživjela je 2005. Kažimo usput kako je hrvatsko izdanje prijevod ponovljenog i doradenog izdanja iz 2003. godine. Budući da je drugo izdanje prošireno i nadopunjeno mnogim novijim podacima, prijevod ove knjige dragocjena je prilika kojom čitatelji hrvatskog jezika mogu doći u dodir s mislima ovog značajnog popularnog pisca i vrlo angažiranog aktivista na području očuvanja prirodne cjelovitosti. Prije no što damo sam prikaz knjige, moramo napomenuti kako nije moguće pobjeći želji za usporedbom ove knjige i druge knjige istog autora *Dosta. Genetički inženjering i uništenje ljudske prirode* (prevela Aleksandra Barlović, Planetopija, Zagreb, 2006.) o kojoj je već bilo riječi i na stranicama *Filozofskih istraživanja*. Okvirno kažimo kako je spomenuta knjiga ponešto iznad knjige kojoj sada pokušavamo dati prikaz, što knjigu *Smrt prirode* nikako ne čini nevrijednom, naprotiv. Ona nam se čini još značajnijom ukoliko je shvatimo kao put prema knjizi *Dosta*, ali i kao put intelektualnog i duhovnog sazrijevanja autora. Ostavljajući po strani usporedbe ovih dvaju knjiga, pokušajmo sada prikazati što nam McKibben želi poručiti sintagmom *Smrt prirode*.

Formalno govoreći, knjiga se, osim zahvale na samom početku i uvoda, sastoji od dva dijela. U prvom dijelu, naslovljenom *Sadašnjost*, autor donosi dva poglavlja naslovljena »Nova atmosfera« i »Smrt prirode«, dok u drugom dijelu, koje nosi naslov *Bliska budućnost*, autor donosi tri poglavlja: »Prekršeno obećanje«, »Prkosni refleksi« i »Put k novom otporu«. Pokušajmo sada problemski ocrtati sadržaj svakog poglavlja knjige.

Na samom početku prvog dijela knjige, McKibben zapisuje riječi koje bi se mogle shvatiti kao njezina glavna optika, kao one riječi koje stoje na početku obilježujući svaku mi-

sao zapisanu u njoj. »Vjerujemo kako je priroda vječna... Ona se beskrajno sporo kreće kroz mnoga svoja povijesna razdoblja« (str. 25) i kao da je neuništiva, dodali bismo. No ipak nije tako, priroda je vrlo ranjiva i mnogi su njezini dijelovi uništeni ljudskim postupcima. Iako, kako veli McKibben, »nismo stvorili ovaj svijet, no jako samo zaposleni njegovim rastvaranjem. Sunce se diže i dalje, mjesec i dalje raste i pada, ali njih dvoje promatraju planet koji znači nešto drugo nego što je značio. Ta bučna, raspupana, tajanstvena, okrutna i ljupka kugla planina, mora, gradova i šuma, riba i vuka i kukaca i čovjeka i ugljika i vodika i dušika – izbačena je iz svoje ravnoteže tijekom našeg kratkog trenutka. Sad sve ovisi o nama« (str. 21). Premda nam se može učiniti kako ove riječi imaju katastrofistički, pa možda čak i defetistički karakter, autor nas vrlo brzo razuvjerava. Tako on nastavlja kazujući nam kako »... smrt prirode ne znači i kraj svijeta. Kiše će i dalje padati, sunce će sjati, iako drukčije nego ranije«. Ipak, kaže McKibben dalje, »kad kažem 'priroda', mislim na određen sklop ljudskih ideja o svijetu i našem mjestu u njemu. Smrt tih ideja započinje vidljivim promjenama u stvarnosti koja nas okružuje – promjenama koje znanstvenici mogu izmjeriti i označiti. Sve češće te se promjene sudaraju s našom percepcijom, naše viđenje prirode kao vječne i izdvojene sve je bljeđe, te ćemo i prejasno vidjeti što smo učinili« (str. 28). Ukoliko ovdje ostavimo po strani nejasnoću nedovoljno precizne upotrebe pojmova 'svijet' i 'priroda', koja zasigurno može zasmetati filozofijsko promišljanje, možemo primijetiti iznimno značajnu misao koju McKibben provlači kroz cijelu knjigu. Riječ je, naime, o pogrešnom shvaćanju prirode što ga ima suvremeni čovjek, a rekli bismo i svi ljudi prije nas. Priroda nije bezvremenska i vječna, kaže nam McKibben, i sav naš uništavalački odnos prema njoj utemeljen je upravo u toj konstataciji. Ako je priroda vječna i bezvremenska, tada je zasigurno i neuništiva. Ukoliko je tako, tada je ljudsko djelovanje neograničeno, jer sve što čovjek čini prirodi ne znači ništa. Za nju nema opasnosti. Autor nam ukazuje da ipak nije tako, ilustrirajući to primjerom povećanja emisije plinova i globalnim zagrijavanjem kao rezultatom povećanja te emisije, dodajući kako »priča o smrti prirode započinje eksperimentom staklenika i posljedicama koje on ostavlja na klimu« (str. 30). U čemu se sastoji taj eksperiment?

Iako je određena količina ugljičnog dioksida u atmosferi postojala oduvijek – tim više, ta količina stvara povoljne uvjete topline na zemlji – s vremenom dolazi do povećanja emisije ugljičnog dioksida, što stvara za-

grijavanje atmosfere. Glavni uzrok povećanja jest izgaranje fosilnih goriva. Budući da je *zapadnjačka civilizacija* utemeljena na nafti, povećanje je sve veće. Ipak, fosilna goriva nisu jedini uzrok povećanja koncentracije ugljičnog dioksida u atmosferi. Jedan od većih uzroka, kako tvrdi autor, jest i spaljivanje šuma i ostalog raslinja u svrhu dobivanja plodnih površina. Ovo je dvostruki problem. S jedne strane, uništavanjem šuma nestaju brojne biljne i životinjske vrste, dok, s druge strane, povećanje plodne zemlje najčešće znači povećanje pašnjaka, što ujedno povlači za sobom uzgoj goveda. Goveda su, ili točnije njihova brojnost, također jedan od značajnijih zagađivača atmosfere, budući da je nusprodukt njihove probave metan, koji također djeluje negativno na atmosferu. Govoreći o procesima emisije plinova, McKibben kaže kako smo u »posljednjem stoljeću za 25 posto povećali količinu ugljičnog dioksida u atmosferi, a ona će se gotovo udvostručiti u sljedećem stoljeću; količinu metana smo i više nego udvostručili te dodali još hrpu drugih plinova. *Uvelike smo izmijenili Zemljinu atmosferu*« (str. 37). Ovdje McKibben postavlja pitanje: je li nam stoga potrebna nova atmosfera? U ovoj točki rasprave McKibben vrlo dobro izbjegava senzacionalizam i katastrofizam koji je, barem kada je riječ o ovim temama, mnogo puta vrlo prisutan. Razumljivo je da povećanje zagađenja stakleničkim plinovima dovodi do globalnog zagrijavanja, no ipak ne treba, kaže McKibben, davati preuranjene zaključke, jer je još uvijek riječ tek o predviđanjima. No i predviđanja su dovoljno zastrašujuća, dodali bismo. Možemo primijetiti kako je ovo McKibbenovo promišljanje dimenzionirano dobrom mjerom opreza i kritičnosti, s jedne strane, ali i racionalnosti, koja se protivi katastrofizmu. To nam se čini vrijednim primijetiti, jer svaki katastrofizam blokira bilo kakav pokušaj traženja rješenja. Iako će o ovome biti još riječi, napomenimo kako McKibbenova knjiga umnogome nadilazi bilo kakav pokušaj umrtvljenja ljudskih pokušaja. Uz dodatak problema ozona, odnosno stanjivanja ozonskog omotača, autor završava prvo poglavlje prvog dijela knjige, naglašujući još jednom kako je čovjekovim djelovanje priroda znatno izmijenjena, možda do neprepoznatljivosti.

Drugo poglavlje prvog dijela knjige autor započinje potresnim, ali i poučnim riječima. Tako nam on kazuje kako »ideje i odnosi mogu izumrijeti jednako kao životinje i biljke. U ovom je slučaju ideja 'prirode' izdvojeno i divlje carstvo, čovjeku nepoznat svijet kojemu se prilagodio i pod čijim se zakonima rađa i umire«. U prošlosti smo, kaže McKibben, »kvarili i zagađivali dijelove

prirode, nanoseći joj 'ekološku' štetu. No to je nalikovalo na ubadanje čovjeka čakalicama – bolno, dosadno i ponižavajuće, ali nije doticalo važne organe, nije blokiralo tokove limfe ili krvi. Nikad nismo ni pomislili da smo oštetili prirodu. Duboko u srcu vjerovali smo da za to nismo sposobni – bila je prevelika i previše stara, a njezine su sile – vjetar, kiša i sunce – bile previše moćne, previše iskonske« (str. 60). Ovdje primjećujemo misao s početka knjige. Riječ je o, sjetimo se, vječnoj i nedodirljivoj prirodi kojoj čovjek, ma što činio, ne može ništa. Ipak nije tako, ispostavilo se: čovjek je u odnosu na prirodu itekako moćan i vrijeme je da se ta moć, kako nam poručuje Bill McKibben, promijeni. Zapitajmo sada što autor želi poručiti sintagmom »smrt prirode«, ili bolje, što *umire* smrću prirode? Možda je mrtva, kako nam McKibben sugerira, cjelovitost prirode, pa zato i žudimo za mjestima koja nisu uništena, pa ni dotaknuta ljudskom rukom. Iako takvu prirodu nećemo posjetiti, ona nam je i dalje važna. Potrebno nam je o nekim dijelovima prirode misliti kao o divljima. Mogli bismo opet zapitati: zašto? Možda zato jer nam je o prirodi potrebno misliti kao vječnoj i nepobjedivoj, ali danas, nakon svega što smo učinili prirodi, izgubljen je, kako kaže autor, i temelj te vjere. Tu McKibben dodaje kako ideja »prirode neće preživjeti novo globalno zagađenje – ugljični dioksid, CFC i slično. To novo izopačenje prirode drukčije je ne samo u učinku nego se razlikuje i od limenki s lososom iz engleskih rijeka. Promijenili smo atmosferu, te posljedično mijenjamo i klimu. Mijenjajući klimu, svaku točku na Zemlji činimo umjetnom – čovjekovim proizvodom. Prirodi smo oduzeli neovisnost, time zadajući smrtni udarac njezinu značenju. Neovisnost prirode njezino je značenje – bez toga ostajemo samo mi« (str. 70). Ovdje autor aludira kako je uništenje prirode višestruko pogubno, i to ne samo na biološkom planu. Moglo bi se tvrditi da je čovjek dio prirode, pa je tako i kriza koju je izazvao *prirodna*. Ipak, modificiranjem i destrukcijom, ma koliko to proturječno zvučalo, čovjek gubi distancu od prirode. Ili kako kaže McKibben, dokončali smo odvojenost prirode od ljudskog društva. Tako smo ujedno sebe odvojili od prirode i započeli njezin kraj. Kako ćemo osjetiti kraj prirode, pita autor. Ovdje McKibbenova rasprava dobiva religijski smjer. Pokušavajući ispitati povezanost onog »religijskog« i onog »prirodnog« kroz povijest, McKibben dolazi do religije suvremenog čovjeka, ili bolje reći, do umiranja religijskog u suvremenog čovjeka. To umiranje autor povezuje s umiranjem prirode, dajući vrlo zanimljiv uvid. Tako on kaže kako je »važno zapamtiti kako smrt prirode nije neki općeniti događaj, po-

put potresa. To smo mi, ljudi, skrivili nizovima svjesnih i nesvjesnih odabira – mi smo dokončali prirodnu atmosferu, posljedično tomu i prirodnu klimu, posljedično tomu i prirodne granice i tako dalje. Čineći to, pokazujemo moć koja se u prošlosti smatrala božanskom (jednako kao što genetikom mijenjamo život)« (str. 88). Ovdje je važno napomenuti kako McKibben ne proriče nestanak religija, naprotiv, kaže kako nas čeka najezda apokaliptičnih i fanatičnih vjerovanja, ali možda nestaje ono u čovjeku što je i kroz religioznost omogućavalo povezanost s prirodom. Gubeći kontakt s prirodom, čovjek gubi ono *iskonsko* koje nestaje iz njegova postojanja, a na mjestu »stare« prirode ostaje praznina. Možemo prikaz prvog dijela knjige završiti McKibbenovim riječima, koji kaže kako je »efekt staklenika daleko prikladnije ime nego što su zamišljali oni koji su ga iskovali. Ugljični dioksid i plinovi u tragovima ponašaju se poput staklenih okana staklenika – analogija je posve točna. No ona je i više od toga. Izgradili smo staklenik, *ljudsku kreaciju*, tamo gdje je nekoć cvjetao ljubak i divlji vrt« (str. 100).

Drugi dio knjige autor započinje konstatacijom o prekršenom obećanju. Prekinuta je, kaže McKibben, veza između čovjeka i prirode, i mnoge se stvari mijenjaju, ponekad daleko izvan kruga predvidivog. Sve postaje nesigurno dok sa strepnjom očekujemo daljnja događanja. Klimatska nepredvidivost prirode najviše upada u oči. Između niza posljedica čovjekova djelovanja na prirodu, McKibben izdvaja porast razine mora kao posljedicu otapanja ledenjaka na polovima. Porast razine mora izravna je prijetnja mnogim gradovima i naseljima na Zemlji, a ponajviše onim najsiromašnijim. Ovdje McKibben izdvaja još jedan značajan problem porasta razine mora. Riječ je o odnosu slane i slatke vode, odnosno o utjecaju morskih struja na vodocrpilišna područja. U svjetlu nedostatka pitke vode u cijelom svijetu, ovaj se problem doista čini kobnim. Odvojeni učinci povećanja temperature postaju još strašnijima kada se sagledaju u cjelini. Tako McKibben kaže da »porastom razine mora, topliji zrak može prikupljati veću količinu vodene pare što će, pretpostavljam, za ishod imati povećanu količinu padalina, a i temperatura će porasti. Ishod će, kažu stručnjaci za računalne modele, biti velik porast razine isparavanja te, u mnogim dijelovima svijeta, sušnija unutrašnjost kao suprotnost vlažnim obalama« (str. 122). Sve ove promjene umnogome će utjecati na život ljudi koji će postajati sve složeniji do točke neodrživosti uobičajenih oblika. Sve će se ovo odraziti i na poljoprivredu, proizvodnju hrane, zdravstvene okolnosti življenja,

povećanje bolesti, ali i pojava novih bolesti, te na još mnogo toga.

Postoji li rješenje ovih problema, ili smo polagano osuđeni na nestajanje? Jesmo li doista svojim postupcima uništenja prirode sami sebi potpisali smrtnu presudu? Ovdje autor predlaže rješenje koje je zapravo nadohvat, ukoliko postoji volja da ga se provede. Riječ je, naime, o provedbi zaključaka Kyota. Ipak, malo je vjerojatno da bi tako rješenje moglo proći, kako kaže McKibben, »glatko«. Razlog tome jest da je karakter problema zagrijavanja puno drukčiji od onog recimo DDT, pa ga je stoga i mnogo teže riješiti. Tu je dakako još i niz problema, ponajprije ekonomske prirode, čiji rješenje ovisi o dobroj volji ekonomski snažnih. Dosta je teško pronaći nove modele vladanja Zemljom, kad je samo »vladanje« pogrešan put. U samoj srži vladanja još je uvijek vrlo živa ideja napretka. Upravo tom idejom obilježen je uzlet zapadnih društava. Danas se, pak, susrećemo s cijenom tog uzleta. Kako smo suočeni i s vlastitim nestankom, možda bismo mogli promijeniti navike. O kojim je navikama riječ? O onima što smo ih prihvatili kada je riječ o našoj udobnosti i blagostanju. Jedino smeta, kaže McKibben, »što taj sustav vjerovanja, ta ugodna kolotečina, izgleda ne usrećuje i planet. Atmosfera i šume daleko su manje zadovoljne od nas. Zapravo, mijenjaju se i umiru. A te mijene utječu na nas, na tijela i duše. Smrt prirode daje gorak okus svim mojim materijalnim zadovoljstvima« (str. 168). U svrhu promjene takvog načina mišljenja McKibben sugerira određenu mjeru skromnosti i poniznosti. Biocentrizam donosi dovoljnu mjeru skromnosti, jer čovjeka gleda kao dio šireg sustava, a ostale dijelove tog sustava gleda kao zasebne entitete. Ipak, napominje autor, razmišljanje je ponekad radikalnije od djelovanja. Radi se zapravo o potrebi postizanja balansa između naših želja i mogućnosti okoliša u kojemu te želje ostvarujemo. Trebalo nam je deset tisuća godina, kaže McKibben, »da bismo stigli do vlastite sadašnjosti, no za povratak će nam trebati samo nekoliko naraštaja. Ipak, ovo bi mogla biti epoha u kojoj će ljudi odlučiti da više neće ići putom kojeg smo pratili – kad nećemo provesti samo neophodne prilagodbe kojima ćemo zaustaviti prekomjerno zagrijavanje svijeta nego i potrebne mentalne prilagodbe kojima ćemo se osigurati da nećemo nikada vlastito dobro stavljati iznad svega. Biram taj put, budući da on nudi bar tračak nade za jedan živi, vječni svijet ispunjen smislom« (str. 207).

Na kraju ovog prikaza kažimo kako je riječ o vrijednom djelu koje će zasigurno potresti čitatelja, a možda ga i potaknuti na promjene vlastitoga života. Kao zamjerku ovoj knji-

zi mogli bismo navesti nedostatak kritičkog aparata, bibliografije, referenci i navoda literature. Ponekad se romansirani dijelovi knjige isprepliću s onim autobiografskim. Ipak to sve, mogli bismo mekibenovski kazati, ne umanjuje snagu djela, koja ostaje u čitatelju i dugo nakon odlaganja pročitane knjige. Ova će knjiga stoga, uvjereni smo, zasigurno biti od koristi svima onima koji se zanimaju za okolišnu i bioetičku tematiku.

**Tomislav Krznar**

### **Richard Kraut & Steven Skultety** **(eds.)**

### **Aristotle's Politics**

### **Critical Essays**

**Rowman & Littlefield Publishers,**  
**Oxford 2005.**

Aristotelova politička znanost, sačuvana pod naslovom *Politika*, formalno se raščlanjuje u osam knjiga, a sadržajno to znači: uvodno istraživanje o biti ili naravi (*physis*) polisa i šest međusobno slabo povezanih rasprava o pojedinim problemskim horizontima političkoga poretka. Naivni su pokušaji rekonstruiranja *Politike* kao jedinstvenoga djela, jer autorova ideja nije bila objelodaniti svoje tekstove-predavanja kao neku knjigu. S obzirom na vjerojatno najpopularniju tematiku glede ovoga, a to je odnos njegove politike i etike kao filozofskih disciplina, treba reći kako je upravo on načinio distinkciju između njih, premda zasigurno nije dvojio da one trebaju komplementarno promatrati subjekt svoga istraživanja, budući da tvrdi kako *Nikomahova Etika* i *Politika* zajedno čine 'filozofiju o ljudskim stvarima'. Platon nije utemeljio etiku kao filozofsku disciplinu, tj. nije je razdvojio od politike, pa gdje Aristotel u bitnom zadržava platonički idealizirajući pristup – napose u razmatranju *ariste politeia* (najboljeg političkog poretka) – mogu se uočiti i tendencije u nasljedovanju identificiranja individualnog i socijalnog cilja. Najbolji način odredbe Aristotelova pojma *ta politika*, dobiva se postuliranjem dvovrsnog tumačenja: naime, nekad taj pojam upotrebljava u širem smislu kao istraživanje ljudskih stvari (onoga što je *praxis*), ali češće je to mišljeno u užem smislu, kroz referiranje na istraživanje političkih poredaka i značajki polisa.

U knjizi o kojoj je ovdje riječ preteže prethodno navedeni drugi pristup, a povijesno-problemski pristup ovih studija određen je suvremenim istraživačkim horizontom. Između opcija da li se u klasičnoj antičkoj političkoj teoriji može pronaći tek nešto od puko historijskog interesa, ili je pak riječ o dubokim problemima što se tiču svakog političkog društva, autori ovog zbornika odgovaraju diferencirano, ali se svojim individualnim doprinosima neupitno opredjeljuju za promišljanje različitih aristotelovskih aporija iz, za nas relevantne, suvremene perspektive.

»Aristippus in and out of Athens« – *Stephen Taylor Holmes*. Ovdje je upravo riječ o tom središnjem pitanju: da li Aristotelova vizija zbiljske funkcije politike i političke teorije može biti primijenjena u našem svijetu? Odgovor je negativan, jer se umnogome promijenila politička i društvena stvarnost, prvo preko kršćanstva, a zatim kroz kapitalizam i Modernu u raznovrsno diferencirane i pluralistički ustrojene uloge i institucije. Više nije moguće živjeti i misliti kao tada, da je npr. građanstvo prvenstveno konstitutivno-socijalno pitanje s prenapregnutim očekivanjima i dužnostima, ili da politika kao navlastito područje ljudskog praktičnog života zapravo obuhvaća sve ljudske vrijednosti. K tome, temeljni moralni zahtjevi iz platonovsko/aristotelovskog pojmovlja za nas su danas izgubili vlastiti racionalistični (*btw*, ne treba ovdje reći: racionalistički) impetus. Glede toga smatram da istraživanje značaja Aristotelove (i uopće antičke) političke teorije, ali i vrednovanje antičke (posebice atenske) demokracije (jer je ona sukus onoga što nam je danas u komparativnom horizontu najrelevantnije s obzirom na ovu tematiku) treba osloboditi od predrasuda što su ukalupljivala njihovo precjenjivanje ili podcjenjivanje. Zapadna je kultura, zasigurno, od plodova klasične Grčke više uvažavala umjetnička i znanstvena djela nego politička, od kojih možda imamo značajan, nedostižan odmak. Tako je još i danas, pa za bavljenje ovom problematikom nedostaju znanstveni prikazi povijesnog djelovanja atenskih političkih poredaka, napose demokracije. S obzirom na značenje i utjecaj političkih ideja u 19. i 20. stoljeću, začudno je kako se u relativno malo pokušaja suvremena idejna i društvena događanja povezivalo s grčkim izvorima. U zadnjim se desetljećima istraživanje atenske demokracije dosta intenzivira, ali je problematično koliko se napravilo u preciznijem, komparativnom sagledavanju s modernim mogućnostima političkoga područja. Ta svesvjetska, višeznačna riječ – naime, 'demokracija' – zastrta je kako ideologičnošću vremena, tako i moralnom imperativnošću; svatko je shvaća na

svoj način, odveć se prečesto rabi i kao izlika politikantskog pripovijedanja, ali se, također, stavlja i na gotovo transcendentalni pijedestal vrijednosti. Potrebno je antičku političku teoriju, kao i antičku (atensku) demokraciju, osloboditi od emfatičnog pristupa, bilo da je idealiziramo ili obezvrjeđujemo zbog njezine nehumanosti.

»Aristotle's Social Science« – *Stephen G. Salkever*. Suprotno stajalište od Holmesa ima Salkever, koji tvrdi da se u Aristotelovoj koncepciji socijalne znanosti nalazi veliki izvor za razumijevanje današnjih dviju alternativa – jedna je od njih empirijski pristup kojim se metode fizikalne znanosti primjenjuju na studij političkih fenomena, druga pak oštro distingvira biologiju od kulture i nastoji interpretirati značenje socijalnih institucija, bez uvođenja kritičke prosudbe u tu interpretaciju. Autor argumentira da Aristotel osigurava vrijednu alternativu ovim pristupima svojim shvaćanjem političke znanosti kao istodobno evaluativne i empirijske. Vraćanjem njegovu mišljenju otvara se mogućnost novog puta mišljenja, puta koji osigurava konverzaciju između različitih formi istraživanja na način da se socijalne znanosti oslobode različitih dihotomijskih ograničenja, kao što su naša narav i naša jedinstvenost. Ljudska su bića ujedno prirodna i jedinstvena, te samo široko postavljena socijalna znanost – koja će ponovno promisliti disciplinarna razgraničenja između etike, političke filozofije i partikularnih socijalnih znanosti – može osigurati njihovo ispravno razumijevanje.

»Political Animals and Civic Friendship« – *John M. Cooper*. Cilj ovog ogleda jest u pozornom analiziranju nosivih komponenti Aristotelova mišljenja i otkrivanju pretpostavki o ljudskoj vrijednosti i ljudskoj naravi koje su u njihovoj osnovi. Njegovo suočavanje s ovom tematikom vodi ga do zaključka da su za Aristotela članovi političke zajednice nužno zainteresirani za pitanja o karakteru njihovih sugrađana, te da zajedničko dobro, koje ih unificira, kakvo god bilo, nije samo suma njihovih pojedinačnih interesa nego i jedinstveni kolektivni interes što ga svi kao zajednica dijele. No, to zajedničko dobro (*common good*) ne znači da treba tek paziti na distribuciju dobara u polisu; u strožem smislu shvaćeno, radi se o tome da ono pripada zajedničkoj aktivnosti u kojoj se pojedinačni život živi i uživa u stvarnom osjećaju zajedništva. Vrlina koja to omogućuje jest *philia*, antički shvaćeno 'prijateljstvo' koje značenjem pokriva dosta šire područje od onoga što mi uobičajeno danas pretpostavljamo pod tim pojmom. Za Aristotela je prijateljstvo trovršno s obzirom na predmete ljubavi. Postoji cjelovita forma (*eidōs*) prijateljstva kojom se ostvaruje moralno

dobro (*agathon*), a ostalo su aproksimacije prijateljstva prema prigodku: ono koje ima za cilj zajedničku korist (*chresimon*), ili zajedničko uživanje (*chedy*). Sva zajedništva među ljudima dijelovi su političkog zajedništva, što znači da zbog ljudske društvene naravi svi različiti kontakti u konačnici služe ostvarenju zajedničkog dobra. Oni su subordinirani općem građanskom dobru, koje prevladava pojedinačne momentalne interese i ostvaruje interes cjelovitog življenja. Važno je primijetiti da se ne može reći kako autor među navedenim vrstama uspostavlja tek kvantitativnu razliku u ostvarenju nego je riječ o kvalitativnoj različitosti, onoliko koliko se 'dobro' razlikuje od užitka ili koristi. Za ostvarenje prijateljstva potrebna je uzajamna naklonost i želja za dobrom drugoga. U striktnom smislu, prava se *philia* događa samo među dobrima, zbog njihove moralne vrijednosti. Oni koji prijateljuju zbog koristi ili ugone takvi su incidentalno, po analogiji spram prethodnog. Glavna je karakteristika istinskog prijateljstva u uzajamnoj ljubavi zbog upravo onoga što drugi jest; cjelovitost jednog karaktera upotpunjuje se kvalitetom drugoga. Takva eminentna *philia* uključuje i djelovanje prema ugodi i koristi. No, u prijateljstvu zbog užitka ili koristi mogu biti i loši ljudi, jer su u vezi samo dok iz nje polučuju nešto za sebe. Ta su prijateljstva *per accidens* tek relativno dobra i rijetko postoje zajedno. Njima se hoće tek ono neposredno, momentalno i opipljivo, pa to nije put za istinsku vrlinu.

»Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery« – *Malcolm Schofield*. Tu je u fokusu prva knjiga *Politike*, glasovita kako po tezi da smo *zoon politikon* tako i po ekstenzivnom tretmanu pitanja da li je ropstvo pravedna i prirodna institucija. Za današnje čitače ove knjige neugodno je iznenađenje Aristotelov pokušaj obrane ropstva na temelju postavke o tome da su neki ljudi po naravi robovi. To je jedna od najznakovitijih stvari koja pokazuje koliko i veliki filozofi mogu biti pod utjecajem njima suvremenih predrasud i pretpostavki. Drugim riječima, Aristotel je zaboravio razmisliti o društvenoj uvjetovanosti ropstva u svezi sa *scholē* ('slobodnim vremenom' što ga je imala prvenstveno viša klasa, oslobođena brige za održanje života vlastitim radom). Međutim, ovo uobičajeno stajalište Schofield ne prihvaća, nego predlaže suptilnije razmišljanje. Naime, on smatra da Aristotel nikada nije tvrdio da većina onih koji su imali legalni status robova uistinu jesu po naravi (*physei*) robovi, te pokazuje da ova empirijska generalizacija nije relevantna za Aristotelov projekt u prvoj knjizi *Politike*. Aristotel je mislio suprotno Platonovoj ideji da je vladanje u osnovi



uvijek isti odnos, bio on spram djeteta, žene, slobodnog čovjeka ili roba. Da pokaže kako je Platon u krivu, išao je u smjeru ukazivanja da ukoliko je odrasla osoba deficitarna u razumnosti – pa je u trajnom djetinjstvu – u njezinu je interesu da se nad njom vlada kao nad robom. Tako, prema Schofieldovu tumačenju, put opravdanja ropstva može biti korišten u smislu teze da većina onih koji imaju legalni status robova ustvari nisu po naravi robovi, te bi se stoga moglo pokazati da njihovo ropstvo nije niti korisno niti pravedno.

»Property Rights in Aristotle« – *Fred D. Miller Jr.* U praktično svim društvima neki ljudi imaju više resursa i bogatstva od ostalih. Tako, dioba polisa na bogate i siromašne bila je činjenicom koje je svaki Aristotelov suvremenik bio svjestan, a ta temeljna socijalna problematika uzrokom je mnogih pitanja i problema glede konstitucije političkih poredaka. *Miller* smatra da vlasničko pravo kod ovog antičkog filozofa počiva na koncepciji onog što se naziva – *eudaimonia* (sreća; blaženstvo; dobrodušje), kao fenomenu kojemu za konstituciju pored unutrašnjih trebaju i vanjski preduvjeti. Za pojedinca je dobro, iz aristotelovske pozicije, imati određeno materijalno bogatstvo (niti premalo, ali niti previše), a u usporedbi s prevladavajućim suvremenim gledištima njegov je stav različit kako od socijalističkog tako i od *laissez-faire* liberalizma.

»The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on the Book III, Chapter 11 of Aristotle's Politics« – *Jeremy Waldron*. O čemu se ovdje radi? Aristotel u tzv. 'teoriji sumacije' razvija stajalište da sumirano mnoštvo može biti bolje i važnije za zajednicu od pojedinaca u različitim aspektima, od vrline do bogatstva i praktične razboritosti. *Waldron* smatra da je ovdje riječ o Aristotelovoj obrani demokratske politike, uključujući i to da politički govori (kao vrlo važni u demokratskoj politici) nemaju razdjeljujuću i manipulativnu ulogu, kao što je to npr. kod *Hobbessa*. Ova je tema izrazito važna, neobična i poticajna u cjelini Aristotelovih političkih teza, pa ću o njoj reći nešto više. Teorijom 'sumiranja mnogih' iz *Pol.* III,11 s obzirom na njihove vrline, razboritost i sposobnosti, pokrenut je specifičan oblik argumentacije koji se nastavlja na dvojbu iz *Pol.* III,10: trebaju li vladati najbolji ili mnoštvo? Preporuka za vladavinu mnoštva (puka) postavlja se pod određenim uvjetima: 1) mnoštvo ne smije biti odveć ropsko (*Pol.* III 11, 1282 a 15 sq.) i 2) oni moraju ograničiti svoju sudjelovanje samo na skupštine i sudove, bez pristupa visokim službama. Pod tim pretpostavkama, moguće je da mnoštvo prosuđuje bolje nego vrsnik. Međutim, premda se ovdje odlučuje za vla-

davinu mnoštva, bilo bi ishitreno zaključiti da je to ujedno i odluka za demokraciju: kao prvo, smatram da u *Pol.* III,11 nedostaje pozitivno određenje slobode kao kvalitete koja legitimira zahtjev za vladavinom. Puk je dobio određenu (ograničenu) participaciju u vlasti prvenstveno zbog političke nužnosti, tj. opasnosti za polis koja može uslijediti iz njegova nezadovoljstva. Uopće u *Pol.* III sloboda – *eleutheria* – (kao prvenstvena kvaliteta puka) nema visoko kvalitativno vrednovanje, ali to naravno ne znači da je zbog toga političko značenje puka u ovoj koncepciji nevažno. Naprotiv, ovdje se pokazuje kako puk (*demos*) kod Aristotela nije jednoznačno diskvalificiran, na što upućuju neki uobičajeni paušalni zaključci.

»Citizenship in Aristotle's Politics« – *Dorothea Frede*. Neke teze u ovome tekstu nastavljaju se na prethodnu problematiku o sumaciji mnoštva i njezinu značaju. Aristotel nije bio obožavatelj ekstremne demokracije, gdje su službe bile razdijeljene slučajnim odabirom, a siromašni bili plaćeni za obnašanje javnih službi. Ipak, pokušavao je balansirati između jednostavne diskvalifikacije puka i njegova nužnog uvažavanja – zbog političke stabilnosti polisa. Ipak, unatoč tom palijativnom nastojanju, ostaje neugoda pristajanja na zatečeno, nepravedno povijesno stanje.

»Aristotle and Political Liberty« – *Jonathan Barnes*. Pretjerivanja ponekad idu tako daleko da se bez obzira na promjene političkih paradigmi, antičke klasične autore proglašava totalitarnim. To čini *Barnes*, pozivajući se na metafizičku argumentaciju: Aristotel smatra da politički autoritet mora biti što je više moguće ekstenzivan i snažan, jer ljudska bića drži samo fragmentima veće cjeline. Po svojoj smo naravi politička bića, pa stoga tek komponente političkog zajedništva vanja. S ove startne pozicije, olako zaključuje da su odluke polisa ono što naprosto usmjerava sve aspekte ljudskog života.

Dok je posljednji tekst ove zbirke eseja: »Aristotle's Natural Democracy« – *Josiah Ober*, usmjeren tumačenju najboljeg političkog poretka (ariste politeia) kao nekog oblika egalitarne demokracije, dotle preposljednji: »Aristotle and Anarchism« – *David Keyt*, ima argumentaciju koja se suprotstavlja prethodno navedenom stajalištu o »totalitarnom misliocu«. Naime, nije primjereno nazvati nekog mislioca totalitarnim ukoliko se on protivi uporabi sile, razumna je i principijelna teza *Keyta*. Ono što, suvremenom terminologijom, naziva filozofskim anarhizmom – da je uporaba sile po sebi neprimjerena, odnosno da je treba koristiti što je manje moguće – smatra i Aristotelovom pozicijom. Ovome bih samo dodao i drugi, čini mi se, također jak

razlog protiv proglašavanja Aristotela (i Platona, npr.) totalitarnim misliocima: naime, u tom povijesnom vremenu nije bilo tehničkih pretpostavki za konstruiranje nečega takovog kao što je totalitarizam, pa je to (pored ostalih pogodujućih preduvjeta), naučili smo od Hannah Arendt, *par excellence* moderna pojava.

Na kraju ću još jednom prodiskutirati i komparirati ono što sam proglasio najvažnijim političkim fenomenom te 'stare civilizacije' kojoj je i Aristotel pripadao, a to je (atenska) demokracija. U modernoj masovnoj demokraciji politički teoretičari smatraju takvu neposrednu demokraciju neprovedivom, tj. iz pragmatičnih razloga ostvarivom samo u malim državama, gradovima ili pokrajinama (kao što su švicarski kantoni, npr.). Zato se neposredna demokracija od nekih prokazuje kao »politička himera«, dostignuta samo u ekstremnim prilikama. Usprkos tomu, ona u novovjekovnim društvima gotovo posvuda uživa ugled svojevrsnoga ideala. Međutim, ovo bi se moglo i problematizirati: zašto bi demokracija kao vladavina naroda – puka (ma što to značilo), imala svoje pravo utemeljenje tek onda kada svi zajedno o svemu viječaju i odlučuju? Ne ispoljava li se u tome i jedna težnja kolektivističkoga razumijevanja (poslovično: *vox populi, vox dei*) koja politički puk – demos kao izvornog nositelja vlasti može proglasiti apriorno nepogrešivim u svim slučajevima? No, antička je demokracija povijesno zaista značila mnogo, zahvaljujući tadašnjim ostvarenim preduvjetima za njezin razvoj, zahvaljujući dinamizmu i političkoj volji građana. U današnjem vremenu, kada se građani faktično politički razvlašćuju, kada politička apatija snažno napreduje, a percepcija države kao pukog kontrolnog mehanizma sugerira da bavljenje politikom treba prepustiti nekoj samoproglašenoj kvazi-političkoj eliti, prijeti nam gubitak svakog političkog ideala. Stoga, onaj izvorni impetus o smislenom i nužnom bavljenju svih građana javnim područjem treba ponovno aktualizirati.

**Željko Senković**

**Ante Čović – Thomas Sören Hoffmann (Hrsg.)**

## **Bioethik und kulturelle Pluralität**

### **Die südosteuropäische Perspektive**

**Academia Verlag, Sankt Augustin  
2005**

Međunarodni simpozij »Bioetika u južnoj i jugoistočnoj Europi. Šanse integrativnog etičkog promišljanja pred pozadinom intrakulturalnih diferencijacija u Europi« održan je u listopadu 2004. godine na Interuniverzitetskom centru u Dubrovniku. Zbornik radova s tog skupa uredili su Ante Čović (Filozofski fakultet, Zagreb) i Thomas Sören Hoffmann (Institut za filozofiju, Ruhr-sveučilište, Bochum). Kao što urednici naglašavaju u predgovoru, dubrovačko je savjetovanje imalo ambiciozan cilj – »... dati jedan sveobuhvatan sinopsis bioetičkih promišljanja u Jugoistočnoj Europi, a pritom voditi računa o regionalnim tematskim težistima...« (str. 7). Na savjetovanju su sudjelovali znanstvenici iz dvanaest zemalja koji su, uzimajući u obzir rezultate tematski srodnih istraživačkih projekata u Jugoistočnoj Europi, pokušali razviti europski bioetički dijalog. Dogovorena je suradnja koja treba rezultirati osnivanjem Referalnog centra za pitanje bioetike u Regiji. (To se, kao što znamo, i dogodilo osnivanjem Centra u Zagrebu.)

Zbornik je podijeljen na tri poglavlja. Prvom je poglavlju naslov *Temeljna pitanja bioetike s posebnim obzirom na europsko stanje rasprave*. Walter Schweidler je autor priloga »Etičko stajalište između normative kulture i kulture koristi«. On želi pokazati da rasprava između suprotnih etičkih stajališta prekriva činjenicu zajedništva onoga o čemu se raspravlja. Zbog toga Schweidler zagovara jednu »cijeloeuropsku perspektivu koja odgovara spajanju etike i pravne državnosti«. U članku »Bioetika, biopolitika i vjersko-svjetonazorna neutralnost države« Gerhard Luf polazi od toga da su ne samo moral nego i pravo dospjeli u krug prokletstva pluralističkog neslaganja. Dakle, etičke rasprave nisu dovele do većeg etičkog slaganja u društvu. Zbog toga se traži minimalni konsenzus o moralnim standardima od kojega bi se krenulo k pozitivnim pravnim propisima. Autor zaključuje da čak i taj konsenzus (primjerice o pravu na život ili o ljudskom dostojanstvu) ostaje često prividnim i prikriva različitosti mišljenja. Kada se uđe u raspravu o opsegu ovih pojmova i dimenzijama njihove primjene, na vidjelo izlaze neslaganja koja su se pokazala u etičkim

raspravama, a u svezi s pitanjima o početku života i temeljnom slikom čovjeka. Tako nastaje paradoksalna situacija da zakonodavac mora odlučiti o pitanjima na koje nema etičkog ili postoje tek kontroverzni odgovori. Na taj način zakonodavac postaje nadomjestak nepostojećeg moralnog konsenzusa. Od moderne se države traži svjetonazorna neutralnost, odnosno na djelu je načelo vjersko-svjetonazorne neidentifikacije. Drugim riječima, država bi trebala stvoriti zajedničke pravne uvjete različitim svjetonazornim stajalištima. Luf smatra da to vodi pravnom pojačavanju neetičkih preferencija, a u konačnici i do toga da načelo svjetonazorne neutralnosti dolazi do granica svoje ostvarivosti.

U svom članku »Bioetika pod sumnjom metafizike« Günther Pöltner postavlja pitanje o subjektu ljudskog dostojanstva i odgovara na takozvani prigovor metafizike. Naime, u raspravama o zaštiti života i ljudskog dostojanstva često se kritizira i odbacuje sve što sekularno društvo ne prihvaća, te se u pojam metafizike zajedno stavljaju ontologijske pretpostavke, teološke premise i vjerski sadržaji. Pöltner smatra da je riječ o vulgarnoj predodžbi metafizike, te da je prigovor metafizike neodrživ, jer ne razmatra vlastite metafizičke pretpostavke. Edgar Morscher autor je članka »Ideja neotuđivih kulturnih vrijednosti i prava čovjeka: paradoks?«. On polazi od toga da su vrijednosti ovisne o kulturnim okvirima onih koji ih stvaraju. Nasuprot tome, upravo se traže neotuđive vrijednosti – one koje počivaju na univerzalnim ljudskim pravima i nadilaze kulturne i vjerske granice. Na taj paradoks autor upozorava i nastoji ga objasniti.

Thomas Sören Hoffmann u svom članku »Bioetika i javnost« problematizira mogućnost promjene strukture javnosti. Problem proizlazi iz snage modernih biotehnologija i ne izražava se pitanjem o načinima iznošenja u javnost mogućih konflikata u normama, nego »... u kojoj bi mjeri bioetička pitanja već kao takva istovremeno mogla biti pitanja u kojima se uvijek radi o obliku javnosti – sada ili u budućnosti« (str. 69). Hoffmann smatra da su se s ulaskom u biotehnoško doba pomaknule središnje koordinate mogućeg ljudskog sporazumijevanja. Bioetički supstrat individualne i kolektivne ljudske egzistencije načelno je postao masom za raspolaganje genetički i biotehnički organiziranog djelovanja proizvodnje. To dotiče temeljnu europsku etičku tekovinu – uvjerenje da je odnos među ljudima etički legitiman onda kada je bitno određen kao praktični, a ne poetički odnos. Autor naglašuje da je iz tog uvjerenja došlo do jasne zabrane instrumentalizacije u odnosu na čovjeka, odnosno da se čovjeku ne smije

oduzimati njegovo neposredno određenje volje. Istodobno, ta se zabrana odnosi i na djelovanje prema ljudskom tijelu, te ono ne može biti puki »materijal za strane ciljeve«. Hoffmann s pravom ističe da su praktična i poetična perspektiva bitno različite. U poetičnoj je perspektivi onaj drugi samo objekt jednostranog djelovanja, dok se u praktičnoj drugi misli kao suprotnost, a odnos prema njemu kao uzajamno određenje. Na temelju te tradicije (od Sokrata i Aristotela, preko Seneka do Kanta i Fichtea) Hoffmann zaključuje da je svaka konkretna etika imala za smisao »... priskrbiti valjanost određenom uređenju uzajamnog priznanja slobodnih stanovnika ovog globusa, čak i u pojedinačnim područjima ljudskog života« (str. 71). To implicira da se ljudska praksa uvijek odigrava u neizvjesnosti nadogradnje odnosa slobode međusobno neraspoloživih subjekata. Hoffmann iz toga zaključuje da struktura javnosti o kojoj etika mora razmišljati proizlazi iz životne povezanosti. Prema njegovu mišljenju, nove biotehnologije za društveni proces imaju značajne pojačivača i katalizatora prema mogućoj »socijalizaciji« individualno »nemjerljivog«, onoga što je neupravljana danost. Brizantna strana biotehnologije sastoji se u tome da ona omogućuje uvođenje društvenih tehnologija. Na taj se način u pojam totaliteta unosi rascjep između njegove »prirodne« i »kulturne« dimenzije. Hoffmann upozorava na indicije uvećavanja mogućnosti društvenog upravljanja individualnim ljudskim tijelom. Drugim riječima, ide se k razvlašćivanju ljudskog tijela u korist javnosti. (Primjerice, insistiranje na »pravdnosti zdravlja«, iza čega slijedi zahtjev za doniranjem organa zdravih ljudi ili doniranje jajnih stanica za eksperimente kloniranja). Prema Hoffmannu, to je nespojivo s »etikom humane danosti«, te ovakva socijalizacija ljudske tjelesnosti počiva na jednoj postvorenoj, a ne slobodnoj slici čovjeka. Situacija nastala nakon pojave novih biotehnologija može promijeniti pojam 'javnost'. Umjesto subjektiviteta nastupa jedna po sebi anonimna organizirajuća struktura i u konačnici »izvršitelji anonimne volje«, te su moguće čak i »konstruktivne poetičke relacije«. Hoffmann ovdje podsjeća na *Dijalektiku prosvjetiteljstva* i ističe da proces o kojem je riječ započinje od naivne predrasude prema kojoj tehnološko proširenje ljudskih mogućnosti djelovanja u samom sebi sadrži proširenje humanuma, ljudskog napretka. Sve to, prema Hoffmannu, bioetiku suočava s pitanjima koja se tiču suvremenog pojma državnosti. Zadaća je države da prekine funkcionalizaciju pojedinca. Autor ističe da se pitanje bioetike i bioprava uvijek tiču cjeline, te se ne mogu prepustiti igri društvenih snaga, nego zahtijevaju državnu per-

spektivu koja je instanca stvarno općeg. Stoga je biotehnoškom dobu primjereno »... eksplicitno formuliranje i provođenje jedne biopravne povelje osnovnih prava« (str. 76). Ta bi povelja, kao prvo temeljno pravo, trebala imati *pravo na tjelesno samoposjedovanje* (»habeas corpus«), što ujedno znači pravo na obranu od totalne ili parcijalne instrumentalizacije tijela. Drugo bi pravo bilo pravo na oblik društvene zajednice koja se ne proteže preko individualne egzistencije i individuama omogućuje transparentnu javnost.

U drugom dijelu zbornika, koji nosi naslov *Bioetika i pojam čovjeka*, prvi je članak Pave Barišića »Život u horizontu etike«. Barišić u središte rasprave stavlja pojam 'života' kao etičke kategorije, a polazno je pitanje o vrijednosti života. Usporedo s razvojem prirodnoznanstvenog pojma života (od biologije 19. stoljeća do suvremenog dešifriranja čovjekova genetskog koda), autor prikazuje oblikovanje pojma života u metafizici Platona i Aristotela, preko Kanta do Heideggera, Dworkina i Jonasa. Posebice se problematizira Dworkinov pristup pojmu života sa stajališta liberalne teorije, koja uzima u obzir gubitak investicije u život. Barišić također razmatra i pojam 'smrti', osobito uzimajući u obzir problematiku eutanazije i samoubojstva. Zaključno je razmatranje posvećeno Jonasovu konceptu etike odgovornosti. Članci Boruta Ošlaja i Sulejmana Boste inspirirani su etikom odgovornosti Hansa Jonasa. Ošlaj se zalaže za jednu aksiološku etiku prirode koja nastoji postići kategoričku odgovornost spram prirode. Ova se etika ne pita kako dospjeti od bitka do trebanja, nego pod kojim se uvjetima ljudske radnje, koje se tiču prirode, uopće daju opravdati. Ošlaj u svom članku »Hans Jonas i mogućnost jedne drukčije etike prirode« polazi od pretpostavke da je trebanje specifičan fenomen ljudskog simboličkog svijeta, te da nema izravnog puta od 'trebati' do 'biti'. Kada bi se tražio izravan put od trebanja do prirode kao čiste neposrednosti, taj bi vodio u počovječenje prirode. Ošlaj smatra da to uzrokuje jednu novu situaciju, gdje ljudsko djelovanje nema ontologijsko opravdanje, te zbog toga svaki pojedini ljudski čin svoj smisao ima jedino unutar simboličkog (virtualnog) univerzuma i mora kao pojedinačan biti i opravdan. Nastojanje da se različitost između simboličkog svijeta i realnog (neposrednog) svijeta prirode »olabavi«, Ošlaj vidi kao udaljšavanje od Jonasove ontologijske etike i povratak onoj formalnoj. Istodobno, on smatra da treba izbjeći kantovski idealizam i antropocentrizam. S. Bosto u svom prilogu »Bioetika i etika odgovornosti« tematizira neke osnovne pojmove bioetike. On tvrdi da je etika u moderni postala antropocentrična, a

bioetika zahtjeva novu paradigmu i zagovara biocentrizam. Bosto bioetiku vidi kao »novu etičku strategiju« koja svoju primjenu pronalazi u okviru ljudskog, a ne samo bio-medicinskog djelovanja. Ključan je pojam 'odgovornost za život' kao »najviše dobro«, te se autor s te pozicije poziva na Hansa Jonasa. U tom kontekstu on u raspravu uvodi pojmove prirode i (ljudskog) života, želeći pokazati da oni nisu samostalni, nego da su povezani – povijesno, svjetonazorno, religijski, znanstveno i kulturno. Bosto nastoji pokazati da je bioetika imanentno perspektivistički način razmišljanja i da se njezini temeljni pojmovi uvijek iznova moraju opravdati kroz interdisciplinarno dijaloško posredovanje.

Laura Palazzani autor je članka »Pojam osoba između bioetike i bioprava«. Ona polazi od toga da je pojam osobe najčešće korišteni filozofski pojam u bioetičkim i biopravnim raspravama, ali da taj pojam prolazi kroz svojevrsnu spekulativnu krizu. Radi se o pitanjima i različitim, često i suprotnim odgovorima u vezi s »dostojanstvom osobe« i »pravima osobe«. Na praktičnoj razini svi se slažu oko toga da osoba sama po sebi predstavlja vrijednost koju valja respektirati i čuvati. Nasuprot tomu, na teoretskoj razini razumijevanja osobe i na području empirijske primjene samog pojma, situacija je posve drukčija. Dvosmislena upotreba pojma osobe dovodi do paradoksalnog obrata u stajalištima. Autorica ukazuje na to da se pojam 'osobe', kojemu su tradicionalno skloni autori pod utjecajem metafizike ili kršćanstva, sve više koristi u kontekstu empirizma ili funkcionalizma. Ona smatra da u bioetici možemo razlikovati dva suprotstavljena trenda. Prvi je od njih *personalizam*, kojeg karakterizira odvajanje pojma osobe od pojma ljudskog bića, odnosno stav da nisu sva ljudska bića osobe. U osnovi tog stava stoji tvrdnja da se značenje pojma osobe u bioetici potpuno promijenilo, te da se više ne može zamjenjivati pojmove 'osobe' i 'ljudskog bića'. Nasuprotni trend tvrdi da postoji unutarnji identitet između osobe, ljudskog bića i ljudskog života. Autorica tvrdi da je takav stav jedinstven u svojim teoretskim i praktičnim pretpostavkama, te pripada glavnoj struji zapadne tradicije mišljenja.

Drugu tematsku cjelinu zaključuje članak Heike Baranzke »Ljudsko dostojanstvo i početak života čovjeka«, kojim se autorica uključuje u raspravu o tomu jesu li ljudski embriji nositelji ljudskog dostojanstva i imaju li isto pravo na zaštitu života kao i odrasli ljudi. Budući da gotovo nitko ne zagovara nekontrolirano korištenje embrija u istraživačke svrhe, autorica smatra da između onih koji u raspravi zastupaju oprečna stajališta ipak postoji konsenzus o posebnoj životnoj vrijedno-

sti ljudskog embrija. Isti stav ona zamjećuje u raspravi o kloniranju, gdje postoji konsenzus o tome da se sa ljudskim embrijem ne smije raspolagati po volji. Pozivajući se na Kanta i Habermasa, autorica pokušava pokazati u čemu se sastoji posebnost ranog ljudskog embrija.

Treći dio zbornika ima naslov *Bioetička rasprava u Južnoj i Jugoistočnoj Europi: pozadine i regionalna sporna pitanja*. Maurizio Mori sudjeluje s prilogom »'Sekularna' i 'katolička' kultura kao različite pozadine u talijanskoj raspravi o bioetici«. Mori daje povijesni prikaz pojave i jačanja sekularnih utjecaja u talijanskoj kulturi, od političkog ujedinjenja u XIX. stoljeću do danas, te utjecaj katolicizma i promjene unutar njega kao pozadinu prijepora u bioetičkim raspravama. Mori želi pokazati da su razlike između katolika i sekulariziranih ljudi u Italiji još krucijalne, a cilj mu je skicirati program za sekularnu kulturu kao valjanu alternativu katoličkoj perspektivi. U članku »Bioetika pod uvjetima postkomunizma – primjer Hrvatske«, Ante Čović predstavlja bioetičku situaciju u našoj zemlji, pri čemu ga najviše zanimaju tri bitno različita momenta. To su bioetička racionalnost (bioetika kao znanstveno i akademsko područje), bioetički senzibilitet i institucionaliziranje bioetike. Čović bioetiku smatra integrativnom znanošću koja u novoj epohi treba pružiti orijentacijsko znanje. On analizira utjecaj postkomunističkih procesa na bioetičku situaciju. Nasuprot »teoriji tranzicije«, Čović zastupa »teoriju postkomunističkog kaosa«. Prema njegovu mišljenju, teorija tranzicije jest »alibi-teorija« koja ne samo da nije rasvijetlila procese u postkomunističkim zemljama nego je čak poslušila njihovu ideološkom opravdanju. Kaotizacija zbilje i disolucija države opravdavaju se u svrstavanjem u »tipične tranzicijske pojave«. Zbog toga Čović insistira na drukčijem horizontu sagledavanja problema u postkomunističkim zemljama, a koji faktična zbivanja ne bi tumačio kao mukotrpnu tranziciju prema demokratizaciji i tržišnom gospodarstvu. Njegova teorija postkomunističkog kaosa ukazuje na svjesno kaotiziranje odnosa u državi/društvu koje ima za cilj partitokratsko potčinjavanje društva i netržišno prisvajanje materijalnih dobara. Čović tvrdi da se pojam tranzicije ne može suvislo upotrijebiti u objašnjavanju »prelaženja moći i materijalnih sredstava iz javnodržavne u zakulisnodržavnu sferu«. Karakteristika disolucijskog procesa jest podvajanje države na zakulisnu i javnu državu, pri čemu je javna država infrastrukturno sredstvo u službi paradržavne moći. U tom kontekstu Čović prikazuje razvoj bioetike u Hrvatskoj od simpozija *Izazovi bioetike* (Cres, 1998.)

do *Lošinjske deklaracije o bioetičkom suverenitetu* iz 2004. godine. Situaciju najbolje oslikavaju autorove riječi iz naslova jednog od odjeljaka ovog članka: od konstitucionalne harmonije do institucionalnog kaosa. U prilogu je objavljen *Apel za etičku i pravnu regulaciju primjene genetskog inženjerstva u proizvodnji i distribuciji hrane*, kojega je Hrvatsko filozofsko društvo donijelo na VII. Međunarodnom simpoziju »Dani Frane Petrića« 4. rujna 1998., *Odluka* Sabora Republike Hrvatske iz iste godine, kojom se parlament obvezuje da će se pridržavati određenih bioetičkih standarda, te *Lošinjska deklaracija o bioetičkom suverenitetu*.

Članak Tončija Matulića govori o najvažnijim bioetičkim pitanjima u Hrvatskoj. Matulić smatra da je to slijedeće: (1) manjak širokog akademskog priznanja bioetike i nedostatak bioetičkih institucija; (2) nedostatak ustanovljenog obrazovnog postupka za takozvane bioetičke profesionalce; (3) nedostatak specijaliziranog bioetičkog časopisa; (4) javno nerazumijevanje uzrokovano nedostatkom sustavne suradnje između stručnjaka i novinara; (5) zamršen, ako ne opskuran status takozvanog bioetičkog zakonodavstva kao istinski dokaz lošeg stanja bioetičkih poslova u Hrvatskoj. Ovaj Matulićev rad, kao i prethodni članak Ante Čovića, nezaobilazan je za svakoga tko se želi upoznati s pitanjima, institucionalnom organiziranošću i stanjem bioetičke problematike u Hrvatskoj. Ivan Cifrić piše o bioetici i ekologiji u Hrvatskoj, te ističe tri aspekta teme o kojoj piše. Kao prvo, on smatra da bioetički diskurs ima tri izvora: dekonstrukcija sistema moralnih vrijednosti koje su oblikovale tradicijsko i moderno društvo, uvećanje socio-ekoloških problema i utjecaj znanstvenih rasprava. Druga je Cifrićeva teza da se bioetički diskurs formirao pod utjecajem razvoja ekologije, što se posebno očituje u odnosu prema genskoj tehnologiji. Treća teza ukazuje na nedostatak empirijskih istraživanja. On istodobno naglašava i nedostatke takvih ispitivanja i nepostojanje tipologije vrijednosnih predodžbi u hrvatskom društvu, te nastoji odrediti smjernice za sociološka istraživanja unutar bioetičke problematike.

Članak Nade Gosić nosi naslov »Bioetička edukacija u Hrvatskoj«. Autorica razmatra sve aspekte i načine provođenja bioetičke edukacije u hrvatskom srednjem školstvu i na sveučilištima, te podsjeća na to da je Medicinski fakultet u Rijeci prvi u našoj zemlji uveo kolegije medicinske etike i bioetike. Uvažavajući iskustva američkih i europskih sveučilišta, taj je fakultet razvio prepoznatljiv model bioetičke edukacije, a od akademske godine 1995/96. medicinsku etiku slušaju i



studenti medicine u Zagrebu i Splitu. U drugom dijelu članka autorica analizira programe i nastavu bioetike na teološkim i filozofskim fakultetima. Posebno ističe dva problema kao teme dijaloga za studente filozofije, prava i teologije: etička i pravna pitanja transplantacije, te pitanje eutanazije.

Regine Kather piše o dijalogu prirodno-znanstvenih, životno-svjetočnih i vjersko-filozofskih shvaćanja u Rumunjskoj u članku pod naslovom »Tko je osoba?«. Ona podsjeća na to da je tek John Locke prvi smatrao kako je tijelo samo obilježje vrste, a duh koji sam sebe doživljava jest obilježje osobe. To da nisu svi ljudi osobe karakterizira aktualne bioetičke rasprave, u kojima se prema biološko-empirijskim kriterijima pokušava odrediti početak ljudskog života, te da se traži da pravna zaštita života počne s trenutkom u kojem počinje buđenje samosvijesti. Autorica se zalaže za razvijanje kompleksnijeg shvaćanja osobe, pri čemu bi se vodilo računa o tomu da genetski kod određuje biološku individualnost, da se tjelesni i duhovni procesi razvijaju istovremeno i da je za svijest o osobnom identitetu najvažniji »drugi«. Povezujući ovu problematiku s rumunjskom tradicijom, ona ukazuje na dvije različite struje: pravoslavnu religioznost ukorijenjenu u kršćanskom platonizmu i jake materijalističke tendencije nametnute u vrijeme komunizma. Materijalistička tendencija u uvjetima velikog siromaštva u Rumunjskoj, prema mišljenju Regine Kather, vodi k ozakonjenju komercijalnog postupanja s embrijima. U svom prilogu »Bioetika i uvjeti postkomunizma – primjer Bugarske«, Christo Todorov daje prikaz bioetičke rasprave u Bugarskoj od pada komunizma do danas. Prikaz je koncentriran na tri teme: bioetička problematika u knjigama i časopisima, predstavljanje iste problematike u medijima, te komentar onih odredbi bugarskog zakona iz 2004. koji se tiču kloniranja i eutanazije. Valentina Kaneva piše o problemima etičke i bioetičke edukacije u Bugarskoj, uključujući

i akademska istraživanja, društvenu situaciju i javne rasprave. Autorica polazi od uvođenja nastave bioetike na medicinskim fakultetima i na Filozofskom fakultetu u Sofiji. Kaneva osobito ističe da su rezultati projekta, koji je za cilj imao utemeljenje filozofske i etičke edukacije (rezultati su objavljeni 1997.), bitni za prevladavanje vrijednosnog vakuuma i dezorijentacije od 1944., a nastale kao prekid veza s europskom kulturom. Isto tako, ona cijeli proces institucionalizacije bioetike promatra kao dio Bugarske reintegracije u Europu i ukazuje na utjecaj bioetičkih rasprava na političke procese, moralne stavove i religijska vjerovanja unutar bugarskog društva.

O bioetici u Makedoniji piše Kiril Temkov. On naglašuje značaj djelovanja hrvatskog filozofa Pavla Vuk-Pavlovića, koji je od 1958. do 1971. godine predavao u Skopju i koji je bioetiku kao filozofsku ideju uveo u Makedoniju. Temkov prikazuje razvoj ekološkog pokreta u Makedoniji i početak nastave deontoloških studija na Medicinskom fakultetu, te postupno uvođenje bioetičkih sadržaja u nastavu na različitim razinama. Komisija za bioetiku Ministarstva zdravstva osnovana je 1999. godine, a komisija za prava pacijenata godinu dana kasnije. Posljednji je članak u ovom zborniku prikaz bioetičke problematike u Albaniji, Bardhyla Çipia. Članak je u cijelosti posvećen problemima medicinske etike i medicinskog zakonodavstva.

Zbornik *Bioetika i kulturalni pluralitet* ispunio je svoje ambiciozno postavljene ciljeve – dokumentirao je aktualno stanje bioetičkih rasprava u južnoj i jugoistočnoj Europi, a prilozi objavljeni u njemu sigurno će biti značajan poticaj unaprijeđenju bioetičkog dijaloga. Pored toga, zbornik je i zbog teorijske razine svojih priloga značajan doprinos bioetici, te zaslužuje svaku preporuku budućim čitateljima.

**Vladimir Jelkić**