

Helmut Fritzsche, Rostock

## Vrijednosni diskurs – istina – kulturna životna forma

### Pokušaj europske perspektive

#### 1. Problem vrijednosti: perspektiva promatrajućeg sudionika *versus*<sup>1</sup> promjena vrijednosne perspektive

Pod naslovom *In or Between* objavljena je dvodijelna i, recimo, trosatna video-dokumentacija »o životu mladih u Izraelu, Palestini i Njemačkoj u i između njihovih kultura«.<sup>2</sup>

Dokumentacija se sastoji od razgovora o aktualnim životnim pitanjima između osmero mladih različitog kulturnog porijekla.<sup>3</sup> Uvrštene su diskusije<sup>4</sup> iz 2001. i 2002. godine u Palestini i u Njemačkoj, na mjestima u kojima su sudionici bili kod kuće.

U filmski obrađenoj video-dokumentaciji dojmili su me se – i emocionalno – spremnost i volja ne samo da jedni razumiju i toleriraju druge nego i da se odvaže na donošenje životnih odluka. Pritom je u pogledu troje: zahtjev da se vezanost za vlastitu kulturnu tradiciju ne baci preko palube; spremnost da se vlastita tradicija vidi i vrednuje u zrcalu one druge; te naposljetku pokušaj da se asimiliraju utjecaji i perspektive tih drugih strana.

1

Iz engleskog preuzeta riječ *versus* ima dvostruko značenje. Ona stoji kako za neprijateljsku konfrontaciju tako i za sportsko natjecanje. Ja upotrebljavam *versus* u drugom značenju i time se nadovezujem na Roberta Brandoma. U svojoj knjizi *Making It Explicit*, on uvodi u filozofijsku kulturu diskursa jedan pojam iz sportskoga jezika, naime tzv. »score-keeping« (usp. Brandom, u: *Begründen und Begreifen*, Frankfurt am Main 2000., str. 107. – »Posebice predočujem sebi diskurzivnu praksu kao deontičko vođenje računa [*deontic scorekeeping*]«: Mišljeno je »brojanje točki«. Prenošenje iz jezika sporta u filozofijski spor mnijenja, po mojemu sudu, znači: njega ne bi trebalo voditi analogno zaigranoj borbi sistemâ, nego u smislu sportskog natjecanja, gdje se promatrajući samo-ga sebe i druge skupljaju »bodovi«. To također vrijedi za čitača. Scorekeeping-slika izaziva ga da sâm boduje bolje ili manje dobru snagu uvjerljivosti argumentacije.

2

*In or Between. Ein Video über das Leben von Jugendlichen in Israel und Deutschland in und zwischen ihren Kulturen.* Videodokumentation. Teil 1 und Teil 2; Deutsch/arabisch/hebräisch, oder englisch untertitelt. DV 2002; Produktion und Vertrieb: Medienprojekt Wupper-

tal in Deutschland in Kooperation mit Givat Haviva/Israel.

3

»Film fokusira život osmero mladih ljudi različitih kultura u Izraelu i Njemačkoj, u pričama koje sami pripovijedaju. Filmske priče potječu iz života i biografija mladeži: Aner i Sivan, stari 16 godina, židovsko-izraelskog porijekla; Budor i Maysam, stari također 16 godine, palestinsko-izraelskog porijekla; Lena i Helge, stare 18 godina, Njemice; Yi i Hülya, 18 godina, žive u Njemačkoj, kineskog, odnosno turskog porijekla.« U filmu se uspo-ređno pokazuju, također, suprotstavljena mnijenja i priče s razumijevanjem ili bez razumijevanja za 'drugoga' – ozbiljan film bez Happy Enda.« – Popratni tekst uz video-dokumentaciju, Dio I i II.

4

Sljedeće su teme: »Ljubav i spolnost«, »Smrt«, »Holokaust«, »Palestinske priče«, »Nacionalni i kulturni identitet«, »Religiozni identitet«, »Politički angažman«, »Odgov i vojska«, »Intekulturalni rasizam diskriminacije« i »Perspektive«. Usp. o tome: Popratni tekstovi uz video-dokumentaciju, str. 4.

Film ništa ne uljepšava. Ne zanemaruje se situacija druge Intifade koja se čini bezizlaznom. O vlastitim iskustvima s rasizmom i diskriminiranjem drugih, primjerice na Dan škole palestinske mladeži s obzirom na Izraelce, koji se u školskim udžbenicima obrađuju kao nepostojeći, raspravlja se isto tako tvrdo kao i o patnjama Izraelaca zbog samoubilačkih napada. Nadmoćni obiteljski pritisak na spolnost i partnerske odnose predstavlja žarište. Reflektira se o raskolu između pozitivnih ocjena religije kao pomoći u životu i odbojnog miješanja religije i nacionalizma. Pod natuknicom »Perspektive«, naposljetku se kaže:

»Svih osmero mladih opisuju perspektive za sebe i za svoja društva: jedni emigriraju iznutra, drugi izvanjski, jedni se hoće boriti za svoju i za sreću drugih ljudi, drugi su to odavno napustili. Ali svi se oni samosvjesno osjećaju pocijepanim na budućnost svoje zemlje i svojega života.«<sup>5</sup>

Film ne nudi nikakvo rješenje konfliktâ kojima su mladi potaknuti. Ali on, po mojemu sudu, uspješno nastoji ukazati na uvjete mogućnosti rješavanja problema, i to na one uvjete na koje samosvjesne individue doista moraju utjecati. To su u prvom redu vrsta i način na koji se one mentalno suočavaju s interkulturalnom svakodnevnom situacijom. Kao što pokazuje dokumentacija, one mogu utjecati na vlastito shvaćanje sebe i drugoga, te pritom mogu također utjecati na druge. I u okružju označenom mržnjom, zasljepljenošću i neznanjem, postoje djelokruzi djelovanja za sudionike.

Filmska dokumentacija ne ističe zahtjev da bude reprezentativnom za život i oblike ophođenja mladih u Izraelu, Palestini i Njemačkoj uopće. Film nudi modele djelovanja koji se na stanovit način spontano stvaraju u situaciji sudioništva onih koji su pogođeni njome. Razgovorima vlada dah onog elitarnog. Ali to po mojemu sudu nije štetno, nego je prednost. Manje skupine sve više ili sve manje uvode inovativne impulse. Dokumentacija indirektno proturječi ustaljenim klišejima, primjerice onima koji tvrde da se mladi turskoga porijekla učahuruju u Njemačkoj u svoje obiteljske utvrde i tako postaju laganim plijenom islamističkih radikalista.

Naslov *In or Between*<sup>6</sup> pogodno formulira kako sudionici doživljavaju svoju kulturnu situaciju i kako su spremni postupati s njom: živi se ujedno »u« jednoj tradiciji i »između« više njih. U određenim situacijama otvara se djelokrug djelovanja, u kojemu se može birati između života »u« jednoj kulturi »ili« traganja za orijentiranjem prema drugim kulturnim uzorima. Tako se ova situacija može označiti s glavnim naslovom kao *In or Between* jednako tako dobro kao i s *In and Between*, koje se koristi u podnaslovu,<sup>7</sup> gdje se kaže da se diskusije kreću oko »života mladih u Izraelu i Njemačkoj u i između njihovih kultura«.

U filmu oslovljeni problemi nisu naravno reprezentativni za životna pitanja uopće. Formulacija »In or/and Between« ipak je na odlikovan način prikkladna zato da se ljudski život označi kao »granična situacija«, kao mijenjanje na stazi između različitih kultura, različitih generacija, različitih epoha, različitih političkih jezičnih igara i između mnogo toga drugoga.

Iskazna vrijednost, a time i značenje filma kao empirijske podloge za kulturno-filozofijska razmatranja, određuje se primijenjenom dramaturgijom, tzv. »setingom«.<sup>8</sup> Sudionici u razgovoru uvijek djeluju i kao sudionici i kao promatrači. Oni sudjeluju u razgovorima, a time i u sadržajima, životnim pitanjima koja ovdje dolaze do riječi. Oni pritom promatraju sebe same i druge sudionike. Ali svi oni znaju i potvrđuju da su i sâmi promatrani, i to od promatrača koji opet znaju da promatraju sami sebe i da su promatrani.

Idući u beskonačnost, ovdje bi se mogla nastaviti uzajamna zrcaljenja promatrajućeg promatrača.

Dramaturški redoslijed, prema kojem sami sudionici s tehničkim sredstvima video-snimki promatraju sebe, stvara mogućnost da same sebe i druge promatraju u situacijama u kojima se reagira pogođeno, povrijeđeno ili radosno, gdje se je spremno zastupati ili-ili, jednako tako i promijeniti vlastite pozicije. Uz to dolazi da su naknadnim intenzivnim zajedničkim radom na video-snimkama omogućene stalne korekture mnijenja i ispravke. Upravo je dopuštanje korektura odlučujući element u dinamički oblikovanim procesima stvaranja mnijenja.

Stalno povezivanje statusa sudionika i promatrača stvara jedan oblik kontrole sebe i drugoga, koja se izvanredno pozitivno odvađa od klasičnog postupka istraživanja mnijenja s metodom upitnika koja perspektivu mnijenja što se treba istražiti, unaprijed najgrublje ograničuje, na što ću se odmah vratiti.

Prakticirano povezivanje statusa promatrača i sudionika omogućuje samo kontrolu u povratnom povezivanju s drugim ravnopravnim sudionicima. Svi su sudionici, zapravo, u jednakoj situaciji kao promatrači i kao sudionici. Ta metoda jamči partnersko ophođenje koje konstruktivnu alternativu suprotstavlja koliko klasičnim formama kontrole savjesti od strane usamljene falibilne savjesti toliko i kontroli od strane nadređenih autoriteta. Partnersko-diskurzivno ponašanje u rješavanju problema – a to dokumentira i video – ne zamjenjuje nikakve osobne životne odluke, nego stimulira na reflektirano samovezivanje.<sup>9</sup>

Taj, ovdje opisani model želim označiti kao »perspektivu promatrajućeg sudionika«. Ali taj je izraz jedna kratka formulacija odabrana zbog jezičnog pojednostavljivanja. Sa statusom ili s perspektivom promatrajućega sudionika uvijek je mišljeno: osobe vezuju same sebe i obavezuju se na to da reflektiraju vlastiti status sudionika, primjerice prilikom razmatranja kulturnih, socijalnih ili političkih pitanja, i da pritom vrše samokontrolu. Ona se ipak oslanja ne samo na samopromatranje nego i na to da se to samopromatranje, kao spremno za korektora, reflektira u zrcalu drugih promatrača.

Ovdje se ne treba dalje ulaziti u sadržajne pojedinosti razgovora snimljenih u video-dokumentaciji, jer se u okviru ovoga članka ne radi u užem smislu

5

Ibid., Dio II, str. 4.

6

Ovaj naslov rabi ono, za engleski jezik tipično supstantiviranje priloga i glagola, te se jedva može adekvatno prevesti u njemački.

7

Vidi bilj. 2.

8

»Sadržajno odlučujući Setting projekta bio je: mladi su stajali pred i iza kamere i kao subjekt i objekt svojega filma postigli su visoku osobnu autentičnost. To je praktično značilo: izraelska i arapska mladež dijelila je kameru i mikrofon i vodili su intervju na sadržajno prikladnim mjestima snimanja. Wuppertalska mladež ili dodatne osobe iz njihovog bliskog životnog okruženja pričali su svoje priče i mnijenja koja su onda opet pred drugom kamerom komentirali mladi Izraelci

na temelju svojega životnoga svijeta. Intervjui su dopunjeni dokumentarnim, osobnim video i foto-materijalom. Osim toga, izraelski su sudionici, kada su se uvečer natrag vratili u gostinjsku obitelj, odmah reflektirali svoje dnevne dojmove u video-dnevniku. Uokolo intervjua susret i doživljaj osmero mladih vizualizira se s kulturnim putovanjem u vlastiti ili tuđi svijet.« Prateći tekst uz video-dokumentaciju, Dio I.

9

Značenje samovezivanja za etičko vođenje života istaknuo je Michael Schefczyk: »Selbstbindung und die Einheit der Person«, u: Julian Nida-Rümelin (ur.), *Rationalität, Realismus, Revision. Vorträge des 3. internationalen Kongresses der Gesellschaft für Analytische Philosophie*, Berlin/New York 2000., str. 287-293.

o specifičnim interkulturalnim pitanjima i generacijskim konfliktima u okruženju životnih svjetova izraelske, palestinske i njemačke mladeži, nego o pitanjima interkulturalne hermeneutike uopće. Na primjeru ove video-snimke trebala bi se predočiti samo jedna metoda koja se u narednom još dalje sprovodi u usporedbi s perspektivom promjene vrijednosti i koja se onda treba primijeniti za obradu hermeneutičkih pitanja u cjelini.

Na gledište video-dokumentacije zaključno ćemo se još jednom vratiti. Video-zapis, koji – kao što je već kazano – također ima karakter igranoga filma, uključuje se u stanovitoj mjeri u suvremene interkulturalne diskurse. On time pojašnjava filozofijsku relevantnost kulturnog medija filma uopće. Film je danas žanr prikazujuće umjetnosti od izvanrednoga značenja, zato što on mnoge ljude zahvaća u najrazličitijim socijalnim slojevima i kulturnim okolišima. Filmovi kao što su *Harry Potter* i *Gospodar prstenova* predstavljaju svjetske događaje koje su upravo istovremeno gledali milijuni ljudi u najrazličitijim kulturnim okolišima. U kasnijim svezama iscrpnije će se vratiti na taj aspekt i pobliže obrazložiti u kojoj su mjeri filozofijsko teorijska i estetsko-doživljajno-orijentirana obrada problema supripadne.

Model promatrajućega sudjelovanja do sada sam prikazao u jednom interkulturalnom životosvjetovnom kontekstu. Ali, on je primjenjiv i na intrakulturalna postavljanja pitanja. Sada bih htio ući u paradigmu »promjene vrijednosti«<sup>10</sup> kao u alternativu perspektivi promatrajućega sudjelovanja razvijene u ocrtima. To mi daje priliku da domet modela promatrajućega sudjelovanja ispitam na kulturnim pitanjima zapadnoga svijeta.

»Promjena vrijednosti« postala je poznatom zahvaljujući prije svega Ronaldu Inglehartu.<sup>11</sup> Na temelju opsežnih upitnika u Americi i Europi, Inglehart je mislio da kao socijalno-znanstveno siguran faktum može ustvrditi

»... da se između 1970. i 1988. godine izvršilo pomicanje od materijalističkih k postmaterijalističkim vrijednostima.«<sup>12</sup>

U svojoj knjizi, on zatim želi pokazati

»... da to pomicanje vrijednosti pripada jednom obuhvatnom sindromu intergeneracijske promjene kulture; pritom se sve jasnije naglašuju kvaliteta života i samoozbiljenje, dok tradicionalne političke, religiozne, moralne i socijalne norme gube na značenju.«<sup>13</sup>

Inglehart se, naposljetku, odvažuje na predviđanje

»... da će u 2000. godini biti još smo malo više materijalista nego postmaterijalista.«<sup>14</sup>

Inglehartova podjela na materijaliste i postmaterijaliste ostaje neodređena. Očito se »materijalisti«, u skladu sa svagdanjim jezikom, promatraju kao ljudi kojima je u životu stalo prije svega do zarađivanja novca i stjecanja materijalnih dobara. Nasuprot tomu, »postmaterijalisti« se odlikuju davanjem prednosti sreći i zadovoljstvu u životu, priznatosti kao osobe i uspješnom samoozbiljenju.<sup>15</sup> Zvuči unekoliko neobično kada se tvrdi kako samorazumijevanju »postmaterijalista« pripada to da ne polažu nikakvu vrijednost na religiju.<sup>16</sup> Ali, prije svega, iskazna moć razlikovanja materijalizam/postmaterijalizam pati od toga da se ona očigledno uopće ne može održati, budući da jedan veliki dio ispitanika spada u »miješane tipove vrijednosti«,<sup>17</sup> koji uzimaju za sebe od oba tipa vrijednosti.

Moj kritički prigovor protiv paradigme promjene vrijednosti odnosi se na dva aspekta. Jednom: uzdizanje statističkih zamjetnih promjena u vrijednosnoj svijesti do velikih razvojnih tendencija ostaje suviše neizvjesno zato što se u tome ne mogu predvidjeti iznenađujuće promjene političke i kul-

turne situacije. Teško bi se moglo osporiti da su se u zadnjem desetljeću izvršile tako gravirajuće političko-kulturne promjene da Inglehartove prognoze gube svoju plauzibilnost. Važniji mi je drugi prigovor: s paradigmatom promjene vrijednosti blijedi ono što u modelu promatrajućega sudionika stoji u središtu interesa, naime traganje za rješenjima problema u situacijama u kojima se upravo ne može jednostavno »plivati« zajedno iz razlogâ realne životne situacije. Drugim riječima, dimenzija osobnih odluka blijedi kada promjena vrijednosti dolazi u pogled kao događanje što »se izvršuje« i kada se ne ispituje kao događaj koji »biva izvršen«, naime od strane ljudi kojima se može svratiti pozornost na njihovu odgovornost za vođenje života.

10

Misao o promjeni vrijednosti svodi se na socijalno-psihologijske radove u SAD. (Ovdje se odnosim na Hansa Joasa, »Kreativität und Autonomie. Die soziologische Identitätskonzeption und ihre postmoderne Herausforderung«, u: A. Barkhaus i dr. (ur.), *Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt am Main 1996. Na kraju prošloga stoljeća teoretičari kulture smatrali su da na temelju ispitivanja javnoga mišljenja i statističkih izdvajanja mogu ustvrditi »socijalno-psihologijski prijelom« (Joas., nav. dj., str. 357) i to u onom pravcu da se »sve češće i snažnije mogu susresti svijest i zahtjev za samostvaranjem i samorađanjem« (ibid.). Joas je skeptičan prema ovim tezama i upozorava na ishitrene zaključke. »Jer ova promjena vrijednosti, ako se doista događa, jest zapravo krajnje višeznačna. Ona je možda samo slatka prateća melodija ozbiljnom gubitku normativnih samorazumljivosti i drastičnom porastu kontingencije u svim socijalnim slojevima, s obzirom na koje se smisleno ne može govoriti niti o kreativnosti niti o autonomiji.« (Ibid., str. 358.) Joas vidi opasnost da novi »privatizam«, koji se izdaje za »kreativan«, nastoji opravdati načine ponašanja koji »daju zamaha nepravilnosti ili anomiji«. (Ibid.) U Njemačkoj je Gerhard Schulze u svojoj knjizi *Die Erlebnisgesellschaft Campus* (Frankfurt am Main 1993.), pod natuknicom »Estetiziranje svakodnevnoga života« (str. 33 i naredne), iznio sljedeću tvrdnju: »Na besprimjerne promjene situacije u zadnjim desetljećima ljudi reaguju s promjenom normalne egzistencijelne definicije problema. Doživljavanje života ulazi u središte. Pod pritiskom imperativa 'Doživi svoj život' nastaje jedna sebe perpetuirajuća dinamika djelovanja, organizirana u okviru jednog rezantno rastućeg tržišta doživljavanja, koje utječe na kolektivni uzor doživljavanja i socijalne sredine oblikuje kao zajednice doživljavanja.« (Ibid. str. 33.)

11

Ronald Inglehart, *Kultureller Umbruch. Wertewandel in der westlichen Welt*, Frankfurt am Main 1995. Originalni naslov pojavio se u SAD 1989. godine pod naslovom *Cultural Change*, Princeton University Press.

12

Ibid., str. 90.

13

Ibid., str. 90. O mjestima, na kojima se ova promjena vrijednosti može konstatirati, i koja je bila tematizirana u upitnicima, Inglehart piše: »Materijalističke/postmaterijalističke predodžbe o vrijednostima očito su sastavni dio jednog obuhvatnog sindroma orijentiranjâ. U taj se sindrom ubrajaju stav prema radu, politička shvaćanja, stav prema okolišu i prema sili atomskih elektrana, uloga religije u životu, vrednovanje braka i obitelji, jednako kao i stavovi prema ulozi žene, prema homoseksualnosti, rastavi braka, pobačaju i brojne druge teme. Činjenica da je sve to usko povezano s time, ima li netko materijalističke ili postmaterijalističke predodžbe o vrijednostima, te činjenica da se shvaćanja mlađih kohorti rođenih snažno razlikuju od shvaćanja starijih kohorti – govori u prilog tomu da mi doživljavamo obuhvatnu kulturnu promjenu kojom se jedan svjetonazor zamjenjuje drugim.« (Ibid., str. 489.)

14

Ibid., str. 136.

15

U tabelarnom pregledu, Inglehart u vrijednosti ubraja one koje omogućuju da se spoznaju »promjene na razini individua«: »... rastuće naglašavanje potreba za pripadnošću, poštovanjem i saoozbiljenjem«. (Ibid. str. 13.)

16

»Neovisno o svim društvenim razlikama u istraživanim zemljama postmaterijalisti otprilike dvostruko češće od materijalista navode da Bog u njihovu životu nema nikakvo veliko značenje.« (Ibid. str. 236.)

17

»Dakle, naše ispitanike možemo razdijeliti na sljedeće skupine: čisti materijalisti (svi oni koji najviši prioritet daju isključivo materijalističkim ciljevima), čisti postmaterijalisti (svi oni koji najviši prioritet daju isključivo postmaterijalističkim ciljevima) i miješani vrijednosni tipovi, koji su odabrali proizvoljnu kombinaciju ponude oba pravca. Pa i kada iz razlogâ pojednostavljenoga prikaza zgodimice samo suprotstavljamo međusobno ova dva ekstrema, ne smijemo zaboraviti da ovdje imamo posla s jednim kontinuumom, na kojem postoje bezbrojni međustupnjevi.« (Ibid., str. 102.)

Nedvojbeno je točno da su ljudi skloni slijediti duh vremena i mnoge moderne trendove. To u principu nije ni pogrešno, zato što se udovoljava legitimnoj potrebi za sigurnošću. Ali egzistencijelni problem vođenja života temelji se u nesigurnosti ove sigurnosti. Kada se pita o razvojnim tendencijama u socijalno-psihologijskoj klimi, tada bi glavno stajalište trebao biti upravo porast osjećajâ nesigurnosti. S obzirom na to stanje, filozofijska zadaća prvoga ranga jest traganje za mjerilima, s čijom se pomoću može na prikladan način ophoditi s tim novim nesigurnostima. Ta se mjerila ne mogu uzeti iz socijalno-psihologijske empirije, nego moraju odgovarati čovjeku kao živom biću zasnovanom na umu, a to znači da se ona moraju orijentirati na pitanje o istini. Husserlova borba protiv »psihologizma«, koja je vođena na početku 20. stoljeća, od najvećega je značenja i u današnjim kulturnim uvjetima.

Prigovori protiv paradigme promjene vrijednosti ne trebaju osporiti činjenicu promjene vrijednosti kao takvih, a tako ni dezavuirati udarna socijalno-znanstvena istraživanja. Specifična dinamika kulturâ pokazuje da je vrijednosna svijest podčinjena promjenama, da se ona nalazi u tijeku i da se može usporediti sa strujom, u kojoj tonu i iznova izranjaju određeni aspekti. Ta se dinamika gubi u teorijama koje se nadovezuju na esencijalno razumijevanje kulture, po kojem se kultura promatra kao jedno stanje u kojemu je sadržan određeni skup vrijednosnih uzora.

Ali doista interesantan problem jest povezivanje kulturne promjene i odluka u vođenju života. Kako bi pojasnio to povezivanje, htio bih ukazati na četiri gledišta, s kojih se treba promatrati specifična dinamika kulturnoga života.

Prvi aspekt – na koji uostalom ukazuje i Inglehart – jest činjenica da socijalizacija uključuje recepciju obrazovnih dobara iz prošlosti. S time da je formalni uvjet za to da suvremene vrijednosne predodžbe gube nešto od svoje dominantnosti. Ali, kao što je to u *Istini i metodi* pokazao Gadamer: prije sjećanja leži zaborav. To je jedan uvjet mogućnosti da se ono prošlo iznova vidi i adaptira. Promjena vrijednosti ima stanovitim dijelom karakter obnove vrijednosti.

Drugo gledište čini »biokulturno dvostruko porijeklo ljudskoga ponašanja« koje je – polazeći od istraživanja biologije ponašanja i teorije sistema – Karl Eibl<sup>18</sup> učinio plodnim za razumijevanje poezije. On se okreće protiv zanemarivanja biologijskih osnova života u korist jednostrano kulturalističke interpretacije čovjeka,<sup>19</sup> koji se na taj način promatra kao biće dresure. Nasuprot tomu stoji da ljudi sadrže biologijske dispozicije, u čiju se pozadinu ne može doći. One čine genetski uvjetovane osnove koje se onda kulturno oblikuju.

Tako »biologiji« čovjeka pripada njegova fiziologijsko-psihologijski zadana podraživost, koja ga tjera na znatiželju i koja utemeljuje njegovo emocionalno dopadanje na kulturno posredovanoj napetosti. Ali ljudi su biologijski disponirani i za igranje, za jedno ponašanje koje se može zapaziti i u dubini životinjskoga carstva. Naposljetku, spomenimo čovjekovu dvostruku disponiranost za ksenofobiju i ksenofiliju: obrana tuđeg i drugog i znatiželja za svim drugim i tuđim čine biologijske dispozicije jednako kao i s time povezane emocionalne sklonosti k mržnji i ljubavi. Horror-filmovi i zavičajni zvuci vezuju oboje za biologijske osnove ljudskih nalažljivosti.

Kao treći aspekt neka se spomenu ekonomija i moderni svijet medija. Vrijednosne predodžbe poput samoodređenja, strukovnog uspjeha, životne ra-

dosti,<sup>20</sup> kao i mnogo toga drugoga, odavno su spoznate kao posredujući simboli s kojima se povećavaju potrebe želja za kupovanjem. Ali se i oni, više u kritičkim životnim stavovima ukorijenjeni vrijednosni simboli – poput zaštite okoliša, brige za hendikepirane ili poput želja za ljudskom toplinom – spoznaju i koriste kao točke nadovezivanja odgovarajuće industrije koje stimuliraju tržište. Kao tržišne šanse odavno su otkriveni odustajući mentalitet i nonkonformizam.

Usporedi li se šaroliki potrošački svijet Zapada sa sivom svakodnevnicom socijalističke prošlosti, ima malo razloga za principijelno odbacivanje potrošački orijentiranog konkurentskog društva. Ali trebalo bi se biti na čistu o tomu da moderni svijet medija vrši neobično intenzivan utjecaj ne samo na potrošačko ponašanje nego i na vrijednosne predodžbe. Brza izmjena pomodnih vrijednosnih simbola pripada mehanizmu konkurentskog gospodarstva. Vrijednosti nisu nikakvi slobodno ploveći duhovni simboli. One se posreduju znacima koji se naprosto ne mogu izbjeći. Ali – i na to bih u narednom htio svratiti pozornost – radi se o tome da se razviju kulturne životne forme koje u svakodnevnom životu povezuju ulogu sudionika s ulogom promatrajućeg promatrača.

Kao zadnje gledište neka se još ukaže na socijalnu povijest. Otkako ljudi žive u nadgeneracijskim socijalnim udrugama, oni su prožeti više ili manje vidljivim crtama razdvajanja, nosile one sada više karakter generacijskih hijerarhija, staleža, klasa ili sojeva. Pripadnost nekom određeno socijalnom sloju ne izražava se samo u izvanjskim, tzv. statusnim simbolima kao što su primjerno odijevanje, reprezentativna kultura stanovanja ili pokazivanje određenih upotrebnih dobara. Tu je također stjecanje i posjed duhovnih obrazovnih dobara, s čijom pomoći ljudi teže odrediti svoje mjesto u društvu. Karl Eibl je vrlo zorno prikazao<sup>21</sup> kako je nakon raspada srednjovjekovne staleške hijerarhije u 18. stoljeću poezija učinjena obrazovnim dobrom s kojim su ljudi mogli osigurati sebi svoj novi »građanski« status. Ni danas društvo nije nikakva uniformna masa. Ljudi se između ostalog razlikuju po tome kojim obrazovnim dobrima oni daju prvenstvo. Na ovo široko polje subjektivnih mogućnosti djelovanja u pogledu na stjecanje obrazovnih dobara vratit ću se u trećem dijelu ovoga članka.

S ovim izvodima o povezanostima promjene vrijednosti i odgovarajućeg životnog okružja trebalo bi postati jasno da je početno na primjeru video-dokumentacije skicirani model promatrajućega sudionika primjenljiv na životosvjetovnu svakodnevnu situaciju. »In or/and Between« može se shvatiti kao sažeta formulacija koja sadrži teškoće i šanse svakodnevlja. Živi se u međuprostorima, kao sudionik i kao promatrač.

18

Karl Eibl, *Die Entstehung der Poesie*, Frankfurt am Main/Leipzig 1995.

19

»Slika svijeta u 'kulturalizmu' nije sasvim laskava kada se ona misli dosljedno do kraja kao, recimo, u radikalnom behaviorizmu. To je slika jedne plastične mase koja se može proizvoljno modelirati i kondicionirati, slika jednog čistog bića dresure. Upravo se središnji vrijednosni pojmovi *conditio humana* – kao što su sloboda, dostojanstvo, odgovornost – ne mogu utemeljiti jedino u kulturi, nego se iz dosljedno kulturističke perspek-

tive moraju, naposljetku, pojaviti kao puka ideologija. – Ali, vrijednosni su pojmovi svakako objašnjivi kada se uračuna biokulturno dvostruko porijeklo ljudskoga ponašanja.« (Ibid., str. 12.)

20

U Rostocku već od osamdesetih godina postoji »Zdenac životne sreće«. Svakako oslanjajući se na taj vrijednosni simbol, zadnjih se godina etablirala »Tržnica životne sreće«.

21

Ibid., osobito str. 42 i dalje.

Kako bi se dovršile ove misli, neka se još jednom uđe u dva rada koji se odnose na kulturnu međusituaciju i na odluke koje su važne za individualni život i koje idu ruku pod ruku s tom međusituacijom.

Prvi je članak Karla Hauckea, s naslovom »Behutsamkeit, Mimesis und Asthetisierung«. <sup>22</sup> Na pozadini jedne sistemsko-teorijski koncipirane teorije kulture, on opisuje sociokulturnu životnu situaciju individue u modernom slobodnom društvu kao situaciju »dvostruke kontingencije«. <sup>23</sup> »Ego« susreće »alter« u jednom međuprostoru, u jednom »estetskom simulakrumu«, <sup>24</sup> u kojemu je ono još sasvim otvoreno, čijim radnjama ego i alter ulaze jedno u drugo. Haucke opisuje tu situaciju kao situaciju jednog »nadrealnog međusvijeta«. <sup>25</sup> Ako ga ispravno razumijem, on ovdje koristi jedan pojam iz svijeta estetike kako bi socijalno filozofijski opisao aspekte svakodnevnoga svijeta: uvijek se iznova dospijeva u životosvjetovne intervale u kojima se čeka na iskustva kojima se u doslovnom smislu mora dopustiti da dođu.

Šansa koja leži u tomu propušta se kada se samoga sebe i drugoga mjeri prema utvrđenim očekivanjima djelovanja. Ono o čemu se u tom životnom stavu radi, Haucke označuje po mom sudu vrlo pogodnim pojmom »smotrenosti«, <sup>26</sup> koji potječe od Lothara Kühnea.

Naredni interesantan aspekt razvija Hartmut Rosa, u svojem članku »Kapitalismus und Lebensführung«. <sup>27</sup> Nadovezujući se na Maxa Webera, Rosa tematizira etičke deficite u kulturi liberalno-kapitalističkih društava. <sup>28</sup> On se okreće protiv dva ugrožavanja vođenja života, »naime, protiv autoritarno-konzervativnog paternalizma jednako kao i protiv opasnosti skrivenog 'tržišnog paternalizma' kapitalističkog društva«, te zaključuje da je

»... jedina perspektiva, koja nam izgleda u tom pogledu stoji danas na raspolaganju, perspektiva jednog demokratsko-deliberativnog auto-paternalizma u formi radikalno diskurzivnog ili demokratsko-participatornog repolitiziranja pitanja o dobrom životu«. <sup>29</sup>

Pojam auto-paternalizma ne čini mi se vrlo sretnim, jer se zapravo treba ponuditi alternativa paternalizmu. Ono što Rosa ima u vidu – ako ga ispravno razumijem – jest gore već izrečeno značenje samokontrole koja presudno spada u status promatrajućeg sudionika. Po momju sudu, važan je i »demokratsko-deliberativni« element što ga Rosa želi osloviti s auto-paternalizmom; jer, samo kontrola jest, primjereno gore skiciranom modelu perspektive promatrača koja se zrcali u beskonačnost, povezana s diskurzivnom praksom.

Ove se postavke slažu u jednom pogledu: realistička ocjena životne situacije u modernim zapadnim, potrošački orijentiranim društvima, uvijek iznova izlazi na aspekte jednog »Između«, u kojemu se životni problemi moraju reflektirati i naposljetku riješiti. Tako bih zaključno htio ustvrditi: gore razvijena pozicija »promatrajućega sudionika« može se s dobrim razlozima promatrati kao nosiva za obradu kulturno-teorijskih pitanja i pokazuje se kao realističnija u usporedbi s pozicijama koje se ograničavaju na promatranje procesâ promjene vrijednosti.

Sažeto rečeno: pozicija promatrajućega sudionika implicira metodički postupak prilikom obrade kulturnih problema koji, što je više moguće, osigurava odgovorno sudjelovanje i to tako da se u razgovoru s drugima poduzima samokontrola time što se kontrola prepušta drugima, što ih se također opet može kontrolirati. Utoliko se ova, ovdje predložena kulturno-teorijska postavka može označiti i kao normativno orijentirana. Kulturno-filozofijska pitanja stoje načelno pod pitanjem: što bismo trebali činiti?



## 2. Europska kultura i internacionalni fundamentalizam. Epizoda diskursa *versus* hijerarhija diskursa

Kako obrađena interkulturalna gledišta tako i potrošački paternalizam uvlače pitanje o duhovnoj Europi u središte zanimanja: Kako bi mogle i kako bi trebale izgledati ponude rješenja iz duha europske kulturne tradicije?

Kako bismo raspravili ta pitanja iz pozicije promatrajućega sudionika, u narednom razvijam model epizode diskursa. Ja ga suprotstavljam principu hijerarhije diskursa, u kojemu vidim ozbiljenu središnju misao Habermasove kulture diskursa.

Kako bih osvijetlio jake i slabe strane Habermasova razumijevanja diskursa, uključujem Gadamerove i Brandomove misli. Središnju ulogu pritom igra pitanje o istini, jer teorije diskursa nisu razvijene poradi njih samih, već kao metodički put utemeljenja moguće istinitosti iskazâ i ideja.

Ma koliko da su u pojedinostima različite Habermasova, Gadamerova i Brandomova filozofija, one se slažu u jednom pogledu. Iste, skupa s mnogim drugim ovdje ne spomenutim filozofima, izvršuju tzv. »linguistic turn«; jezik sada važi kao središte filozofije. Točnije kazano: filozofijski problemi spoznaju se kao jezični problemi, u kojima se radi o tome da se sudionici diskursa u jezičnim radnjama nastoje sporazumjeti o tome što u različitim područjima života kao što su znanost, umjetnost, moral i religija, s dobrim razlozima, smije važiti kao istinito ili ispravno.

Vrednovanje jezika kao središnje teme filozofije nije nikakav trend duhovne povijesti koji se može razdvojiti od znanstvene i socijalne povijesti. Jezik, a time i hermeneutika kao umijeće interpretacije, postali su središtem otkako je u razvoju novovjekovne znanosti postalo jasno da ljudi – da kažemo s Williamom Jamesom i Hilary Putnamom – ne raspolazu tzv. stajalištem Boga, »God's eye viewpoint«. Oni se moraju zadovoljiti ulogom tumača. Kao tumač, čovjek se pita o onome što može važiti kao istinito i ujedno o onome što je korisno kako bi se, bez mogućnosti zahtijevanja stajališta Boga, orijentirao u svijetu. Tako hermeneutika i pragmatizam pripadaju skupa.

22

Karl Haucke, »Behutsamkeit, Mimesis und Aisthetisierung. Zur Differenz ästhetisch inspirierter Freiheitsvorstellungen«, u: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 43. Jg., Berlin 1995., str. 233–257.

23

Ibid., str. 235.

24

Ibid., str. 241.

25

Ibid., str. 244.

26

»U neriješenoj ambivalentnosti estetskog simulakruma (prostor lišen smisla i emocija, prostor ispraznoga iskustva i estetskoga iskustva) nastaje generalni modus iskustva koji se može označiti kao smotren. Smotrenost je generalni modus koji od slučaja do slučaja kuša i odbacuje kriterije odlučivanja i tako, vazda primjereno onom jednokratnom, pre-

vodi ono što se može razlikovati u odluke.« (Ibid., str. 244.)

27

Hartmut Rosa, »Kapitalismus und Lebensführung. Perspektiven einer ethischen Kritik der liberalen Marktwirtschaft«, u: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47. Jg., Berlin 1999., str. 735–758.

28

Rosi je stalo do toga »... da kulturu liberalno-kapitalističkih društava kristalizira iz etičke perspektive kao deficitarnu, jer ona dopušta da se njezina fundirajuća dobra nekritički i nereflektirano osamostaljuju i tako stvaraju neprimjetno onu 'čelično tvrdu okućnicu', na koju je Weber tako izričito ukazivao.« (Ibid., str. 757.)

29

Ibid., str. 756.

Problem do kojega mi je u ovom članku stalo, jest hermeneutičko i pragmatističko<sup>30</sup> postavljanje pitanja. Ja tražim odgovor na pitanje, kako se naš bitak »u« našoj europskoj kulturnoj situaciji može danas »interpretirati« između prošlosti i budućnosti, ali i »između« drugih kulturnih tradicija. Pritom kao tumač ne napuštam poziciju sudionika. To kao prvo znači da razgovor, diskurs, tražim s prethodno danim očitovanjima mnijenja. Pritom biram takve glasove za koje smatram da sam s njima u odlučujućem aspektu istomišljenik: ono europsko, o kojemu se radi, nije neki puki faktum, već vrijednost, a značenje te vrijednosti za individualni, kolektivni i, naposljetku, globalni život trebalo bi se tematizirati s aspekta pitanja o istini.

Iz opsežnog Habermasova filozofijskog djela htio bih izdvojiti jedno gledište koje označujem kao hijerarhiju diskursa.

Kao što je poznato, Habermas zastupa proceduralno razumijevanje racionalnosti. Po tom razumijevanju racionalno *procedere* argumentacije odlučuje o tome kada iskazi o činjeničnim stanjima u svijetu mogu važiti kao istiniti, kada moralno očitovanje mnijenja može važiti kao ispravno, te kada umjetnička očitovanja mogu važiti kao istini nalikujuća. Ova tročlana teorija diskursa racionalne argumentacije važila je do sada kao »diskurzivni pojam istine«.

Pod hijerarhijom diskursa podrazumijevam onu, kod Habermasu u mnogim svezama izvedenu sistematsku podjelu na tipove diskursa u skladu s tipovima argumentacije koji se trebaju prakticirati u pojedinim kulturnim sferama.

Taj je postupak sasvim plauzibilan i pruža niz prednosti. Znanstveni diskursi rasterećuju se od tuđih svjetonazornih ili religioznih pretpostavki. Fokusiranje javnih moralnih diskursa na pitanja o pravednosti prepušta individuama odluku o osobnom stilu života. Samostalnost umjetnosti mjeri se prema tome da u njoj istinoljubivost umjetnika treba važiti kao mjerilo vrednovanja s aspektâ istine. Umjetnost se rasterećuje od određenih socijalnih ili političkih interesa.

S ovom podjelom tipova diskursa Habermas se nadovezuje na misli Maxa Webera, koji je diferenciranje kulturnih sfera dijagnosticirao kao obilježje »zapadnog racionalizma«. Daljnja provedba ove misli u obliku diferencirane kulture diskursa znači za Habermasa korak k emancipaciji na taj način da tradicijom opterećene autoritarne forme ophođenja u društvenom životu popuštaju »besprisilnoj prisili boljega argumenta«. Zbog besprisilne argumentacije tada je važno diferencirati dotične razine diskursa.

Kritičari su s pravom primijetili da Habermasovo društvo diskursa uopće nije tako besprisilno, zato što u njega prelazi vlast od elita koje za sebe zahtijevaju da odlučuju o tome koja se vrsta racionalne argumentacije smije učiniti važećom u javnom diskursu o zahtjevima za istinitošću i ispravnošću. S tom se kritikom u svakom slučaju možemo složiti ukoliko ona svraća pozornost na jednu tendenciju. Ali, u principu, Habermasova teorija diskursa i s njome dano hijerarhiziranje diskursa pruža korisno orijentiranje za nužne korake u pravcu demokratiziranja javnoga života.

Daljnja kritička pitanja Habermasu slijede iz teško osporive činjenice da je princip diskursa s obzirom na mnoge stvarne »prisile«, koje »bez riječi« određuju svakodnevlje, sasvim nemoćan. Habermas može do stanovitog stupnja suprotstaviti ovoj kritici to da je misao diskursa koncipirana »kontrafaktički« i ne opisuje faktičnu zbiljnost. Ali ostaje slutnja da Habermas zahtijeva jedan optimizam koji nije tako pokriven.

Moj se kritički prigovor ne usmjeruje načelno protiv raščlambe – kazano mojim riječima –, protiv hijerarhiziranja koje Habermas razumije kao kulturu diskursa, već protiv precjenjivanja dometa ovog diferenciranja. Ovo precjenjivanje, koje po mojemu sudu leži u cjelokupnom ductusu Habermasove filozofije, jest zapravo jedno nadvrednovanje značenja procesâ moderniziranja za život ljudi. U koordinatnom sistemu njegove filozofije sistem izdiferenciranih diskursa zapravo je miljokaz prilikom ozbiljenja »projekta moderne«.

Moj protuprijedlog ide dotle da se ne samo uzmu u obzir specifične razlike pojedinih vrsta diskursa nego da se ujedno do važenja dovede to da različiti diskursi imaju jedno zajedničko tlo, naime tlo životnoga svijeta. Formulirano rečeno: pored diferenciranja mora se u obzir uzeti ukidanje diferenciranja. Pitanja koja su naročito važna za životosvjetovnu perspektivu ljudi najčešće su, naime, takva kod kojih se znanost, filozofija, umjetnost i religija upravo ne mogu međusobno strogo razdvojiti.

Sjetimo se samo današnjih diskursa o genskoj manipulaciji, o budućnosti socijalne države, o dopustivosti upotrebe vojne sile i, jednako tako, o spomenutim problemima potrošačkog paternalizma. Naravno, kod svih takvih pitanja znanstveni i filozofijski aspekti moraju se uzeti u obzir u svom vlastitom jeziku i u svojoj vlastitoj formi argumentacije, ali iz perspektive sudionikâ i poezija i religija imaju kazati o tim pitanjima nešto što je sasvim prikladno da se znanstveno korektne teze dovedu u pitanje u svojoj značajnosti za život ili da se pokažu u novome svjetlu. U pogledu na Habermasa, htio bih se stoga potpuno složiti s onim što Tracy B. Strong i Frank Andreas Sposito kritički kažu protiv Habermasova nacerta sistema: mnogo toga očituje to da je književnost protjerana iz horizonta filozofije. Poezija se kod Habermasa ne pojavljuje kao jedan dio spoznaje.<sup>31</sup>

Ovo protjerivanje poezije iz carstva onog racionalnog ima sada kod Habermasa razloge na koje ukazuje i prethodno spomenuti članak: u svojim kulturno-povijesnim refleksijama Habermas polazi od toga da je Auschwitz bio moguć zato što je kulturna sredina u Njemačkoj bila prožeta iracionalizmom i on vidi liniju koja od Kantova subjektivnog shvaćanja umjetnosti, preko romantike i filozofije života, seže sve do weimarskoga doba. Na toj se pozadini svakako treba promatrati Habermasova poznata riječ o filozofiji kao »čuvaru racionalnosti«.

U pogledu na kobnu ulogu iracionalizma u kulturnoj sredini u kojoj je mogao sazrijeti nacionalsocijalizam, potpuno se slažem s Habermasom. Ali treba kritizirati odveć pojednostavljujuće povezivanje umjetnosti – posebice pjesništva – subjektivizma i iracionalizma. U ovoj točki jedno sasvim drukčije viđenje zastupa Gadamer, na kojega ću se odmah vratiti. Ali u pogledu na Habermasovu hijerarhiju diskursa, treba odati još jedan aspekt.

30

»Pragmatizam«, i kod Peircea zbog razjašnjavanja njegove pozicije kasnije uvedeni pojam »pragmaticizam«, odnosno »pragmatično« i »pragmatističko«, rabim *promiscue*. U svezama, u kojima mi se jasno razgraničenje od svagdanje, jezične upotrebe riječi pragmatično čini važnim u smislu jednog neprincipijelnog »vrludanja«, primjenjujem spomenute riječi (oznaku »vrludanje« zahvaljujem Hansu Joasu iz: *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt am Main 1996., str. 188.

31

»The dismissal – for it is that – of literature as in no important relation to philosophy reveals much. Poetry does not appear as a part of knowledge for Habermas.« – Tracy B. Strong & Frank Andreas Sposito: »Habermas's significant other«, u: *The Cambridge Companion to Habermas*, ur. Stephen K. White, Cambridge 1995., str. 283.

U najnovije je vrijeme Habermas poduzeo neke važne korekture na svom sistemu hijerarhije diskursa. Diskursi o teorijskim istinama i moralnim ispravnostima razilaze se još više negoli prije.<sup>32</sup> Ali, s druge strane, Habermas u pogled uzima jedan novi diskurs koji se ne može smjestiti ni kod tipova argumentiranja znanstvenoga obrazlaganja, niti kod tipova argumentacije o moralnoj pravednosti, a tako ni kod diskursa o umjetničkom raskrivanju svijeta – naime uzima u pogled religiju. U svom frankfurtskom govoru u crkvi sv. Pavla, koji se nadovezuje na 11. rujna 2001., u govoru s pažnje vrijednim naslovom »Vjera i znanje«,<sup>33</sup> Habermas pledira za to da se sadržajima biblijske vjere kao što su grijeh, oprost krivnje, ovladavanje kontingencijom i drugo, omogući da – udarnim svjedočanstvima vjernika – dođu do važenja u javnim procesima oblikovanja mnijenja, da bi se na taj način za islamski svijet stavio jedan znak, kako bi se u jednom civilnom društvu koje slijedi demokratska pravila igre trebale rješavati svjetonazorne vjerske borbe.<sup>34</sup>

Ako ispravno razumijem Habermasa, on poziva na to da se »sekulariziranje« javnih diskursa, koje se ne može opet učiniti povratnim, kultivira tako da ono više ili dalje de facto ne »poništava« glas vjere, nego stvara prostor za »prevođenje«<sup>35</sup> ideja vjere u jezik racionalne argumentacije.

S ovim pledoajeom, Habermas ide povrh svojih ranijih<sup>36</sup> izjava o religiji, ali ja ne mogu spoznati u kojoj mjeri se ovdje religija akceptira kao jedan samostalan pristup istinama bitka-u-svijetu. To, naime, pretpostavlja da religija jednako kao i umjetnost govori svojim vlastitim jezikom koji omogućava otkrivanje jednoga pristupa istini bitka-u-svijetu koji se ne može zamijeniti drugim izjavama.

Na ovom bih mjestu htio uvesti u igru Gadamera. Poput Habermasa, i on odbacuje subjektivističko razumijevanje umjetnosti koje je, polazeći od Kanta, bilo prevladavajuće u romantici i filozofiji života. Shvaćanje umjetnosti kao nekog iracionalnog doživljaja za Gadamera znači iskrivljivanje i bagateliziranje, posebice u pogledu na poeziju, na koju je usmjeren njegov poseban interes. Isto važi i za religiju koju Gadamer, kao što je poznato, tematizira u uskoj vezi s umjetnošću.

Gadamerov stav prema značenju umjetničkih dijela i religije može se sažeti u tezi: umjetnost i religija samostalni su nezalažljivi načini iskustva istine,<sup>37</sup> one su drukčije od znanstvenih formi iskustva, ali su, ontologijski gledano, realne jednako koliko i znanost.

Gadamerovo povezivanje umjetnosti, religije i istine u kontekstu ovoga članka značajno je zato što Gadamer do važenja dovodi upravo ono što se kod Habermasa ne uzima primjerno u obzir, naime ontologijsko značenje umjetnosti i religije. Umjetnost i religija promatraju se naime redukcionistički kada se – kao što je to slučaj kod Habermasa – promatraju samo kao nešto subjektivno. Tada je religija korisno »ovladavanje kontingencijom«, a umjetnost jedan, za dotične važan i istinit akt, s kojim oni »otkrivaju« sebi značajnost svojega životnog svijeta.

Za Gadamera su umjetnost i religija više. On se pritom poziva na Heideggera koji se – kako kaže Gadamer – poduzeo poimanja »umjetničkog djela kao vlastitog sebe-događanja istine«.<sup>38</sup> Ali, drukčije od Heideggera, Gadamer ne zapada u ideju jednog riječima još jedva izrazivog čekanja i dopuštanja nadolaska »bitka«, nego u umjetnosti – i, de facto, također u religiji – vidi realno sebedogađanje u obliku tradicije. Predajom sačuvana djela umjetnosti, jednako kao i ona novonastajuća, nisu stvorena zato da ih se uživa

samo u subjektivnom doživljavanju, nego zato da se kao promatrajući gledatelj i kao sudionik upustimo u jedno događanje u kojemu se otvara istina

32

Jürgen Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt am Main 1999. – Habermas ovdje odbacuje nešto od ranije zastupanoga diskurzivnoga pojma istine, kako bi jasnije međusobno razdvojio diskurse o istini i točnosti. Habermas piše: »Diskurzivni pojam istine nije dakle izravno pogrešan, ali je nedostatan. On još ne objašnjava što nam daje autorsko pravo da istinitim smatramo neki iskaz koji se podmeće kao idealno opravdan. Nasuprot tomu, u obzir se uzima pragmatično shvaćanje koje u narednom želim barem skicirati, naime funkcioniranje zahtjeva za istinom unutar životnoga svijeta. Diskurzivni pojam istine mora se dopuniti u tom smislu kako bi mogao podnijeti račun slabim ontologijskim konotacijama, koje mi i nakon lingvističkoga obrata povezujemo sa 'zahvaćanjem činjenica'. S ovim načinom čitanja mi spašavamo moment bezuvjetnosti koji također još uvijek oblikuje razumijevanje jedne istine koja je svima nama dostupna jedino na putu diskurzivnog dopuštanja zahtjeva istine. S ovim korakom dobivam podlogu za uspoređivanje istinitosti i točnosti.« Habermas, nav. dj. str. 290–291. Ova Habermasova »preciziranja« na pojmu istine, Christina Lafont označuje kao »... najnovije uspjeli povratak od diskurzivne teorije istine«. – Christina Lafont, »Realismus und Konstruktivismus in der kantianischen Moralphilosophie«, u: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50. Jg., Berlin 2002., str. 41.

33

Možda uopće nije slučajno da je to što je Derrida 1994. godine na konferenciji u Capriju o ponovnom uvođenju religije pod jednakim naslovom, isto kao i Habermas u navođenju na islamski fundamentalizam, zauzeo stav prema pitanjima religije. (Jacques Derrida, »Glaube und Wissen«, u: J. Derrida – G. Vattimo /ur./, *Die Religion*, Frankfurt am Main 2001., str. 9–106.) Ali naslov kao takav u stanovitaj je mjeri postao »krilaticom« zahvaljujući Hegelovu uvijek iznova interpretiranom spisu »Vjera i znanje ili refleksivna filozofija subjektivnosti«, iz 1802. godine.

34

Habermas daje za razmišljanje da je u pogledu na jednakost šansi prilikom razmjene argumenata zapadni svijet trebao pokazati deficite koji su, naposljetku, utemeljeni u jednoj prepucavajućoj se ocjeni sekulariziranja. On kaže: »U sporu između zahtjeva za znanjem i vjerom, svjetonazorno neutralno država nipošto ne prejudicira političke odluke u korist jedne strane.« (*Frankfurter Allgemeine Zeitung* od 15. 10. 2001.) *De facto*, javno obrazovanje mnijenja slijedi logičke prisile jednog modela protjerivanja ili razvlašćivanja, koji religiozno vjerujućim, teš-

kim ili nemogućim čini slušanje njihovih vjerskih perspektiva.

35

»Sekulariziranje koje ne uništava izvršuje se u modusu prevodenja. To je ono što Zapad može naučiti kao svjetsku sekularizirajuću moć iz svoje vlastite povijesti. Inače se Zapad arapskome svijetu čini samo kao križar ili kao trgovačka sila.« (Ibid.)

36

Njegov dosadašnji stav prema religiji može se sažeti u dva stajališta. Jednom: religija i filozofija trebaju se – jednom – odnositi jedna prema drugoj u miroljubivoj koegzistenciji. Filozofija ne treba pružati »utjehu« i ona to niti ne može. Stoga za nju ne postoji nikakav razlog da se protivi religiji koja čovjeku pruža utjehu. (Usp. o tome: »Izvana promatrana, religija je i prije i poslije nezamjenjiva za normalizirajuće ophođenje s onim izvan-svakodnevnim u svakodnevju. Stoga i post-metafizičko mišljenje koegzistira još samo s religioznom praksom.« [J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main 1988., str. 60.] Drugo, Habermas kao obrazovno dobro cijeni »... substanciju povijesno-spasenjskog mišljenja židovsko-kršćanskog porijekla« (Ibid., str. 23) kao za nas nezamjenjivi most k razumijevanju nosećih kulturnih simbola kao što su »moralnost i ćudorednost, osoba i individualnost«. (Ibid.)

37

O tome, dva citata iz *Wahrheit und Methode*: Gadamer ovdje piše o »fenomenu razumijevanja« koji bi on htio osvijetliti u svojoj hermeneutici. Taj fenomen »... provlači se ne samo kroz sve ljudske odnose u svijetu. On i unutar znanosti ima samostalno važenje i opire se pokušaju da se dade pretumačiti u metodu znanosti. Naredna istraživanja nadovezuju se na taj otpor koji se unutar moderne znanosti održava nasuprot univerzalnom zahtjevu znanstvene metodike. Njihovo je nastojanje da se iskustvo istine, koje nadmašuje kontrolno područje znanstvene metodike, istraži posuda gdje se ono susreće i gdje se provjerava s obzirom na vlastitu legitimaciju.« (H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 1, str. 1.) »To što se na nekom umjetničkom djelu iskušava istina koju ne možemo postići ni na kojem drugom putu, sačinjava filozofijsko značenje umjetnosti koja opstaje nasuprot svakom umovanju. Tako je pored iskustva filozofije iskustvo umjetnosti najupečatljivija opomena znanstvenoj svijesti da mora sebi priznati svoje granice.« (Ibid., str. 2.)

38

»Sein, Geist, Gott«, u: H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften IV*, Tübingen 1977., str. 74–85. Citat na strani str. 81.

bitka-u-svijetu. To upuštanje sebe u događanje istine umjetnosti događa se po Gadameru kada smo ujedno oboje, naime gledatelj i sudionik. Stoga se Heidegger vrlo zanima za djela kazališne pjesničke umjetnosti, posebno za klasične tragedije i komedije: kao gledatelj »igra«<sup>39</sup> se skupa u predstavi zato što je gledatelj kod onoga o čemu se naposljetku radi kod opstojanja u svijetu.

U sklopu ovoga članka ne može se i ne treba se pobliže ulaziti u Gadamerove opsežne radove o vezama istine, umjetnosti i religije. Ali neka se spomene kritički prigovor koji se češće iznosi protiv Gadamerove hermeneutike, naime da je ona usmjerena čisto duhovno-povijesno. Kritička oštrica leži tada u – i kod Habermasa iznesenoj – tvrdnji da »tradicija« za Gadamera vodi jednu vrstu samostalnog duhovnog života, odvojena od konkretne socijalne povijesti.<sup>40</sup> Ali, kritika se, po mojemu sudu s pravom, usmjeruje protiv nadmoćne uloge koju Gadamer pripisuje tradiciji. Odnos spram tradicije on uspoređuje s dijaloškim Ja-Ti – odnosom. Ali snažno naglašavanje uključenosti u kulturnu tradiciju jedva dopušta kritičko dovođenje u pitanje kulturno uvjetovanih nacrtâ života i rješenoj problema iz sadašnjih iskustava.

Na ovoj točki sada želim uključiti Roberta Brandoma,<sup>41</sup> zato što on upravo uvodi u igru ovo postavljanje pitanja. Brandomove su ideje čvrsto ukorijenjene u američkom pragmatizmu, u misaonom svijetu Peircea, Wittgensteina, Sellarsa i Rortyja. Ali on u svoja razmišljanja uključuje i Hegela, Kierkegaarda i Heideggera. Te poveznice čine draž njegove filozofije i omogućuju mu da reprezentira ono što je Habermas nazvao transatlantičkim mostom.<sup>42</sup>

U središtu Brandomove filozofije stoji pragmatističko razumijevanje istine.<sup>43</sup> On ne pokušava nebrojenosti definicija istine dodati još jednu. On pita o tomu što ljudi dosita »čine« kada za neko stanje stvari ili za neku misao kažu da su istiniti. Brandom želi učiniti »eksplicitnim« ono što ljudi uvijek već »implicitno« pretpostavljaju kada za neku spoznaju ili za neku ideju zahtijevaju istinosno važenje. Po Brandomu, postoje dvije pretpostavke implicitno povezane sa svakim tvrdnjem istinitosti. Jedna je pretpostavka da postoje dobri i intersubjektivno prihvatljivi razlozi koji podupiru tvrdnje istinitosti. Ova pretpostavka izlazi na to da se čovjek kao netko tko izdaje tvrdnje za istinite osjeća odgovornim prikazati te razloge. To uključuje da ima slučajeva u kojima se ne raspolože dovoljnim razlozima. Tada se prihvaća pretpostavka istinitosti, a postavljena se tvrdnja razumije kao vjerska istina, čime se implicitno pretpostavlja da istina vjere potrebuje obrazloženje. Takve su istine vjere uvjerenja. Bit uvjerenja i vjere u istinska stanja stvari i ideje implicira po Brandomu da su uvjerenja svakako samovezivanja, ali se uvijek mogu i korigirati, naime onda kada se pretpostavljeni razlozi više ne ispostavljaju kao dovoljni. Odlučujuće za sve istinosno-relevantne tvrdnje jest to da se osjećamo odgovornima za razloge koji podupiru stanje stvari.

Još je važnija, zato što je originalnija, druga pretpostavka koju Brandom promatra kao implicitni sastavni dio svake tvrdnje istinitosti i koju obrađuje pod natuknicom »Inferencijalizam«. Pod tim se misli da svatko tko do riječi dovodi neko istinsko stanje stvari, ili kao istinitu označuje neku ideju, također odgovara ili je odgovarao za posljedice tog iskaza po druge spoznaje. Brandom ovdje na vrlo originalan način iznosi Wittgensteinov kontekstualizam. Ako riječi i ideje dobivaju svoje značenje iz konteksta jezične

igre u kojemu se izjavljuju, onda zapravo važi i obratno, da se nove spoznaje moraju promatrati u svom značenju za cjelokupni kontekst u kojemu se izgovaraju. Jednako kao i u pogledu na prvu pretpostavku, Brandom također argumentira u pogledu na »inferencije« sasvim iz perspektive sudionika: čovjek je osobno odgovoran zato da se promisle konzekvence nekog spoznajnog iskaza. Izricanje neke istine »uspješno« je i, dakle, rješava problem u pragmatičkom smislu tek kada se dotična istina promatra u ovom svjetlu konzekvenci. Naravno, važi da Brandom ovdje ne opisuje psihologizirajući kako ljudi djeluju kao živa bića koja vladaju jezikom, nego analizira ono što ljudi pretpostavljaju kada se ponašaju kao racionalna živa bića. Tako Brandom dovodi do važenja moralni zahtjev za problemom tvrđenja istinitosti i time proturječi diferenciranju na pitanja o istini i na moralna pitanja što ih je izvršilo neokantovstvo.

U ovom pragmatičnom razumijevanju istine Brandom vidi sebe na istoj crti s Hegelom.<sup>44</sup> Ono što ga ovdje povezuje s Hegelom jest pragmatično razumijevanje istine kao jednoga »dogadanja«, čime on praktički prihvaća i Heideggeovo i Gadamerovo razumijevanje istine. Još snažnije nego što je to slučaj kod Heideggera, Brandom – oslanjajući se na Hegela – naglašuje da je istina socijalni i etički pojam. Onaj tko jezično očituje istine obvezuje se i uvezuje se u jedan nadređeni nadsubjektivni sklop. Forum, pred kojim se obvezujući čovjek vezuje s očitovanjem tvrdnji istinitosti, nisu sada samo usmeno ili pismeno nazočni partneri u diskursu, pred kojima se u govoru i

39

O povezanosti umjetnosti i igre, Gadamer piše: »Kada u sklopu iskustva o umjetnosti govorimo o igri, tada igra ne podrazumijeva odnos ili čak duševno ustrojstvo stvaratelja ili uživatelja, te uopće ne podrazumijeva slobodu jedne subjektivnosti koja se potvrđuje u igri, već način bitka samog umjetničkog djela. U analizi estetske svijesti spoznali smo da ono Nasuprot estetske svijesti i njezina predmeta neće udovoljiti stanju stvari. To je razlog zbog kojega nam je važan pojam igre.« – *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1990., str. 107.

40

Naravno, Gadamer znade za historijsko-političke prijelome. Za njega veliku ulogu igra onaj s Francuskom revolucijom skopčani prekid s tradicijom u obliku europskoga prosvjetiteljstva, koji do danas nije dostatno prevladan. Smatram da Gadamer s pravom strahuje da se otvorio »bezdan« između naše post-revolucionarne epohe i kršćansko humanističke tradicije ranijih stoljeća, bezdan koji naše doba odsijeca od izvora bitnih za iskustvo istine. Gadamer se o tim pitanjima očitovao u jednoj raspravi s Paulom Ricœurom i opisuje ovdje značenje romantike kao duhovno-povijesni trenutak, u kojemu je taj »bezdan« stupio u svijest. Gadamer je kazao: »The Romantic era came to realize that in the wake of the French Revolution, the whole tradition of Western civilization was at stake. From this moment onward the question was how to bridge the abyss between our post-revolutionary epoch and the almost indisputable self-evidence of

the Christian humanistic tradition of previous centuries.« – H.-G. Gadamer, »The Conflict of Interpretation. Debate with Hans-Georg Gadamer«, u: *The Ricœur-Reader*, str. 217. Dakle, ma koliko Gadamer bio svjestan historijskih prijelomnica, on je malo uzeo u obzir socijalno-povijesne kontekste.

41

Njegovo je glavno djelo: *Making it Explicit*, Cambridge/Mass, 1994. U njemačkom prijevodu: *Expressive Vernunft*, Frankfurt am Main 2000.

42

U jednom članku o Deweyu, u časopisu *Die Zeit* od 23. 07. 1999., koji nosi naslov »Ganz allein« (Sasvim sam), Habermas piše: »U svojim različitim načinima čitanja, pragmatizam čini transatlantički most jedne žive filozofijske razmjene u oba pravca... I u Njemačkoj je 'pragmatizam' od pogrđne riječi postao pohvalom.«

43

Naredni se izvodi oslanjaju posebice na: Robert Brandom, *Eine Einführung in den Inferentialismus*, s američkoga preveo E. Gilmer, Frankfurt am Main 2001.

44

Brandom zastupa tezu da Hegelova filozofija kombinira idealizam i pragmatizam. O tome osobito: Robert Brandom, »Pragmatische Themen in Hegels Idealismus«, u: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47. Jg. 1999., str. 355–381.

odgovaranju argumentativno do važenja dovode tvrdnje istinitosti. Brandom proširuje horizont. Odgovornost za izjave o istinitosti snosi se ne samo u odnosu na glasove koji mogu odgovarati nego i u odnosu na mnijenja ranijih vremena, koja se može samo interpretirati, te u pogledu na mnijenja onih koji još uopće nisu rođeni.

Brandomovo gledište izgleda mi kao koristan izlaz iz poznatih aporija historizma koji rješava problem. Historizam, što ga Gadamer promatra kao najvažnije stajalište novovjekovne svijesti, jest jedna dilema koja dopušta samo dva jednako loša rješenja. *Prvo*, priznavanje sudbonosnoga relativizma kada više ništa ne stoji, nego je sve relativno u relaciji spram konteksta koji se stalno mijenjaju. *Drugo* je bijeg u bilo koju formu teleologije povijesti koja vidi na vlasti um u povijesti. I Habermas sa svojom mišlju o projektu moderne koji se treba dovršiti, *de facto* zastupa jednu oslabljenu teleologiju povijesti. Ideja emancipacije, koju danas treba nastaviti i na kojoj on oslanja svoju nadu u održivost globalnog civilnog društva koncipiranog iz zapadnih ideja, upuštena je po Habermasu u samozakonitost jezičnog sporazumijevanja.

Brandom nasuprot tomu, ako ga ispravno interpretiram, ne treba nikakvu teleologiju povijesti. U njegovu viđenju sadašnjost se nalazi u razgovoru, kako s prošlošću tako i s budućnošću. Pritom se preko sadašnjosti vrši jedna vrsta kontrole nad očitovanjima mnijenja i ideja prošlosti, u kojoj ona kritički propituje, kako su prošle generacije rješavale svoje probleme u svjetlu pred-prošlih ideja. Istovremeno bi sadašnja generacija trebala biti svjesna toga da će biti kontrolirana od budućih generacija koje će naše današnje djelo i propust ispitivati s obzirom na to koliko se odgovorno današnja generacija suočavala s onim što joj je bilo prethodno dano u predajom sačuvanim svjedočanstvima prošlosti. Na taj način Brandom govori o »strukturi recipročnog priznavanja... koje je povijesne vrste«. <sup>45</sup>

Ostajući sasvim na crti pragmatizma, Brandom sada ide još jedan korak dalje. Naime, primjereno svom gore skiciranom razumijevanju istine, on pita o tomu što ljudi zapravo pretpostavljaju kao istinito kada se primjereno toj strukturi recipročne povijesne odgovornosti u svojoj sadašnjosti, istodobno između prošlosti i budućnosti, podvrgavaju sebe recipročnoj kontroli? Njegov odgovor ide dotle da ta struktura priznavanja nije neki ljudski proizvoljni pronalazak, nego se temelju u samoj stvari. Drugim riječima: ta je struktura prakse međusobnog priznavanja istinita zato što je tako strukturirana zbiljnost same stvari. <sup>46</sup> Za tu istinu Brandom može navesti dobre razloge, ali ni jedan dovoljan. On može dokazati inferencije koje su – kakve sam, nadam se, pokazao – osvjetljavajuće za ophođenje s problemima kulture. Ali ostaje jedna vjerska istina u gore prikazanom smislu, jedno uvjerenje koje također može postati slučajem.

Unatoč svojoj originalnosti, Brandom postaje povezan s perspektivama idealizma. Ali idealizam je, po mojemu sudu, pogrdna riječ jednako malo kao i pragmatizam. To što Brandom zastupa nipošto nije neki »metafizički« substancijalni idealizam, već pragmatički idealizam u kojemu se mogu čuti glasovi Peircea i Jamesa. Želio bi ga označiti kao metodički idealizam zato što on prakticira jednu metodu, naime recipročno priznavanje, čije se odlučujuće uporište sastoji u tomu što ono rješava probleme.

Ove referirajuće i komentirajuće izvode o Habermasu, Gadameru i Brandomu htio bi sada sažeti na sljedeći način: princip diskursa kao takav jest osnova za procese sporazumijevanja uopće. On je nezalažljiva konzekvenca



oproštaja od »stajališta Boga« izvršenog u 20. stoljeću. Habermasovo hierarhiziranje kulture diskursa ne čuva pak dovoljno od dvije opasnosti, naime od elitarne dominantnosti »racionalnosti« i od prekomjernog povjerenja u historijski napredak »emancipacije«. Iz Habermasove unutarnje perspektive te su opasnosti jedva vidljive. Stoga sam iscrpno ušao u Gadamera i Brandoma, koji su princip diskursa obogatili iz drugih horizonata. Kao alternativni model mišljenja sada se treba uvesti pojam epizode diskursa, i to naočigled pitanja o onom europskom europske kulture.

Diskurs o europskoj kulturi postoji stoljećima. Ali on se izvršuje u »fazama«. Za njega bih radije kazao: on se izvršuje u epizodama. Time po momu sudu bolje dolazi do važenja to da se tema »europska kultura« svagda pojavljuje u određenim vremensko-povijesnim kontekstima i onda opet stupa u pozadinu. Riječ faza odveć podsjeća na misaone prisile jedne izolirano prakticirane duhovno-povijesne perspektive istraživanja. Riječ epizoda bolje dovodi do važenja to da se ono osobeno jedne kulture može loše definirati, ali da se o tome može sasvim dobro pripovijedati.<sup>47</sup> Znakovito razdoblje u diskursu o europskoj kulturi bilo je vrijeme oko Prvoga svjetskog rata. Književnici iz europskih, ratom zahvaćenih država nastojali su pokazati da njihova nacija brani europske ideale i da ih nastoji dovesti do važenja, te se rado govorilo o »europskom čovjeku«.<sup>48</sup>

Nadovezujući se tematski na ovo vrijeme, ali u jednom novom političkom kontekstu, kao naredni vrhunac jedne epizode bio je Huselov očajni apel

45

»Struktura recipročnog priznavanja, unutar kojega duh kao cjelovit dolazi do samosvijesti, jest *povijesne* vrste. Radi se o odnosu različitih vremenskih razina duha, u kojemu sadašnjost priznaje autoritet prošlosti i, obratno, vrši autoritet nad njom, pri čemu njezine konflikte rješava budućnost. To je struktura priznavanja *tradicije* koja *artikulira* normativnu *strukturu razvojnoga procesa*, u čijem se pojmu stječu njezini sadržaji s primjenom u iskustvu. Na kraju krajeva, to je proces koji su htjeli osvijetliti Hegelov pragmatizam i idealizam.« (ibid., str. 381.)

46

Zbog tih Brandomovih ideja, Habermas je bio zaprepašten zato što tu vidi povratak objektivnom idealizmu. Brandomovi koraci u pravcu istine kao događanja koje je ne samo diskurs nego je ukorijenjeno u strukturi onog duhovnog kao takvog, pokazali su se po Habermasu »... samo kao koraci na putu koji ide povrh Kantove polazišne koncepcije. Taj sam put opisao kao put od Kanta k Hegelu. To *per se* nije još nikakav prigovor. Dakako, Frege, Dilthey i Peirce nisu bez dobrog razloga uveli lingvistički, hermeneutički i pragmatistički obrat. Jednako je tako malo bila beztemeljna odvrata što su ga Feuerbach, Marx i Kierkegaard svojedobno učinili od Hegela. *Prešutni* povratak k objektivnom idealizmu jedva da bi još bio moguć.« – »Von Kant zu Hegel. Zu Robert Brandoms Sprachpragmatik«, u: *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt am Main 1999., str. 170.

47

Koliko je moguće izbjegavam izraz »kulturni identitet«, zato što on daje krila jednom esencijalnom i statičkom razumijevanju kulture. Sa slikom uzetom iz prirodnih znanosti i teorije sistema, moglo bi se kazati: identitet u onom duhovnom uvijek je dan samo u obliku jedne »ravnoteže marljivosti«, koja se trajno smatra nestabilnom. Ako se pojam kulturnog identiteta – kao što je uobičajeno – upotrebljava kao riječ za čvrste kulturne stavove, onda je blisko jedno statičko krivo razumijevanje. Stajalište epizodno izranjajućih i tonućih kulturnih osobnosti opisuje u stanovitoj mjeri »identitet u postajanju«.

48

U svojemu članku »Europa und die Menschheit«, Elmar Hohenstein ulazi u to razdoblje i o Maxu Scheleru kritički primjećuje: »'Jedan postojani tip europskog čovjeka i kulture', o kojemu je Max Scheler fantazirao na početku Prvog svjetskog rata, postoji samo kao idol...«, u: Christoph Jamme i Otto Pöggeler (ur.), *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50 Todestag Husserls*, Frankfurt am Main 1989., str. 48. Naravno, Hohenstein ima pravo kada u ime jednog dinamičnog razumijevanja europske kulture, koje je stalno u razmjeni s drugim kulturama, kritizira Schelera. Po momu sudu, Scheler ne pledira za nekakav statični pojam kulture, nego se, vremenski uvjetovano, očitovao u jednom određenom diskursu, koji je dakako sasvim problematičan. Kao što je poznato, Scheler je vrlo brzo korigirao svoj stav, što ustvrđuje i Hohenstein.

predstavnicima europske kulture.<sup>49</sup> Husserl ovdje fokusira ono »europsko« oko konfrontacije znanosti i barbarstva. On »propovijeda« povijest tog barbarstva, čije novovjekovne početke Husserl vidi u 17. stoljeću. Tada je znanstveni »objektivizam« započeo svoj pobjednički pohod, a Husserl svoje vrijeme vidi kao vrhunac s njime uvedenog moralno neprihvatljivog stavljanja u službu znanosti za partikularne, iracionalne, nacionalističke i rasističke misli. To je za njega skup barbarstva, zbog kojega je i sâm tako teško patio. Kada Husserl u ovom kontekstu izjednačuje europsku kulturu s visokim vrednovanjem znanosti, on tada ima u vidu sintezu znanosti i moralne odgovornosti, za što se u njegovim očima između ostalog zalagao i Leibniz.

Tematski opet podsjećajući na Husserla, ali ipak stojeći u jednom novom i sada već globalnom političkom kontekstu, uslijedila je naredna epizoda u vremenu nakon Drugog svjetskog rata. Ta je epizoda jednim dobrim dijelom određena Heideggerovim svjetski širokim utjecajem. Njegove teze o tehnici kao oblikom postaloj europskoj metafizici i o sjenama kod Nietzschea »europskog nihilizma« u koji se zaklinjao, uvelike su činile djelotvorne točke kristalizacije. Europski duh kapitalizma, europski etnocentrizam i njegovo preobraćanje u oblik svjetskog multikulturalizma, bili su naredna gledišta u ovom razdoblju, u koja se ne treba dalje ulaziti.

Ono do čega mi je stalo jest tvrdnja da je od prije nekoliko godina započela jedna nova epizoda. To su valovi političkog, kulturnog i religioznog fundamentalizma koji preko noći iznova postavljaju staru temu: Što je europska kultura? Što je, što može i što bi u njoj trebalo biti drukčije od onoga što se pojavljuje kao islamski i hinduistički fundamentalizam ili, jednako tako, kao kršćanski fundamentalizam, o čijim se političkim posljedicama u SAD Richard Rorty u najnovije vrijeme tako zabrinuto očitovao?<sup>50</sup>

Novi diskurs o onome europskom može se odvojiti od određenih politički okvirnih uvjeta jednako malo kao što je to bio slučaj u ranijim razdobljima. Ali to novo traganje za onim europskim ide povrh političke mjesne odredbe Europe i kao nikad prije stoji u globalnom interkulturalnom kontekstu. Problem fundamentalizma jest jedan globalni problem.

Kao moj prilog ovoj epizodi diskursa htio bih dovesti do važenja sljedeću tezu: *ono europsko ne može se dovesti do pojma ili kazati s jednom »riječju«*. Bio bi to slučaj kada se kaže da za Europu stoji: racionalnost, prosvjetiteljstvo, znanost, demokracija, kapitalističko vođenje gospodarstva, slobodnjački stil života, ili slično. Dalje ne pomaže niti nizanje takvih simbola. Ono u najboljem slučaju dovodi do važenja stanovite »obiteljske sličnosti«, koje bi se onda opet podudarale u nekom nadređenom pojmu. Nasuprot tomu, htio bih kazati: europski duh jest duh sinteze. Ono za što se zalaže Europa može se svagda kazati samo s dvije riječi: mit i racionalnost; prosvjetiteljstvo i religija; znanost i umjetnost; vjera i znanje – da navedemo samo neke primjere.

Taj duh sinteze ima geografsko uporište. Europa je kontinent na kojemu se duh Istoka i duh Zapada međusobno susreću tisućljećima, na kojemu se međusobno hrvaju, mnogi put više mirno, a neki drugi put više neprijateljski. Ništa manje značajan nije naredni aspekt, koji kao i prvi svraća pozornost na jednu historijski kontingentno gledište: Europa je kontinent koji je imao najviše vremena ispitati praktičnost sinteza kao što su one znanosti i kulture, demokracije i kapitalizma. Habermas u svom frankfurtskom govoru ukazuje na taj vremenski faktor.

Europska praksa sinteze može se potvrditi na mnogim primjerima. Relativizmu sofistâ Platon suprotstavlja ne samo racionalizam filozofije logosa. Sposobnost za istinu ljudskoga uma on obrazlaže slikom koja skupa promatra mit i racionalnost, naime mišlju o besmrtnoj duši koja se sjeća na istine što ih je gledala na nebu ideja. Platon time demonstrira da se racionalnost ne može jedino iz sebe same obrazložiti kao sposobna za istinu, nego je potreban jedan drugi filozofijski fundament koji je uočio mit. U svojem velikom djelu, *Filozofija simboličkih oblika*, Cassirer je s dobrim razlozima dokazao da »životna forma« mita ostaje sačuvana i u doba znanstvene moderne. Kršćanstvo u cjelini predstavlja sintezu istočnog i zapadnog duha ili, drukčije rečeno, biblijskih tradicija, grčkoga svijeta i latinskih jezičnih i misaonih formi. Srednji je vijek upravo skup sinteze filozofije i teologije. Kantove se tri kritike bez muke mogu interpretirati kao postavke za to da se prosvjetiteljski duh znanosti poveže s religijom tako da se objema stranama udovolji u njihovim zahtjevima za istinom. U Hegelovoj filozofiji duh sinteze, između ostalog, izlazi na vidjelo u nastojanju da se duh slobode poveže s nužnošću političkih životnih formi koje ograničuje slobodu. Kao što je poznato, razumijevanje Europe Maxa Webera kulminira u njegovoj ideji o kapitalizmu kao plodu protestantske etike. I u ovom gospodarsko-povijesnom vidiku novovjekovna je Europa skup jedne sinteze, naime – teorijski gledano, krajnje nevjerovatne – sinteze religioznog odricanja od svijeta i asketskog oblikovanja svijeta.

S ovim tvrdnjama, kojima se mogu pridodati mnoge druge, mislim da mogu obrazložiti svoju tezu. To naravno nisu nikakvi zadnji dovoljni razlozi. Utoliko teza ostaje hipoteza i – da se još jednom vratim na Brandoma – vjersko uvjerenje. Drugo, htio bih tvrditi da se ova vjerska istina može osnažiti i inferencijama. Ona, naime, znači da europski duh sinteze implicira jedan svijet međusobnog priznavanja. Ali, drukčije nego u Hegelovoj teleologiji povijesti, i u njezinim mnogim idealističkim ili materijalističkim nastavcima, ideja sinteze kao pojam za ono europsko ne ustvrđuje europska rješenja problema ili pokušaje rješavanja problema kao navođenja ciljeva za druge kulturne kontekste. Ostaje, primjerice, otvorenim koje se sinteze nalaze na drugim kontinentima, s drugim kulturnim tradicijama, za oblikovanje modernih znanosti na uvažavanje ljudskih prava i za globalno kapitalističko vođenje gospodarstva iz vlastitih kulturnih tradicija?

S ovim misaonim modelom onog europskog kao duha sinteze trebalo bi se teorijski ukazati na životnu situaciju »In and/or Between«. Ali tu ideju europske kulture ne bih htio razumjeti ni kao plod jedne odvojene pozicije promatrača. Ja znam za sebe utoliko ukoliko u tom statusu sudioništa osjećam i potvrđujem taj duh sinteze i osobno kao ideal životne forme: život

49

Pored opsežnih i tek nakon objavljivanja Husserlove zaostavštine obznanjenih zabilježki, ovdje se posebice spominje tzv. Bečko predavanje »Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie« iz 1935. godine i, prije svega, zadnji veliki Husserlov rad, koji je 1936. u oba svoja prva dijela objavljen u Beogradu: »Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie«, u: *Husserliana*, Bd VI, 1954.

50

»U mojoj su zemlji naročito evidentne opasnosti zbog kojih se bojimo antiklerikalaca. Kršćanski fundamentalist, bez čije potpore sasvim desni američki političari uopće ne bi mogli, potkopavaju sekularističku Jeffersonovu tradiciju američke kulture. Zahvaljujući fundamentalistima, opet je respektabilno kazati da su SAD jedna 'kršćanska nacija' – to je tvrdnja koja je još prije nekoliko desetljeća važila kao neukusna.« – U njegovu govoru prigodom dodjele nagrade Meister Eckhart za 2002. godinu, pretiskano u: *Süddeutschen Zeitung*.

u sintezama, posebice u sintezi vjere i znanja. Sada se u nekim završnim mislima trebaju dovesti do važenja konzekvence za vođenje života.

### 3. Problem vođenja života.

#### Obrazovanje kao kulturna životna forma *versus* samoozbiljenja

U ovome završnom dijelu problem vođenja života treba se obraditi kao kristalizacijska točka suvremene europske epizode diskursa. Kao sudionik u diskursu, odabirem neke modele vođenja života koji su od tridesetih godina 20. stoljeća određivali raspravu. Nasuprot njima, treba se obrazložiti model »Obrazovanje kao životna forma«. S ovim se konceptom nadovezujem na moje izvode u mnogim prethodnim dijelovima i polazim od tri sljedeće pretpostavke:

1. stoji da se egzistencijelna životna pitanja postavljaju u jednoj kulturnoj struji između različitih i, djelomice, suprotnih tradicija i generacija;
2. također stoji da je, gledano sa stajališta kulture, započinjuće 21. stoljeće pokrenulo jednu epizodu diskursa, u kojoj je pitanje o onom europskom europske kulture zadržalo znatnu relevantnost za javni život kao i za osobno vođenje života;
3. naposljetku, kao pragmatističko razumijevanje istine u oslov se može uzeti misao da bi se suvremeni normativni horizonti trebali provjeriti za kulturno vođenje života pod budnim okom svjedokâ prošlosti i pod pogledima još nerođenih budućih generacija.<sup>51</sup>

Pod tim pretpostavkama obrazovanje dobiva odlučujuće značenje za vođenje života. Jer, svim trima pretpostavkama jest zajedničko: one impliciraju činjenicu da se pitanja o vođenju života mogu manje nego u ranijim statičnim kulturnim kontekstima riješiti pomoću preuzetih samorazumljivosti. Umjesto toga, radi se o donošenju vlastitih životnih odluka. Kao opća tvrdnja ovaj je stav trivijalan, jer su socijalno relevantne životne odluke ljudi uvijek morali donositi otkako žive u nadgeneracijskim svezama. Novi kvalitet slijedi iz povijesnom postale činjenice da takve odluke pretpostavljaju sudjelovanje u nadsudjektivnim diskursima koji oblikuju mnijenje. To je sudjelovanje, s jedne strane, vezano za socijalne i političke uvjete koji omogućuju takvo sudjelovanje. U to se ovdje dalje ne treba ulaziti, nego se u središte treba uvući drugi aspekt, naime subjektivna strana. Pritom se radi o pitanju: pod kojim osobnim uvjetima individue mogu sudjelovati u diskursima koji oblikuju mnijenje?

Ova subjektivna strana treba se sada tematizirati pod natuknicom obrazovanja. Obrazovanje se načelno upotrebljava u dvostrukom smislu: ono se jednom sastoji u usvajanju obrazovnih dobara. Pod tim se aspektom radi o tomu, ne da se ustraje pri gore skiciranom diferenciranju kulturnih sfera, nego da se unutarnja supripadnost znanosti, umjetnosti, filozofije i religije uključi u vlastito vođenje života. Obrazovanje je životni stav koji postaje drugi »habitus«, drugi individualni karakter. Međusobno povezivanje obrazovnih dobara i karakterâ određuje ono što se treba razumjeti pod kulturnom životnom formom.

Značenje obrazovanja istaknuo je prije svih Herder. Te se historijske osnove ovdje ne mogu dalje slijediti iz prostornih razloga. Pojam »obrazovanje kao kulturna životna forma« ne treba se razumjeti kao neki bezvremeno važeći humanistički ideal. S ovim pojmom želim do važenja dovesti jedan ideal koji će udovoljiti kulturnim i interkulturalnim životnim prilikama da-

našnje epizode diskursa. Kako bi se taj model profilirao, on se najprije treba uvesti kao alternativa modelima vođenja života iz 20. stoljeća, koji se mogu sažeti pod natuknicom samoozbiljenja.

Jednu od velikih vodećih ideja za raspravu o životnim pitanjima pružio je Adorno sa svojim pojmom »autoritarne osobnosti«. Time je on dao pravac raspravi o problemima osobnosti u Kritičkoj teoriji;<sup>52</sup> životno-praktična postignuća »instrumentalnoga uma« vide se u tome što su autoritarne crte društva pounutrene na razini individua. Ono što je pritom izašlo na vidjelo jest »autoritarni karakter« koji se dragovoljno uklapa i koji je voljan da i sam djeluje autoritarno. Taj je autoritarni karakter Kritička teorija upečatljivo tematizirala kao slabost Ja i suprotstavila sebi kritičko-utopijski ideal jakosti Ja.

Naredni vrhunac čine socijalno-psihologijska istraživanja Georga Meada. Ona kruže oko misli socijalne interakcije. Samorazumijevanje individue oblikuje se u akciji s dotičnim relevantnim socijalnim okolišom, koji se misli personalizirano s pomoću tzv. »generalized other«. Za samorazumijevanje nekog čovjeka presudno je to da se on stalno u mislima sučeljava sa slikom o samome sebi, za koju pretpostavlja da je ona viđenje »drugih«. Kao što Joas s pravom primjećuje, povrh ovog socijalno-psihologijskog modela interpersonalne interakcije leži u nekoliko odveć idilična, odveć harmonizirajuća crta. Do važenja jedva dolaze psihičke posljedice razgraničenjâ koje ljudi trpe kad im se uskrati priznanje.<sup>53</sup>

Ali ova je situacija krajnje emocionalno nabijena. Nju Max Scheler tematizira kao »mržnju« (ressentiment).<sup>54</sup> U međuljudskom području, u socijalnoj klimi modernih konkurentskih društava, u politici i u etničkim konfliktima, stalno se grade mržnje koje se onda ispražnjuju u osjećajima mržnje i vršenju agresije. I Mead zna za ta pitanja. On se intenzivno sučeljavao s izljevima osjećaja mržnje u Prvom svjetskom ratu. Ono na što sam želio svratiti pozornost jest to da je interakcija kao socijalna forma obrazovanja osobnosti uvijek opterećena i takozvanim »frustracijskim iskustvima«. Kao što se još u pojedinostima treba pokazati, koncept obrazovanja kao kulturna životna forma treba pokušati osloviti ove probleme.

Na Eriksona treba ukazati kao na sljedećega. Njegova natuknica »identitet« postala je kristalizacijskom točkom jedne dugotrajne debate. To je bilo suodređeno i činjenicom da je središnji termin Meadova nauka o osobnosti, naime englesko »self«, u njemačkom prijevodu njegova glavnog

51

Značenje budućih generacija za kritičko preispitivanje normi Hans Jonas je, kao što je poznato, učinio vrlo zahtjevnim kada predlaže da naše doba treba gledati iz perspektive još nerođenoga »djeteta«. Usp. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984., posebice: »Das Kind – Urgegenstand der Verantwortung«, str. 234–242.

52

Temeljito i istodobno vrlo osobno održano izlaganje o ovim pitanjima daje Rudolf Siebert, *From Critical Theory to Critical Political Theology. Personal Autonomy an Universal Solidarity*, Peter Lang, New York 1994. Vidi o tomu poblize recenziju Helmuta Fritzschea u: *Theologische Revue* Nr. 6, Jahrgang 95, 1999., špalta 41 i dalje.

53

O Meadu i Eriksonu, Hans Jonas primjećuje: »Čini mi se da je pogled takav u kojemu je recizija socioloških koncepcija identiteta nužna, ali i moguća. Radi se o dimenziji moći i razgraničenja u procesima oblikovanja identiteta«. – »Kreativität und Autonomie«, u: *Identität. Leiblichkeit. Normativität*, ur. A. Barkhaus i dr., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996., str. 366.

54

Max Scheler, »Das Ressentiment im Aufbau der Moralen«, u: *Abhandlungen und Aufsätze*, Bd. I., Leipzig 1915., str. 39–274.

djela prevedeno kao »identitet«.<sup>55</sup> Oblikovala su se dva gledišta, »numerički« i »kvalitativni« identitet. Numerički identitet podrazumijeva: u modernom kulturnom životnom svijetu ljudi se prije svega brinu za svoju nezamjenjivu neponovljivost. Njima je stalo do »diferencije« i do njihove akceptiranosti kao jednokratnih osobnosti i, jednako tako, kao samostalnih subjekata legitimnih interesa. Tako se u pojmu numeričkoga identiteta krije i socijalno-kritički zahtjev koji posebno do važenja dovodi Jürgen Habermas. Drugo gledište, kvalitativni identitet, stavlja pak glavno težište na misli o samoozbiljenju. Moderne individue orijentiraju se stoga prema nacrtu slike o sebi samima. Njihovo postojanje osobnošću tada se razumije kao uspješno ili neuspješno ozbiljenje ovoga samonacrta.

Na pitanjima samoozbiljenja raspalila se, naposljetku, rasprava o promjeni vrijednosti u svezi s problematičnim suprotstavljanjem moderne i postmoderne. Samoozbiljenje izlazi sada na dobar glas da postaje skupom socijalno raskorijenjene, psihološki preopterećene težnje za autonomijom, autarkijom, ali samoodređenije. Još više, težnja za samoozbiljenjem sada se misli kao pounutrenje kapitalističkog konkurentskog društva na individualnoj razini. To, naposljetku, znači da samoozbiljenje paradoksalno ne znači autonomiju već totalno prilagođavanje.

Ali kao postmoderni proboj tada važi hrabrost za praznine, za »diferenciju«, ali ne samo kao razlikovanje od masa nego kao diferenciju od vlastitih prisilnih predodžbi o nekom idealu samoozbiljenja. Kao nova natuknica u postmodernoj perspektivi pojavljuje se misao o zakrpi, naime misao o »Patchwork«. Život je jedno disharmonijsko događanje označeno biografskim lomovima i obratima. To važi ne samo kao opis nego kao novi ideal. Rasprava o ovom pitanju – u svakom slučaju u široj javnosti, u Talk-shows i feljtonima – pati od svjetonazorne preopterećenosti. Samoodređenje važi tada kao »kult načinjivosti«, kao težnja da se biblijsko razumijevanje čovjeka sekularizira kao »slika Boga« i da se orijentira prema »kompleksu Boga«, da se želi biti njegovim vlastitim stvoriteljem. Nasuprot tomu, postmodernisti mogu onda tvrditi da oni, naposljetku, ne bi činili niša drugo nego prevladavali posljedice »postkršćanskih« prisilnih predodžbi.

Ova zadnje spomenuta rasprava ima malo toga sa zbiljskim životom. U osnovi, trivijalnosti se prikazuju nadmoćnim. Želja i dužnost samoodgovornog vođenja života i relativno širok djelokrug za oblikovanje vlastitoga stila života, bilo u partnerskim pitanjima ili u slobodnom vremenu, pripada među velike vrijednosti zapadno-demokratskih društava. Označuje li se sada ta vrijednost sa samoozbiljenjem ili ne, to je naposljetku pitanje dotičnoga konteksta koji određuje značenje ove riječi. Ono što ja kritiziram na modelu samoozbiljenja nije pojam kao takav i uopće nije ideal samoodgovorno djelatne osobnosti, već predodžba da bi se s konceptom jednoga »samonacrta« mogli tematizirati realni problemi individue u modernom društvu. Tako je naravno točno da ljudi stvaraju i da bi trebali stvarati »životne planove: ono što životu daje uporište mora biti više, naime »obražovanje«, i taj se koncept sada treba pobliže razbistriti.

Započinjem s jednom mišlju teoretičara književnosti Karla Eibla.<sup>56</sup> On konstatira da se u književnosti ocrta duboka promjena u shvaćanju »individualnosti«. Novi razvoj započinje u tzv. »razdjelnici«, čije posljedice sve do danas određuju individualna životna pitanja zapadne kulture. Eibl to naziva prijelazom od »individualnosti putem inkluzije« k »individualnosti putem ekskluzije«.<sup>57</sup> Taj razvoj ima svoju socijalno-povijesnu pozadinu.

Obitelji se – prikazano na Goetheovu djedu<sup>58</sup> – uzdižu iz građanskog nesamostalnih životnih pozicija do samostalnosti, dobrobiti i obrazovanosti. Stara staleška hijerarhija gubi na značenju, a Crkva može sve manje udovoljiti novim potrebama za tumačenjem života. U tom novom socijalnom okružju razvija se potreba da se samostalnim bude i u definiciji vlastite individualnosti. Dezintegracija postaje kulminacijskom točkom jednog novog razumijevanja individualnosti koje se oblikuje u teškim osobnim konfliktima. Odskočna daska jest nova sposobnost života da uvažava konflikt. Upitnost rješenja konfliktâ, koja su regulirana od strane Crkve, državne razboritosti i socijalnih običaja, osjeća se sve jače i pred širokim gledateljstvom tematizira u društveno-kritičkim dramama i komedijama. Sada obrazovani slojevi postaju svjesni »kontingencije« svijeta: u svijet bi se zapravo moglo izaći i sasvim drukčije. Mogao bi postojati jedan svijet bez dvorskih intriga, bez sveltlača državne cenzure i bez reglementiranja pitanjâ partnerskih odnosa staleškim i obiteljskim interesima.

Na pozornici, u lirici i obrazovnim romanima, pred znatiželjnim i obrazovanim slušateljstvom, sada se širi ono što znači nova zamjedba kontingencije svijeta: »društvo, ljubav i smrt... spoznaju se kao neriješeni, nerješivi problemi.«<sup>59</sup> Više se ne možemo integrirati u svijet takav kakav jest; ali se bez njega ne može ni živjeti. Mladi Werther trpi i propada: On ne može ozbiljiti svoju ljubav, ali se jednako tako ne može pouzdati u nebesku zapovijed. Nathan zahtijeva toleranciju, ali država to ne dopušta. Nathan<sup>60</sup> postaje »mudracom«, skandalom: glas uma iz usta jednog »bogatog Židova«. To je tada svijet postavilo na glavu. Smrt se više ne prihvaća kao smisleni kraj, ona postaje »neizbježnim skandalom« zato što ona ljudima iz srca čupa poriv stvaranja.

S ovom kratkom formulacijom – »konfrontacija s neriješenim, nerješivim problemima« – Eiblu je na izvrstan način pošlo za rukom da realistički prikaže novi svijet individualnosti koji se uzdiže na koncu 18. stoljeća. Od velikog je dometa još jedno naredno gledište što ga zastupa Eibl. On tematizira novi svijet individualnosti kao jednu vrstu granične situacije, u kojoj se sada »svijet« viđen kao kontingentan graniči s »ne-svijetom«. Ne-svijet označuje ono što se u neriješenim, nerješivim problemima uzdiže, naime ono nesvladano, ono drugo, ono još sasvim utopijsko, neistraženo ili također neistraživo, primjerice što kod Maxa Webera predstavlja ono »izvan-svakodneвно«. S emocionalnih stajališta viđeni su strah, osjećaj ugrože-

55

O tim pitanjima usp. Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 21981. On svraća pozornost na to da je glavno Meadovo djelo *Mind, Self, Society*, što ga je Charles Morris izdao 1968., izdano u njemačkome prijevodu pod naslovom *Geist, Identität und Gesellschaft*. – »Prevoditelj je, dakle, ne samo u naslovu nego i u tekstu, koristio za 'Self' riječ 'identitet', premda u njemačkome postoji riječ 'sopstvo', koja točno odgovara engleskom terminu.« – Ibid., str. 247.

56

Karl Eibl, *Die Entzuehung der Poesie*, Frankfurt am Main/Leipzig 1995.

57

Ibid., str. 44.

58

Ibid., str. 46 i dalje.

59

»Društvo, ljubav i smrt, sigurno su neriješeni, nerješivi problemi. No oni su takvi samo pod određenim historijskim uvjetima, naime kao posljedični problemi modernoga koncepta individualnosti. Iz njega nastaje neukidiva napetost korespondencije nereduciranoj, granica lišenoj cjelini i kontingencije vazda aktualnoga svijeta. Ta napetost čini nemogućom i nužnom integraciju u društvo, čini neispunjivom i neizostavnom ljubav, čini smrt neizbježnim skandalom.« – Ibid., str. 133.

60

O Nathanu, ibid., str. 143 i naredne.

nosti, ekstatička iskustva ukidanja granica, načini na koji ljudi taj ne-svijet upuštaju u svoj svijet. Ali kao oni koji žive u svijetu, ljudi trebaju jedan sređeni odnos s ne-svijetom. O tome Eibl piše:

»Ali uklopljeno u čvrste institucije, ophođenje s ne-svijetom vrši se prije svega u tri područja koja svakako historijski imaju vrlo različitu važnost: u području religije, istraživanja i umjetnosti.«<sup>61</sup>

I to je jedna spoznaja od dalekosežnoga značenja: znanost, umjetnost, religija – dodajem i filozofiju – imaju zajednički odnošajnosni horizont: ne-svijet. Time se pojašnjuje da su iz perspektive realnih životnih problema ove kulturne sfere jedno rasčlanjeno jedinstvo, a u životno-praktičnom pogledu potpuno na vidjelo kao obrazovno dobro mogu također izaći tek u ovoj raščlanjenoj cjelini.

Ne pozivajući se dalje na Eibla, želio bih na jednoj kliznoj skali poredati neriješene i nerješive probleme. Na jednom kraju, što je odlučivo svakodnevne situacije, na koje se pak baca sjena zbog toga što je nemoguće sagledati rizike koji svojim neželjenim i sporednim posljedicama često čak i sasvim banalne životne situacije čine prevratima. Na drugom kraju skale stoje nerješivi problemi. To su prije svega fakticitet smrti i fakticitet mržnje. Smatram da je Max Weber imao pravo svojom tvrdnjom da je kultura smrti unaprijed oduzela njezin smisao: više se ne živi u prirodnom ritmu nastajanja i nestajanja svega zemaljskoga, nego umiranje prekida nešto nedovršeno.<sup>62</sup> Mržnja, ili u novijoj terminologiji agresivnost, nipošto nije, kao što je to mislio trivijalni biologizam, »životinja« u čovjeku koju kultura treba držati u šahu. Mržnja je jednako kao i ljubav jedna biološka dispozicija. No, isto kao i u slučaju smrti, kultura je i ovdje stvorila jednu novu kvalitetu. Agresivnost je postala nerješivim problemom. Kultura, doduše, može ublažiti mržnju, ali je ne može razgraditi. Kultura je pak stvorila instrumente koji agresivnost čine izvansvakodnevnom prijetnjom, te do sada očito nije uspjelo da se zaustavi rastuća opasnost kulturno posredovane agresivnosti.

Život s neriješenim i nerješivim problemima ispunja svagdanji svijet individue. Veliki dio svakodnevno medijski posredovanih životnih očitovanja udarnog društvenog sistema također se sastoji od guste mreže neriješenih i nerješivih problema. Svaki je član modernoga društva više ili manje svjestan toga koliko su individualni životni problemi povezani sa životnim problemima društva. Svaka vijest o rastućem ili opadajućem broju nezaposlenih potiče osobne, životno-relevantne strahove, ili nade za vlastiti život i život bližnjega. Iscrpljivanje resursa, rizici i neočekivane posljedice i popratne posljedice ranijih odluka, kao i mnogo toga drugog, stapaju individualni i kolektivni život. K tomu, između individualne i društvene zamjedbe ovih problematičnih situacija ne postoji nikakav simetričan, već asimetričan odnos. Svakako, može se ustvrditi sličnost između javnih procesa oblikovanja mnijenja i proces u obiteljskom okružju te, naposljetku, u unutarnjem razgovoru individue sa samom sobom. Svaki se put radi o tomu da se odmjeri *Pro et Contra*.

Ali postoji jedna odlučujuća razlika: individuuum misli iz perspektive vremenski ograničenoga života, dakle uvijek sa znanjem da se ima samo još malo vremena za rješavanje problema. Socijalni sistem poznaje samo u ekstremnim situacijama nešto poput osjećaja nadolaska kraja svijeta. Onkraj dnevne politike širi se beskrajna struja govorenja i odgovaranja, u kojoj se



reflektiraju literalne, religiozne, filozofijske i znanstvene perspektive, iz koje strše gore spomenute epizode poput otokâ, zato što one pozornost upravljaju na sasvim određena aktualna gledišta. Asimetrija u zamjedbenim perspektivama brine se da individue ne mogu više jednostavno preuzeti na sebe stav rješavanja problemâ javnoga života. Svaki individuum ima vlastite strahove, nadanja i vremenske perspektive za sebe, te one njemu bliske, zbog kojih mora donositi odluke. Ali epizode diskursa koje izranjaju brinu se za spoznaju da su životni problemi kolektivni, problemi što ih različite individue iz različitim pozicija i javnoga života različito doživljavaju, ali unatoč tomu imaju zajedničku odnošajnosnu točku u obliku neriješenih i nerješivih problema jedne određene povijesno konkretne epizode.

U okviru ovih, ovdje ocrtanih životnih struktura izranja problem obrazovanja, u stanovitoj mjeri kao odgovor na pitanje, što individue mogu učiniti kako bi s neriješenim i nerješivim, istodobno individualnim i kolektivnim, problemima izišle na kraj na način za koji se može odgovarati pred sobom i u okviru kulturne epizode diskursa. Gledano u ovim svezama, obrazovanje ima dva žarišta. Jedno je izobrazba karaktera. Individuumu prethodno dana biolozijska dispozicija za vrhunski individualizirani fluid života oblikuje se kroz beskonačni lanac samovezivanja. To oblikovanje karaktera u osobni habitus prevodi postupno osobna uvjerenja koja su, kao što je gore izvedeno, vjerska uvjerenja. Taj habitus daje stanovitu mjeru osobnoj sigurnosti. On jamči relevantnu zaštitu od tzv. kratkospojnih radnji i ugađa minimiranje agresivnosti u mišljenju i djelovanju.

Drugi aspekt obrazovanja jest usvajanje kulturnih obrazovnih dobara koja individui omogućuju sudjelovanje u javnom kulturnom diskursu. Kao što sam gore nagovijestio s uputom na Maxa Schelera, individualne životne sudbine višestruko se odlikuju pretrpljenom i skrivljenom izolacijom. Mržnjom nabijena agresivnost postaje čak neizbježna. Ma koliko da je – već na temelju bioloških dispozicija – važna i tjelesno očitiva blizina bližnjeg kako bi se prevladala izolacija, kao kulturno biće, individuum potrebuje i sudjelovanje u duhovnim diskursima, u kojima se manifestira kulturni život. Tako gledano, obrazovanje nije nikakav bezvremeni humanistički ideal nekog kulturalističkoj biologiji otetog bića dresure, nego je ono jedan osobno oblikovani »život« koji do važenja dovodi bio-kulturalno dvostruko porijeklo.<sup>63</sup>

Za obrazovanje u ovome smislu rabim pojam 'kulturne životne forme'. Pritom prihvaćam misli što ih je Eduard Spranger razvio u svojem nekoć vrlo uvažavanom, a danas uveliko zaboravljenom djelu *Lebensformen*.<sup>64</sup> Malo

61

Ibid., str. 17.

62

Prema Maxu Weberu, »razmišljanje« starećega Tolstoja kružilo je »... rastući oko pitanja: je li smrt smisljena pojava ili nije? A odgovor kod njega glasi: za kulturne ljude – ne. I to ne zato što civilizirani pojedinačni život, zasnovan u 'napretku', u beskonačnosti, zapravo po svom vlastitom imanentnom smislu ne bi smio imati nikakvoga kraja. Jer, zapravo, daljnji napredak stoji i pred onim koji napreduje; nitko tko umire ne stoji na vrhuncu koji leži u beskonačnosti. Abraham

ili bilo koji seljak iz staroga doba umro je 'star i sit života'.« – »Wissenschaft als Beruf«, u: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen 1985., str. 594.

63

Ovaj termin potječe od Eibla.

64

Knjiga se prvi put pojavila 1914. Značajno je bilo prije svega prerađeno izdanje iz 1922. godine: Eduard Spranger, *Lebensformen*, Niemeyer, Halle 1922.

toga će u ovoj knjizi udovoljiti današnjim standardima radova koji se bave filozofijom kulture, teorijom društva i teorijom osobnosti. Ali, njegova je temeljna ideja životne forme do danas nosiva i instruktivna. Njegovo razumijevanje životne forme fokusira individualni život upravo na obje one točke što sam ih gore doveo do važenja, naime na karakter i »duhovne načine ponašanja«. U središtu njegove knjige stoji analiza šest »idealnih temeljnih tipova individualnosti«. Njegova su obilježja: teorijski čovjek, ekonomijski čovjek, estetski čovjek, socijalni čovjek, čovjek moći i religiozni čovjek. Oblikovanje karaktera ovdje je skopčano s kulturnom sferom i s obrazovnim dobrima koja su za to vazda potrebna.

U Sprangerovu konceptu, ljudi se prema tim mjerilima mogu »idealno-tipski« razlikovati prema tipovima karakterâ, ali njemu nije stalo do »karakterologije« u klasičnom smislu, primjerice u smislu Aristotelova nauka o temperamentima. Spranger želi razjasniti da ljudi svagda oblikuju jednu od spomenutih karakternih crta kao za njih naročito vrijedne, dok druge određene i sporedne karakterne crte imaju dopunsko i proširujuće značenje. Ali izobrazba karakternih crta oblikuje se usvajanjem i praksom duhovnih, obrazovnih dobara koja u principu svima stoje na raspolaganju. Tako je, po Sprangeru, teoretičar uvijek i religiozan čovjek, samo što njegov teorijski stav dominira i jednako tako na specifičan način oblikuje religioznost. Uvjetovan vremenom, Spranger svoju analizu tipova karakterâ povezuje s jednim sasvim uskim, na njemačke interese navezanim i statički koncipiranim »carstvom ćudorednosti«. Ovdje bih htio krenuti drugim putovima i shvatiti karakter kao jedan habitus koji ono vlastito »naturell« osposobljuje da sudjeluje u dinamičnom kulturnom diskursu. Sprangerove ideje nisu singularne. Sasvim slične misli nalaze se u američkom pragmatizmu što ga je Spranger tako odlučno odbacio, premda ga očito uopće nije poznao. William James, primjerice, ne upotrebljavajući pojam životne forme, očitovao se u tom smislu da je za obrazovanoga čovjeka bitno dvoje, naime da on slijedi ideje i da razvija karakter.<sup>65</sup> Za jedno takvo vođenje života uzoritim su mu se činili francuski kritički »intelektualci«, koji su početkom 20. stoljeća izdržali rehabilitiranje Dreyfussa. Obrazovanje je središnje gledište u mišljenju Emersona i Deweya. Danas, Stanley Cavell svojom mišlju o »filozofiji kao odgoju odraslih«<sup>66</sup> iznosi te aspekte u svojim radovima o Wittgensteinu. Sjetimo se, naposljetku, još nedavno preminulog Pierrea Bourdieua, koji je polazeći od svojih sociologijskih istraživanja pojam habitusa<sup>67</sup> učinio ključnom idejom svoje teorije osobnosti.

Zaključno se treba još nekoliko poblize izvesti povezanost obrazovanja karaktera i sudjelovanja u kulturnim diskursima. Kao obrazovna dobra – nekoliko shematizirajući – shvaćam znanost, umjetnost, filozofiju i religiju. Ono što sačinjava obrazovanje jest to da se razvija karakterni habitus koji ta obrazovna dobra razlikuje sa stajalištâ relevancije i podređuje jedno drugome, pri čemu se radi o tomu da se razlikovanje i podređivanje poduzme u svezi s epizodama diskursa kulturnog obrazovanja mnijenja.

Da započnemo s religijom: postoje određena jedinstva diskursâ, u kojima u vidno polje potpune neplanirano stupaju religiozni aspekti. Misli se na pitanja o grijehu i oprostima grijeha, koja je i Habermas spomenuo u frankfurtskom govoru. Ima situacija u kojima pristupačnom intuitivno postaje misao, postoje forme zasljepljivanja koje se ne mogu ni objasniti niti ukinuti najrafiniranim psihologijskim teorijama. Jednako tako, ima situacija u kojima intuitivno nastupa biblijska mudrost oslobađajućeg oprosta grijeha, i to kako u perspektivi individualnoga života tako i u pogledu na javnu ras-

pravu. Ovdje elementi biblijske predaje dobivaju aktualnu motivirajuću snagu, a da se za obrazloženje ne trebaju teologijski nauci o istočnom grijehu, ili kristologija satisfakcije. Ideje iz kulturnih tradicija izlaze na vidjelo s iznenadnom evidencijom. Dakako, potrebna je subjektivna spremnost i sposobnost sudjelovanja u takvim strujanjima evidencije. Ali, to se elementarno podudara s time da se sudjeluje u filozofijskim uvidima, primjerice u uvidu da ljudi ne raspolažu stajalištem Boga. Oni nisu u stanju usidriti svoja uvjerenja u zadnjem temelju istine. Sva su uvjerenja privremena. Može se živjeti s uvjerenjima koja – poput netom spomenutih religioznih uvjerenja – imaju situacijski uvjetovanu evidenciju.

U mnogim pjesničkim djelima, jednako kao i u djelima likovne umjetnosti, središnja su tema neriješena i nerješiva životna pitanja. Pomislimo samo na romane Thomasa Manna i Güntera Graña. U životnim sudbinama poput onih obitelji Buddenbrook, neriješeni problemi dobivaju oblik jedne epohe shvaćene kao propast, u kojima se prepoznaju vlastiti problemi. Barlachove i Rodinove skulpture otvaraju promatraču meditativne prostore u kojima se vlastiti životni problemi reflektirajući otkrivaju u razgovoru s pojavom skulptura, primjerice »Sumnjičavca«.

Ali ima i sklopova života u kojima se radi o tome da se domet, jednako kao i granice znanosti, uključi u njegovo održanje života. Tko bi danas kao individuum porekao da se u zdravstvenim krizama i graničnim situacijama pomoću znanosti pokušava prodrijeti u ono »Još-ne«, koje nekomu predstoji.

Kao idealnu sliku kulturne životne forme vidim onu habitusom<sup>65</sup> postajuću sposobnost diferenciranja i povezivanja kulturnih obrazovnih dobara. Religiozni elementi filozofijske spoznaje, estetske intuicije i znanstvene spoznaje zadržavaju svoju osobnu obvezatnost time što se s njima oblikuju falibilna uvjerenja koja nose uvijek samo privremeni karakter. U tom se habitusu umrežuju emocionalna oslovljivost, kakva se aktivira poglavito estetskim

65

Usp. o tomu: Ruth Anna Putnam, »Some of life's ideals«, u: Ista (ur.), *The Cambridge Companion to William James*, str. 282–299. Ona u svojoj interpretaciji Williama Jamesa, pod naslovom »What makes a Life Significant«, tvrdi: »Culture and refinement alone are not enough... Ideal aspirations are not enough... There must be some sort of fusion, some chemical combination among these principles.« – Ibid., str. 286; »There is, in fact, an intimate connection between character and ideals.« – Ibid., str. 288. Također ustvrđuje: »James introduced in 'The Social Value of the College-Bred' Americans to the term 'intellectual' as a ter of pride.« – Ibid., str. 298.

66

U Cavellu posvećenom Zborniku, koji je pod naslovom »Nach der Philosophie« objavljen u *Zeitschrift für Philosophie*, ur. Ludwig Nagl i Kurt R. Fischer, Akademie Verlag, Berlin 2001., Ludwig Nagl piše u Cavellovo djelo uvodni prilog, s pažnje vrijednim naslovom »Philosophie als Erziehung von Erwachsenen«, koji karakterizira Cavellovo djelo i u njemu zaključuje: »Cavellovo se mišljenje distancira od... svakoga mišljenja koje fundamenta-

listički prezentira sigurnost. Opirući se tomu (i raspravljajući s njime), Cavellovo je djelo odrastajuće mišljenje 'u filozofiji' koje znade za našu konačnost.« – Ibid., str. 14.

67

»Habitus je onaj smisao prakse koji nekome kaže što treba činiti u određenoj situaciji – u sportu se to naziva osjećaj za igru, naime umijeće anticipiranja budućeg tijeka igre koji se očitava već u sadašnjem stanju. Na primjer, u području obrazovanja nužnost posjedovanja osjećaja za igru jest utoliko veća što se više različiti tipovi i grane školovanja granaju i postaju sve nepregledniji.« – *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998., str. 41 i naredna.

68

Oblikovanje karakterističnog habitusa iscrpno sam prikazao u mojemu prilogu tečaju »Hermeneutika i fenomenologija«, na Inter-University Centre Dubrovnik u travnju 2003., pod naslovom »Obrazovanje kao kulturna životna forma. Životne forme Eduarda Spranžera – nanovo čitane«.

iskustvima, filozofijski relevantni uvidi u konačnost i beskonačnost čovjeka, te religiozni pogledi na nerješive životne probleme.

Kulturna životna forma može se promatrati i kao jedan internalizirani pluralizam.<sup>69</sup> Ne postoji glas koji kaže što bi u konkretnoj situaciji trebalo biti istinito i ispravno. Njih ima mnogo u vlastitoj unutarnjosti i u javnome diskursu. Osobna samovezivanja vrše se na tračnici koja je naročito bliska individui. To mogu biti umjetnost, religija, znanost ili filozofija.

Ovdje Spranger sigurno ima pravo. Jedno od ovih područja uvijek dobiva vodstvo. Ali radi se o tomu da se skupa čuju i drugi. Obrazovanje je kao kulturna životna forma obrazovni ideal. Nadam se da sam pojasnio kako bi se ovaj ideal trebao razumjeti kao odgovor na ono što je u današnjoj epizodi diskursa o onom »europskom« europske kulture stupilo u vidno polje od neriješenih i nerješivih problema. Tako bih za taj obrazovni ideal htio zahtijevati da se on razumije kao »europski«, ali u otvorenom interkulturalnom smislu što sam ga pokušao skicirati u prvome odsječku. Ovdje se ne može ulaziti u povezanosti obrazovnog ideala i školske, odnosno strukovno orijentirane izobrazbe. To je jedan problem za sebe. Neka bude samo spomenuto da obrazovanje kao životna forma ne obuhvaća neko određeno razdoblje života, već obrazovanje kao životnu zadaću uopće, čime još jednom prihvaćam središnje nastojanje američkog pragmatizma. Zadnji problem, koji se ovdje može samo načeti ali ne i riješiti, krije se u pitanju: kako se koncept »obrazovanje kao životna forma« može uzeti u zaštitu od prepucajućeg elitarnog istumačivañja?

Ne bih htio prešutjeti da taj ideal tendira k onom elitarnom. Ali, studija o Pisi, o kojoj je bilo mnogo govora, učinila je jasnim što pritom izlazi na vidjelo kada se misli da se obrazovanje ima kao »nulta tarifa«. Obrazovanje kao kulturna životna forma zahtijeva napor i volju za samovezivanjem. To je jedan karakterni stav, koji ne može postojati bez stjecanja obrazovnih dobara, ali koji također nije identičan s pukim gomilanjem znanja.

S njemačkoga preveo  
Josip Oslić

### Helmut Fritzsche

#### Wertediskurs – Wahrheit – kulturelle Lebensform

##### Versuch einer europäischen Perspektive

Ausgehend von dem Dokumentarfilm »In or Between« wird argumentiert, dass kulturelle Werte aus einer Perspektive des »beobachtenden Teilnehmers« angemessener und handlungsorientierender wahrgenommen werden können als aus der Perspektive des »Wertewandels«. Die Bedeutung dieser Unterscheidung wird an aktuellen interkulturellen Spannungsfeldern, insbesondere des Nahen Ostens, und an Problemen des westlichen Konsumpaternalismus demonstriert.

Angesichts des internationalen Fundamentalismus stellt sich erneut die Frage nach dem Europäischen der europäischen Kultur. Es wird geltend gemacht, dass es auf diese Frage keine zeitlos gültige Antwort geben kann, sondern ein »dynamisches« Kulturverständnis zu Grunde zu legen ist. Es sollte die Perspektive des »beobachtenden Teilnehmers« einnehmen und zur Geltung bringen, dass Europa nicht nur geographisch, sondern auch kulturell der Kontinent der Begegnung ist, in dem sich ein Geist der Synthesen entwickelt hat, der heute im interkulturellen Spannungsfeld große Aktualität besitzt. Um dieses dynamische Kulturverständnis praxisrelevant

zu machen, wird der Begriff der Diskursepisode eingeführt und dem Begriff der Diskurshierarchie gegenüber gestellt.

Den Abschluss bilden Erwägungen über die Lebensführung. Modellen der »Selbstverwirklichung« wird das Konzept »Bildung als kulturelle Lebensform« gegenübergestellt. Es beruht auf dem Erwerb geistiger Bildungsgüter im Zusammenhang einer durch Selbstbindung und Eigenkontrolle bestimmten Lebenshaltung. Es wird geltend gemacht, dass das Konzept der Bildung als kultureller Lebensform europäischen Traditionen gerecht wird und sich mit guten Gründen verteidigen lässt gegenüber kulturalistischen Abwertungen der für die westliche Kultur unverzichtbaren Hochschätzung des Individuums.

U tom pravcu ide Richard Rorty, u svojemu članku »Freud und die moralische Reflexion«, u: *Solidarität oder Objektivität*, Reclam, Stuttgart 1988., str. 38–81. On citira izjavu Philippa Rieða: »'Freud je demokratizirao genij time što je svakome dodijelio ono stvaralačko nesvjesno', te o tomu piše: »Novina u Freudovu shvaćanju nesvjesnog jest njegova tvrdnja da nesvjesno Ja nije nikakva nijema, smetajuća, mumljajuća životinja, već

intelektualno blizanačko Nasuprot svjesnoga Ja i njegov mogući partner u razgovoru... Freudove bi ideje mogle zahtijevati reviziju naše slike o nama samima. Jer ta primjena razara vezu između platonovskoga razlikovanja um/strast i razlikovanja svjesno/nesvjesno. Sliku jednoga intelekta koji se bori s čoporom 'iracionalnih' životinja, ona zamjenjuje slikom kompliciranih transakcija između dva ili više 'intelekata'.« – Ibid., str. 47–48.