



Recenzije i prikazi

Ivan Čehok

Filozofija odgoja Eugena Finka

Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2004.

Filozofija odgoja Eugena Finka doktorska je disertacija Ivana Čehoka. Glede pristupa, »temi« se pristupa na način dijaloga s poviješću filozofije, budući da je to jedini način da se bude u temi i da stoga rad bude *mišljenje*, a ne tek izvanjsko *priopćavanje* već »dovršenog« mišljenja, odnosno okoštalih misli. Ukoliko je gornja ocjena točna, moguće je reći da pred sobom imamo filozofijski tekst, a ne tek nemisleću zbirku historijsko-filozofijskih fakata. Budući da i u ovome »prikazu« tog teksta smjeramo na to da on ne bude tek izvanjski priopćavatelj, kako to sama riječ 'prikaz' kaže, on će također u jednoj ograničenoj formi, koju »prikaz« diktira, pokušati ući u dijaloški odnos s autorom knjige i kroz to primarno s temom samom. Utoliko i ovaj tekst ima karakter samoodnošenja 'teme' u su-mišljenju, te pokušava ne biti tek »prikaz«. Prikaz *kao takav* ne može prikazati misleći tekst, budući da sama ideja prikaza ne odgovara tekstu kao mišljenju. Zato ovaj tekst, budući da je pokušaj su-mišljenja, niti ne može, niti ne želi biti, strogo uzeto, »adekvatni« prikaz.

Glavno pitanje kada se radi o *filozofiji odgoja* mora biti ono o biti odgoja, te o mogućnosti konstitucije odgoja kao odgoja, u kojoj se obuhvaćaju sve ideje i bića nužna za tu konstituciju. U tom umnom zrenju ideje odgoja mora se razotkriti i ono što se izvanjski pojavljuje kao »sadržaj knjige«, koji se ovdje navodi na njezinu početku. Pregledom tog sadržaja, vidi se da misaoni put uključuje razmatranje korijena Finkova mišljenja kao takvog, u čemu se razmatraju primarno fenomenološki korijeni i odnos spram Heideggera, zatim razmatranje odnosa filozofije i znanosti, ideje »odgojnih znanosti«, Finkove antropologije, pitanja op-

stanka i suopstanka, odgoja u procjepu idealnog i realnog bitka, te na kraju ideje odgoja kao paideie.

Naslov poglavlja unutar knjige koji se bavi karakterom znanosti o odgoju nosi naslov »Odgojne znanosti«, koji nije potpuno prikladan sadržaju koji se nalazi u ovome poglavlju, te može zavesti na krivi put u današnjem kontekstu pokušaja rastakanja odgoja u razne partikularne znanosti, koje bi onda svaka u svojoj partikularnosti »imala nešto za reći« o odgoju. Štoviše, na taj se način ne može više niti govoriti o odgoju nego samo o ovom ili onom partikularnom vidu odgoja. Nasuprot tome, kada se ovdje kaže *odgojne znanosti*, ne misli se na taj vid partikularizacije odgoja i žablju perspektivu, već se misli na bitne mogućnosti samoodnošenja odgoja, kojih je mogućnosti više od jedne, ali koje se *nužno* zbivaju u okviru *jedne* znanosti odgoja. U samome tekstu, cijelo se vrijeme stremlje toj jednoj točki iz koje bi se mogao ogledati čitav skup problema koji se moraju susresti u ovome promišljanju. Utoliko bi primjereniji naslov ovoga dijela rada bio »načini sebeznanja odgoja«, jer bi jasno isticao moment onoga jednog u kojem se odgoj želi i mora sabrati. Ovo poglavlje svojim *sadržajem* upućuje upravo na *nemogućnost* »odgojnih znanosti« u pluralu, budući da bi se takvom partikularnošću pojam odgoja kao takvog potpuno izgubio iz vida. Da bi se pojam odgoja uopće mogao držati u vidu, nužno je da se »načini sebeznanja« reflektiraju s jedne točke i utoliko u sferi jedne i *potpune* znanosti odgoja. U protivnom, o odgoju niti nije moguće govoriti, nego eventualno tek o zasebnim nepovezanim funkcijama odgoja.

U pogledu tih sebeznanja odgoja kao »odgojnih znanosti«, misaoni put ovdje obuhvaća »načine životnog učenja«, »duhovnoznanstveno utemeljenje pedagogije«, »poučivost u mitu« i »pedagogiju u okviru odgojne znanosti« – što je opet jedan neprimjeren naslov, ukoliko se pedagogija misli u svojem punom i pravom smislu kao »znanost odgoja«. Sadržajno, u tom poglavlju radi se o mogućnosti konstitucije pedagogije kroz sebeznanje od-

goja i jednim njezinim dijelom *kao* tog sebe-znanja – u kojem se dijelu ona bitno poklapa s filozofijom samom. Ali govoriti o pedagogiji »u okviru odgojne znanosti« nema smisla, budući da se pedagogija samorazumijeva upravo kao znanost odgoja sama. Problem njezine konstitucije jest ono što se obrađuje u samome sadržaju ovoga poglavlja, ali to je tek daljnji problem koji dolazi *nakon* fundamentalnog određenja pedagogije kao znanosti odgoja i koji je bitni problem povijesti pedagoške teorije.

Pod »načinima životnog učenja« razmatra se prije svega (ne)mogućnost pristupa odgoju koji polazi od nekog *ozbiljenog* odgojno-obrazovnog sustava. Sustav kao ozbiljenost samoodnosa odgoja, ukoliko nije apsolutni sustav, nužno predstavlja redukciju odgoja kao odgoja na *neki* odgoj. Suprotno tome, pristup odgoju koji je nužan ukoliko se želi neideologiziran odgoj, jest pristup koji odgoj ne smije promatrati kao nešto predmetnuto u formi društveno i/ili kulturno ozbiljene institucije ili forme. Odgoj ne samo da nije nešto dano, već je po svojoj biti ono što (još) nije, odnosno nalazi se primarno u ontološkom modusu mogućnosti, a ne ozbiljenosti. Stoga je svaki pristup odgoju kao nečemu što već *jest* ideološka redukcija sa ovom ili onom vanodgojnom svrhom. Utoliko misaono promatranje odgoja ne može krenuti od ozbiljenosti nekog odgojno-obrazovnog sustava ili bilo koje egzistentne forme »prenošenja«, »formiranja«, »kreiranja« itd. znanja, već mora krenuti od same ideje odgoja. Odgojno-obrazovni sustav jest ono što nastaje iz ideje odgoja, a ne obratno.

Duhovnoznanstvenom utemeljenju odgoja pak, čiji prvi mislilac je W. Dilthey, Fink ponajviše prigovara zbog primarnog oslanjanja na »objektivni duh«, koji je preuzet iz Hegelove konstitucije sebeznana ideje, ali koji je istom i istrnut iz tog smislenog sklopa.

Kada se govori o *poučivosti u mitu*, prvotno se ima na umu činjenica da se odgoj shvaća kao »životno učenje« koje konstituira »životni svijet«. Ovo učenje jest učenje kao koegzistencija kako unutarsvjetskih tako i van-svjetskih bića. Kao takva koegzistencija, odgoj je pra-činjenica ljudske društvenosti. Kada se promotri pojam životnog svijeta, vidi se da on uključuje kako kulturu, povijest, društveni suživot, tako i pred-kulturno zajedništvo »bogova, prirode i ljudi«. U ovome se jasno očituje da znanost kao takva ne može zahvatiti cjelinu čak ni fenomena odgoja, a kamoli ideje odgoja. To je nešto što je pedagogija osvjestila, a što se očituje u njezinom izuzetnom širenju izvan tzv. klasičnih odgojno-obrazovnih institucija. O širenju pedagogije kao znanosti o odgoju izvan istraživanja pozitivnih druš-

tvenih fenomena biti će pak riječi u sljedećem dijelu teksta. Ovdje je za sada važno reći da je ono specifično poučivosti u mitu svojevrsni antipod partikularnoj znanstvenoj spoznaji, koja nužno zbog načina na koji joj se ukazuje njezini predmeti, te njezine metodologije, mora biti bez spoznaje cjeline bića. Znanost se danas konstituira s onu stranu istine i laži, a svoj temeljni smisao nalazi u funkcionalnosti, iskoristivosti, upravljanju stvarnošću (gdje je ono pitanje *prema čemu?* tog upravljanja bez spoznaje koja se ovdje naziva mitskom nužno neodgovoreno ili je odgovor pretpostavljen, dan iz neke druge sfere – npr. politike ili »društvenih potreba« – gdje se onda javlja velika opasnost od ideologiziranosti takve znanosti). Filozofija pak u sebi sadrži i moment mitske i moment znanstvene spoznaje. Mitske u tome što stremi spoznaji cjeline bića i uzdiže se od bića k bitku, dok znanstvene u tome što se podvrgava intersubjektivnoj provjeri. Ako se sjetimo ideje odgoja, kao i onoga što se faktički zbiva, ali i kao čak primarno onoga što jest na način potencije, onda nije teško vidjeti *nužno* mjesto susreta filozofije i znanosti u jednoj cjelovitoj znanosti o odgoju, pedagogiji.

Iz Kantova izlaganja o pedagogiji, koja se sastoji iz »mehaničkog« i »pravnog« dijela, moguće je razabrati dva ključna momenta prema određenjima onog *mehaničkog* i onog *pravnog*. Ono mehaničko znači da se odgoj odvija htjeli mi to ili ne, bili mi svjesni toga ili ne. Taj moment upućuje na duhovnu činjenicu da je čovjek biće odgoja, tj. odgojivost sama koja ne može ne biti odgajana. Tu u govor sada dolazi onaj »pravni« moment, koji upućuje na to da pedagogija kao znanost mora biti konstituirana kao *plansko* promišljanje i djelovanje prema razvoju ljudske naravi do njezinog po-sebi već oduvijek prisutnog određenja koje odgojem treba postati *aktualno*. I upravo u ovom dijelu pedagogije koji se treba ophoditi spram razvijanja »ljudske naravi tako da dosegne svoje određenje« vidi se da ona to može činiti samo kao čisto misaono, tj. idejno ophođenje spram *bitka* čovjeka, koji aspekt isključuje pozitivitet i istraživanja danosti. To je ono u prethodnom dijelu spominjano širenje pedagogije izvan sfere pozitivnih znanosti i bitna nesvodivost na njih (naravno, s time da se *dio* pedagogije konstituira i kao istraživanje danosti). Iz istog je razloga u današnjem kontekstu potpuno neprihvatljivo da se pedagogija reducira na i shvaća kao čisto društvena, a ne kao humanističko-društvena znanost. Ovdje je jasno vidljivo da je Kantova ideja pedagogije postavljena tako da obuhvaća *cjelinu* čovjeka i da tek kao takva može primjerenom govoriti o odgoju. Različita usmjerenja u pokušajima utemeljenja pedagogije diferencij-

raju se upravo zbog necjelovitog zahvaćanja bića odgoja i predstavljaju idejnu povijest pedagogije kao znanosti odgoja. Međutim, ta se idejna povijest odvija u horizontu pedagogije, kako se ona shvaća, štoviše, ona u pravom smislu *jest* sama ta povijest. Upravo zato, da bi se biće odgoja moglo cjelovito zahvatiti, nužno je da se odgoj istraži pod svojim ontološkim određenjem, odnosno u svojem bitku. Budući da je biće odgoja svojom prirodom jedno i budući da ono može biti adekvatno pojmijeno samo kao cjelina, tj. kao proizvođenje te cjeline (u svojoj povijesti), jasno je da nije moguće nešto poput »odgojnih znanosti« u pluralu.

Daljnja se analiza nužno usmjerava na odgojivo biće i njegovu ideju, odnosno čovjeka, jer je to obzor u kojemu se odgoj može razvidjeti. Na tome putu susreće se pojam *oblikovljivosti čovjeka*, na što također smjeraju i pojmovi poput 'odgojivost' i 'obrazovljivost', a koji se kao jedan od središnjih pojmova pedagogije pojavljuje već u J. A. Komenskoga. Čovjek je oblikovljiv prema nečemu što vrijedi kao istinski pralik, prema onome što jest, i upravo ovdje otvara se na putu promišljanja pedagogije i odgoja pitanje o bitku uopće, u kojem se jedino i može tražiti istinski smisao i svrha odgoja. Tome je tako upravo zato što ono biti nije pozitivno dano, što se pak reflektira i u samome pojmu 'oblikovljivost', koji je upravo oblikovljivost, a ne oblikovanost. To znači da ono biti u svojoj punini jest na način mogućnosti i kao idealitet, a ne na način ozbiljenosti i kao realitet. Misaoni put tu nužno vodi na pokušaj promišljanja čovjeka kao čovjeka.

Čovjek kao odgojivo biće ukazuje na svoju iskonsku neodređenost, te u tome na svoju odredivost kao sveodredivost. Čovjeku je ovaj način njegova biti prvotno skriven činjenicom urođenosti u svijet, koja ima karakteristike bilo kulturalnih, društvenih itd. »samorazumljivosti«, bilo objektivističkog kategorijalnog aparata primjerenog *predmetnosti*. Nasuprot tome, čovjek kao samoootvorenost postoji kao samoodređujuća sloboda. Fink *prvotno* samorazumijevanje čovjeka i uzdizanje do samoodređujuće slobode promatra u obzoru svagdašnjosti kroz tri momenta, koji su svagdašnje 'ovo', svagdašnje 'ovdje i sada', te svagdašnje 'ja'. Jasno je vidljivo da ti momenti odgovaraju onima iz prvog poglavlja Hegelove *Fenomenologije duha*. Međutim, Fink u vidu zadržava *vremenost* ljudskog opstanka kao slobode, koja zauvijek ima karakter *konačnosti*. Ova situacija ne dopušta mišljenju da se spram sebe postavi jednako kao spram svijeta fenomena. Iz ovoga, kreće se u tumačenje nekih od ovom shvaćanju primjerenih temeljnih načina opstanka, tj. rada i

igre. Ono što je ovdje bitno, jest to da se čovjek kroz različite moguće načine vlastitoga opstanka u odnošenju prema vremenu, tj. kao samosvjesno vremenovanje konstituira uvijek kao *konačnost* i kao *dio* svoje mogućnosti, što u krajnjoj konsekvenci znači da čovjek u *bitnom smislu* jest uvijek kao *fragment* sebe sama. Ta je fragmentarnost za Finka ontološko ustrojstvo ljudskog bitka. Upravo u ovim fundamentalnim antropološkim uvidima utemeljuje se »filozofija odgoja« i to na taj način da ona zbog fragmentarnosti ljudskog opstanka ne može pretpostaviti nikakav dani ćudoredni svijet, nikakvo dano društvo, nikakav dani sustav normi koji bi se onda metodama pozitivne znanosti »spoznavao«, već na način vremena mora postojati kao osvještavanje koje teče usporedno s odgojem kao odgojnom praksom. Život stoga nije neki »predmet« znanja, koji bi postojao neovisno o njemu, već život sam jest kao znanje i učenje. Ovi fundamentalni antropološki uvidi vode dalje u promišljanje iskona zajedništva.

Budući da je čovjek u bitnom smislu fragment, što je zaključak prethodnog antropološkog istraživanja, ali također, budući da kao vremenjenje onoga biti vječno *proizvodi* svoj fragmentarni opstanak, u *opstanku* on može biti kao *cjelina* samo u *zajednici*. Upravo u ovome razotkriva se ontološki vid zajednice, kako proizlazi iz ontološkog vida čovjeka, te se tek i jedino na ovome tlu može reći nešto poput: »čovjek je društveno biće«, i to u bitnom, a ne tek slučajnom smislu. Život kao osvješćivanje i proizvođenje onoga biti dešava se u dijaloškom su-pitanju i su-radu drugujućih. Stoga su odgoj, filozofija i bitne mogućnosti opstanka u unutrašnjoj svezi *na način proizvođenja svijeta*. Sam opstanak kao zajednica moguć je ne zato što se skupina ljudi našla na istome mjestu u isto vrijeme, već zato što ta skupina kao skupina živi u obzoru zajedničkog smisla. Vidi se da je bitno ustrojstvo zajednice zapravo jednako ustrojstvu spoznavajućeg 'ja'. Kada bi se na ovakvo zajedništvo, državu, društvo, gledalo iz perspektive apsolutnog 'ja', vidi se da bi se ovdje ukinulo drugo kao drugo. Fink to želi izbjeći na način što kaže da ne postoji apsolutni smjer (samo)spoznavanja, pa tako niti ona jedna jedinstvena točka samoogledanja apsolutnog subjekta, već da *mnoštvo* onih 'ja' jesu neovisno, u čemu se onda nalazi i mogućnost beskonačnog mogućeg broja oblika zajedništva. Utoliko ustrojavanje zajednica postoji na način nikad-dovršenosti, beskonačnosti.

Već iz je samog ustrojstva zajednice jasno da se čovječje 'biti' cijelo vrijeme nalazi u procijepu između bitka po sebi kao onog idejnog i u sferi mogućnosti, te ozbiljenosti određenih konačnosti u kojima čovjek živi. To znači da

se odgoj nužno mora zbivati između zadano-
sti i slobode, a da se pritom ne smije reducira-
ti niti na jedno. I upravo u tome stanju već je
kao problem postavljeno pitanje svrhe odgoj-
nog djelovanja. Pritom je prvo pitanje govori
li se i može li se u ovom kontekstu govoriti o
svrsi u singularu ili pak o svrhama u pluralu.
Ako se u obzir uzme različitost životnih svje-
tova pojedinaca ili grupa, fragmentarnost op-
stanka, institucionalno proizvedene različito-
sti i ostale forme raščlanjenosti opstanka, vidi
se da se one mogu konstituirati kao za-jedni-
ca samo pod vidom svrhe u singularu, koja
je cjeloviti »zajednički projekt«, kako kaže
Fink. Bez te vrhunске svrhe, ideala, u vidu
kojeg se dešavaju partikularna djelovanja,
ona bi mogla biti određena samo djelomičnim
svrhama u pluralu, kao partikularnim »kori-
stim« svakog pojedinog djelovanja. Takva
svrha i takva »korist« ne obuhvaća zajednicu,
štoviše, ona je protivna svrsi zajednice uko-
liko u vidu nema cjelinu. Svrha zajednice ne
može se postići niti usustavljanjem partiku-
larnih svrha, gdje bi zajednica bila ustrojena
prema modelu savršenog stroja, jer tada bi
se omogućila jedino funkcionalnost, ali ne i
svršna usmjerenost zajednice kao zajednice.
To upućuje na svrhu zajednice kao svrhu u
singularu, a Fink ju određuje jednako kao i
Aristotel – kao *eudaimonia*. Ta je krajnja svr-
ha blaženstvo kao življenje potpunog, dobrog
života. Ideal se otkriva u sadržajnom određe-
nju blaženstva i on je po svojoj naravi mišlje-
vina, međutim do njega se u sferi djelovanja
dolazi uvijek s obzirom na specifičan životni
svijet pojedinca, te ta situacija, odvijajući se
pod vidom jedinstva, konstituira odgajatelj-
sko zajedništvo.

Sfera u kojoj se postavlja pitanje opstanka i
pitanje svrhe, odnosno narav i način tog pi-
tanja, nešto je što vodi promišljanju onoga
biti istine, jer tek u tom horizontu može se
postaviti ikoje pitanje o svrsi i postojanju.
Biće se u onome što Fink naziva »naivnom
teorijskom spoznajom« pojavljuje kao poja-
va koja je indiferentna prema tome je li ona
tek *puka* pojavnost ili pojava *biti*, ili je pak
pojava čak *neosvještena s obzirom na svoju
pojavnost*, kako je to slučaj u znanosti, gdje
se biće uvijek pretpostavlja kao indiferentni
»predmet« (istraživanja). Zbog tog je pretpo-
stavljanja znanosti nemoguće pomisliti da se
ona u određenim svojim mogućnostima bavi
fikcijama, prividnim predmetima. Nasuprot
ovakvim pogledima na *biće*, *ono biti bića* i
njegov samospoznati gled u ideji jest uvjet i
spoznajnoteorijske istine i logičke (ne logo-
sne) istine. Čovjeku biti kao odgovarati ono-
me biti, jest istina u izvornom smislu grčke
mišljevine *aletheia*. Ona je način postojanja
pri stvarima, prije svake spoznajnoteorijske

adekvacije mišljenja i postavljenog predmeta.
Istina stoga prvotno nije postavljena u načine
spoznaje, već u načine *postojanja* uopće.

Način na koji se čovjek današnjice odnosi
prema znanju jest onaj u kojemu znanje ne
postoji kao sadržaj obrazovanja, istovremeno
i kao svrha obrazovanja, sukladno tome da je
znanje po svojoj biti (sebe)znanje onoga biti.
Naprotiv, znanje postaje otuđena informacija,
više ili manje iskoristiva za reprodukciju jed-
nako tako otuđene kulture i tehnike kao onoga
ljudski proizvedenog, koje je u svojem otu-
đenju postalo pravim subjektom izgubljenog
povijesti. Pokretači ovog procesa reprodukcije
svjetskog stroja jesu otuđena znanost i
tehnika, koje proizvode ne na način pro-izvo-
đenja onoga što već unaprijed jest na način
mogućnosti u *ozbiljenost* ljudske kulture, već
na način samosvršnog proizvođenja i preob-
likovanja proizvedenog u beskonačnost bez
ikakvog ciljnog oblika. Ono u ovoj konstela-
ciji vječno izvan čovjeka, postaje predmetom
beskonačnog istraživanja i samosvršnog preob-
likovanja. Znanost kao takva proizvodnja
utoliko više ne stavlja čovjeka u spoznajući
odnos spram onoga što jest, već održava
odnos spram ništa u svojoj beskonačnoj i
besciljnoj reprodukciji sebe same. Ovakva
proizvodnja pokreće sebe samu za volju sebe
same i na taj način egzistira kao aktivni odnos
spram ništa. To je ono što se može nazvati
»aktivnim nihilizmom«, jer se takvom samo-
svršnom aktivnošću, utopljenošću u tu aktiv-
nost, čovjek skriva pred onim ništa koje isto-
vremeno i proizvodi tom aktivnošću. Pritom
se ne treba zavaravati ideološkim pričama o
»smislu«, »svrsi« ili »napretku« u tako uspo-
stavljenom znanstveno-tehničkom pogonu,
jer jedina moguća mijena u ovakvom odnosu
spram znanja, gdje je znanje pretpostavljeno
kao nesamosvršno i bezbitno, jest napredak
tehnike. Tom načinu danas vladajućeg odnosa
spram znanja Čehok daje alternativu u vidu
filozofije kao *paideie* i odgoja kao *paideie*.

Da bi se razumio ovaj istinski vid odgoja i
obrazovanja, mora se uvidjeti da čovjek svo-
jim opstankom stoji u međuprostoru mračnog
temelja, koji ne pruža nikakvu mjeru ili oblik,
te duhovnog vida, s druge strane, koji jest
upravo u obliku i svjetlu, ideji, pojmu. Ono
između ova dva pola jest odgoj i obrazova-
nje. Već tu se vidi da su odgoj i obrazovanje
samosvršne djelatnosti, odnosno da se čovjek
odgaja i obrazuje ni za što drugo nego za *biti
čovjekom*. Odgoj i obrazovanje su način bitka
čovjeka, oni nisu sredstva, funkcije, instru-
menti nečeg čovjekovoj biti izvanjskog. Od-
goj i obrazovanje upravo *omogućuju* ljudski
bitak kao *ljudski* bitak.

Odgoj i obrazovanje uvijek se dešavaju pre-
ma nečemu, a od nekuda koje jest na način

potencije, a ne aktualiteta. Ovdje se vidi dvojedinstvo koje se sastoji u idejnom dvojedinstvu bitka i znanja. Naime, bitak kao ukupnost onoga što jest i može biti jest naprosto sve. Ono biti čovjeka kao umnog zrenja jest također na neki način sve, kako i Aristotel kaže za dušu. To znači da čovjek kao umno zrenje ne da može biti *pri* svemu, već u umnom zrenju jest ono što umno zre, ukoliko bitak kao bitak izlazi na vidjelo kao ideja, kao svoj duhovni vid. Utoliko se može reći da se bitak ogleda u čovjeku i po mogućnosti u svojoj istini izlazi na vidjelo u teoretičkoj djelatnosti, a onda je izvedeno to moguće i u poetičkoj i praktičkoj djelatnosti. Ono što svakoj ideji omogućuje da bude ideja, jest ideja dobra, koja u području mišljenja obasjava um, onako kako sunce obasjava vanjski svijet i ono vidljivo čini vidljivim. Ideja dobra omogućuje gled (ideju) onog što jest na njemu primjeren način i utoliko omogućuje *istinski* gled (ideju), a ne privid. U tom kontekstu ujedno i krajnji i utemeljujući cilj odgoja jest *paideia*, kao razumijevajući uvid u ono dobro. Ono što iz toga proizlazi je i ljudsko postojanje kao *aletheuein*, tj. istinovanje, ili preciznije – ljudsko biti kao odgovarati onome što jest.

U ovome se ogledaju dvije stvari: čovjek je ovdje svrha odgoja i obrazovanja, te je utoliko ovo istinski humanistički odgoj i obrazovanje, nasuprot današnjoj situaciji u pojedinim sferama gdje se očituje izostanak odgoja, te instrumentalizacija obrazovanja za »tržište rada«, »dobro socijaliziranu jedinku« (gdje se društvo promatra otuđeno kao danost, a ne u njegovoj svezi i nužnom proizlaženju iz biti čovjeka – kako je opisano u jednom od prethodnih dijelova teksta). Drugo, odgoj se gleda kao *cjelina*, stoga što se gleda upravo kao način bitka čovjeka, iz čega onda postoje izlazišta u posebna pitanja odgoja i odgojnu praksu, nužno u okviru znanosti odgoja koja je postavljena kao sistem. Tako je nešto moguće samo znanosti odgoja u singularu, sistematski razvijenoj, ali koja se nikako ne može reducirati na pozitivnu znanost, već kojoj njezin vrh uvijek mora biti u refleksiji onoga *biti*, koje se otkriva jedino u pojmovnom mišljenju.

Zvonimir Komar

Josip Oslić

Vjera i um

Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2004.

Knjiga *Vjera i um* još je jedno od interesantnih uradaka iz ruke profesora Josipa Oslića. Knjiga se bavi odnosom filozofije i teologije i pokušava pokazati kako im je sudbina biti usmjerene jedna na drugu. Knjiga, osim uvoda koji je posvećen razvoju filozofske misli na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu, ima još tri poglavlja i to: Bog metafizike i bog egzistencije – Zimmerman prema Jaspersovom egzistencijalizmu; Religijski osjećaj i racionalno opravdanje – Vilim (Wilhelm) Keilbach; te Sinteza skolastičkog duha u duhu suvremene filozofije – Vjekoslav Bajsčić. U samom predgovoru Oslić priznaje kako je, istražujući razvoj filozofske misli na KBF-u, bio iznenađen raznovrsnošću i brojnošću tema što su ih promišljali profesori filozofije na ovom fakultetu, ali ne samo to nego i pristupom i razmatranjem pojedinih tema. Oni se nisu zatvarali pred nasljedem ili novonastalim problemima, naprotiv, opredjeli su se za »dijalog« koji vodi do »drugosti Drugoga«, gdje se *Drugi* pojavljuje kao sugovornik na zajedničkom putu traženja i pronalaženja istine.

U samom početku Oslić zaključuje kako je filozofija bez obzira na svoje porijeklo, na hrvatske prostore u bitnome ušla s kršćanstvom. Sama knjiga želi pokazati u kojoj se mjeri ta »latinski« pridošla filozofija doista osamostalila u okrilju studija teologije, jer se inače ne bi moglo govoriti o njihovoj međusobnoj ravnopravnosti.

Zasade KBF-a postavili su još zagrebački biskup Stjepan Babonić (1225–1247) i bl. Augustin Kažotić (1303–1322). Biskup Kažotić je po primjeru »Pariškog sveučilišta« utemeljio u Zagrebu »Katedralnu školu«, koja je postupno prerasla u prvi poznati viši studij na hrvatskom etničkom kulturnom prostoru. Nakon Tridentskog sabora sve dobiva novi zamah, pa biskup Juraj Drašković 1578. osniva »Sjemenište«, koje ima »humanističku školu« i učilište »moralnog bogoslovlja«. Uz potporu biskupa Franje Ergeljskog (1628–1637) i kanonika Nikole Dijaniševića, ona vodi uspostavi Akademije (1622.) koju car i kralj Leopold I. na molbu rektora Filipa Kulušića 1669. upisuje u red »generalnih studija«. Na njoj poučavaju Isusovci sve do dokinuća reda 1773., kada ona dolazi u »nadležnost zagrebačkog biskupa«. U okvir »Hrvatskog sve-

učilišta« KBF se vraća za cara Franje Josipa I. Ponovno ga se isključuje iz »Zagrebačkog sveučilišta« 1952. za vrijeme komunističke vlasti, a vraćen je promjenama 1991.

KBF slijedi tradiciju petogodišnjeg filozofsko-teološkog studija. Između enciklike Lava XIII. *Aeterni Patris* i enciklike Ivana Pavla II. *Fides et Ratio*, najviše se brige posvećuje pokušaju oslobođenja od zabluda sekularizacije, te onome što je postavilo prosvjetiteljstvo, a i modernizam i liberalizam. To je istrgnuće i odvajanje filozofije od teologije. Pokojni Papa Ivan Pavao II. otvara u tom pravcu sasvim novi pristup, a to je pokušaj »integracije« ili pokušaj dovođenja do nove »sinteze«. Taj pokušaj ide protiv svake isključivosti i pokušava reći kako »vjera« traži »razumijevanje«, a razumijevanje s druge strane traži vjeru. Ivan Pavao II. traži suigru »razuma« i »vjere«, traži jednu »integralnu filozofiju«, koja više nije zaoštavanje filozofskih pozicija, nego dijaloška *otvorenost*. Za zaoštrenost odnosa, krivnja često dolazi i od strane papâ koji se radikalno suprotstavljaju »modernizmu« i »liberalizmu«. Ali nakon toga je uslijedio još ozbiljniji sukob crkve s darvinizmom, materijalizmom i iz njega nastalim marksizmom. Tako će nastati i »protuteološke pozicije«, kao ona Ernsta Haeckela. Dakle, pozicije znanosti i teologije dodatno se opterećuju. Polarizacija je postajala sve jača. Na jednoj strani modernizam, darvinizam, materijalizam i marksizam koji su svoj vrhunac doživjeli u skepticizmu, agnosticizmu i ateizmu, te s druge strane teologija. Samim tim stvorili su se temeljni preduvjeti za »filozofiju egzistencije«. Pokušaj da se čovjekov život osvijetli pod vidom vječnosti kao »transcendencija« u imanenciji. Tu su posebno zanimljivi Rusi Berdjajev i Šestov, francuzi Sartre i Camus, a kod nas Kribl i Devčić. Nepobitno je kako je neophodan dijalog sa znanošću, što će omogućiti izgrađivanje i proširivanje vlastitih spoznajnih uvida. Teško je pronaći metodologiju ili vještinu koja bi omogućila prenošenje, a ne zbog različitih izvora suprotstavljane, govora znanosti i govora teologije. Možda se taj govor može graditi na temelju »graničnih pitanja« s kojima se i jedni i drugi susreću. Mogli bi zaključiti kako filozofija i teologija po svojem porijeklu nisu nikakve raznorodne »znanosti«, nego su nastale pred istinskim čovjekovim čuđenjem, tuđem i transcendentnom.

Prvo poglavlje govori o Zimmermannovu neoskolastičnom pristupu Jaspersovu egzistencijalizmu. U ovo područje Zimmermann nas uvodi kroz kritiku suvremenog egzistencijalizma, kako kod Kierkegaarda tako i kod Nietzschea. Nasuprot njihovu ignoriranju kršćanstva, Zimmermann smatra kako se sva filo-

zofska polazišta, bez obzira na svoje usmjerenje, neizbježno susreću s pitanjem o osobnom Bogu. Temeljna, dakle, kritika što ju Zimmermann upućuje Jaspersu jest ateizam. To pokušava objasniti na pojmu 'kršćanska filozofija'. On smatra da ako bi postojala filozofija koja je kršćanska, onda bi skolastika prestala biti filozofija, i uistinu bi postala sluškinja teologije. Pravi pak odnos između religije i filozofije uspostavlja se tek onda kad vjera vodi razum u njegovu traganju za istinom, tj. kad razum vođen vjerom spoznaje kao privid ili laž ono što se protivi izvornoj vjerskoj istini. Tu se Zimmermann pita: »Zar će se jednoj filozofiji kao što je skolastička, osporavati karakter filozofije zato što je teistička?«

Zatim slijedi Osličev pokušaj da na temelju problema odnosa egzistencije i transcendencije, te pitanja o Bogu, pokuša dokazati opravdanost Zimmermannova prigovora. On prvo preispituje Jaspersov stav prema teizmu kako prema njemu ne bi bio nepravedan. Temeljni prigovor sastoji se u tome da bi po Jaspersu vjera značila isključivost. Zimmermann ga opravdava, jer, kaže, uistinu postoje točke u povijesti kršćanstva, kao inkvizicija, koje su vrhunac netolerancije. Zato bi po Zimmermannu istina vjere trebala biti zajednička svim ljudima bez obzira na konfesiju, te bi trebala biti »kompatibilna« s egzistencijom, ali ne da svatko ima »svoje« Boga, već da je Bog zajednički svim ljudima, jer ako ljudi nisu u stanju priznati jednog Boga onda nisu u stanju priznati niti jedan drugoga kao ljude.

U daljnjem se tijeku pokušava izložiti pokušaj Zimmermannova približavanja egzistencijalizmu, te mogućih putovi govora o »kršćanskoj filozofiji egzistencije«. Samo ona filozofija koja polazi od postavke da se Bog u povijesti spasenja objavio i da je njegova vječna riječ zaživjela u otajstvu utjelovljenja, može se nazvati 'kršćanskim egzistencijalizmom'. Dalje se progovara o razumijevanju odnosa između imanencije i transcendencije, napetosti između racionalne metafizike i egzistencijalne vjere, te egzistencijalnom uzvraćanju racionalnoj metafizici.

U drugom se poglavlju iznosi filozofija Wilhelma Keilbacha, koji je prije svega bio stručan za područje filozofije i psihologije religije. Pojam 'filozofije religije', možemo reći, stariji je i od same filozofije i može poslužiti kao izvorište njezinih pitanja, jer već na razini mitologije susrećemo neka krucijalna čovjekova pitanja. Dvojbenaost filozofije i religije stoji u činjenici da ne postoji jedna religija ili jedan za sve obvezujući način vjervanja. Keilbachovi su metodički i problemski pristupi u tom pravcu i te kako značajni. On smatra kako se fenomen religije treba istraživati psihološki i filozofski, oslobađajući tako

religiju iz zagrljaja psihologije i sociologije. Kao zadaću filozofije smatra pokušaj da religijski fenomen ne samo opravda i utemelji nego mu prije svega dati jedno novo razumijevanje, uvažavajući pritom psihološke, sociološke, filozofske i teološke čimbenike, kako bi se kritike od Kanta, preko Feuerbacha i Marxa do Freuda mogle ispravno procijeniti. Nedvojbeno je kako nam svojom analizom ljudske naravi otvara uvid u »mnoštvo religija« i stvara okvire razumijevanja ideje ekumenizma, kojemu je svrha, ne sučeljavanje religija, već međureligijski dijalog.

Polazište za etičke elemente u Keilbachovoj filozofiji religije, bez obzira što se njima nije sustavno bavio, svakako je »umno-voljni« aspekt, kada je u pitanju religiozno-etički odnos prema Bogu. Sa svim oblicima i relacijama koje ga stvaraju. Od odnosa profanog i svetog, preko uloge okoline u oblikovanju uma i volje do Boga kao svrhe sveg djelovanja. Istražujući religijski pluralizam, on zaključuje pluralnost vjeroispovijesti kako u empiričkom dijelu (na način psihologije religije) istraživanja tako i u metafizičkom (na način filozofije religije). U skladu s tim, govori i o etičkom pluralizmu, a religijski i etički pluralizam po njemu se međusobno uvjetuju. Pa tako kod njega religiozni pluralizam prelazi u etički, a etički u religiozni, što posebno vidimo na problematici individualnog problema i na problematici izbora konačne svrhe. Važne životne odluke tako ne donosimo neposredno, nego na temelju kontinuiteta života, te ih stoga možemo razumjeti ako poznajemo kontinuitet vlastitoga i tuđeg života.

U zadnjem pak dijelu promišljanja o Keilbachu progovara se o iskustvu vjere s onu stranu iracionalizma i racionalizma, što su njegova psihološka stajališta. Tu se prije svega naglašava empirijski pristup ovoj temi, s religioznim iskustvom kao središnjim pojmom psihologije religije. U svojoj psihološkoj analizi religioznog iskustva Keilbach otkriva razum i volju kao bitne sastavnice religioznog osjećaja i religioznog čina, te ih kasnije uzima kao metafizičke pretpostavke, na temelju kojih se može govoriti o metafizičkom opravdanju i utemeljenju religije.

Treće poglavlje knjige govori o sintezi skolastičkog duha u duhu suvremene filozofije na temelju disertacije profesora Vjekoslava Bajsića »Pojam 'kršćanske' filozofije kod Edith Stein«. Bez obzira što pojam 'kršćanske filozofije' potiče određene kontroverzije, ipak u povijesti susrećemo ljude koji su zauzeto radili na tom polju. Pogotovo to možemo vidjeti u enciklici *Fides et ratio* Ivana Pavla II. Činjenica je da se tu više ne brani ideja o postojanju jedne »službene« kršćanske filozofije, tj. odriče se svakog monopola jednog

filozofskog nauka kao jedinog vrijednog, i nastoji u vlastito samorazumijevanje uključiti sve produktivne uvide različitih filozofskih strujanja i »škola«, ona ipak čovjeku pokazuje put od imanencije k transcenciji i smislu iznad svakog fizičkog postojanja. Samo po tom pristupu jedna filozofija, a ne filozofija sama, može se nazvati »kršćanskom«. Kod Bajsića se tako zamjećuje govor o »duhu sinteze«, koju on nastoji slijediti. Taj isti duh postaje ne samo životni program nego i moralni imperativ vremena na kojem počiva zapadna kultura. U aktualizaciji i razumijevanju »duha sinteze«, Bajsić se koristi dvostrukom metodologijom, s jedne strane tu je fenomenološka metoda, a s druge klasična skolastička metoda. Bajsić smatra da cjelokupni program Edith Stein stoji »pod znakom susreta«, koji se događa između fenomenologije i skolastičke filozofije. Ovo se stajalište kod Stein iskristaliziralo na temelju susreta s velikanima suvremene filozofske misli, Husserlom i Heideggerom, te s druge strane Tomom Akvinskim. Ona smatra kako je upravo u Tomi Akvinskom našla primjer »teocentričnog filozofa« koji cjelokupnost istine prepoznaje i vidi u Bogu. Čini se u tom kontekstu kako je Stein došla do mišljenja da jedna filozofija u modernom smislu – dakle, suvremena filozofija – iz čistog naravnog razuma nije moguća. Upravo u neuspjehu Husserlova transcendentnog subjektivizma, su-uključen je neuspjeh svake suvremene filozofije koja ostaje unutar mogućnosti naravnog razuma. U zadnjem se dijelu govori o suvremenim dometima »integralne skolastike«, a temelj za to promišljanje jest opet *Fides et ratio* Ivana Pavla II., koji donosi jednu značajnu novinu koja kaže:

»Crkva ne izlaže svoju vlastitu filozofiju niti preporuča bilo koju pojedinačnu filozofiju na štetu drugih. S tim se zalaže za potpunu autonomiju filozofskog mišljenja. Ali i sama filozofija mora voditi brigu o interdisciplinarnosti, pa tako ona više ne smije biti razumijevana kao 'služkinja' teologiji nego kao njezina su-sestra. Taj duh integralnog razumijevanja čovjeka, smisla i povijesti čini se da je prisutan i u Bajsićevu razumijevanju skolastike. A to je svojevrsna kritika današnjice koja često 'traži novost i originalnost' po svaku cijenu. I staro i novo u funkciji su života i samo odatle se može prosuditi da li je neka originalnost zlato ili slama, reći će Bajsić.«

On izriče kako se najoriginalnija novovjekovna misao »uklapa organski u skolastiku« bez obzira što su se toj istoj skolastici često davali negativni predznaci. On je uvjeren u moguću sintezu. Kaže kako je vjera pretpostavka svakog kulturnog nastojanja srednjega vijeka. Ona živi u pozadini svijui disputa, rasprava i svađa, jer se te raspre vode u njezino ime. Cijelu tu misao on aktualizira u tri moguća pristupa preko tri hrvatska filozofa: Grisogona,

de Dominisa i Boškovića. Zaključuje kako bi »međusobno savjetovanje« svih o svemu moglo možda i danas učiniti prirodnu znanost, filozofiju i teologiju manje nerazumljivim i običnom čovjeku.

Mišljenja sam kako će ova knjiga dobro doći svakome, a napose studentima, kako bi što bolje upoznali razvoj filozofske misli na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu. Ona također može biti od velike pomoći pri razumijevanju, kako odnosa filozofije i teologije tako i postavki psihologije i filozofije religije. Mnoge stvari koje se i dan-danas čine prijepornima i sukobljenima u odnosu filozofije i teologije, ako ništa drugo, zasigurno će biti manjeg intenziteta.

Mile Marinčić

Marko Špikić

Humanisti i starine

Od Petrarke do Bionda

FF press, niz Udžbenici i priručnici sv. IV, Filozofski fakultet u Zagrebu, Zagreb 2006.

Knjiga sadrži *studiju* (uvod i tri poglavlja, str. 5–189), *Dodatak* (prijevod izabranih izvornih spisa, str. 191–335), *Bibliografiju* (str. 337–360), *Ilustracije* (str. 361–374) i *Sažetak* (str. 375–377) na engleskom jeziku. Predmet knjige sačinjava susret ranog talijanskog renesansnog humanizma od Petrarce do Bionda sa starinama (*antiquitas*) Rima. Ta su susretanja »otvorila put modernim, kritičkim bavljenjima epigrafikom, arheologijom, očuvanjem i načinom obnove (starina)« (str. 5). Špikićeva monografija posvećena je, dakle, analizi konkretnog povijesnog konteksta nastanka korpusa *antikvarnih studija*, kao doprinosa humanizma zapadnoj civilizaciji.

Opsežna studija vjerno prati tijek ovog susretanja, ali pokušava i sustavno odrediti njene presudne elemente. Prvo poglavlje studije (*Pojam starine od Petrarce do Salutatija*, str. 11–77) otvara temu antikvarnog interesa humanista za antičku tradiciju, ne samo na području manuskripta nego i zornih preostataka. Susret sa starinom potiče humaniste na promišljanje *humanitasa* u njegovim konsti-

tutivnim elementima *memorije* i *fantazije*. Uz relevantnu suvremenu recepciju humanizma, autor se referira i na tekstove koje prilaže u *Dodatku: Izvorni spisi*. Tu nalazimo prijevode temeljnih referentnih tekstova u usporednom dvojezičnom izdanju (*Dodatak 1: Francesco Petrarca, Poslanica Giovanniju Colonna/Francesco Petrarca ad Iohannem de Columna ordinis predicatorum, non sectas amandas esse sed verum, et de locis insignibus urbis Romae*, prevele Ana Plosnić i Gorana Stepanić, str. 191–203; *Dodatak 4: Manuel Krizoloras, Usporedba drevnog i novog Rima*, grčki tekst priredio Nino Zubović, preveo Jurica Budja, str. 230–261).

U drugom poglavlju studije *Pristupanje arhetipu: humanizam u doba Velikog crkvenog raskola* (str. 79–133) autor nas uvodi u uzbudljivi povijesni kontekst humanističkog susretanja s Rimom prigodom povratka Papa u Grad. Humanisti, kao dio administracije Kurije, putuju s Papom i sudjeluju na dugim i neizvjesnim koncilima (Konstanza, Ferrara, Firenza) usred Velike shizme. Autor koristi obilnu građu kako bi ponovno istakao prožimanje pisane riječi i zora ranog humanizma u situaciji povratka Rimu, antičkim korijenima i pronalaska manuskripta (*Bracciolini*). Uz studiju tako usporedno čitamo izvorne tekstove u dvojezičnom izdanju (*Dodatak 2: Petar Pavao Vergerije, Poslanica Ludovicu degli Alidosi*, prevela Ana Plosnić, str. 204–217; *Dodatak 3: Petar Pavao Vergerije, Poslanica nepoznatom primatelju, veljača (?) 1398.*, prevela Gorana Stepanić, str. 218–229; te *Dodatak 5: Cencio de'Rustici, Poslanica Francescu da Fiano, ljeto 1416.*, prevela Gorana Stepanić, str. 262–265).

Treće poglavlje studije *Zapis, klasifikacija, elaboracija: rimske starine pod papama Martinom V. i Eugenom IV.* (str. 135–189) dolazi do onog presudnog trenutka kada se dojmovi i inspiracija pokrenuti zorom iz predloška i antikvarnog interesa pretaču u niz novih disciplina antikvarnih studija. Ovdje postaje humanističko prožimanje riječi sa zorom povijesno utemeljen i mjerljiv: »Čini se kako je u Rimu i Firenci trećeg desetljeća 15. stoljeća izravno osjetljivo doživljavanje sve više zamjenjivalo imaginacije izvedene iz čitateljskih iskustava« (str. 176). Ali humanisti ne zastaju samo na zornoj obuzetosti starinom i potrebom njezina očuvanja nego, potaknuti ruinama, potiču i na obnovu Rima. Tu ćemo se svakako podsjetiti na onaj čuveni prijedlog *Albertija* humanističkom kolegi *Tommasu Parentucelliju*, tadašnjem papi *Nikoli V.*, koji će Kuriju kasnije uvesti u najveći projekt obnove – gradnje nove bazilike sv. Petra na mjestu stare Konstantinove bazilike. Uz studiju opet usporedno čitamo izvorne referentne

tekstove (*Dodatak 6*: Poggio Bracciolini, *O nestalnosti sudbine/De verietate fortune*, izbor iz I. knjige, prevela Gorana Stepanić, str. 266–295; *Dodatak 7*: Leon Battista Alberti, Opis grada Rima/*Descriptio urbis Romae*, preveo Marko Špikić, str. 296–317; *Dodatak 8*: Flavio Biondo, *Obnovljeni Rim/ Roma instaurata*, izbor iz I. i II. knjige, prevela Gorana Stepanić, str. 318–335).

Prva upadljiva odlika Špikićeve monografije svakako je značajan prinos prvi puta u nas prevedenih izabranih izvornih tekstova ranog humanizma. Zanimljiva je i njihova funkcionalna uloga koja se tiče strukture cijele monografije: studija je prožeta ukazivanjem na moć riječi i moć slike koji prožimaju humanističku preokupaciju literaturom, ali i zornim preostacima. U skladu s time studiju prati kao dodatak ne samo izvorni tekst humanista, nego i birani likovni prilog (*Ilustracije*, str. 361–374), koji započinje s kopijom manuskripta *Historia imperialis*, na kojoj se nalaze ilustracije rimskih medalja *Giovannija Mansionarija* (slika 1, str. 363), a završava *Alessandro Strozzi*jevim likovnim *Prikazom Rima* (slika 16, str. 374). Tako tekstualni i likovni dodaci vjerno prate odnos riječi i slike iz studije.

Koliko je Špikićeva studija ukorijenjena u primarnoj i sekundarnoj literaturi ne uvjerava nas samo impresivna *Bibliografija* (primarni izvori s 89, a sekundarni s 355 bibliografskih jedinica) nego i upućivanja uz osnovni tekst studije (425 fusnota), te brojne popratne bilješke uz prijevode tekstova u *Dodatku* (samo uz prijevod Bracciolinijeva teksta 84 fusnote), što izdanje čini respektabilnim i nezaobilaznim kompendijem obrađene teme.

Ne umanjujući ogroman trud uložen u monografiju, nego upravo zbog njega, prava je šteta da ona nije zaokružena indeksom autora i termina, a možda i jednim kronološkim presjekom, s kojima bi monografija svakako dobila na eruditskoj zaokruženosti, tim više što ovo izdanje pripada u nas rijetkim studijama sa sličnom tematikom. Sama studija može poslužiti kao neophodno situiranje ranog humanizma u njegov autentični povijesni kontekst upravo u maniri humanističke kritičko-historijske metode. Ova metoda što ju je humanizam iznjedrio vraća sada dug samom humanizmu i čita ga njegovim ključem, onako kako nas je humanizam podučio da pristupamo izvorima i njihovoj interpretaciji, stvorivši osnovnu pretpostavku moderne historiografije.

Špikićeva studija nije samo komentar izvornih tekstova nego puno više sustavna obrada antikvarnog interesa iz kojeg se rađa humanizam i cijeli niz antikvarnih studija, nužnog

eruditskog temelja gradnje svake interpretacije. Pri obradi teme služi se relevantnom svjetskom suvremenom literaturom te koristi njene bogate poticaje. Ali i uz sustavnu raščlambu predmeta autor je uspio zadržati presudni element priče (*narratio*) susretanja humanista s ruinama Vječnog Grada. Uz znanstveni pristup ovdje se pripovijeda jedna avantura vraćanja prošlosti. Zato studiju Špikića opisujem i kroz osobni doživljaj i koja me je uvela u povijesni kontekst ranog humanizma, čak i kroz uživljanje, kategorijama posve stranim i odsutnim u današnjem historiografskom pristupu. A to je ujedno i razlog zbog kojega smatram autorovu studiju uspjelom, jer nije eksploatirala samo rezultate ranog humanizma nego nas je približila humanističkoj osjećajnosti, ethosu strasti kao osnovnog preduvjeta razumijevanja i znanja. Antikvarni interes ranih humanista nije samo izlučio antikvarne studije nego nas je uveo i u horizont *povijesnog mišljenja*. Ovdje nam se otvara jedna mogućnost da u ranom humanizmu pronademo korijene našeg povijesnog mišljenja. Pritom bih podsjetio na jednu Gadamerovu misao: »Povijesno mišljenje uistinu se nije počelo razvijati tek s romantičkom reakcijom na francusku revoluciju. Ono oduvijek predstavlja jedan noseći element svake brige za tradiciju.« (*Nasljedje Europe*, MH, Zagreb 1997., str. 33) A antikvarni interes ranog humanizma izraz je upravo brige za antičku tradiciju.

Monografiju Špikića, dakle, preporučujem kao poticajnu literaturu i našim stručnjacima za filozofiju, za koje je ova recenzija knjige i namijenjena. Naime, ako ostavimo u odvojene ladice suvremene poticaje i znanstvene discipline, onda ćemo promašiti razumijevanje humanizma. Humanizam živi i misli u povijesnom kontekstu. Historija je samo jedna od pet predmeta, aspekata *studia humanitatis* što ih humanizam nikad nije tretirao odvojeno. Kroz Špikićevu monografiju odnos riječi i slike uključuje cijeli humanistički korpus, što bi se moglo izraziti na slijedeći način: pronalasci i čitanja manuskripta, te pronalasci i čitanja natpisa na spomenicima pripadaju *gramatici*; protest protiv zanemarivanja klasičnog latinskog jezika i spomenika koji predstavljaju mjesto ozbiljenja javnog govora pripadaju *retorici*; poticaj fantaziji koja se budi iz stare riječi i zornih tragova bude *pjesničku* fantaziju; način uspostave autentičnog teksta starog manuskripta i autentičnog razumijevanja nekog zornog preostatka pripada *historiji*, a preuzimanje životne po(r)uke iz starog teksta i životnog nadahnuća na novo stvaranje iz videnja ruševina pripadaju *etici*. Humanističko znanje neodvojivo je od kompleksa međusobno povezanih i uzajamnih poticaja koji povezuju osjećajnost i racionalnost.

Na koncu, jedan snažan poticaj za filozofsko promišljanje humanizma nalazim u Špikićevu povezivanju elemenata riječi i slike. Temeljem njega može se u pitanje dovesti *Grassijeva glavna teza (Einführung in die humanistische Philosophie, Darmstadt 1991., str. 158)* o primatu riječi u ranom humanizmu. Kada Grassi govori o primatu riječi, onda uvijek ima na umu primat metaforičke, slikovite riječi. Osnova te riječi jest viđenje, zorno predočivanje, fantazija. Špikić nam argumentira kako je rani humanizam potekao ne samo iz pročitane riječi nego i pod dojmom zora starina. Štoviše, već na početku studije čini mi se kako Špikić izaziva vladajuću interpretaciju »književnog porijekla 'pokreta' humanista« (str. 11). Dakle, ako zavirimo i mi *filozofi* u ovaj udžbenik povijesti umjetnosti, mogli bismo se i mi u humanističkoj maniri priključiti suvremenom dijalogu o renesansnom humanizmu.

Stjepan Špoljarić

**Suzana Marjanić i
Antonija Zaradija Kiš (ur.)**

Kulturni bestijarij

Institut za etnologiju i folkloristiku,
Hrvatska sveučilišna naklada,
Zagreb 2007.

Pojam *bestijarija* ima razmjerno široku lepezu značenja. Prema rječniku stranih riječi, to može biti zbirka tekstova legendi u prozi ili stihovima o pravim ili fantastičnim životinjama kojima se pripisuju nadnaravna svojstva; može biti ukupnost kipova i reljefa koji predstavljaju životinje na pročeljima katedrala, portalima, tapiserijama itd., a može biti i prostor za životinje u starorimskom cirkusu. Pa čak i gladijatori u Rimu, osuđeni na borbu sa zvijerima, mogu imati takav naziv. Niti jedno od tih značenja ne odgovara interdisciplinarnom zborniku koji prikazujemo, osim, djelomično, onoga prvog: zbirke tekstova o životinjama. Urednice ove knjige posegnule su za tim pojmom bogate asocijativnosti kako bi frazeološki što efektinije i učinkovitije pokrile tematski raspon 37 studija u kojima zastupnici različitih kulturoloških disciplina iznose svoja promišljanja o modusima odnosa ljudske prema životinjskoj egzistenciji (11). Riječ je, da se poslužimo njihovim »metatezikom«,

o kulturnoanimalističkoj knjizi koja nastoji oko ostvarenja bioetičkog susreta ljudske s neljudskom životinjom (15). Pojam kulture u naslovu jest onaj dio spektra koji pripada čovjeku, dok bestijarij pokriva životinju, ali ne kao biološku pojavu *per se* (premda se govori i o tome), već kao biće koje se tijekom milenijske povijesti uključuje u kulturu – proizvod tipičan za čovjeka, koji čovjeka i razlikuju od životinje.

Odnos čovjeka i životinje iznimno je složen, gotovo jednako kao i odnos ljudi međusobno. Tijekom povijesti on je prolazio kroz mijene u kojima položaj i uloga životinje u čovjekovu egzistencijalnom naprezanju i njegovoj kulturnoj nadgradnji poprimaju različite forme i stupnjeve međusobne ovisnosti. Raznolikost čovjekovih odnosa prema životinji zrcali se i u prilogima ovoga zbornika, u kojima se s jedne strane implicitno očituje čovjekova superiornost koja rezultira »obespravljanjem« životinje, dok se s druge strane želi sugerirati jednakost čovjeka i životinje pred licem prirode. U isticanju jednakosti i apela za uvažavanjem prava životinja leži temeljna bioetička poruka i otvoreni angažman ove edicije.

Nakon velikih ljudskih klaonica u dva svjetska rata, čovjek druge polovine 20. st. kao da je postao humaniji i »animalniji«, otvoreniji problemima obespravljenih ili zapostavljenih pripadnika vlastite vrste, ali i životinjskoga svijeta (svijeta prirode općenito). Ipak, priručivačice ove knjige ističu suprotno – naime, da je stanje obespravljenosti doseglo krajnje visoku razinu. Jer, kako, između ostaloga, piše u uvodu:

»Okrutna stvarnost u kojoj je životinja svedena samo na *machina animata* potakla je isticanje ideje kulturne animalistike koju je na našim prostorima 1996. inicirao Nikola Visković knjigom *Životinja i čovjek: prilog kulturnoj zoologiji, te Kulturnom animalistikom*, zbornikom radova sa znanstvenoga skupa održanog 1997. u Splitu.«

Okrutna stvarnost druge polovine 20. st.? Je li ikad u povijesti zapadnoga svijeta bilo demokraciji bliže i manje okrutnog vremena? Mirnodopskog vremena koje traje nezamislivih šest desetljeća, u kojem se ljudi na Zapadu – umjesto da se međusobno istrebljuju – bore i uspijevaju izboriti ne samo za vlastita prava (prava žena, prava hendikepiranih, prava tzv. marginalnih ili drugačijih skupina, prava pripadnika svih rasa) već i za prava životinja...? Ali, kao što je poznato, svaka medalja ima dvije strane, pa je – koliko god to zvučalo paradoksalno – napredak civilizacije koji prati napredak u demokratizaciji društva, istodobno prouzročio nazadovanje u odnosu prema prirodi. Tako se i sa životinjama u tom razdoblju ostvarivanja ranije neostvarenih prava pojavio dvostruki problem: s jedne strane,

one zbog nezaustavljivog napretka civilizacije (čitaj industrijske tehnologije) izumiru, njihova se raznolikost zbog ugroze prirodnih staništa i biotopa stalno smanjuje. S druge strane, zbog tzv. 'konzumerizma' drastično se povećava količina onih (malobrojnih) vrsta koje služe čovjekovoj prehrani – jer taj u svojim civilizacijskim i kulturnim postignućima izvanredno napredan čovjek druge polovine 20. st. jede strahovite količine mesa i mesnih proizvoda. Milijuni serijski uzgojenih životinja kao žive namirnice plaćaju dnevno cijenu čovjekove nezasitnosti.

Kako ne bi ostao samo u suhoparnim okvirima akademske učenosti, zbornik je uređen kao zbirka studija koje se mogu svrstati u dvije velike skupine. Jedna, veća i u svojim porukama više-manje »društveno« neutralna, jest skupina analitičkih doprinosa pojedinim temama kulturne animalistike, temama u kojima se razmatra uključenost životinja u sferu čovjekove kulturne proizvodnje na njezinim različitim razinama. Druga, manja, ali zato mnogo provokativnija, skupina je »angažiranih« tekstova u kojima se intelektualni elitizam akademskih studija dopunjuje aktivizmom zastupnika iz sociokulturne sfere, ponajprije danas sve snažnijeg ekofeminizma. U svakom slučaju, članci koji, prema koncepciji urednica, ujedinjaju u sebi raznorodne (npr. književnoteorijske, književnopovijesne, etnološke, folklorističke, antropološke) perspektive pristupa kulturnoanimalističkoj temi (16) – razdijeljeni su na temelju zajedničkih idejnih poveznica u sedam poglavlja: Biblijska duhovnost životinja; Iz mitske i etno faune; Boškarin i puh: od eksponata do »specijaliteta«; Zoologvistika; Litterarum bestia; Animalistički ekofeminizam; »Machina animata« i prava životinja. Mnogi su članci opremljeni ilustracijama koje uglavnom svrhovito dopunjuju tekst, ili pak stvaraju neku asocijativnu i metaforičku dimenziju knjige, jednako kao i simbolički motivi »fantastičnog bestijarija« koji se sustavno provlače naslovnica pojedinih odsječaka.

Multidisciplinarnu analitičku studiju kulturne animalistike proširuju znanja čitatelja o različitim temama vezanim uz ulogu životinje u svijetu čovjeka i njezine raznovrsne odraze u čovjekovoj kulturi prošlih i novijih vremena. Kao mali enciklopedijski podsjetnik s aluzijama na starinske učene i alegorijsko-metaforičke priručnike o životinjama – poput *Physiologusa* ili srednjovjekovnih bestijarija – ovaj zbornik suvremenim pristupom rasvjetljava mnoga važna mjesta iskonske i duboke prožetosti čovjekove kulturne nadgradnje fenomenima životinjskoga podrijetla. Nerazdruživost čovjeka i životinje dolazi do izražaja na svim razinama tradicionalne kul-

ture, a u suvremenoj kulturnoj proizvodnji, izloženoj frustracijama gubitaka iskonskih prirodnih veza, ona se nerijetko manifestira na bolan, mazohistički, zoofilično perverznan ili destruktivan način.

Dio priloga, pak, posvećen je kritičkim razmatranjima neravnopravnosti u kojoj čovjek dominira nad životinjom, tj. razotkrivanju negativne uloge čovjeka u svijetu životinje. U većini tako intoniranih studija kritička je oštrica zapravo usmjerena prema čovjeku muškarcu, koji ne samo da u neravnopravni položaj dovodi životinje već je isti takav odnos uspostavio i prema ženama. Utoliko ova knjiga provocira i potiče na razmišljanje ne samo o odnosu ljudi i životinja nego i o odnosu ljudi (muškaraca i žena) međusobno. U zborniku stoga podosta mjesta, otprilike jednu trećinu, zauzimaju članci koji izazivaju na promišljanje »gorući« praktičnih problema kojima se posvećuje suvremena bioetika, a za kojima osobito rado posežu aktivističke skupine koje nastoje oko zaštite životinja i njihovih prava. Kritička promišljanja položaja životinje u današnjem društvu proširuju se u prvom redu razmatranjima zastupnica ekofeminizma, pokreta koji »naglašava potrebu za očuvanjem okoliša kao temelja feminističke koncepcije svijeta«. Pitamo se, naravno, zašto bi zalaganje za očuvanje okoliša bilo feministički privilegij? O ovom zborniku poglavlje naslovljeno *Animalistički ekofeminizam* posvećeno je u cijelosti iznošenju ekofeminističkih stavova i teza. »Ekofeminizam je pokret... koji se zalaže za promjenu sadašnjeg patrijarhalnog modela društva u model suradnje u kojem neće vladati odnosi podčinjenosti i dominacije već spolne i druge ravnopravnosti.« (575) Pitamo se kakve to ima veze sa životinjama, ali ima – utoliko što se unutar pokreta insistira na jednakosti svih bića, na »ukidanju dualizma čovjeka i prirode«, a ponajprije na borbi protiv »androcentrizma«, koji je prema mišljenju ekofeministica glavni krivac za sva zla na ovome svijetu. Ekofeminizam i u suvremenom patrijarhalnom industrijskom društvu vidi prijetnju fizičkom i materijalnom svijetu, te poziva na promjenu svijeta u matrijarhalnom smislu (558). Ekofeministička stajališta načelno izjednačavaju ili barem uspoređuju obespravljenost (iz koje proizlazi patnja i ugroženost) životinja i žena, a njihov uzrok vide u patrijarhalnom kodu androcentrične koncepcije društva, koja se nameće na ideološkom, gospodarskom-klasnom, kulturnom i svakom drugom planu. Zaziva se svojevrsna solidarnost žena sa životinjama. Konstruiraju se utopijski modeli za ispravljanje povijesnih zabluda (634), koji bi u konačnici možda trebali voditi do potpune desimbolizacije kulture, jer simbolizacija jest manifesta-

cija muške dominacije nad prirodom. *Animal symbolicum*, kako je Cassirer nazvao čovjeka, trebao bi se vratiti u pre-simboličko stanje i postati samo *animal naturalis*, te bi se time napokon uspostavila prirodna jednakost. No taj *retour alla nature* bio bi zasigurno i *fin de la culture*.

Drastične usporedbe sudbine žena i životinja u klaonicama, posezanje za primjerima rasizma, usporedbe klaonica životinja s konclogorima (600) mogu djelovati neumjesno (u prvom redu zbog pijeteta prema žrtavama konclogora, kojima takva usporedba nije primjerena). Antikapitalističke i antikonzumerške fraze onih koji uživaju u svim blagodatima razvijenoga zapadnoga svijeta, a te se, čak ako smo i 'veganci', zasnivaju na različitim vrstama izrabljivanja ljudi i životinja – od jeftine radne snage u nerazvijenim zemljama do jeftinog žita proizvedenog na velikim farmama koje uništavaju biotope – vrlo su sumnjive, jednako kao i zazivanje promjene predznaka u posjedovanju moći: od muške prema ženskoj. Pojavljuje se, ipak, i glas umjerenosti, koji poziva na »promjenu samog sebe i u samom sebi«, na »edukaciju i osvješćivanje pojedinaca i sve širih skupina«, na evoluciju a ne revoluciju (576). I tu smo najednom u srži svake iskrene bioetike – kršćanske, feminističke, humanističke, socijalističke i bilo koje druge – u srži stava koji, nažalost, ima prizvuk utopije.

U tom sklopu izranja i pitanje mora li biocentrična etika nužno biti vegetarijanska? Moraju i ljudi prestati konzumirati životinje? Trebaju li životinje prestati jesti jedne druge ili ljude (od morskih pasa i komaraca do raznih mikroskopskih nametnika-ubojica)? Što je pak s biljkama, šutljivim, ali živim i aktivnim dijelom prirode s bioegzistencijalnim tajnama i funkcijama o kojima ovisi ne samo život ljudi već i životinja, a koje nikoga ne jedu (osim rijetkih iznimaka), dok njih svi jedemo i koristimo u različite svrhe. Samo objavljivanje knjige kakva je ova – od gotovo 800 stranica u nakladi od tisuću primjeraka – platilo je svojim životom nekoliko lijepih stabala. S ponešto ironije možemo očekivati da će neka od sljedećih knjiga biti posvećena kulturi biljaka (*kulturni herbarij ???*), ili možda ipak ne – jer biljke možda nisu toliko pogodne za ekofeministička polazišta kritike muškaraca i kapitalističke, profitno orijentirane društvene ideologije kao što su to životinje. Činjenica da se napredak društva i civilizacije zasniva na izrabljivanju životinja ili bilo kojega drugog živoga bića na bilo koji način zacijelo je gorka, ali čini se da je upravo taj napredak omogućio procese demokratizacije i oslobađanja u drugoj polovini 20. st., čije plodove uživaju i žene i druge nekoć obespravljene

društvene skupine. Na žalost ne i životinje! U paroksizmu civilizacijskoga napretka njih gubimo, ali zato – da ironija bude veća – imamo mogućnost da se borimo za njihova prava! Problemi konzumerizma i profilerske kapitalističke privrede u tom svjetlu imaju itekakvu težinu, ali teško da ih se može riješiti vegetarijanstvom ili bilo kojom vrstom (retoričke) regresije. Hoće li se za ljubav povratka konja itko odreći svoga automobila i voziti se u kočiji? Po svoj prilici takvo se rješenje ni konjima ne bi svidjelo.

Stoga, koliko god su u ovom zborniku studije o prožetosti kulture fenomenom životinje zanimljive i poučne, toliko su vegetarijanski i ekofeministički obojene kritike pomalo zamorne zbog svoje crno-bijele, dualističke i tendenciozne retorike iza koje se pod maskom zalaganja za prava životinja, žena itd., u dobroj mjeri sakriva hipokrizija zapadnoga društva i njegovih (muških i ženskih) kritičara. Vegetarijanstvo i ekofeminizam pripadaju »ispolitiziranom« tipu razgovora o životinjama, koji je, ako se ne varamo, sastavnica onoga što se danas zove *politička korektnost*. S druge strane, neosporna je pozitivna uloga takvoga aktivizma u podizanju stupnja osjećajnosti čovjeka prema drugim bićima i svekolikoj prirodi. Zbog toga uključivanje tih tekstova pridonosi vrijednosti ovoga zbornika kao odraza aktualnoga »diskursa« o životinjama u Hrvatskoj. Time on postaje dokumentom ovoga vremena i njegovih stavova, vremena obilježenog teorijskom pretencioznošću i praktičnom sputanošću, vremena s malo nade i mnogo frustracija pogodnih za polemičke jednostranosti i utopijske projekcije.

Milan Pelc

Ugo Vlaisavljević

Rat kao najveći kulturni događaj

Mauna-fe, Sarajevo 2007.

Parafrazirajući naslov knjige *Rat kao najveći kulturni događaj*, moglo bi se također reći: svaka nova knjiga sarajevskog filozofa i etnopsihologa Uga Vlaisavljevića sama po sebi predstavlja izniman kulturni događaj. Vlaisavljević je jedan od rijetkih autora s ovih prostora čije se knjige mogu čitati više-kratno i čiji je polemički naboj utemeljen na

stručnim, pronicljivim i u filozofskom smislu fundamentalnim uvidima. Ono što je uz interdisciplinarnu erudiciju najprivlačnije kod Vlaisavljevića, njegov je autorski stav i posve izvorna metodologija kojom pristupa analiziranim temama. Naime, još od legendarne *Lepoglave i univerziteta*, u kojoj uspostavlja temelje političkoj epistemologiji razmatrajući konstituciju univerziteta kao oblik uzajamne proizvodnje političkog subjekta i subjekta znanosti u socijalizmu, pa sve do prošle godine objavljenog djela *Etnopolitika i građanstvo*, u kojem među prvima na ovim prostorima filozofski analizira nastanak etnonacionalizma kao političkog subjekta, smatrajući da (unatoč uvriježenom stavu) postoji kontinuitet etnopolitike koja je nastala još za vrijeme komunističke Jugoslavije – Vlaisavljević karakterističnim epistemološkim rukopisom već godinama analizira povijest zla na ovim prostorima, čineći to tako stručno, precizno i hladnokrvno da zamalo graniči s ludošću. A to nas dovodi do drugog razloga zbog čega on nadmašuje teoretičare koji se bave srodnim temama: njegovo je autorsko pismo lišeno bilo kakvog oblika *ressentimenta*, ono je u cijelosti uronjeno u krvavu bosanskohercegovačku stvarnost, ali je u potpunosti nadilazi i kao da na neki način lebdi nad njom. Preciznije rečeno, autor uspijeva duboko zarezati gnjilo tijelo etničkog nacionalizma, ali se pritom ne zaraziti virusom akademске palanke: Vlaisavljevićeva su metodologija i teorijski instrumentarij duboko ukorijenjeni u francuskom kulturnom krugu, tako da vješto izbjegava najveće opasnosti koje mogu zadesiti teoretičara s Balkana: pretjerana afektivnost, intelektualna lijenost, samodostatnost, improvizacija i već spomenuti *ressentiment*.

Kao što je to često slučaj kod Vlaisavljevića, knjiga se sastoji od niza članaka koji su prethodno bili objavljeni u domaćim i inozemnim publikacijama; to, međutim, nije nedostatak jer djelo predstavlja koherentnu cjelinu. *Rat kao najveći kulturni događaj* neka je vrsta »etnopsihijatarske skice«, a metodski gledano (kako i stoji u podnaslovu), riječ je o semiotički etnonacionalizma. Devet tekstova i četiri intervjua uglavnom polaze od razdoblja socijalizma za koje autor smatra da je, pojednostavljeno rečeno, sukriovac za ratne strahote i etnička čišćenja. Naime, upravo je socijalizam ustoličio rat kao »veliki povijesni događaj koji ima implikacije kulturne revolucije« i time uspostavio veoma snažan narativni sklop koji je ostao isti i tijekom rata u Bosni (ali i u Hrvatskoj) kad je ratna priča služila za naknadnu rekonstrukciju same stvarnosti i nakon čega je (kao i u socijalizmu) ona postala neka vrsta »kulturne ostavštine«. Stoga je, smatra Vlaisavljević, ratno iskustvo uvijek

specifično kulturno iskustvo koje ima izrazito socijalno-razlikovni smisao, to je iskustvo o »našoj« kulturnoj autentičnosti. U sklopu toga nalazi se i socio-semiotička funkcija ratnog heroja koji ono *neljudsko* pretvara u *nadljudsko*, čemu autor posvećuje dosta pozornosti. Međutim, vrijedi i obratno: Vlaisavljević analizira činjenicu da je na Balkanu *svaka* stvarnost (društvena, kulturna, politička, socijalna) uvijek u bitnom smislu ratna stvarnost, te da je moderna povijest Balkana ujedno i povijest ratne konstitucije subjekta koji se tek ratovanjem uspostavlja kao »moderan« subjekt. Dakle, rat ima ponajprije kulturno-antropološko značenje, pa je upravo to i sama srž autorovih analiza kojeg u osnovi ne zanimaju političko-pravne formulacije nego ono mnogo važnije, a to je psihoanalitičko razmatranje etnonacionalizma kao modernog oblika kulta mrtvih, semiotičkog režima dominacije vlastitih imena – to ukratko znači da korijene sukoba treba tražiti u psihoanalizi i etno-semiologiji, a ne politologiji, sociologiji ili povijesnim znanostima.

Takav kult mrtvih znači da se prirodna zajednica plemena/naroda na Balkanu (a to je ujedno i moderna etnička zajednica) ne konstituira u javnoj sferi, nego na groblju, u društvu predaka gdje oni predstavljaju ono paradoksalno »odsutno označeno«: s obzirom da su granice neke zemlje ujedno i granice zavičajnog groblja, osnovna je težnja spriječiti prodor i upisivanje tuđih imena na vlastiti teritorij. Stoga autor nekoliko poglavlja posvećuje upravo problematici zemlje (»geotropi diskursa«) i imenima (»kruženje vlastitih imena u prirodi«). Jezik je, što i nije osobito nova teza, mjesto konstitucije političkog subjekta. No autor je veoma precizno primjenjuje na bosansku stvarnost razmatrajući načine na koje se etnička diferencija preslikava u jezik (utjecaj francuske filozofske misli od Foucaulta i Leforta, do Nancyja i Derride je više negoli očit). U tom smislu ispravno primjećuje kako je poistovjećivanje nacije i jezika rezultat zakašnjelog romantičarskog koncepta nacije uvjetovane kulturom, političko-lingvističkom formulom herderovsko-rusoovske provenijencije. Vlaisavljević je ovdje na određeni način i aristotelijanac, razumijevajući subjekt kao neku vrstu potencijalnosti koja se tek treba aktualizirati (doduše, slično bi se shvaćanje moglo naći i u novijoj francuskoj političko-filozofskoj misli). Uz problematiku teritorija u kontekstu »agrikulturne« ukorijenjenosti u zemlju putem jezika, kao i temu ratne konstrukcije subjekta, ostatak knjige čine razmatranja o socijalizmu, pri kojem autora najviše zanima krah tog historijskog projekta i poteškoće pri njegovu istinskom promišljanju. Iako se tom temom ovdje ne bavi toliko ekstenzivno

kao u prethodnim knjigama, ona svejedno zauzima ključno mjesto jer služi kao neka vrsta epistemičkog mosta prema etno-nacionalnim pitanjima.

Ponavljajući neke teze što ih je već prethodno elaborirao, Vlasisavljević se ovdje ipak upušta i u jednu novu interpretaciju koja se usredotočuje na socijalistički imperativ »blizine stvarnosti«, smatrajući pojam 'stvarnost' nečim što nije samorazumljivo, nego ga je potrebno detaljnije metafizički i epistemološki propitati. »Realni«, odnosno »stvarni« socijalizam nije se raspao jer nije bio dovoljno stvaran, već posve suprotno, jer je bio suviše realan: »stvarnost« socijalizma počivala je na kulturnoj politici, kao što je industrijsko-tehnološka stvarnost društva tražila svoj legitimacijski smisao u znanstveno-teorijskom diskursu. To je autorova stara teza, poznata još iz *Lepoglave i univerziteta*, koju ovdje pak nadograđuje semiotikom socijalizma, odnosno potrebom socijalizma da očuva simboličku vrijednost znaka, što će se pokazati presudnim za nastavak/nastanak sukoba na području bivše Jugoslavije. Naime, s obzirom da je historija socijalizma ujedno historija postupnog iščekivanja stvarnosti, prijelaz na postsocijalistički etnonacionalizam u kontekstu konstitucije stvarnosti kao simboličkog jezika posve je očigledan. Povijest balkanskih naroda stoga je uvijek i (lingvistička) etnogeneza, a etničke zajednice na njegovu prostoru nisu se u stanju nikako drukčije konstituirati negoli ratovanjem. *Rat kao najveći kulturni događaj* zbog toga je, kao što sam spomenuo u uvodu, iznimno vrijedna knjiga: ona predstavlja rijedak pokušaj sustavnog filozofskog promišljanja etnogeneze Balkana bez koje se uopće ne može istinski razumjeti sve ono što se događa na ovim prostorima zadnjih dvadesetak godina. Ovakva semiotička reinterpretacija ratnog iskustva važan je pomak prema kulturnoj i socijalnoj antropologiji koje nikad nisu bile zastupljene u intelektualnoj tradiciji ovih prostora. Jedino iz takvog disciplinarnog i misaonog horizonta moguće je istinski razumjeti zašto je na Balkanu kulturna politika uvijek i ratna politika, zašto je za cjelokupnu poslijeratnu politiku rat jedini izvor legitimiteta te, naposljetku, zašto je »mir za male narode gori nego rat«.

Tonči Valentić

Jasna Šakota Mimica

Dekartova metafizika tela

Mali Nemo, Pančevo 2006.

Jasna Šakota Mimica preradila je svoju doktorsku disertaciju, koju je obranila na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu, te je izdala kao knjigu. Autorica je zaposlena na Filozofskom fakultetu u Beogradu, gdje predaje grupu predmeta iz povijesti filozofije. *Dekartova metafizika tela* podijeljena je na devet dijelova sa sljedećim podnaslovima: »Izdaja i predaja«, »Intelektualni komunizam«, »Prametoda«, »Telo između sumnje i ispovesti«, »Institucija teksta i čina«, »Odbrana razlike«, »Dodir duše i tela«, »Kreacija čulnosti« i »Moć proporcije«.

U knjizi Jasna Šakota Mimica odmjerava Descartesove dosege i tumači granice u njegovu originalnom pokušaju prevladavanja tomističke filozofije. Izlažući ono što je sam Descartes u filozofiji smatrao originalnim, uvijek preispituje i ono što je pri tomu bilo tek njegovo oslanjanje na stare mudrace. Autorica je sklona smatrati da se Descartesova originalnost ponajviše treba tražiti u njegovu naporu spoznaje krajnje razlike između duše i tijela. Taj napor, kao i sve ono što iz njega slijedi, uzeto je kao tema ove knjige da bi se u konačnici osvijetlila Descartesova metafizika tijela.

Ona pitko i tečno objašnjava na koji se način, prema Descartesu, može steći sigurnost u smisao toga da su duša i tijelo kao dvije zasebne supstancije odista i realno međusobno isključive. Pokazat će da se realna razlika između duše i tijela u njega ne smije opravdavati na temelju *distinctio rationis*. Autorica stoga na mnoge načine stavlja u zadatak pokazati kako se Descartesova filozofija ne zadovoljava stjecanjem vjerovanja, logičkog razloga ili kakve druge pristalosti razuma oko istine o duhu i tijelu.

Sve to stoga što je Descartesu na temelju njegove metode bilo moguće vjerovati da se istina – kao ono do čega svakom filozofu mora biti najviše od svega stalo – rasvjetljuje jedino onda ako se filozof našao u stanju realne razdvojenosti duha od tijela. Čitanjem ove knjige sasvim jasno saznajemo da je bit Descartesove filozofije u tomu što se ova razdvojenost mora barem jednom u životu i stvarno iskusiti. Tek tada razum ima sigurnost u sebe kojom može neposredno, sasvim jasno i razgovijetno uvidjeti da je on sam, i ništa drugo, mjesto svih istina. Ove će mu se istine u takovom iskustvu objaviti kao intuicije. Tako zbori autorica o Descartesu.

Međutim, Descartes nije odmah imao spoznaju metode kojom filozof stiže do takovog duhovnog iskustva. Zato ona u trećem poglavlju svoje knjige, naslovljenom *Prametoda*, jasno razlaže put kojim je Descartes išao i kojim je nakraju došao do te svoje metode. Opisuje se da je put gradio počevši *Pravilima za upravljanje duhom*, ne bi li preko *Riječi o metodi* stigao do *Meditacija o prvoj filozofiji*. Iako je u *Pravilima* tobože već predstavljena metoda, autorica na tom mjestu vrlo jasno pokazuje zašto su se takva metodska pravila i samom Descartesu morala pokazati nedostatnima. Njima je on htio objelodaniti temelj svakoj znanosti. Međutim, kako je dobro znano, on u *Pravilima* uopće ne obznanjuje metodu, već primjere njezine primjene. Autorica zato pokazuje zašto je Descartes morao odustati od pisanja *Pravila*. Svi primjeri primjene metode u *Pravilima* ne sežu dalje od prirodnih znanosti. *Mathesis universalis* nije bila sposobna oko metafizičkih počela. Poradi toga autorica je ranog Descartesa nazvala »metafizički impotentnim«. U svakom slučaju, metafizička neutemeljenost metodskih pravila bila je razlogom poradi kojega je Descartes morao odustati od *Pravila*. Nadalje autorica tečno obrazlaže i primjereno upoznaje čitatelja na koji bi način *Riječ o metodi* – napisana deset godina nakon odustajanja od *Pravila* – trebalo smatrati pripremom za ono što je konačno isplivalo u *Meditacijama*. Iskonsku Descartesovu metodu iz *Meditacija* nazvala je *prametodom*. Objasnila je na koji je način prametoda jedna duhovna vježba i na koji su način njezinim ozbiljivanjem razumu zajamčeni intuitivni uvidi.

U poglavlju nazvanom *Prametoda* čitatelju se pruža izvrstan pregled Descartesova filozofijskog napora oko utemeljenja metode. Autorica pojašnjava kako se prametodom dokazalo – što napokon kao dokaz nije bilo tek puko tvrđenje – da je sva zbilja svodiva na intuicije ili jednostavne naravi. Još sasvim usput u tom poglavlju spominje i razliku u epistemološkim polazištima Descartesove metode naspram starovjeka, posebice aristotelovskotomističke tradicije. Međutim, poradi njezine spisateljske vještine usklađivanja zadanog cilja istraživanja sa širinom konteksta u kojemu je partikularni cilj smješten, pozornom je čitatelju otvorena mogućnost stjecanja spoznaja oko razvoja novovjeka znanosti općenito, a ne samo s obzirom na Descartesa. Tako autorica gotovo marginalno, ali značajno puti na Descartesov odgovor oko problema stjecanja znanja dok je duša u zajednici s tijelom. Upravo će taj problem povezati za odredbu same metode i njezinu prirodu. Zato je preko napomene o Descartesovu insistiranju na jedinstvenosti duše zaključila o razumu kao

jedinom predmetu istraživanja Descartesove znanosti. Time je povukla zaključak da se u spoznaji zajednice razuma i tijela, gdje se oni realno isključuju, unatoč činjenici njihova zajedništva otkriva metoda i budi novovjeka znanost. Pritom ne zaboravlja napomenuti da Descartesov razum u intuitivnom stanju, koji odvojen od tijela autorica naziva još i čistim razumom, nije nalik posjedu intuicija u smislu Aristotelovih kategorija, te također napominje da intuicije, osim što nisu proizvod iskustva, nisu niti proizvod proizvođenja samoga razuma. Na podsjetnik stavlja izričito važnu činjenicu da je Descartes na tragu Augustina uvidio da su jedinstvene naravi u naš duh usađene od strane Boga. Utoliko ne izričito, ali ipak dovoljno jasno upućuje čitatelja na daljnje propitivanje je li u Descartesa, s obzirom na ustaljeno priznanje njega kao oca novovjeka znanosti, moguće tražiti klice kopernikanskoga obrata.

U poglavlju naslovljenom *Tijelo između sumnje i ispovesti* autorica navodi koliko su Descartesu retorika i mitologizacija bile od presudne važnosti kao priprema za izvjesnost njegovoga meditirajućeg razuma. Odnosno, ono što je činila priča u Descartesovu spisu *O svijetu*, to je, tvrdi autorica, zamijenjeno spregom sumnje u *Meditacijama*. Pritom naglašava da za Descartesa argumentacija temeljena na sumnji nije mogla biti oruđem stjecanja prvih istina, te navodi da su skeptički argumenti što ih Descartes poduzima u svojim *Meditacijama* bliži svrsi mita u filozofijskim raspravama negoli onoj logičkoj. Skeptički su argumenti ovom filozofu jedino poslužili osloboditi se od tijela. Pritom nisu doveli u pitanje egzistenciju tijela, što se očekuje s obzirom na skeptičko traganje za istinom. Time je Descartesov skepticizam stavljen u bitnu razliku spram tradicionalnog skepticizma. Autorica u tom kontekstu pojašnjava i povijesne okolnosti pri kojima je Descartesu bilo važno posjedovati izuzetne retoričke sposobnosti, jer je on svakoga koji bi se odlučio na njegove meditacije – i koji bi stoga bio doveden u stanje radikalne sumnje i egzistencijalnog straha – morao moći uvjeriti da će ga iznađena metoda potom i spasiti. Sumnja je važna da se duša oslobodi od tijela, a kartezijanska meditacija potom obećava duhovni preobražaj koji rezultira uvidom u istinu. Utoliko je na tom mjestu sumnja za Descartesa pojašnjena kao uvjerljivija od svakog dokaza. Autorica pritom stavlja veliki naglasak na odnos spram tijela. Za nju je bilo važno pokazati kako Descartes ne misli da će čovjeka u sumnju koja prethodi duhovnoj preobrazbi uvući skeptički argumenti, već realan odnos spram vlastitog tijela. Taj se odnos očitovao u spoznaji koja ima cilj – »da usmeri dušu ka promeni njenog

odnosa spram tela i time joj omogući ulazak u zdravo stanje izvesnosti«. Za to je bila potrebna velika snaga volje, što je pak tematizirano u sljedećem poglavlju naslovljenom *Institucija teksta i čina*.

U *Instituciji teksta i čina* pokazuje se da osjetljivost duše za ispravan odnos spram vlastitog tijela može nastati jedino u slobodnoj odluci. Slobodna se odluka, kako smo upućeni ovim razmatranjem, očitovala u pristalosti filozofa na disciplinirano vježbanje odvajanja duha od tijela. Na tom će mjestu autorica nekako sažeti bit meditacije. Reći će da u duhovnoj vježbi oslobađanja od tijela čovjek najprije stječe uvid kako je njegovo zdravorazumsko iskustvo tijela ono što se može svesti na svjedočanstvo o njegovoj egzistenciji. Ujedno se potom dolazi i do sljedeće spoznaje. U meditativnom stanju – kada je čovjek oslobođen od vlastitog tijela i zdravorazumskog odnosa spram svijeta – izostaje iskustvo tjelesne egzistencije, a ipak ne izostaje znanje o tijelu i tjelesnosti. To i jest ono što se mora postići Descartesovom metodom. Naime, baš poradi realnog događaja neimanja iskustva egzistencije tijela, doći će se u konačnici i do znanja neimanja tijela. Ipak, unatoč tom uvidu imat će se znanje o biti tijela. Zaključak će biti da egzistencija tijela nije sadržana u ideji tijela, dok će s druge strane egzistencija duše – iskustvo čega omogućuje spas kod početne radikalne sumnje – govoriti o njezinoj biti. Zato se ne može reći da egzistencija duše nije sadržana u ideji duše, kao što se to može reći za tijelo. U potpunoj oslobođenosti od iskustva egzistencije tijela, čovjek se spoznaje kao čisti razum. I upravo u tom trenutku Jasna Šakota Mimica pronalazi, po svemu sudeći, ishodište za zasnivanje Descartesove metafizike tijela.

Autorica će u sljedećem poglavlju naslovljenom *Odbrana razlike* iznijeti i neke prigovore koji su bili upućeni Descartesu oko njegova zasnivanja metafizike tijela. Sve će se svesti na to da njegovi polemičari ne mogu shvatiti meditacije na koje Descartes upućuje, a one su ono što valja nužno sprovesti prije svakog mogućeg prigovora. Tu autorica napominje:

»Ali Dekart nas svojim razlikovanjem između doživljaja realne razlike i argumenata koji joj ide u prilog upozorava na razliku između izvesnosti shvaćene na njegov način i logičke mogućnosti, upozorava nas na to da u ljudskom mišljenju postoje granične situacije u kojima, kada treba da biramo između *nonsensus* i *non sequitur*, moramo izabrati smisao.«

Izostanak iskustva meditacije kod svih polemičara Descartesove filozofije bio je znak da se nisu niti jednom u životu našli u stanju realne razdvojenosti duha od tijela. Time je i samom Descartesu to značilo da oni ne

mogu razumjeti o čemu im on govori. Njihovi prigovori oko njegova poimanja jasnosti i razgovjetnosti ne mogu se shvatiti utemeljenima sve dok duša nije nezavisna, a za takvom vrstom nezavisnosti oni očito nisu imali potrebu. Zato će u ovom poglavlju autorica istaknuti *potrebu* kao odlučujući element meditacijske prakse, stavljajući je tako uz *volju*, koju je u tom smislu istaknula u prethodnom poglavlju. Sada će isplivati na vidjelo i pravo značenje Descartesova uvjerenja da je zdrav razum svima jednako dan. Naime, reći da je sposobnost prosudbe i razlikovanja istinitoga od lažnoga u svih jednaka ništa ne znači, ako u čovjeka izostane filozofijska potreba za takovom prosudbom i razlikovanjem. Autorica na taj način naglašava da razum Descartesu uopće nije predstavljao ono na čemu bi se mogla zasnivati prava mogućnost istine. U tom kontekstu također stoji i da, prema Descartesu, nitko osim Boga ne može otkriti istinu. Utoliko se istraživanje Jasne Šakote Mimice, iako vjerujući da joj to uopće nije bila namjera, može čitati i prilogom potvrde o Descartesovu učenju kao jedne revelacijske filozofije. S tom napomenom sugeriram čitanje onoga što iznosi u poglavlju *Intelektualni komunizam*.

U prvih šest poglavlja autorica je zaključila jedan put Descartesova filozofijskog istraživanja, kojeg se iskreno potrudila ocrtati u znaku realne razlike duše i tijela iz potrebe realnog iskustva te razlike. Kada je autorica uspjela pokazati što sve kao rezultat meditacije takovo iskušavanje rasvjetljava, tek se tada odvažila prodrijeti u ono što ostaje nedovoljno ekspliciranim u Descartesovoj filozofiji, a to je kartezijansko objašnjenje dodira duše i tijela. To uzima kao glavnu temu zadnja tri poglavlja. U *Dodir duše i tela, Kreaciji čulnosti i Moći proporcije*, u onoj mjeri u kojoj je pokušala utemeljiti Descartesovu metafiziku tijela, također je pokušala i – iz oblasti prve filozofije – opravdati suvislost dodira duše i tijela s obzirom na radikalnost Descartesova dualističkog nauka. Time proizlazi na vidjelo autoričina spoznaja oko utemeljivanja kartezijanske metafizike tijela, naime ta da moć proizvodnje osjeta ne pripada tijelu, niti spoju duše i tijela, već jedino duši. Tijelo u točki gdje se dodiruje s dušom potiče dušu na razvoj osjetilne ideje, ali ono pritom nije djelatni uzrok te ideje. Tijelo je prema mehaničkom principu uzrokom nastanka tjelesne ideje. Ona nastaje u mozgu, to su moždana kretanja koja se odnose na vanjska tjelesna kretanja i od njih zavise. Kretanja koja na taj način nastanu u mozgu, Descartes jednako naziva i tjelesnom slikom. Ta pak slika može potaknuti dušu, ako je duša na nju upućena, na proizvodnju osjetilne ideje. Međutim,

osjetilna ideja u duši nije djelatno uzrokovana od strane tjelesne ideje. Autorica tvrdi da je tijelo moguće shvatiti su-uzročnikom, ali nikako uzrokom osjetilne ideje. Ostaje stoga velikim pitanjem na koji način nastaju osjetilne ideje. Odgovor je da duša prirodno reagira na tjelesna kretanja i da ih, osvrćući se na njih, doživljava. Duša pri ovom osvrtnanju u sebi od sebe same može uzrokovati određene osjete ili osjetilne ideje jedino zato što je nekim čudom u stvarnom dodiru s tijelom. U tom dodiru, prema autoričinu tumačenju, Descartes ponajprije uviđa proporcionalno odnošenje čulne ideje spram tjelesne.

Autorica najprije u ova tri poglavlja ima zadatak vrlo jasno pokazati kako Descartesov dualizam vrijedi i unatoč Descartesovom vjeronanju da se duša i tijelo kao mješavina dotiču. Ona u ovom kontekstu opravdava Descartesov dualizam stalno iznova iznoseći tvrdnju da tijelo nikako ne može biti djelatnim uzrokom kretanja duše, niti pak da bi duša mogla biti djelatna uzročnica kretanja tijela. Usput napominje da čitava analitička tradicija krivo tumači Descartes s obzirom na taj problem, po njima nazvan *mind-body*, te da oni uopće ne razumiju Descartesovu metafiziku tijela. Njihovu argumentaciju shvaća neznačajkom, jer ta tradicija »telo shvaća kao eficientni uzrok čulnih ideja ili osjeta«. Po njoj se na taj način zapada u opasnost koju je Descartes najviše od svega htio izbjeći. Autorica jasno navodi da je prva opasnost ona koja se odnosi na dušu – jer jedino njezina realna nezavisnost od tijela može jamčiti mogućnost metafizike kao osnove svih znanosti, a druga je opasnost po tijelo – »čije izučavanje u prirodnoj filozofiji ili egzaktnim naukama, kako to Kartezijev mehanizam pokazuje, nije smelo biti opterećeno čulnošću koju duša, ne razlučujući sebe od tela, u telo učitava.« Duša pogrešno učitava u tijelo osjetilnost, budući da kada se duša osvrće spram tijela tada se duh više ne bavi isključivo sa samim sobom. Duh poradi činjenice dodira duše i tijela nije čist pri okretanju tjelesnim slikama, koliko god to bilo u konačnici za naš svakodnevni i prirodni život korisno. Pri tom okretu njegovo je spoznavanje zbrkano i pogrešno. Međutim, upravo je trebalo argumentirati mogućnost jedne *permixtio* duha i tijela onda kada se s obzirom na taj duh i to tijelo uči, tvrdi i ujedno utemeljuje njihova radikalna nezavisnost. Da bi tu opravdala samog Descartes, autorica se koristi njegovim metaforama i analogijama, posebice jednom koju je upotrijebio u odgovoru Elizabeti, kada u jednom pismu objašnjava da se ni od skolastičara nitko nikada ne pita kako se ozbiljuje odnos između težine i tijela, a da oni svejedno taj odnos prihvaćaju kao pretpostavljenu bjelodanost. Na kraju je ipak auto-

rici bilo najvažnije pokazati da je Descartes tom analogijom »želeo da utvrdi vezu između vlastite realne razlike i razloga zbog kojih su se sholastičari upustili u fizikalna objašnjenja preko realnih akcidenacija«.

Osim što je ova knjiga uopće jedna od rijetkih studija utemeljivanja Descartesove metafizike tijela, ona je nedvojbeno izvrstan uvod u Descartesovu filozofiju. Koliko je teško na primjeren i blizak način izgraditi uvod u filozofiju velikog filozofa poput Descartes, mora biti jasno svakome koji na iskren način voli filozofiju. Ovom knjigom Jasna Šakota Mimica to uspijeva. Zaokružujući i ozbiljujući raspravu što si ju je zadala na problem Descartesove metafizike tijela, ujedno postiže to da ova knjiga bude oštromna i suvremena najbolja pripomoć pri valjanom čitanju Descartes. Autorica svojom nadprosječnom sposobnošću izražavanja složenih stvari na jednostavan način, a da pritom ne banalizira niti umanjuje dubinu stvari koja je posrijedi, uspijeva sasvim jasno i razgovjetno iznijeti na vidjelo samu srž Descartesove filozofije.

Marko Tokić

Karel Kosik

O dilemama suvremene povijesti

Razlog, Zagreb 2007.

Češka filozofija ima bogatu tradiciju, a i u 20. stoljeću dala je svjetskoj filozofijskoj baštini nekoliko značajnih imena, među kojima je ime Karela Kosika (1926.–2003.) jedno od najvažnijih. Najpoznatiji je po svom djelu *Dijalektika konkretnoga* (1963.), koje je prevedeno na sve značajnije svjetske jezike, a i na više drugih stranih jezika, uključujući srpski (1967.) i slovenski (iste godine). Ta je knjiga, budi usput rečeno, bila predmetom jednog seminara što ga je autor ove recenzije sredinom osamdesetih godina prošlog stoljeća držao na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. U Beogradu je 1983. objavljen i prijevod njegove knjige *Dijalektika krize*. Karel Kosik je s našom sredinom povezan i time što je bio sudionik Korčulanske ljetne škole i član redakcijskog savjeta časopisa *Praxis*. Kosikov životni put bio je karakterističan za češke i slovačke slobodoumne intelektualce drugoga dijela 20. stoljeća. Tek što je postao profesor filozofi-

je na Karlovom sveučilištu u Pragu (1969.) Kosik je kao istaknuti predstavnik »praškog proljeća« koncem 1970. otpušten, da bi mu potom u policijskoj premetačini bile oduzete bilješke, kao i rukopisi knjiga što ih je pripremao, blokirani su mu inozemni honorari, a neko je vrijeme proveo i u istražnom zatvoru. Izdržavao se fizičkim radom, a na sveučilište se vratio tek 1990. Dakle, izgubio je dvadeset najproduktivnijih godina stvaralačkog života. Izbor iz Kosikovih knjiga objavljenih između 1995. i 2004. (posthumni *Posljednji eseji*), te četiri članka koji su kod nas već objavljeni između 1998. i 2001., priredio je i s češkog izvornika preveo naš vjerojatno najbolji poznavatelj Kosikova opusa Ante Lešaja, koji je napisao i ekstenzivan pogovor (str. 419–448) te knjigu opremio bio-bibliografskim bilješkama. Valja napomenuti da su neki tekstovi izvorno objavljeni prije 1970. godine, dok većina potječe iz devedesetih godina. Priređivač ih je podijelio na tri skupine: 1. Programatski tekstovi, 2. Aspekti krize suvremene Evrope i 3. Distanciranje od nehumanosti suvremene epohe.

Ukoliko bismo htjeli naglasiti neke bitne aspekte Kosikovih radova sabranih u ovoj knjizi, u prvi bi se plan zasigurno moralo staviti povijesni karakter Kosikova mišljenja. Nasuprot antinomije principa univerzalnosti i principa partikularnosti, kojima se ne može dospjeti do konkretnosti povijesti i koji – već i stoga – nisu početak i osnova zbiljskog kretanja, nego tek izvedeni i umrtvljeni stupnjevi ili etape povijesnog zbivanja, Kosik afirmira dijalektičko unutarnje jedinstvo općega i posebnoga, identificiranoga s igrom. 'Igra' (pojam što ga je u kontekstu povijesti oblikovao još mladi Schelling) iskazuje se kao princip koji objedinjuje individuu i povijest, dokidajući linearnost i apstraktnost, kao i iskušenja jednostrana i jednodimenzionalna razumijevanja povijesti. Time se izbjegava i svodeenje povijesti na objektivni zakoniti proces utemeljen ili na kaosu individualnih akcija, ili pak predodređen nadindividualnim faktorima, čime se ova utemeljuje u postvarenom vremenu. Postvarenje vremena iskazuje se u poimanju povijesti bilo u obliku dominacije prošlosti nad suvremenosti, bilo pak kao cjeline u kojoj se gube individue. Samostalnost individue (koja nije isto što i neovisnost od drugih ili izolacija, već uspostavljanje takvog doticaja s drugima iz kojega se može dogadati sloboda) nije za Kosika tek neodvojivo povezana s ljudskošću (revolucionar u zatvoru gubi slobodu, ali ne mora izgubiti i samostalnost), već je ona i sinonim za povijesnost, utoliko što ona predstavlja djelatno središte u kojemu se spajaju trenutno i nadvremensko, kao i prošlost s budućnošću. Na temelju toga

postaje jasno zbog čega se cilj i smisao strukturalnih i revolucionarnih promjena ne mogu sastojati u velikoj individui, snažnoj državi, moćnom imperiju ili izabranom narodu, nego u razvijanju bogate individualnosti.

Inspiriran Machiavellijem i Gramscijevom kritikom Machiavellija, Kosik problematizira odnos povijesti i tzv. ljudske prirode. Polemika protiv neprihvatljivih pretpostavki Machiavellijeve koncepcije prema kojoj se moć izvodi iz ljudske prirode ali je ujedno njome i ograničena mogla bi, upozorava Kosik, rezultirati neprihvatljivim posljedicama: ukoliko je promjena društvenih odnosa istoznačna promjeni ljudske prirode, moć postaje svemoćnom, jer može promijeniti i samu tu prirodu. Korijen problema on vidi u metafizičkoj pretpostavci prema kojoj se skup društvenih odnosa poistovjećuje s nekritički prihvaćenom »ljudskom biti«, a to metafizika čini zato što nije u stanju misliti u jedinstvu ono što je prolazno i ono što je trajno, relativno i apsolutno, privremeno i vječno. Jedna od konzekvencija Kosikove kritike metafizičke pozadine ideje o »biti čovjeka« očituje se u zahtjevu da se kritički promisle dva stožerna problema revolucionarne moći: prvo, što to znači da revolucija hoće promijeniti čovjeka te, drugo, je li nasilje opravdano? U eseju »Naša sadašnja kriza« (1968.) Kosik upozorava na kobne posljedice previđanja sudbonosnog karaktera zamjene oslobodjenja s manipulacijom, kada se revolucionarnim smatra vjerovanje da su ljudi odgojeni i preodgojeni u onoj mjeri u kojoj se njima uspješnije može vladati. S pomoću moći se može uspostaviti sloboda, ali samostalnost stvara svaka individua bez posredovanja. U tom se smislu kriza socijalizma iskazuje kao indikator prividnog karaktera onog socijalizma koji se identificira s podruštvljenjem sredstava za proizvodnju i znanstvenim upravljanjem društvom, a koji se odlikuje konglomeratom bizantinizma i birokratizma, kao i nakaznom simbiozom države i poganske crkve, licemjerja i fanatizma, ideologije i vjere, birokratskog sivila i masovne histerije. Socijalizam može imati smisao samo ako se identificira sa svojom ulogom oslobađajuće povijesne alternative u promijenjenom svijetu. Slijede proročke riječi: »Ukoliko socijalizam iznova i iz temelja ne razjasni svoj smisao u tim izmijenjenim prilikama može se lako dogoditi da će prestati igrati ulogu revolucionarne i oslobađajuće alternative« (str. 123).

Propast takvog (kako je Kosiku još 1968. bilo jasno!) prividnog i lažnog socijalizma nije ukinula temeljne antinomije suvremenosti. Kao što nije bio apologet »birokratskog socijalizma« (tzv. komunizma), tako on ni nakon 1990. nije počeo zastupati vjerovanje

da su bitni svjetski (ili makar češki) problemi na putu razrješavanja samim urušavanjem promašenog poretka. Epohu globalizacije obilježava sveprožimajuća ispraznost, ništavilo, promašenost koju proizvodi (i ujedno čarobnjačkim trikovima prikriva) funkcionalan sistem, a ta ispraznost predstavlja najveći znak ugroženosti čovječanstva. Zahvaljujući »ideološkim kirurzima«, ljudi se lišavaju smisla za raspoznavanje dobra i zla, a zbiljnost se mijenja u svoju ispražnjenu karikaturu, u kojoj se mogu razlikovati samo unosno od gubitničkoga. Čovječanstvo je zazidano u zavaravajuće zrcaljenje masovnih medija. Kao okovani zarobljenici razmahanog imperijalnog subjektivizma ljudi danas projiciraju svoju bezgraničnu požudu u prostor i vrijeme, uzimajući tu iskrivljenu zbiljnost kao posljednju riječ povijesti. Protiv povijesnog fatalizma istupa, međutim, *filozofija oslobođenja*, koja upozorava na to da nije ljudski usud u devastiranju planeta, nego u poetskom nastanjanju Zemlje. U posljednjim godinama svojega života Kosik nije pesimist. Govoreći o zadaći filozofije oslobođenja, on naglašava: »Ono što oslobađa klija i sazrijeva pomalo, skrivečki i na početku se javlja kao smiješna neprimjetnost. Ali u historiji postoje primjeri da su iz ne-primjetnih početaka proizašli veliki događaji« (str. 343). Nije slučajno što se ova knjiga zaključuje ogledom o smijehu, u kojemu se naglašava oslobodilačka funkcija humora. No, Kosikov smijeh nema veze sa samosvrhovitim smijehom stanovitih estetizirajućih tipova postmodernizma.

Dakako, ni Kosikovo djelo nije lišeno poneke teškoće. U tom se smislu posebno može izdvojiti jedan moment političke naivnosti, motiviran opravdanim gađenjem nad uspješnošću tehničke proračunljivosti korištenja vojne sile i uvidom u dvoznačnu narav same modernosti (moć koja donosi bespomoćnost, emancipacija koja ujedno i porobljava), kakav se očituje u Kosikovu afirmativnu odnosu spram zaluđene mase koja pjeva i pleše na beogradskim mostovima u proljeće 1999. i koja se sasvim sigurno ne može vrednovati kao hrabra većina što teži dostojanstvenom životu suprotstavljenom ratničkim vrednotama. No, ta naivnost (ili loša informiranost) ne dovodi u pitanje temeljnu vrijednost Kosikova promišljanja suvremenosti i njoj imanentnih antinomija.

Kosikove analize Kafke i Haška bit će sasvim sigurno zanimljive i teoretičarima književnosti, a filozofima bi mogle poslužiti kao paradigma filozofijskog korištenja književnih djela u svrhe promišljanja biti suvremenosti.

Prijevod ove Kosikove knjige boluje od stanovitih slabosti terminološkijske prirode. Na neke od njih upozorio je u prigodnom predgo-

voru Milan Kangrga (koristi se izraz *stvarnost* tamo gdje bi trebalo koristiti riječ *zbiljnost*, kao i *nauka* umjesto adekvatne riječi *znanost*), ali ima i drugih problematičnih prevodilačkih rješenja, primjerice povremeno nedosljedno korištenje riječi *povijest* i *historija* kao sinonima. No, unatoč takvim slabostima, prevoditeljev napor zaslužuje pohvalu. Nema dvojbe da će ovaj prijevod pomoći detaljnijem upoznavanju naše filozofijske javnosti s manje poznatim dimenzijama mišljenja jednoga od najumnijih (premda, nažalost, još uvijek ne i najutjecajnijih) filozofa naše epohe.

Lino Veljak

Judith Butler

Raščinjavanje roda

S engleskoga prevela Jasmina Husanović, TDK Šahinpašić, Sarajevo 2005.

Judith Butler zasigurno je jedna od ključnih figura suvremene feminističke filozofije, no dosezi njezinih promišljanja znatno nadilaze okvire te discipline odrednice: queer teorija, politička teorija, sociologija, književna teorija, studije srodstva, samo su dio širokog spektra njezinih disciplinarno-tematskih preokupacija, dok su brojni koncepti što ih je inaugurirala postali nezaobilazni čimbenici u suvremenim raspravama o rodu, spolu i seksualnosti.

Zbirka eseja *Raščinjavanje roda* razrada je, a djelomice i revizija njezinih dotadašnjih, kako filozofsko-teorijskih, tako i aktivističko-juridičkih preokupacija, a širina tema obuhvaćenih ovim esejima ujedno i dokazuje da Butler uistinu izmiče svakoj rigidnoj kategorizaciji. Iako se na tematskom planu ova knjiga i dalje kreće u okvirima povezanih i međusobno uvjetujućih pojmova subjekta, želje, agensnosti i autonomije, upravo je snažni aktivistički naboj – mada u Butlerinu djelu uvijek implicitan – ono što *Raščinjavanje roda* izdvaja od njezina dotadašnjeg rada. Ovdje Butler intenzivno promišlja pitanja društvene transformacije, koju smatra ne samo mogućom već i nužnom, a taj angažman ujedno lajtmotivski objedinjuje ove, tematski inače divergentne tekstove. Mada rod i dalje zauzima središnju poziciju u njezinim promišljanjima, ovaj put autorica insistira na pojmu

življivosti, naglašavajući ambivalentne učinke procesa raščinjavanja roda na život roda, te konačno, na sam opstanak rodnihi bića. U tom je smislu glavno pitanje koje autorica postavlja, što određeni orodni život čini življivim u društvenom smislu, odnosno kako ostvariti uvjete za život rodova koji se ne uklapaju u binarni rodni sustav.

Kad je riječ o subjektu, Butler se nadovezuje na hegelijansku tradiciju, na tragu njezinih najranijih radova: subjekt je ekstatičan po strukturi, uvijek već van sebe, jer je činiti-sebe, tj. činiti-sebe-kroz-rod uvijek omogućeno već postojećim korpusom društvenih normi, te je činiti-sebe uvijek činiti-sebe-za-Drugoga. Subjekt je efekt odnosa prema alteritetu.

U duhu postmodernističke sumnje i destabiliziranja kategorija univerzalnosti, pojmova subjekta, djelovanja, autonomije itd., Butler zagovara kritičku genealogiju tih pojmova. Zbog insistiranja na kritičkoj genealogiji rodne ontologije, brojni su kritičari u njezinu djelu ustvrdili navodnu *smrt subjekta*, te, konsekvntno, upitnu političku iskoristivost takvog koncepta subjekta. Upravo zbog insistiranja na mogućnosti društvene transformacije i akcije, Butler te, za postmodernizam sporne termine vraća u opticaj, naglašavajući da kritička genealogija ne podrazumijeva odbacivanje tih termina: autorica insistira na reaktualizaciji i revitalizaciji pojmova subjekta, agensnosti, pa čak (što u kontekstu suvremene teorije može zvučati osobito blasfemično!) i kategorija univerzalnosti! Sumnja u ontološki integritet subjekta u Butlerinu slučaju ne podrazumijeva odbacivanje i tabuiziranje tog termina, kao što reanimacija subjekta ne podrazumijeva povratak konceptu omnipotentnog samoutemeljućeg subjekta. Kao odgovor na spomenute kritike za anihilaciju subjekta, autorica razrađuje koncept ambivalentnog, raščinjenog subjekta, ne lamentirajući zbog njegove često konstatirane smrti već pitajući se kakve mogućnosti otvara takav subjekt. Butleričin je subjekt konstantno u paradoksalnoj situaciji, jer ga iste društvene norme istovremeno čine mogućim i onemogućuju, odnosno ograničavaju. Nadovezujući se na Foucaultov koncept formiranja subjekta, Butler ustvrđuje da je subjekt radikalno uvjetovan normama; po pretpostavkama njezine teorije performativnosti, subjekt ne može bivati bez činjenja, no subjektom se ne može postati bez podčinjavanja društvenim normama. Iako je subjekcija nužna za subjektivaciju, ona ipak ostavlja mogućnost da subjekt izvrši transformaciju normi tokom izvođenja istih.

U Butleričinu poimanju, pitanje društvene transformacije neizostavno je vezano uz definiranje pojma 'ljudskosti', odnosno uključivi-

vanje u kategoriju ljudskosti onih koje je ta kategorija dosad isključivala i u opreci spram kojih se konstituirala. Na konkretnim primjerima transeksualnih i interseksualnih tijela, koja su u okvirima binarnog diskurzivnog poimanja neshvatljiva i nepriznatljiva, autorica navodi niz načina na koje odstupanje od norme vodi nasilju i negaciji, te razmatra eventualne mogućnosti za održiv život tijela koja odstupaju od idealne rodne morfologije. Iako postoje subverzivne prednosti bivanja neshvatljivim i nespoznatljivim, problem nastaje kada se ti životi ne mogu okvalificirati kao održivi u suvremenom društvenom kontekstu, s jedne strane zbog nasilja kojem su izloženi, a s druge zbog nepostojanja formalnih (pravnih i lingvističkih) obrazaca koja bi ta tijela legitimirala.

Ograđujući se od kulturnog redukcionizma koji joj se često pripisuje, Butler iznosi složenu međuigru prirode i kulture u artikulaciji tijela, a primat kulture jest u tome što je tijelo u svojoj materijalnosti čitljivo isključivo kroz kulturnu matricu. Otjelovljenost je, dakle, misлива jedino u odnosu na normu; štoviše, norme definiraju shvaćanje ljudskosti, istovremeno proizvođeći pojam ljudskoga. Iako su norme instrument društvene integracije i uključivanja, one su istovremeno i sredstvo isključivanja i degradacije, što dobro dolazi do izražaja pri formalnim i neformalnim sankcijama kojima su izloženi pojedinci koji svojim tijelima te norme osporavaju.

Butler se pita kakvu poziciju zauzeti s obzirom da ne-inkorporacija norme vodi društvenoj nespoznatljivosti, dok nekritička inkorporacija iste podupire opresivni binarni sustav rodova. Kako ostvariti prava, odnosno norme priznavanja za transeksualne, interseksualne i ostale osobe čije se egzistencije smatraju kulturno nepojmljivima, i pritom zadržati kritičku distancu spram tih normi? Radikalno proširujući klasičnu sociološku definiciju norme, autorica ustvrđuje da je i rod jedan tip norme koju nitko u potpunosti ne utjelovljuje, ali koja ima presudan utjecaj na društveno konstituiranje pojedinaca.

Kao društveni fenomen konstituiran u javnoj sferi, tijelo je poprište želje i ranjivosti. Po Butleričinu shvaćanju, želja je konstitutivna rodu, a želju konstituiraju društvene norme koje su pojedincu izvanjske. To naglašavanje važnosti želje na društveno konstituiranje pojedinaca upućuje na, s jedne strane tradiranje, a s druge proširenje i preformuliranje hegelijanske želje za priznanjem. S obzirom da nas želja izmješta van sebe, u područje drugih, u područje društvenih normi koje osiguravaju našu pojmljivost, karakter naše egzistencije fundamentalno je ekstatički. Butler naglašava društveni karakter želje, ali i činjenicu da

su društvene strukture koje želju omogućuju otvorene transformaciji. Tako radikalna kontekstualizacija želje – želja nikada nije nečija vlastita, niti pojedinac može biti njezino izvoriste, niti je dijadna po strukturi – za posljedicu ima destabiliziranje dihotomije javno/privatno. Suptilni prijelazi s mikrosocijalne na makrosocijalnu razinu analize sugeriraju da je i to jedna od umjetnih binarnosti što ih autorica želi raščiniti.

Norme priznavanja koje osiguravaju življiv život nejednako su društveno distribuirane, a brojnim je pojedincima priznavanje uskraćeno. Problem normativnosti i uskraćivanja priznanja autorica analizira na primjeru homoseksualnog braka, odnosno prijedora vezanih uz legalizaciju istospolnih zajednica. Država legitimira određene oblike spolnih aranžmana, čineći ih prepoznatljivima i priznatljivima, dok istovremeno stvara područje nelegitimitnosti. S obzirom da država monopozicija izvora priznavanja, ona, smatra Butler, postaje sredstvo kojim se doslovno tumači fantazija: želja i spolnost odobreni su i legitimirani jedino ukoliko podržavaju koncept heteroseksualnog braka. U tom smislu, potraživanje legitimacije želje od strane države postaje pristanak na želju države, odnosno *želja želje države*. Mada je potrebno insistirati na pravu na legitimni spolni ugovor za homoseksualne osobe, proširenje tog prava samo će po sebi malo toga promijeniti ne postavi li se izazov samom konceptu legitimacije od strane države, odnosno ne uspostavi li se kritički odnos spram želje za legitimacijom kao takvom. Iako mogu donijeti određene beneficije, oblici potraživanja priznanja od strane države u pravilu rezultiraju jačanjem normalizacije, regulacije i delegitimiranjem alternativnih oblika spolnih aranžmana, te mogu rezultirati novim oblicima hijerarhije. Butler smatra da ustupanje moći priznavanja državi nije najsretnije rješenje, već da je potrebno postaviti izazov postojećim režimima unutar kojih se odigravaju uvjeti priznatljivosti.

Na temu istospolnih brakova nadovezuje se pitanje srodstva, odnosno pokušaj promišljanja kategorije srodstva izvan heteroseksualnog okvira. Smatrajući da je srodstvo uvjetovana društvena praksa, autorica srodstičke veze definira kao intenzifikaciju veza zajednice koje odgovaraju na različite oblike ljudske zavisnosti. Butler tvrdi da postoje različiti oblici srodstičkih odnosa koji odstupaju od modela nuklearne obitelji, a kojima je zbog odstupanja od norme uskraćeno priznanje. Iznoseći kritiku lakanovske i lakanovsko-feminističke rigidne distinkcije simboličko-društveno, iz koje proizlazi teza da je srodstvo inaugurirano kroz simboličke i jezičke norme koje nisu društvene i u koje je teško ili čak nemoguće

intervenirati, Butler ukazuje na neodrživost lakanovskog *simboličkog* kao ontološke danosti neovisne o društvenome, te tvrdi da srodstvo ne reguliraju simbolički zakoni već društvene norme. U restrukturiranju srodstičkih odnosa autorica vidi potencijal za osmišljavanje drukčijeg tipa zajednice, zajednice koja se neće temeljiti na državnim oblicima podrške i saveza, jer bezuvjetno postavljanje političkog zahtjeva za pravom na legitimni spolni savez ne uzdrma patrilinearne pretpostavke srodstva, uz sve ostale implikacije što ih takav oblik normativnog srodstva podržava.

Posljednja tri poglavlja knjige čine donekle izdvojenu cjelinu, jer se u njima autorefleksivno razmatra trenutni status feminizma i filozofije, te njihov odnos prema društvenoj transformaciji, uz povremene autobiografske momente. U poglavlju »Kraj spolne različitosti?« autorica dokazuje da konstruktivističke verzije feminizma i feminizam spolne razlike nisu nužno antagonističke, te da je moguće insistirati na razlici među spolovima bez heteroseksističkih i esencijalističkih implikacija. Butler ne zagovara kraj spolne različitosti, već pokušaj promišljanja roda izvan binarnosti.

U zaključnom poglavlju »Može li Druga filozofije govoriti« tematizira se status filozofije u okviru suvremene humanistike, odnosno destabilizacija granica između filozofije i srodnih joj disciplina. U tom se smislu i Butleričina disciplinarna nesvrstivost može shvatiti kao određeni tip političke strategije, odnosno kao njezin osobni istup protiv neproduktivne disciplinarnе departmanizacije. Razmatrajući odnos između feminističke teorije i feminističkog pokreta, autorica tvrdi da je i sama teorija transformativni rad, te da je pokret uvijek bio uključen u akt (!) teorije, što ne podrazumijeva da je sama teorija dovoljna za političku i društvenu transformaciju.

Moment u kojim Butleričin rad zadire u pitanja filozofije slobode tiče se prije svega pojma autonomije, i s njom povezanog pojma 'agensnosti'. Butleričin subjekt oscilira u paradoksu, jer su uvjeti autonomije već sadržani unutar društvenosti, odnosno omogućeni društvenim normama. Međutim, subjektu ipak ostaje određeni prostor za improvizaciju, ili, kao što je naglašeno u »Uvodu«, »rod je praksa improvizacije unutar jedne scene ograničenja« (str. 1).

Danijela Majić

Richard Dawkins

Iluzija o Bogu

Izvori, Zagreb 2007.

Kod nas se dugo vremena smatralo kako ne postoji mogućnost suglasja uma i vjere, bilo u dijalogu filozofije i teologije, ili pak znanosti i teologije. Kako su ta shvaćanja umnogome bila obojena ideolojskim tendencijama, u određenom kriznom razdoblju novije povijesti došlo je do puke promjene paradigme; lagodnost jednog stajališta kod mnogih je naprosto zamijenjena suprotnim. Razlozi za vjeru ili nevjeru u Boga mogu biti mnogobrojni; oni se tiču najosobnijih kvaliteta ljudskog duha koji je i racionalan i strastven. Ako filozofija i pretendira biti u glavini svojih filozofema čisto umsko motrenje koje uopće ne osluškuje glas srca, vjerovanje (i religioznost) sigurno nisu puka emocionalna stvar, no nešto specifično tek za razumska bića, kao što je već Hegel ustvrdio. Zbog toga se čini kako pitanje o Bogu (te ostala prateća i pripremna pitanja) nije moguće potpuno 'očistiti' od strastvene strane našega bića. Naravno, govorenje o Bogu ovisno je o motrištu, a čisto školski može se reći da 'Bog filozofije' proizlazi iz težnje za spoznajom prve uzročnosti, univerzalnog smisla, iskona i temelja svega što jest, a osobni 'Bog religije' predmet je soteriolojske vjere. Teologija polazi od vjere, a filozofija se nalazi u određenoj paradoksalnoj situaciji ljudskog uma (Kant, Kierkegaard), jer ga uznemiruju neka pitanja na koja ne može odgovoriti, budući prelaze njegovo moguće iskustvo. Ta su pitanja, npr. o Iskonu i Eshatonu, za Kanta antinomična, a u religiji (koju teorijski pokušava utemeljiti teologija) rješavaju se vjerovanjem u nadnaravno biće kao ključ svih odgovora. No, ako se svaki racionalni dokaz Božje egzistencije može osporavati, to još ne znači da se time dokazuje suprotno – da Boga nema. Što se tiče odnosa filozofije i teologije, teologija se filozofijom kroz svu svoju povijest nadahnjivala i iz nje crpila mnoge inspiracije za svoje dugačke apologije i tumačenja. Zato bi se gotovo moglo reći da teologija nije moguća bez filozofijskog mišljenja, kao određenog instrumentarija. S filozofijom je stvar drukčija, jer je općepoznato da su postojali mislioci koji ili nisu tematizirali ta pitanja ili su ih rješavali negirajući opstojnost transcendencije. U Hrvatskoj je nakon već poodavnih sučeljavanja filozofa Branka Bošnjaka i teologa Mije Škvorca o religijskim pitanjima, za što je vladao ogroman interes, došlo do laganog zamiranja ove problematike u javnosti. To je

možda u skladu s postmodernističkim okončanjem 'velikih priča', ali budući da smo prema nekim teoretičarima na pragu tzv. novog realizma, i pristup navedenom je, izgleda, sve aktualniji.

Dawkinsova knjiga *Iluzija o Bogu* stekla je veliku popularnost diljem svijeta, pa i kod nas. Prikazat ću knjigu koju odmah mogu staviti u kontekst teze da je zapravo itekako dobro racionalno postavljanje svih problema, tim više ako to prati adekvatno zanimanje javnosti. No, ovdje ću naglasiti nekoliko stvari koje su me kod nje zasmetale. Naime, prilikom čitanja imao sam stalan osjećaj da ovaj, od obožavatelja nazvan – *ateistički vademe-cum*, element dijalogičnosti prečesto nadomješta apodiktičnošću i izrugivanjem, što mi ne zvuči baš privlačno, posebice kada to čini renomirani znanstvenik. O samoj popularnosti knjige reći ću sljedeće: u prvom redu, riječ je o svjetski priznatom znanstveniku, vrhunskom evolucionistu, kod nas uglavnom poznatom (samo) prema djelima *Sebični gen* i *Vragov kapelan*. Ne može se poreći da planetarno uvažavano ime uvjetuje pristup svakom novom djelu tog autora, a što je ova knjiga dostigla status bestseler dodatno je zaslužan i strastveno-racionalni duh Richarda Dawkinisa, »od milja« prozvanog militantnim ateistom i Darwinovim rotvajlerom. Moram priznati da me je osobno pri čitanju stranica na kojima se autor trudi deziluzionirati fenomen koji smatra odgovornim za (gotovo) sva zla svijeta, začudila činjenica da je baš toliko ljudi diljem svijeta bilo ili oduševljeno ili zgroženo tezama koje o Bogu i religijama izriče evolucijski biolog, u maniri neopozitivističke sheme. Mene je umnogomu *Iluzija o Bogu* ostavila ravnodušnim, jer ne nalazim takoreći nijednu postavku za koju ili već nisam čuo, ili njezino postavljanje ne bih mogao pretpostaviti kao implicitno u odavno postojećim kritikama vjere i religije. Naravno, to ne znači da knjiga nije zanimljiva, dapače izazovna čitaču koji je otvoren za razmišljanje o transcendentnom, ali i problematici socijalno-kulturoloških posljedica što su ih religije ostavile u povijesti. Očigledne pogreške i strašna ljudska stradanja dio su neslavne religijske povijesti, što Dawkins opetovano podvlači. Ali možemo se upitati, je li u srži samog vjerskog impulsa da bude društveno destruktivan i neprosvjetiteljski, ili je došlo do miješanja različitih uvjetovanja što su dovele do neželjenog, a pod krinkom vjerničko-religijskog identiteta. Autor ne čini distinkciju između vjere i religije, što otežava preciznije diferenciranje socijalno-psiholoških konzekvencija iz religijskog fenomena, bile one loše ili pak dobre, ukoliko takve Dawkins uopće dopušta. Drugo, ova knjiga nije filozofska, tj. nema istinskog

započinjanja dijaloga s misliocima na koje se referira. Ima navođenja i 'opovrgavanja' nekih filozofa, ali u biti to je usputno, svakako nije na razini filozofskog diskursa, niti na potrebnj razini uvažavanja drugih vrijednosnih usmjerenja. Koliko je to samo različito od npr. pristupa Hansa Künga, iznimnog poznavatelja svih svjetskih religija, koji je nedavno gostovao u Hrvatskoj povodom objavljivanja hrvatskih prijevoda njegovih knjiga o svjetskom ethosu. Kod njega je dijalog metoda, a religije mogu i trebaju biti poticaj, »jer nema mira među narodima bez pomirenja vodećih svjetskih religija«, ali o izostavljanju ateista iz traženja vrijednosno kvalitetnijeg, pravednijeg svijeta, nema govora. Traži se doprinos svih, uvažavanje svih da budu što jesu, uz reduktivno orijentiranje na prvenstveni minimum konsenzusa za opće svjetsko dobro. Kod Dawkinsa, nažalost, imamo etiketiranje onih Drugih na zabrinjavajuće oštar i ne-dijalogičan način: »vjera je infantilna i iracionalna, a Bog je psihički delikvent«. Kada se Nietzsche poigravao proklinjanjima slične vrste, onda je to bar činio na poetizirano fantazmagoričan način, u dionizijskom pathosu koji je očaravao, a znajući da svako intelektualiziranje o transcendentnom na kraju malo vrijedi. No, kada to čini znanstvenik *par excellence* u 21. stoljeću, kojeg možda još jedino od potpunog rasapa čuva postignuti minimum uvažavanja Drugoga, to držim naprosto promašenim. Nadalje, Dawkinsovo poigravanje s određenim analitičkim razmatranjima, bez malicioznosti možemo smatrati nedovoljno kompetentnim filozofiranjem. U knjizi je zapravo riječ o kulturološkom protivljenju značaju religije u povijesti i suvremenosti, što se artikulira na način neopozitivističkog, sciencističkog iščitavanja religijskog fenomena.

Iluzija o Bogu obimna je i široko intencionirana u sagledavanju izvora, naravi i nekih konzekvencija svjetskih religija. Navest ću naslove poglavlja: Duboko religiozan nevjernik; Hipoteza o Bogu; Dokazivanja u prilog postojanju Boga; Zašto gotovo sigurno Boga nema; Korijeni religije; Korijeni moralnosti – zašto smo dobri?; 'Dobra' knjiga i promjenjivi moralni Zeitgeist; Što je krivo u religiji? Čemu tolika odbojnost?; Djetinjstvo, zlostavljanje i spas od religije; Prijeko potrebna religija? To je deset poglavlja s puno podnaslova od evolucijskog i moralnog područja do homoseksualnosti, odnosa spram djece u kontekstu religioznog i mnogo, mnogo drugih tema koje se ovdje otvara. Bez ikakve pretenzije za potpuno prikazivanje navedene raznolike – Dawkinsonove opsesivne tematike – približit ću samo neke, moguće paradigmatične, tvrdnje i prijevode.

Dawkins kritizira ideju da »postoji nadljudska, nadnaravna inteligencija koja je na-

mjerno isplanirala i stvorila svemir i sve u njemu, uključujući i nas«. Suprotno tome, zagovara stajalište da »neka stvaralačka inteligencija, dovoljno složena da može išta planirati, nastaje tek kao konačni proizvod dugotrajnog procesa evolucije«. Sve izvan toga jest pogubna iluzija o Bogu. Ta iluzija ima neka svoja osnovna očitovanja, od kojih je npr. politeizam prodiskutiran odmah na početku s uvodnom napomenom da je upitno zašto je monoteizam bolji, odnosno kako je problematična dominacija »monoteističkog šovinizma«. Dok ovo navodi nema niti traga mogućeg poznavanja ontološke argumentacije o počelima, odnosu jednog i mnoštva, te sl., što je kršćanska teologija glede apologije monoteizma uzimala kao filozofsko polazište. Dawkinsu je puno zanimljivije isticanje paradoksa Svetog Trojstva kao dokaza katoličkog politeizma, na način da citira neku jednostavnu deskripciju istog iz *Catholic Encyclopedia*, pa je prezirno odbacuje. Nema niti pokušaja uvida u teološke finese glede toga. Papi Ivanu Pavlu II. također pripisuje politeizam zbog osobitog štovanja Bogorodice, te navodi mnogobrojne primjere kojima dokazuje svoj prezir prema religioznim ljudima. Oni su lakovjerni, kaže, sudržavajući se upotrijebiti teže izraze. Bog iz Biblije jest 'čudovište', kojeg je jedno od povijesnih prevladavanja u Europi deistički Bog iz prosvjetiteljstva 18. stoljeća. Ta konstrukcija Boga Dawkinsu je na jedan način draga zbog razumijevanja da je zapravo riječ o hipostaziranom fizičaru koji je uzvišeno nezainteresiran za ljudska zbivanja, on je alfa i omega matematičara, vrhunski inženjer koji je postavio konstante i zakone svemira. Nekada su deisti smatrani bliskima ateistima, ali budući da vjeruju u vrhovni um koji je stvorio svemir, danas su ipak bliže pozicionirani teistima. Tako niti deiste ne treba pretjerano hvaliti, pa autor ide ispitivati agnosticizam kao takav. Glede njega, čisto empirijski razmatra stupnjeve vjerojatnog praveći efektne poredbe vjere u Boga i vjere u porculanski čajnik koji putuje oko Sunca po eliptičnoj stazi. Vjeru u porculanski čajnik nitko ne bi mogao dovesti u pitanje. 'Čajnički agnosticici' su tako postali referentna točka za daljnja izvođenja u popularno znanstvenim oprimjerenjima koja pak, napominjem, ne uvažavaju elementarne uvide klasične filozofske tradicije kao što je npr. Kantov spoznajni agnosticizam spram transcendentalnih ideja. Moj je osobni utisak da bi Dawkins Kantov pristup, ukoliko bi ga želio pozorno istražiti, smatrao intelektualnom onanijom i vratio se u poziciju neopozitivizma, bez uvida da je i tu svakako riječ o svojevrsnoj metafizici.

Kada u poglavlju »Dokazivanja u prilog postojanju Boga« svoja osporavanja započinje s

navođenjem »dokaza« Tome Akvinskog, pri čemu taj pojam stavlja pod navodnike, da bi i tako jasno pokazao svoju sumnjičavost, to je shvatljivo. Ono što je meni, naime, problematično bar su dvije stvari u tom opovrgavanju: Akvinski koristi termin 'via' – koji je, što svi znamo, 'put', odnosno riječ je o putovima Bogu, a ne strogim dokazivanjima, *probatio*. Mnogi će danas smatrati, kao i autor ovih redaka, da nekakvi zbiljski održivi dokazi u smislu skolastičke ili ine tradicije o postojanju Boga zapravo nisu mogući, ali je pri tome važno znati da osporavanje tzv. dokaza o tome ne znači zadobivanje sigurne suprotne pozicije. K tome, nizanje različitih argumenata u prilog postojanju Boga ovdje nije izvršeno s potrebnom profilacijom. Naime, riječ je o po razini toliko razlikujućim tezama da njihovo nabranje i ekspresno opovrgavanje ostavlja miš-maš dojam: ontološki argumenti i drugi apriori argumenti, argument iz ljepote, iz osobnog iskustva, iz Biblije, iz primjera cijenjenih religioznih znanstvenika, Pascalova pogodba, Bayesovi argumenti. Ipak, moram priznati da mi je zapravo bilo vrlo zanimljivo pratiti ovu sistematizaciju i komentare o tim argumentima. Koristeći svoje znanstveno područje o evoluciji kao uporište za tezu da »gotovo sigurno nema Boga«, upečatljivo je da osim sjajnih prikaza tog područja, vrlo instruktivnih i lijepo pisanih od briljantnog esejiste (upravo te stranice zaista vrijede proučiti!) ponovo začuđuje svojevrsna isključivost potpomognuta ironijom. Budući da je papa Ivan Pavao II. priznao evoluciju, nazvao ga je licemjerom, te kaže da su mu draži kršćanski fundamentalisti, jer je s njima načistu. Oni jednostavnije, bez svojevrsne hipokrizijske koprene, pokazuju bjelodano – da je religija praznovjerje.

Poglavlja što slijede pokazuju širok dijapazon psiho-sociološke dogmatike u referiranju na međuovisnost religije i gotovo svih ljudskih relevantnih iskustava, od pitanja moralnosti do odgoja, koliko se npr. djecu zapravo psihički zlostavlja vjeronaukom, do toga kakve veze s ovom temom imaju Hitler i Staljin. Treba to pročitati! Dawkins je otvoren u svom patologiziranju religije, ali i u trivijalnom objašnjenju nekih još svježih tragičnih događanja. Za islamski militarizam na kraju je jednostavno kriv sam islam, a rat u bivšoj Jugoslaviji može se shvatiti kao fanatični vjerski rat katolika, pravoslavaca i muslimana. Tako, njegov skrajnji racionalizam s reduktivnim sociologizmima zapravo shematski poopćuje, te stvari apsolvira i prije pokušaja zadobivanja elementarne policentrične perspektive.

Da znanost ima monopol na istinu, malo tko će danas tvrditi s takvom žestinom kao Dawkins. Ali, ako se to još implicitno reducira

na tezu da upravo taj znanstvenik – nadmoćni poznavatelj razvoja života – kao emanacija čiste logične raščelambe, treba biti shvaćen u ulozi onoga tko raspršuje sve ne-znanstvene zablude, kao otkrivaatelj jedne i vječne istine o ovostranom i onostranom, stvar je vrlo prozirna. Također, oko pitanja je li znanost *per se* teistička ili ateistička, naprosto je neodrživa Dawkinsova tvrdnja kako je »zadaca znanosti« argumentirano potkopavati religiju koju treba eliminirati iz društva sa »znanstvenim dokazima« jer je besmislena. Nedostatak tankočutnosti, a višak vulgarnosti karakteristika je ovakvog napada na religije. Religije su donosile i dobro i zlo, one su možda povijesno zakazale, a u svemo što danas čine, s naglaskom na hipermoraliziranje, moguće je uvidati i svojevrsnu instrumentalizaciju, te promašaje. Ali to su teme koje treba promišljati na, takoreći, čistini zadobivenoj bezpredrasudnim uvažavanjem najjeminentnijih suvremenih doprinosa istraživača koji se bave religijama, ulazeći s njima u dijalog. Nažalost, čini mi se da je Dawkinsovo ocrtavanje religija prečesto karikaturalno, jer s rujanjem i ironiziranjem u svezi s time zapravo se ništa ozbiljno ne postiže. Osim u slučaju da upravo tu žestinu doživite kao poticaj za razmišljanje o onome što, paradoksalno, od pamtivijeka obuzima ljudsko mišljenje, a po naravi stvari, odnosno zbog ustroja naših spoznajnih sposobnosti, nužno ostaje tajnom.

Željko Senković

Žak Derida

O duhu

Centar za ženske studije,
Beograd 2007.

Poznato je da je Heidegger isticao da ukoliko neko zaista želi razumjeti određenu filozofsku poziciju, mora prodrijeti do onoga što unutar nje ostaje nemišljenim. U predavanjima o Heideggerovoj filozofiji, kasnije naslovljenim *O duhu. Heidegger i pitanje*, a nedavno prevedenim na srpski jezik,¹ Jacques Derrida usmjerava Heideggerovu strategiju na njemačkog filozofa. Sam Heidegger je, kao onaj koji i preporučuje ovu vrstu destruiranja filozofskih tekstova bio, naravno, svjestan brojnih granica filozofske baštine iz koje je ponikao i kako bi umakao njenim optereću-

jućim značenjskim talozima, stvorio je – kao i brojni prethodnici – jednu novu filozofsku terminologiju. U Heideggerovoj filozofiji ovo distanciranje od tradicionalnih pojmova ima naročit rang zahvaljujući mjestu što ga jezik zauzima u njegovoj misli. Razotkrivanje tradicionalnih onto-teoloških struktura mišljenja koje on pripisuje svojim prethodnicima ima čak središnji značaj u njegovu opusu.

Cinični naslov knjige *O duhu* Derridaov je rezultat primjene Heideggerove strategije na njega samog. Derrida tvrdi da pojam duha, uprkos Heideggerovim naporima da mu izmakne, ostaje temelj njegove filozofske pozicije i da se cjelina Heideggerova stanovišta raspada na duhovni i neduhovni svijet, bez obzira na sva njegova nastojanja da ovu podjelu izbjegne. Oštre razlike duhovnog i neduhovnog, po Derridau, u Heideggerovoj filozofiji istrajavaju i, štoviše, ona se dovršava u jednoj antropocentričnoj teleologiji.²

Derrida smatra da je pojam ‘duha’ na prvi pogled imao drukčiji tretman u različitim periodima Heideggerova rada. Dok se u većini Heideggerovih filozofskih spisa pojam (izuzetak je, po njemu, *Uvod u metafiziku*) ‘duh’ ili izostavlja ili pojavljuje pod navodnicima, zbog opterećenosti metafizičkim konotacijama, u međuperiodu, točnije Heideggerovim angažiranim spisima (kao reprezentativan uzima se *Rektorski govor*) ovaj pojam dobiva značajno mjesto. Derrida tvrdi da ključno mjesto duha ima i u Heideggerovim filozofskim radovima, mada se ovaj pojam u njima vrlo rijetko, pa čak gotovo i ne pojavljuje. Na kojim argumentima Derrida zasniva svoju kritiku koja bi Heideggera vratila u niz povijesti filozofije od koga se on želi distancirati?

Derrida skreće pozornost na prešućenu temu *Bivstvovanja i vremena*: neljudska živa bića. Preciznije, Derrida se pita o statusu životinja u Heideggerovoj misli. Ova praznina najpoznatijeg Heideggerova djela današnjim čitateljima vjerovatno ne promiče tako rijetko: gdje smjestiti neljudska živa bića u poznatom nizu *Dasein – Vorhandensein – Zuhandensein*? Derrida ide još dalje i osuđuje Heideggera za prihvaćanje nepropitane i maglovite pretpostavke ‘animalnosti’ kao pojma suprotstavljenog ‘humanosti’. Time se pojam animalnog unaprijed nivelira konstituirajući se u osnovi i unaprijed kao protupojam humanom. Pojam ‘humanog’, naravno, povratno trpi od ove nametnute opozicije. Duhovno se ovdje implicitno vezuje uz humano, a odnos duha i života ostaje netematiziran. Razlog tome su, po Derridau, posljednja ishodišta Heideggerove filozofije: reakcija na biologizam, naturalizam i totalitarizam. Zbog ove reaktivnosti, smatra Derrida, Heidegger sam ne uspijeva izmaknuti kartezijanizmu, koji predstavlja jednu od središnjih meta njegove kritike.

Uprkos tome što razvija svoju egzistencijalnu analitiku i hermeneutiku i na prvi pogled »čupa« *Dasein* iz nekadašnjih ontoloških struktura, Heideggerov pothvat ostaje po Derridau ipak zarobljen u oštrim granicama duhovnog svijeta. Heideggerov je svijet duhovni svijet, prostor – duhovni prostor, a ni čovjekovo tijelo ne izlazi iz ovog modusa... čime Heidegger po Derridau ne baca novo svjetlo na ove strukture, jer spomenuti jaz duha i života ne biva prekoračen.

Životinja po Derridau ostaje neobjašnjeni, treći element polariteta »stvar-čovjek«, koji je obilježio novovjekovnu misao. Iz krajnosti ovih polova izrastaju ekstremne novovjekovne ideje. Zbog toga što životinja zauzima neodredivu tampon zonu i što bi iz te pozicije trebalo odrediti njen pojam, Derrida Heideggerovu tezu obilježuje kao dogmatsku i tradicionalnu. On se poziva na čuvene tri tvrdnje iz Heideggerovih *Temeljnih pojmova metafizike*: »Čovjek gradi svijet (*weltbildend*). Životinja oskudijeva u svijetu (*weltarm*). Kamen nema svijet (*weltlos*)« i smatra da – uprkos Heideggerovim tvrdnjama iz *Temeljnih pojmova* da oskudica životinje ne predstavlja neko negativno ili aksiološko određenje – one impliciraju teleologiju kojoj se Heidegger protivio.

Središnji nerv Derridaove kritike jest stav da Heideggerova filozofija ne može situirati životinje u svoje okvire. Polaritet iz kojeg Heidegger prilazi životinjama predstavlja stvar »klasičan gest koji hoće da razmatra zoologiju kao regionalnu nauku pretpostavljajući suštinu životinjstva uopšte, onu koju Heidegger namerava da opiše bez pomoći naučnog znanja.«³

U *Temeljnim pojmovima metafizike* zaista je uočljiv i neubjedljiv Heideggerov napor da riješi problem prešutne teme *Bivstvovanja i vremena* praveći spomenutu razliku pojmova *weltbildend*, *weltarm* i *weltlos*. On tvrdi da životinji nedostaje sagledavanje stvari kao stvari, ali i da ne možemo objasniti njenu suštinu, koja za nas utoliko ostaje tajanstvena. Uprkos tome, Derridaova kritika ipak ide korak dalje od Heideggerove pozicije. Heidegger ne čini normativni korak koji mu Derrida želi pripisati; on otvara taj beskonačni jaz, ali apstinira od njegove aksiologizacije.

Čini se da je Derrida suviše lako prešao preko Heideggerove kritike određenja čovjeka kao *animal rationale* iz *Pisma o humanizmu* i njegova pokušaja radikalizacije humanizma koja ima za motiv izbjegavanje nasljedene ontološko-aksiološke hijerarhije. Heidegger tvrdi da je misao o *summum ens* prenijeta u novovjekovnu metafiziku subjektivnosti i kroz ideju subjekta postaje osnova i ograničenje svih suvremenih humanizama; jer gdje god postoji *summum ens* postoji i stupnjevanje.⁴ Heideg-

gerovo insistiranje da se pojam 'čovjek' ne može misliti kao *differentia specifica* životinje po njegovim tvrdnjama ne treba tumačiti u pravcu sekularizirane kršćanske predstave Boga primijenjene na čovjeka. Heidegger želi da se ova tvrdnja shvati tako da se životinja opire da bude uvrštena u ljudske strukture razumijevanja. Zbog toga on tvrdi da je čovjeku božansko bliže od životinjskog⁵ i da se ono, za razliku od životinje, smješta unutar nama razumljivih struktura svijet-povijest-jezik.

Heidegger radikalizira jaz između čovjeka i životinje, ali ne i na aksiološkoj ravni. On druge strukture – pojam prostora, vremena, božanskog... – uvlači u svoj radikalni koncept humanog, ali prema pojmu živog bića pokazuje neku vrstu zazora i ostavlja ga izvan.

»Za nas je, po svojoj prilici, od sveg bivstvjućeg što jeste najteže da promišljamo živo bivstvjuće, zato što nam je ono, s jedne strane, na određen način najbliže srodno, a sa druge strane ipak istovremeno ponorom odvojeno od naše ek-sistentne biti.«⁶

Heidegger misli da je stvorenim jazom i razbijenom hijerarhijom moguće spriječiti aksiologizaciju.

Heidegger je započeo kritiku koncepta duha i zbog toga je Derridaova ocjena preoštra. Radikalna kritika, međutim, nije naznačila i radikalno novi put. Ona je ukazala na dovršenje novovjekovnog koncepta subjektivnosti koji se već u Heideggerovo vrijeme prikazuje u karakterističnom etičkom solipsizmu,⁷ ali u svoje strukture nije uspjela na nov način integrirati nasljeđene tabu teme.

1

Ova predavanja održana su 1987. na pariškom *Collège international de philosophie*. U srpskom prijevodu, ovim su predavanjima pridruženi i Derridaovi tekstovi *Polna razlika, ontološka razlika, Hajdegerova ruka i Hajdegerovo uho, Filopolemologija*.

2

Jacques Derrida, *Of Spirit*, University of Chicago Press, Chicago 1989., str. 55.

3

Žak Derida, »Hajdegerova ruka«, *O duhu*, str. 149.

4

Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2003., str. 273–274.

5

»Nasuprot tome, moglo bi se činiti da nam je bliža bit božanskog nego li ono začudno živih bivstvjućih, naime, bliža u nekoj bitnoj daljini koja je našoj eksistentnoj biti ipak poznatija nego li jedva zamisliva ponorna telesna srodnost sa životinjom.« (Martin Hajdeger, *O humanizmu*, Gradina, Niš 1998., str. 18.)

6

M. Hajdeger, *O humanizmu*, str. 18.

7

»Šta za nas još predstavljaju biljka i životinja, ukoliko im oduzmemo njihovu korisnost, zabavnost i dekorativnost?« pita se Hajdeger u *Prilozima filozofiji* (*Beiträge*, str. 276).

Duška Dobrosavljev