

Jürgen Habermas

Auch eine Geschichte der Philosophie (1–2)

Suhrkamp, Berlin 2022.

Jedan od vodećih suvremenih mislilaca, Jürgen Habermas, objavio je na ukupno 1.752 stranice dvotomno djelo pod dvoznačnim naslovom *I jedna povijest filozofije* (njem. *Auch eine Geschichte der Philosophie*). Podnaslov prvog sveska glasi »Zapadnjačka konstelacija vjerovanja i znanja« (njem. »Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen«), a drugi svezak nosi podnaslov »Umna sloboda. Tragovi raspravljanja o vjerovanju i znanju« (»Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen«).

Zašto bi naslov imao biti dvoznačnim? Ono uvodno »I« moglo bi, prvo, upućivati na činjenicu da Habermasovo djelo nipošto nije prva povijest filozofije. Ilustracije radi, samo u katalogu knjižnice Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu pod naslovom »Povijest filozofije« naći ćemo najmanje 27 različitih djela (ne računajući duplikate, ponovljena izdanja i sl.), pod engleskim naslovom (*A History of Philosophy* najmanje 29 knjiga (od kojih je samo nekoliko njih u hrvatskom prijevodu dostupno pod imenom *Povijest filozofije*), pod njemačkim naslovom *Geschichte der Philosophie* (ili inačicama poput *Grundriss der Geschichte der Philosophie*) najmanje 43 djela, pod francuskim naslovom *Histoire de la philosophie* više od 11 djela (neka su od njih francuski prijevodi s njemačkoga, ali većina su izvorno napisana na francuskom jeziku), a pod talijanskim naslovom *Storia della filosofia* najmanje 14 djela (da, tu je i barem 21 djelo pod srpskim naslovom *Istorija filozofije*). Ako bismo uzeli u obzir i djela na drugim jezicima, a posebice djela pod tim naslovom koja nisu dostupna u spomenutoj knjižnici, mogli bismo zaključiti da Habermasovu djelu prethodi gotovo nepregledan broj knjiga pod naslovom *Povijest filozofije* ili nekim sličnim naslovom.

Drugo, sporno »I« moglo bi upućivati i na činjenicu da je ovo Habermasovo djelo njegovu 45. knjiga (ili 46. svezak) objavljena kod izdavača Suhrkamp. I nakon svega, on je u svojoj 91. godini života (kada kratkim pogovorom popraća prvo izdanje), odnosno u 94. godini (kada piše opsežan pogovor džepnom izdanju, koje se od izdanja iz 2019. godine razlikuje barem po inoviranim referencama) ponudio svojem brojnemu čitateljstvu djelo koje predstavlja tematski iskorak u njegovu opusu: *evo, još i ovo!* No tematski iskorak nipošto ne zna-

či i neku modifikaciju njegove pozicije kakva se profilirala u ranijim razdobljima.

Na samom početku knjige, prije predgovora, Habermas spominje šesnaest svojih učenika, »oštroumnih, kritičkih i domišljatih konstruktivno mislećih suradnika«, s kojima je zajedno učio, te na kraju svih, najstarijega od njih, Albrechta Wellmera (1933. – 2018.), od kojega je u pogledu filozofije »najviše naučio« i kojemu je posvetio ovu knjigu.

Prvi svezak sastoji se od šest glavnih poglavlja: (1) »O pitanju genealogije postmetafizičkog mišljenja«; (2) »Sakralni korijeni predaja aksijalnog doba«; (3) »Provizorna usporedba aksijalnih slika svijeta« (čemu je pridodan ekskurs »Pojmovni skretničari aksijalnog doba«); (4) »Simbioza vjerovanja i znanja u kršćanskom platonizmu i nastanak Rimokatoličke crkve«; (5) »Kršćanska Europa: rastuća diferencijacija *sacerdotiuma* i *regnuma*, vjerovanja i znanja«; (6) »*Via moderna*: filozofski skretničari k znanstvenoj, religijskoj i društveno-političkoj moderni«. Drugi svezak donosi još četiri glavna poglavlja: (1) »Razdvajanje vjerovanja od znanja: protestantizam i filozofija subjekta« (s ekskursom pod naslovom »Zastoj u razdvajanju vjerovanja od znanja«); (2) »Na raskrižju postmetafizičkog mišljenja: Hume i Kant«; (3) »Jezično utjelovljenje uma: od subjektivnog k 'objektivnom' umu« (s ekskursom »Od objektivnog uma do komunikacijskog podruštvljenja spoznavajućeg i djelatnog subjekta«); (4) »Suvremenost mladohegelovaca i problemi postmetafizičkog mišljenja«.

Ostanemo li još malo na izvanjskim značajkama ovoga djela, ustanovit ćemo da se najčešće spominju Kantovo i Hegelovo ime te da za njima sa znatnim zaostatom slijede: Augustin, Aristotel, Marx, Platon, Toma Akvinski, Luther, Isus Krist, Duns Škot, Hobbes, Ockham, Schleiermacher, Schelling, Spinoza, Sokrat, Herder, Feuerbach, Kierkegaard, Descartes, Plotin, Jaspers i Max Weber (a posljednja dva autora su, uz Carla Schmitta, Karla Löwitha, Karl-Otta Apela i Martina Heideggera, jedini mislioci iz 20. stoljeća s više od deset referenci). Zanimljivo je da se u imenskom kazalu Fichte navodi svega deset puta; Habermas ga među ostalim spominje u jednoj bilješci uz razmatranje Humboldtove teorije jezika te upućuje na svoju raspravu »Individuiranje kroz podruštvljenje«, posvećenu Meadovoj teoriji subjektivnosti, u kojoj se opsežnije pozabavio kontekstualnim značenjem Fichteova nauka o čudoređu. No Fichte je prošao puno bolje od, primjerice, Lukácsa (pet referenci), Blocha (tri reference) ili Poppera (svega dva spominjanja). Brzopletu ocjenu o eurocentričkom (ili okcidentalocentričkom) karakteru tog djela opovrgava podatak da se Buddha, Lao Tse i Konfucije citiraju svaki u više od deset

navrata (te da im je u cjelini posvećeno više od četrdeset stranica teksta, i to u trećem poglavlju prvoga sveska).

Valjalo bi se sada okrenuti samom djelu! Habermas polaže račun o motivima koji su ga naveli da napiše to djelo. Ono »I« (njem. »Auch«) objašnjava samorazumljivom činjenicom da se svaka povijest prikazuje iz određene perspektive, ali i time što on nije historičar filozofije te stoga ne može zahvatiti cjelinu, nego prikazuje ono što smatra relevantnim dijelom povijesti filozofije, a to je genealogija suvremenoga mišljenja. A u prva četiri potpoglavlja (u okviru prvoga poglavlja prvoga sveska) detaljno razjašnjava perspektivu iz koje je pristupio pisanju svoje verzije povijesti filozofije. U vremenima svojega nastanka (a to je upravo aksijalno doba), filozofija čini jednu od slika svijeta. Svjestan upitnosti takvog uvrštavanja geneze filozofije u slike svijeta tog doba, Habermas upućuje na problem krize integracije filozofije u društvo, pri čemu sama filozofija sa svoje strane sudjeluje u oblikovanju društvenih slika svijeta i samorazumijevanja društva. Rezultat toga jest Habermasov izbor filozofa što ih je uzeo u obzir, pri čemu je vodio računa i o ulozi filozofije u cjelini društva. Za razliku od drugih slika svijeta, filozofija se razvijala na osebujuć način, utoliko što nije bila ukorijenjena u sakralnom, dok je u razdoblju kršćanstva gotovo posve napustila svoju iscjeljujuću funkciju. Filozofija nije vjerovanje, nego znanje ili znanost, ali ne u znanstvenom smislu, nego orijentacijsko znanje, koje ima ohrabrivati suvremenike da na temelju autonomne upotrebe una praktički oblikuju svoju društvenu zbiljnost.

Ključan pojam Habermasove rekonstrukcije geneze filozofije jest *aksijalno doba*, pojam koji je preuzeo od Jaspersa, a označava 500. godinu prije našeg računanja vremena, predstavljenu kao *os*, počevši od koje se svjetoskopijsno gibanje ubrzava (ta je godina središnji moment procesa koji se događa u periodu od 800. do 200. godine, procesa koji se istodobno zbiva u ranim euroazijskim kulturama te revolucionira mentalitet njihovih elita). U tom se razdoblju oblikuju one vjerske doktrine i one metafizičke slike svijeta koje su još i danas na djelu. Religije se oblikuju kao zapisana i dogmatski kanonizirana učenja koja obilježavaju čitave civilizacije (od Konfucija i Lao Tsea u Kini, preko nastanka Upanišada i Buddhina života u Indiji, Zaratuštre u Iranu, proroka Ilije, Isaije, Jeremije i drugih u Palestini; to je i doba Homera u Grčkoj, a istodobno se pojavljuju prvi kineski filozofi poput Mi-Tija ili Lie-Tsea, u Indiji se razvijaju najraznovrsnije varijante filozofije u rasponu od skepticizma do materijalizma, od sofistike do nihilizma, a u Grčkoj djeluju Parmenid, Heraklit, Platon, jednako kao i tragičari,

Tukidid i Arhimed). Tu se uspostavlja nova moralna svijest individualne odgovornosti, ali i jedinstvo (teorijskog) tumačenja svijeta s (praktičkim) kultovima, što je povezano i s izgradnjom državnog organiziranih društava izvorno zasnovanih na simbiozi svetoga i vlasti (a ujedno se tu oblikuje i sekularno mišljenje, čiji je rast omogućen uspostavljanjem pismenih civilizacija).

Prema Habermasu, treba uzeti u obzir razliku između mita i kulta. Prvi čini gramatički obrazovani govor, dok je kulturni ritual obilježen simbolički posredovanom područstvljujućom komunikacijom. Na djelu su tu istodobno i socijalizacija i individuacija. Konfliktna napetost između komplementarnih imperativa samoodržavanja individue i osiguranja njezine društvene kooperacije razrješava se ritualnim uspostavljanjem simboličkog poretka. Važne su tu sljedeće pojave: uspostavljanje birokratski organizirane vladavine u tijesnoj simbiozi sa središnjem upravljanim kultom, nastanak snažno stratificiranog društva s pojeđinim gradskim središtima usred velike mase seoskog stanovništva te otkriće pisma kao prvog medija komunikacije kojim se omogućuje vremenski i prostorno buhvatna eksternalizacija sjećanja. U tom se sklopu tumačenje prava mijenja ovisno o razvijanju religijskih i metafizičkih slika svijeta. Predodžbe o pravednosti poduprte su uzajamnim preuzimanjem i odatle proizlazećim međusobnim ograničavanjem perspektiva društvenih dionika; tek su slike svijeta koje su se oblikovale u tom aksijalnom razdoblju preobrazile sakralno u spasonosnu pravednost.

No tim moraliziranjem svetoga dolazi do raskida s mitskim mišljenjem, što Habermas argumentira analizom starozavjetnih spisa (iako se identični procesi odvijaju i u Indiji, Kini, kao i u Grčkoj). Habermas primjećuje kako kod Talesa i drugih ranogrčkih filozofa na prvi pogled izostaje moralni impuls (pa se čini kako su oni zainteresirani isključivo za čistu teoriju). No to se jednoznačno može opovrgnuti uvidom u Anaksimandrovo kozmoetičko shvaćanje prirodnog zbivanja, kao i u Heraklitovo poimanje jedinstvene kozmičke zakonomjernosti, koja ne važi tek za prirodna zbivanja nego i za životni svijet ljudi. Proizlazi, argumentira Habermas, da su već predsokratovci (nasuprot uvriježenom tumačenju, prema kojemu se tek sa Sokratom javlja etička problematika) uspostavili jedinstvo teorijskoga i praktičkoga.

Grčka metafizika na čelu s Platonom ontologizira moći sreće i nesreće u moralno i estetički konotiran bitak istinskih bića, a u svezi s razlikovanjem biti od pojave oblikuje se epistemički pristup božanskom kao teorija spoznaje i teorija stupnjeva bitka. Teorijski život obećava oslobođanje umnog dijela duše

od ovisnosti o tjelesnom supstratu i od bolnog diktata strasti. Time na jasan način dolazi do raskida s idolatrijom čudljivih i podmitljivih bogova, kao i s magijskim mišljenjem, s praksom proricanja i s naslijeđenim kultovima žrtvovanja, što implicira deritualiziranje puteva spasa. Filozofijsko poimanje svijeta i samorazumijevanje emancipiraju se tako od svojih sakralnih korijena. Bitna zasluga za taj obrat pripada Platonu, čime je – prema Habermasu nenamjerno – otvorio put Aristotelovu izmijenjenom samorazumijevanju teorijskog istraživanja, kao i širenju sustavnog obrazovanja mladeži (za što osobita zasluga pripada sofistima).

Prema Habermasu je od odlučujuće važnosti za genealogiju postmetafizičkog mišljenja konstelacija »Atene«, »Jeruzalema« i »Rima«, do koje na Mediteranu dolazi u doba nakon pojave kršćanstva i u sklopu susreta kršćanstva s platonizmom. Upravo ta spomenuta konstelacija obilježava zapadnu kulturu i zapadno mišljenje sve do naših dana. Za razliku od međusobnog isključivanja hinduizma i islama u Indiji, na Zapadu su platonizam i kršćanstvo kroz polemiku i međusobno poticanje učili jedan od drugoga. Tu se oblikuje sinteza koja će predstavljati katalizator osamostaljenja modernih likova duha. Augustinova preobrazba platonizma (pri čemu je Plotin od ključne važnosti) otvorila je problem harmoniziranja vjere i znanja, što će – protivno kršćanskom aristotelizmu – voditi do Franje Asiškoga i Luthera. Augustin je ponajprije zaslužan za promjenu perspektive od kozmološkog-metafizičkog pitanja o odnosu vremena i vječnosti k religiozno-egzistencijalnom pitanju o subjektivno življenom vremenu i životno-povijesnom odnosu subjekta spram vječno suvremenog Boga (a tu vječnu suvremenost on prepoznaje kao temelj jedinstva subjektivnosti). Zbiljska inovacija sadržana je tu u postupnom korigiranju metafizičkog pokušaja poimanja vremena i prostora kao bića u smjeru životno-povijesnog iskustva vremena ili, ukratko, u okretanju od fizikalno mjerljivog vremena k subjektivnim uvjetima mjerljivosti.

A kršćanski aristotelizam (što ga, dakako, prvenstveno predstavlja Toma Akvinski) modificira značenje Augustinove formule: *credo ut intelligam*. To više nije uzdizanje metaforičkih vjerskih istina na razinu filozofijski oblikovanih mudrosti, niti uspostavljanje uvida u umnost tradiranih dogmi, nego sadržajno obilježavanje granice između danih dogmi (lat. *fides*) i znanja (lat. *scientia*). Kršćanski aristotelizam ontologizirao je aristotelovsku etiku i time utemeljio praktičku filozofiju. Moralno-filozofijski uvidi više nisu mogući bez pomoći teorijskog uma. Na tim je metafizičkim temeljima Toma – pored modifikacija Aristo-

telove etike i filozofije politike (očigledne u postavljanju pojma najvišeg dobra u kontekst kršćanske perspektive nade te u regresivnom prilagođavanju antičke koncepcije građanstva izjednačavanju političkoga sa socijalnim) – iskazao svoju originalnost, utemeljivši filozofiju prava.

Ivan Duns Škot uveo je novu paradigmu, osporivši održivost ontologijskog paradoksa istodobnosti važenja dvaju protuslovnih iskaza o identitetu i neidentičnosti beskonačnoga i konačnoga. On je razvio jedan plodonosan argument u prilog formalnosemantičkog razumijevanja ontologije, na što se nadovezuje William Ockham, radikalizirajući odbacivanje slike svijeta svojstvene kršćanskoj metafizici i otvarajući time prostor za razvitak strogo nominalistički pojmljene strukture prirode, na što će se osloniti moderna prirodna znanost. Iz nominalizma proizlazi i razdvajanje filozofijskog mišljenja od teologije. Zahvaljujući pak Ockhamovu suvremeniku Marsiliju iz Padove, inače aristotelovcu, oblikuje se i ideja narodnog suvereniteta (samo zajednica građana ima suvereno pravo donošenja zakona). On je funkcionalno razdvojio pravo od politike, a svojim konceptom depersonaliziranog poretka vladavine stvorio pojam moderne države (kakav će opisati Otto Hintze i Max Weber). Konačno, Machiavelli je oblikovao funkcionalističku teoriju državne moći; Habermas mu pripisuje (u čemu, razumljivo, nije usamljen) status utemeljitelja empirijske političke znanosti i vidi u njemu prvog zastupnika političkog realizma. U ovom sklopu Habermas pridaje znatnu važnost i manje poznatom španjolskom misliocu Franciscu de Vitoriju, značajnom prije svega po decentriranju europskog samorazumijevanja, koji je bio vrlo istaknut kritičar kolonijalnih osvajanja: svim ljudima, naučava Vitoria, pripadaju njihova subjektivna prava, i to neovisno o vjeroispovijesti, kao i o religijskoj pozadini njihovih kultura i država.

Proces razdvajanja vjere od znanja intenzivira se s protestantizmom i s filozofijom subjektivnosti. Martin Luther je definitivno izveo spomenuto razdvajanje (a na planu filozofije identično je razdvajanje učinio Descartes). Ujedno je Luther ponudio teologijske, društvene i političke osnove modernog prava zasnovanoga na umu (iako se u sporu između aristotelovsko-tomističkog nauka o božanskom izvoru vlasti i koncepcije koju su zastupali Marsilije i Ockham o ovisnosti vlasti o narodnoj volji opredjeljuje za autoritarnu koncepciju bezuvjetne poslušnosti podanika vlastima). Tu se otvara pitanje umne slobode subjekta, što postaje središnjom temom novovjekovne filozofije, pa se onda problematiziraju pitanja legitimiteta, subjektivnih sloboda, ljudskih prava i prirodnih prava na slobodu.

Pravo nije više usredotočeno na pravednost političkog poretka već na subjektivne slobode članova društva. U ranom novom vijeku pokazalo se kako su teologijske rasprave u vremenima konfesionalnih sporova i vjerskih ratova poslužile kao pogonska snaga sekularizacije. U tom sklopu Habermas posvećuje osobitu pozornost Hobbesovoj kritici religije.

Mislioni 17. stoljeća izvode iz uspjeha prirodnoznanstvenog metodičkog pretvaranja prirode u cjelinu fizikalno mjerljivih predmeta epistemički odnos spoznavajućeg subjekta i spoznatljivog objekta, čije će konzekvencije prozreti tek Kant svojom kritikom metafizike te ih onda tumačiti u ključu transcendentalne filozofije. Epoha metafizičkih slika svijeta završava uspostavljanjem transcendentalnog pojma konstituiranja svijeta predmetima mogućeg iskustva. Tim zaokretom u smjeru filozofije subjekta otvaraju se neka bitna pitanja. Budući da su filozofi 17. stoljeća još uvijek htjeli nastavljati metafizičko tumačenje svijeta, nametnulo se ontologijsko pitanje o izlasku iz spoznajne teorije, što je rezultiralo alternativom između dualizma i monizma, kao i Hobbesovim zaokretom k materijalističkom monizmu. David Hume će pak razoriti teologijsku baštinu praktičke filozofije, što bi imalo označavati početak postmetafizičkog mišljenja, definitivno potvrđenoga Kantovim odgovorom Humeu, zasnovanom na njegovu transcendentalnofilozofijskom zaokretu.

U oblikovanju nove paradigme, obilježene zaokretom od subjektivnog uma k jezično utjelovljenom umu, značajnu ulogu igra lingvistički obrat pripisan Herderu, Schleiermacheru i Humboldt, dok će Hegel svojim asimiliranjem vjerovanja i znanja označiti obnovu metafizičkog mišljenja. Naime, Hegel će – nasuprot spomenutoj trojici mislilaca, prema kojima su logičke forme mišljenja posve isprepletene s gramatičkim oblicima jezika – ustrajavati na obnovljenom shvaćanju filozofije subjekta prema kojemu je povijesni svijet utjelovljenje duha. Habermas se jednoznačno opredjeljuje za Herderovu paradigmu nasuprot Hegelova razvijanja transcendentalne filozofije u smjeru idealizma. Nadalje, Kant je nasuprot Hegelu bio u pravu utoliko što je eliminirao etičko-političke prosudbe koje bi nudile argumente u prilog ograničavanja pravednosti. S današnjeg motrišta, sporovi između Hegela i Kanta otvaraju, smatra Habermas, dva problema kojima bi se filozofija nakon okretanja postmetafizičkom mišljenju morala pozabaviti. Umni moral i umno pravo moraju se osloboditi svojega apstraktnog karaktera, a da pri tom ne žrtvuju svoju moralnu srž nekom pretjeranom konceptu čudoređa (»politička korektnost«?). S druge strane, problem uma u povijesti nije razriješen napuštanjem apsolutnog duha.

Ne čudi što je završno poglavlje Habermas posvetio raspravi o aktualnom stanju relevantnosti mladohegelovaca za probleme postmetafizičkog mišljenja. Među mladohegelovce on uvrštava Feuerbacha i Marxa, ali i Kierkegaarda te Piercea (što, dakako, ne implicira da bi ova druga dvojica bili izravni Hegelovi učenici ili sljedbenici, nego samo s prvima dijele postmetafizičke impulse). Njihova se aktualnost očituje s obzirom na duboke promjene u komunikacijskom modusu podružljenja (uključujući posebice internet) i u formi društvene integracije, a tu su i biogenetički zahvati kojima se okončava nedodirljivost kontingentne prirodne osnove ljudske slobode. Imajući u vidu sve te i slične probleme, filozofija može očuvati povezanost s mladohegelovcima ako se i nakon kraja metafizike drži dijalektike općega i posebnoga, kao i koncepcije umne slobode. Habermas naglašava kako je njegovo sistematsko istraživanje povijesti postmetafizičkog mišljenja od Hegela do pragmatizma usmjereno na pokušaj poimanja ozbiljenja umnosti. Mislioni poput Kierkegaarda i Marxa objelodanjuju svoju aktualnost u kontekstu zahtjeva za prosvijećenom slobodom, koji se u vremenima evidentirane moralne i političke regresije iskazuje još urgentnijim. A sama genealogija postmetafizičkog mišljenja predstavlja Habermasov pokušaj da se povijest filozofije utka u proces obrazovanja usmjerenoga na ohrabivanje korištenja uma.

Lino Veljak